



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE A MULHER
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
INTERDISCIPLINARES SOBRE MULHERES, GÊNERO E FEMINISMO

CLÁUDIA PONS CARDOSO

OUTRAS FALAS:
FEMINISMOS NA PERSPECTIVA DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS

SALVADOR
2012

CLÁUDIA PONS CARDOSO

OUTRAS FALAS:

FEMINISMOS NA PERSPECTIVA DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo

Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg

SALVADOR
2012

Revisão e Formatação: Vanda Bastos

Ficha Catalográfica

C268 Cardoso, Cláudia Pons
 Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras /
Cláudia Pons Cardoso. – Salvador, 2012.
 383 f. : il.

 Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg
 Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas, 2012.

 1. Mulheres negras – Brasil. 2. Feminismo. 3. Epistemologia - feminismo.
4. Desigualdade racial. 5. Negras - Brasil – História. 6. Diáspora negra.
I. Sardenberg, Cecília Maria Bacellar. II. Universidade Federal da Bahia,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD – 305.8

CLÁUDIA PONS CARDOSO

OUTRAS FALAS:

FEMINISMOS NA PERSPECTIVA DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo (PPGNEIM) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito parcial à obtenção do grau de Doutora em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo.

Salvador, 3 de agosto de 2012

Banca Examinadora:

Profa. Dra Cecília Maria Bacellar Sardenberg (Orientadora)
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Alecsandro (Alex) José Prudêncio Ratts
Universidade Federal de Goiás

Profa. Dra. Elisabete Aparecida Pinto
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra Laila Andresa Cavalcante Rosa
Universidade Federal da Bahia

Profa. Dra. Marcia dos Santos Macedo
Universidade Federal da Bahia

A minha mãe, que sempre me alimentou com amor, incentivo e apoio.

A meu pai e a vó Lídia, in memoriam.

AGRADECIMENTOS

O trabalho realizado ao longo desses quatro anos só foi possível em função da ajuda recebida em diferentes momentos e manifesta de diversas formas.

Agradeço, inicialmente, a Cecília Sardenberg, minha orientadora, pelo incentivo e respeito a minhas ideias, mesmo discordando de muitas delas.

À Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia (FAPESB), pela bolsa de estudos.

Às/aos colegas de Departamento do Campus V – Santo Antônio de Jesus/UNEB, em especial, às/aos colegas do Colegiado de História, pela liberação para que eu pudesse realizar o Doutorado.

Às/aos colegas do Programa, com atenção a Eide Paiva, Fabiana Leonel, Clebemilton Nascimento (Cleber, meu querido amigo pós-moderno).

A Alex Ratts, pelas discussões iniciais, fundamentais para o desenho do caminho que escolhi seguir e pela disponibilização do material sobre Lélia Gonzalez.

A Miriam Paglia, pelo abrigo encantadoramente acolhedor ao lado das “meninas” Sinhá e Moleca.

A Zelinda Barros e a Cressida Evans, pela solicitude para ajudar em momentos precisos.

A Silvana Bispo, pelas palavras de encorajamento. Amiga que conquistei em minha jornada como docente, prova de que uma docência libertária ensina para a vida.

À amiga Maria Noelci (Nô), pelo bom humor, tão necessário durante a jornada.

Às amigas Laila Rosa e Ana Reis, pelos momentos afetuosos e pelas conversas inteligentes; pelas comidinhas gostosas e “fofocas” divertidas.

À amiga Ceres Marisa, pelos bate-papos diários ao telefone para que eu deitasse minhas dúvidas e angústias.

A Débora, minha sobrinha, e a minha mãe, pelo carinho, conforto, apoio e por acreditarem em mim.

A Marcelo Bastos, pelas transcrições e por ouvir as histórias das mulheres negras com tanto cuidado, respeito e interesse.

A todas as entrevistadas, que confiaram em mim dividindo comigo suas histórias. Sem vocês, este trabalho não existiria.

Feminista... é fazer aquilo que diziam que eu não podia fazer; aquilo que diziam que só o homem pode fazer, eu como mulher também posso fazer.

Feminista, acima de tudo é quebrar barreira, é mostrar que a gente pode fazer o trabalho independente do homem, não necessariamente que tenha um do lado.

(Ajurimar Bentes – integrante do Grupo de Mulheres Guerreiras Sem Teto, do Movimento dos Sem Teto de Salvador, 2010)

RESUMO

OUTRAS FALAS: FEMINISMOS NA PERSPECTIVA DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS

Esta tese investiga trajetórias de mulheres negras ativistas brasileiras para compreender como as desigualdades de raça, gênero, classe e sexualidade são transformadas em instrumentos para a construção de uma organização própria, espaço de protagonismo e exercício de experiências exitosas no desafio aos poderes constituídos. Explora, ainda, como o discurso feminista é recriado a partir de demandas específicas das mulheres negras. O argumento central está na afirmativa de que as ativistas negras, no Brasil, elaboraram um pensamento feminista próprio à luz de saberes, práticas e experiências históricas de resistência das mulheres negras. Um pensamento feminista crítico alimentado por valores, princípios e cosmovisão organizados a partir de referenciais negro-africanos, que defende a pluralidade epistemológica para revelar a contribuição das mulheres negras em diversas áreas do conhecimento. Um pensamento feminista negro que sustenta uma teoria e uma práxis, visando não só transformar efetivamente a vida das mulheres, mas a própria sociedade, na medida em que se assenta no enfrentamento de estruturas de poder: racismo, sexismo, divisão de classes e heterossexismo. Um pensamento que visa a descolonização do conhecimento, isto é, aposta no desprendimento epistêmico do conhecimento europeu para pensar a própria história a partir de categorias baseadas em nossas experiências de mulheres negras na diáspora. Adoto na tese como lente para ler a realidade sobre a qual as ativistas se voltam, a perspectiva interseccional, lente usada também pelos movimentos de mulheres negras brasileiras para empreender suas ações de intervenção política. A categoria se mostra útil para o reconhecimento do modo como diferentes eixos de opressão se configuram, produzindo desigualdades e situações adversas de múltiplas discriminações a grupos específicos de mulheres, como as mulheres negras. Utilizo como orientação teórico-metodológica a História Oral para recuperar e registrar os depoimentos de 22 ativistas integrantes dos movimentos de mulheres negras brasileiras, obtidos por intermédio de entrevistas. Na História Oral opto por entrevistas de história de vida realizadas de forma a revelar a relação entre a história social e trajetória individual de cada depoente e assim entender como construíram suas identidades a partir de referências de gênero, raça/etnia, sexualidade, religião, entre outros, tendo por cenário os acontecimentos da sociedade brasileira.

Palavras-chave: Mulheres negras. Gênero. Raça. Feminismo negro. Epistemologias feministas. Diáspora negra.

ABSTRACT

OTHER SPEECHES: FEMINISM FROM THE PERSPECTIVE OF BLACK BRAZILIAN WOMEN

This thesis investigates the trajectories of Brazilian black activist women in order to understand how inequalities of race, gender, class and sexuality are transformed into instruments for the construction of their own organization, an arena for protagonism and the exercise of successful experiences in challenging constituted powers. It also explores how the feminist discourse has been recreated by the specific demands of black women. The central argument of the thesis is the assertion that black activists in Brazil have developed their own feminist thought in the light of the historical knowledge, practices and experiences of black women's resistance. It is a critical feminist thought supported by values, principles and a cosmivision organised by black African frames of reference which defend the plurality of epistemology in order to reveal black women's contributions to a range of knowledge areas. A black feminist thought that sustains theory and praxis aimed at effectively transforming not only women's lives, but society itself, since it is founded on confronting the power structures of: racism, sexism, class division and heterosexism. A thinking that seeks the decolonization of knowledge, that is, one which relies on the shedding of epistemic European knowledge in order to consider its own history through categories based on our experiences as black women in the Diaspora. I adopt the intersectional perspective in the thesis as a lens for a reading of the context in which the activists operate; a lens also used by Brazilian black women's movements to carry out their political intervention activities. This category is shown to be useful in recognizing the ways in which different axes of oppression are structured, producing inequality and adverse situations with the multiple discrimination of specific groups of women, such as black women. As a theoretical-methodological framework, I use Oral History to reclaim and record the statements of 22 activist members from Brazilian black women's movements, obtained in interviews. Within Oral History I opt for life history interviews conducted so as reveal the relationship between social history and each deponent's individual trajectory and thus to understand how they have constructed their identities out of the references of gender, race/ethnicity, sexuality, religion and others, having as their setting events in Brazilian society.

Key words: Black women. Gender. Race. Black feminism. Feminist epistemologies. Black diaspora.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1	Escolaridade das entrevistadas	157
Gráfico 1	Escolaridade das entrevistadas	157
Quadro 2	Áreas de militância das entrevistadas	164
Gráfico 2	Áreas de militância das entrevistadas	165
Quadro 3	Ano de fundação das organizações de mulheres negras	217

LISTA DE SIGLAS

AMB	Articulação de Mulheres Brasileiras
AMNB	Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
APN	Agentes de Pastoral Negros
CCN	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CDCN	Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra
CEAA	Centro de Estudos Afro-Asiáticos
CEAFRO	Programa Educação e Profissionalização para Igualdade Racial e de Gênero
CEAO	Centro de Estudos Afro-Orientais
CEAP	Centro de Articulação de Populações Marginalizadas
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
CECAN	Centro de Cultura e Arte Negra
CECF	Conselho Estadual da Condição Feminina
CEDOICOM	Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher/RJ
CMM	Conselho Municipal dos Direitos da Mulher
CNDM	Conselho Nacional dos Direitos da Mulher
CNPIR	Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial
COLERJ	Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro
CPDOC	Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EFLAC	Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe
ENF	Encontro Nacional Feminista
ENMN	Encontro Nacional de Mulheres Negras
FGV	Fundação Getúlio Vargas
FNMN	Fórum Nacional de Mulheres Negras
FSLN	Frente Sandinista de Libertação Nacional
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
GRUCON	Grupo Consciência Negra
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ILGA	International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association

IMENA	Instituto de Mulheres Negras do Amapá
IPCN	Instituto de Pesquisa das Culturas Negras
IPEA	Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas
JOC	Juventude Operária Católica
LAESER	Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais
MEB	Movimento de Educação de Base
MEC	Ministério da Educação
MINC	Ministério da Cultura
MNU	Movimento Negro Unificado
MNUCDR	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PENESB	Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira
PJMP	Pastoral da Juventude do Meio Popular
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PNPM	Plano Nacional de Políticas para as Mulheres
Semira	Secretaria de Estado de Políticas Públicas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial
SENALE	Seminário Nacional de Lésbicas
SEPPIR	Secretaria Especial de Políticas de Igualdade Racial
Sepromi	Secretaria de Promoção da Igualdade Racial
SPM/BA	Superintendência de Políticas para as Mulheres
SPM/PR	Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres
UBM	União Brasileira de Mulheres
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UFF	Universidade Federal Fluminense
UNEGRO	União de Negros pela Igualdade

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1 PARA PENSAR OS FEMINISMOS NEGROS NO BRASIL	28
1.1 CAMINHO PERCORRIDO	28
1.1.1 AS ENTREVISTAS	35
1.1.2 A PESQUISA DE CAMPO	39
1.2 IDENTIFICANDO AS GRIÔS	41
1.3 DISCUSSÃO CONCEITUAL	51
CAPÍTULO 2 POR UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA DO SUL	66
2.1 PERSPECTIVA NEGRA	71
2.2 POR UMA HISTÓRIA DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL	74
2.2.1 O DEBATE EM TORNO DA “IGUALDADE” E DA “DIFERENÇA”	78
2.2.2 CRÍTICA AO FEMINISMO HEGEMÔNICO	82
CAPÍTULO 3 DELINEANDO OS CONTORNOS	88
PARTE I DESCOLONIZANDO O FEMINISMO	90
3.1 COLONIALIDADE DO PODER DEFININDO O MUNDO	91
3.2 ROMPENDO COM O VIÉS ANDROCÊNTRICO E HETERONORMATIVO DA COLONIALIDADE DO PODER	95
3.2.1 A DESTRUIÇÃO IMPOSITIVA DA COLONIALIDADE DE GÊNERO	105
PARTE II AMEFRICANIZANDO O FEMINISMO	112
3.3 MULHERES E AMEFRICANAS: SUJEITOS DOS DIFERENTES FEMINISMOS	117
3.4 RACISMO GENDRADO	124
3.4.1 A OBJETIFICAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS	125
3.5 POR UM FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO	134
3.5.1 RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIA À COLONIALIDADE: PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS	139
CAPÍTULO 4 RESISTÊNCIAS EM AÇÃO NA VOZ DAS GRIÔS	143
4.1 O APRENDIZADO DA TRADIÇÃO ATIVISTA PELAS GRIÔS	144
4.1.1 EDUCAÇÃO	149

4.1.1.1	Ensino Superior	154
4.2.1	MILITANTES COMO FORAM SE TORNANDO	158
4.2.1.1	Participação no Movimento Negro	170
CAPÍTULO 5 OS MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS		183
5.1	AS EXPERIÊNCIAS DAS GRIÔS: A ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO CONTEMPORÂNEO DE MULHERES NEGRAS POR ELAS MESMAS	194
5.1.1	O DESENHO DO CAMINHO	199
5.1.2	O CONTORNO DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS ATRAVÉS DAS HISTÓRIAS DAS GRIÔS	206
5.1.2.1	É Tempo de Trabalhar em Grupos de Mulheres Negras	214
5.2	LESBIANIDADE EM DEBATE	224
5.2.1	A CAMINHO DA AFIRMAÇÃO	227
5.3	AS TRAJETÓRIAS DOS MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS	233
CAPÍTULO 6 PELA EMANCIPAÇÃO DAS MULHERES		237
6.1	ENTRE FEMINISMO E MOVIMENTO DE MULHERES	240
6.1.1	QUEM DEFINE A DIFERENÇA?	244
6.1.2	OS INTERESSES DAS MULHERES: PRÁTICOS E ESTRATÉGICOS DE GÊNERO	248
6.2	COMO AS MULHERES NEGRAS PERCEBEM A DIFERENÇA	250
6.2.1	AS VÁRIAS PONTAS DA TESSITURA	251
CAPÍTULO 7 TRAÇANDO O CAMINHO EM DIREÇÃO ÀS DEFINIÇÕES		268
PARTE I COMPARTILHANDO UM PONTO DE VISTA		269
7.1	VALORIZAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS: O NEXO DA LUTA	272
7.2	A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMINISTA NEGRA	274
PARTE II FEMINISMOS PELAS MULHERES NEGRAS		288
7.3	FEMINISMO COMO DEFINIÇÃO ESTRATÉGICA	288
7.4	TODA MULHER NEGRA É ATIVISTA	296
7.5	A IMPORTÂNCIA DA AUTODEFINIÇÃO PARA O EMPODERAMENTO COLETIVO DAS MULHERES NEGRAS	299
7.5.1	ENTRE AMEFRICANAS E IALODÊS	305
7.6	FEMINISMO BRASILEIRO: RECORTADO RACIALMENTE À IMAGEM DO PAÍS	308
7.7	AS FEMINISTAS NEGRAS DOS FEMINISMOS NEGROS	317

CONCLUSÃO	331
REFERÊNCIAS	345
APÊNDICES	369
APÊNDICE A ROTEIRO DAS ENTREVISTAS	370
APÊNDICE B IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS	372
APÊNDICE C ÁREAS DE ATUAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES	380

INTRODUÇÃO

Esta tese explora a organização e a participação política de mulheres negras brasileiras na contemporaneidade em defesa dos seus direitos e da sua emancipação na sociedade, mediante a realização de entrevistas com 22 ativistas integrantes dos movimentos de mulheres negras.

O argumento central está na afirmativa de que mulheres negras ativistas elaboraram/desenvolveram um pensamento feminista próprio, à luz de saberes, práticas e experiências históricas de resistência aos processos de opressão que as submete, em função de raça, gênero, classe e sexualidade. Este pensamento feminista crítico, alimentado por valores, princípios e cosmovisão organizados a partir de referenciais negro-africanos, propugna a pluralidade epistemológica assente em diferentes experiências e realidades, visando a produção de novos conhecimentos propositores de novas relações entre os seres humanos e destes com o mundo. Muitas destas experiências promovidas pelas mulheres desafiaram os poderes estabelecidos, abrindo brechas desarticuladoras da ordem social.

Por acreditar que a explicitação de momentos que marcaram minha trajetória de vida permite uma melhor compreensão das escolhas teórico-metodológicas que fiz, abordo-a aqui resumidamente para anunciar o lugar de onde falo.

Comecei minha trajetória de ativista participando das reuniões do Movimento Negro Unificado (MNU)¹, em Porto Alegre, já no final dos anos de 1980 – cheguei a assinar ficha: para entrar no MNU era assim –, mas fiquei pouco tempo, tendo participado somente de algumas reuniões de formação política. Esta passagem foi pouco significativa, mas considero o que veio depois o divisor de águas na construção de minha identidade como ativista negra.

¹ O Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) surgiu em 1978. No ano seguinte, passa a se denominar Movimento Negro Unificado (MNU).

A trajetória que segui é muito semelhante à trajetória política de muitas ativistas entrevistadas para a elaboração desta tese: por diferentes caminhos chegamos ao movimento de mulheres negras.

Meu movimento começou em 1987, logo depois de ter deixado de participar das reuniões do MNU, quando, ao lado de outras companheiras, iniciamos a formação de um grupo de mulheres negras, o primeiro a surgir em Porto Alegre. No início, éramos quase trinta mulheres a participar das reuniões. O endereço, uma garagem localizada na Rua Múcio Teixeira, ficou famoso, assim como o grupo. Formamos o Grupo de Mulheres Negras Maria Mulher, um nome em homenagem às muitas *Marias*, às muitas mulheres negras historicamente excluídas.

Em pouco tempo, os problemas surgiram, ou seja, as disputas internas e as diferenças afloraram, embora tivéssemos elementos conformes: faixa etária, entre 25 a 30 anos; mesma escolaridade, a maioria frequentava a universidade; éramos, quase todas, também militantes de partidos de esquerda: a situação econômica não chegava a ser um fator determinante de diferença, éramos da mesma classe social, todas trabalhadoras; muitas com companheiros em uma relação estável e poucas solteiras; algumas tinham filhas(os); as sexualidades não eram debatidas, a não ser para acusar uma ou outra de práticas sexuais consideradas “mais liberais”. O heterossexismo, com certeza, rondava o grupo.

O grupo Maria Mulher, em seu início, contou com a participação de dois homens. Esta relação não foi amistosa, tal como a relação com outros grupos mistos. Fomos acusadas de dividir a luta antirracismo, enfraquecendo o conjunto de forças de enfrentamento do racismo, e ridicularizadas por estarmos copiando “modelos” de organização de mulheres brancas. Este conjunto de acusações se intensificou após a saída dos dois homens do grupo, quando passamos a ser rotuladas de “sapatas” por estarmos juntas, por preferirmos a companhia uma das outras à participação em grupos mistos.

Muitas mulheres, então, deixaram o grupo e pelos mais diferentes motivos: pelo “transtorno” que a militância causava em casa, novos empregos, diferenças de concepção na definição da agenda política do grupo e, de alguma forma, o “ataque” externo também contribuiu para a evasão. Cabe salientar que muitos homens dos quais partiram as reclamações dos “transtornos” provocados pela ausência das mulheres em casa para “executar” as tarefas domésticas, eram “companheiros” militantes do movimento negro de grupos mistos. As reclamações surgiram, principalmente, no momento em que o Grupo começava a aparecer e se firmar no contexto político da cidade.

Do período em que nos reuníamos na garagem até a institucionalização do grupo, em 1999, muita coisa mudou. O Grupo Maria Mulher foi transformado em organização não governamental (ONG), passando a se denominar Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras.

Estive à frente da organização, como presidenta, por dois mandatos consecutivos, e também fui coordenadora de um projeto de atendimento a meninas e adolescentes em situação de vulnerabilidade social e/ou vítimas de abuso sexual. Outro projeto em que trabalhei, durante um período, foi o de enfrentamento à violência doméstica. No início dos anos 2000, anunciávamos que se fazia necessário pensar em políticas públicas nesta área com recorte étnico/racial, pois os equipamentos e serviços disponíveis não atendiam às demandas das mulheres negras e pobres, deixando de contribuir, efetivamente, para o rompimento do ciclo de violência a que estavam submetidas.

Minha identidade étnico/racial começou a ser construída em casa, pois o fato de meus pais formarem um casal inter-racial teve influência em minha identidade negra, na medida em que sempre me soube negra, devido aos inúmeros comentários racistas e depreciativos vindos do lado branco da família. Aprendi com a dor, mas foi, com certeza, em Maria Mulher, que me construí mulher negra, positivando a dor e transformando-a em afirmação.

Desse modo, Maria Mulher é responsável pela minha formação de ativista, de sujeito político. Através da participação na organização e nos movimentos de mulheres negras, estruturei minha visão de mundo e afirmei meu compromisso com as que vieram antes das “Marias”; diante da história das mulheres negras, assumi a tarefa de manter o *continuum* de responsabilidade com a comunidade negra e o compromisso com a mudança social coletiva, principalmente com jovens negros, mulheres e homens, como tenho feito em minha prática docente.

Como docente negra feminista, tento colocar em prática uma estratégia pedagógica que considera a inclusão das experiências das(os) alunas(os), exploro a importância de estarmos sempre comprometidas(os) com aquelas(es) que foram obrigadas(os) pelas estruturas de poder a ficar para trás. Costumo dizer que as conquistas individuais são importantes, mas as coletivas são fundamentais, pois elas têm o poder de empreender a transformação social do mundo.

Em meados dos anos de 1990, realizei o Mestrado em História do Brasil. Era uma época, ainda, de silêncio da historiografia brasileira sobre a história das mulheres e, em relação às mulheres negras, o silêncio era quase total. Estas, quando apareciam,

exclusivamente como escravas, eram coadjuvantes da história das mulheres brancas. Entreguei-me ao exercício de pesquisar o cotidiano das mulheres negras no período pós-abolição, em Porto Alegre, através de jornais da época e processos criminais e produzi a dissertação intitulada *O importante papel das mulheres sem importância: Porto Alegre 1889-1910*, em que analiso a ação das mulheres das classes populares diante do projeto moralista imposto à sociedade pelo governo positivista do Rio Grande do Sul, por ocasião da implantação do período republicano no país, em 1889.

Na doutrina positivista pela qual o governo se orientava, que tomava por base a família e, em especial, apostava na mulher para criar uma nova sociedade, as normas de conduta aplicadas às mulheres e aos homens “de bem”, excluía as classes populares, principalmente, as mulheres, pois estas dificilmente conseguiriam segui-las em função de sua realidade. Se fossem prostitutas, separadas, amasiadas, ou moças “perdidas” sexualmente estavam condenadas ao isolamento e à exclusão. Quando vítimas de algum tipo de violência, a justiça as tratava com total indiferença, pois era a sua conduta que entrava em julgamento e não o réu. Quando eram as réus, as penas eram mais pesadas, uma vez que seus crimes eram lidos pelas lentes do projeto moralista e do racismo. As mulheres das classes populares, em sua maioria, eram negras. Contudo, como estas mulheres não podiam se enquadrar nas normas sociais, tampouco ignorá-las, faziam adaptações para sobreviver, transformando o projeto moralista, imprimindo outra lógica aos padrões de comportamento e promovendo, em algumas situações, a subversão destes modelos.

Fazendo uma leitura de gênero, pode-se dizer que as mulheres das classes populares, na primeira fase do período republicano gaúcho, foram submetidas a uma violência extrema, na medida em que não conseguiam se adaptar às normas de gênero, em função de suas realidades para garantir a sobrevivência. Os modelos de comportamento determinados para o feminino e o masculino, definidos pelas relações de gênero, eram incompatíveis com as experiências vividas pelas mulheres no dia a dia. Isto significa dizer que elas já estavam excluídas antes mesmo de se oporem às regras, uma vez que eram negras, trabalhadoras, sem acesso à escolarização, frequentavam as ruas e andavam sozinhas, não se enquadrando no modelo de fragilidade, recato e submissão.

O caminho que percorri no movimento de mulheres negras me colocou lado a lado com a maioria das entrevistadas para este trabalho. Deste modo, minha história no movimento se mistura às demais histórias, todas experiências singulares, mas, ao mesmo tempo, coletivas, configuradas pelo enfrentamento do racismo, sexismo e heterossexismo.

Dentre os muitos fatos mencionados pelas ativistas, os vários encontros, seminários e reuniões realizados, estive presente em alguns.

Resgato três momentos em que minha trajetória se entrelaça com a de outras mulheres negras, constituindo e, ao mesmo tempo, sendo constituída pelo movimento de mulheres negras na contemporaneidade. São eles: o I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN), realizado em 1988; o XIII Encontro Nacional Feminista (ENF), realizado em João Pessoa, no ano de 2000; e a fundação da Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), também em 2000.

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN) é um marco na história do movimento de mulheres negras brasileiras pelo seu significado de organização, mobilização e definição de agenda política. Foi ali que entrei em contato com as discussões acerca das mulheres negras e feminismo em nível nacional; foi ali que entendi o lugar “desde onde” eu me construiria enquanto sujeito político.

Do XIII Encontro Nacional Feminista (ENF), recupero o posicionamento coletivo construído pelas mulheres negras ali presentes para denunciar o “silêncio” da mesa de abertura, sobre o XII Encontro, realizado em 1997, em Salvador cuja organização esteve sob a responsabilidade das mulheres negras e, também, pela ausência do debate acerca do racismo brasileiro. Através de documento lido² na Plenária, nos insurgimos contra “o esquecimento” e afrontamos a negação, confirmando um posicionamento político. Foi ainda neste encontro que meu heterossexismo foi diretamente confrontado pelas ativistas lésbicas negras. Aí, aprendo a transmutar e a rechaçar todo o padrão heteronormativo, a compreender e ler minha orientação heterossexual apenas como uma das possibilidades oferecida pela diversidade sexual humana.

O terceiro momento diz respeito à reunião de preparação de uma proposta de constituição de uma articulação nacional de mulheres negras, gestada por três organizações: Geledés – Instituto da Mulher Negra³, Criola⁴ e Maria Mulher – Organização de Mulheres

² O documento, fruto de discussão realizada pelas mulheres negras presentes no Encontro, que foi lido na plenária geral por Vilma Reis, também fazia menção à ausência de debate sobre lesbianidade negra. Agradeço a Maria Noelci, Rosângela Castro e Vilma Reis por dividirem suas memórias comigo, exercitando a construção de uma memória coletiva sobre o citado evento.

³ Geledés – Instituto da Mulher Negra foi criado em 30 de abril de 1988. É uma organização política de mulheres negras que tem por missão institucional a luta contra o racismo e o sexismo, a valorização e a promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade negra em geral. O termo Geledé é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/geledes/quem-somos/455-geledes-instituto-da-mulher-negra>>.

⁴ Criola é uma organização da sociedade civil fundada em 1992 e, desde então, conduzida por mulheres negras. Disponível em: <http://www.criola.org.br/quem_somos.htm>.

Negras⁵. Naquele momento, o objetivo era viabilizar a participação de um grande número de mulheres negras na III Conferência Mundial contra o Racismo⁶, em 2001, o que foi feito com maestria. Deste período, apreendo a dimensão diaspórica dos movimentos de mulheres negras, em outras palavras, sua configuração diversa e heterogênea, embora movimentos aproximados pela luta contra a hierarquização do mundo por raça, gênero, classe e sexualidade.

A Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) se adensou e, na atualidade, conjuntamente com o Fórum Nacional de Mulheres Negras (FNMN), reúne grande parte das organizações brasileiras sendo ambas as entidades referências nacionais na defesa e promoção dos direitos das mulheres negras e na ampliação da democracia brasileira e presenças obrigatórias na discussão de estratégias com o poder público para a implementação de políticas públicas para a superação das desigualdades de raça e gênero para as mulheres negras.

No trabalho intitulado “Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira”, Nilma Lino Gomes discorre acerca das ainda pequenas, porém consistentes, mudanças na produção de conhecimento, nas diversas universidades brasileiras, promovidas pelas(os) pesquisadoras(es) negras(os) provenientes de diferentes grupos sociais e étnico/raciais e comprometidas(os) com esses setores sociais, que “privilegiam a parceria ‘com’ os movimentos sociais e extrapolam a tendência ainda hegemônica no campo das ciências humanas e sociais de produzir conhecimento ‘sobre’ os movimentos e os seus sujeitos”. Segundo a autora, as/os pesquisadoras(es) têm como objetivo em suas pesquisas “dar visibilidade a subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões em relação a determinados grupos sociorraciais e suas vivências” (GOMES, 2010, p. 494; 495).

Sinto-me em total sintonia com as colocações de Nilma Gomes, pois procuro, através da pesquisa, dar visibilidade às subjetividades das mulheres negras – no caso, as

⁵ Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras foi fundada em 8 de março de 1987, por mulheres oriundas do movimento de negras e negros. Na sua fase inicial, alertou, de forma pioneira, os Movimentos Negro e Feminista de Porto Alegre para a necessidade de serem abordadas questões específicas das mulheres negras. Disponível em: <<http://www.mariamulher.org.br/quem%20somos.html>>.

⁶ A Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa foi realizada na cidade de Durban, África do Sul, entre os dias 31 de agosto e 8 de setembro de 2001. “[...] foi convocada, em 1997, pela Assembleia Geral das Nações Unidas através da sua resolução 52/111, em que se declarou ‘firmemente convencida da necessidade de adoptar medidas mais eficazes e sustentadas a nível nacional e internacional para a eliminação de todas as formas de racismo e discriminação racial’”. Disponível em: <<http://direitoshumanos.gddc.pt/pdf/Racismo.pdf>>.

ativistas integrantes de organizações de mulheres negras –, aos silenciamentos e à invisibilidade forçada impostos a elas que, apesar de tudo, sempre estiveram no movimento contínuo de conquistar seus próprios espaços.

A autora coloca, ainda, que optar pela produção de conhecimento sobre relações raciais no interior das universidades pode denotar ativismo político, uma perspectiva que inspira a pesquisa que ora realizo, assumidamente uma *práxis* militante, militância entendida aqui na perspectiva de Nilma Lino Gomes:

Forma de produzir conhecimento na academia tão válida e tão científica quanto outras que já existem na universidade. Militância entendida também como produção de um conhecimento que não se esgota em si mesmo, mas propõe reflexões teóricas que induzem ações emancipatórias e de transformação da realidade. Uma realidade de grupos sociorraciais com histórico de discriminação e exclusão e cujos meios acadêmicos, em algum momento da sua história, contribuíram com pseudo-teorias raciais que ajudaram a alimentar essa situação (2010, p. 508).

O lugar “desde onde” penso para produzir a pesquisa foi moldado por várias mãos negras, em sua maioria mãos de mulheres, ou seja, o caminho descrito acima marcado dá forma ao olhar que lanço sobre o mundo e a como a ele me apresento.

Ao explicitar meu lugar de fala, sigo as orientações de Sandra Harding, segundo quem, na pesquisa feminista, a/o pesquisadora(or) deve se colocar no mesmo plano crítico que o tema pesquisado, evidenciando todo o processo de forma que este possa ser avaliado através de seus resultados. Todos “os pressupostos de classe, raça, cultura e gênero, as crenças e os comportamentos da própria pesquisadora devem ser colocados dentro da moldura do quadro que pretende descrever”, pois, desta forma, aparece “não como uma voz de autoridade invisível ou anônima, mas como um indivíduo real, histórico, com desejos e interesses concretos e específicos” (HARDING, 1998, p. 25).

Portanto, como indica Harding, coloco-me “totalmente” inserida no quadro, uma vez que a temática tem para mim uma importância singular. Como historiadora, meu interesse é contribuir para a recuperação da história das mulheres negras brasileiras na contemporaneidade e, como ativista integrante do movimento de mulheres negras, entender o processo de configuração das opressões múltiplas que recaem sobre nós mulheres negras, visando produzir conhecimento que contribua para a alteração deste quadro de desigualdades.

O interesse em investigar a perspectiva de mulheres negras ativistas sobre feminismos é fruto, portanto, de minha trajetória de ativista feminista do movimento de

mulheres negras e de minhas próprias dúvidas, tecidas no calor do diálogo com o movimento de mulheres. A ideia tomou corpo, porém, durante o ano de 2007, quando participei de um grupo de discussões sobre feminismos em Salvador. Formado, em sua maioria, por ativistas “geradas” nos movimentos negro e de mulheres, o grupo batizado de Espaço Feminista foi construído pelo desejo de mulheres negras e brancas de constituir um ponto de encontro para oportunizar a reflexão, a formação e a sociabilização de mulheres. Os debates intensos ficaram por conta das posições políticas divergentes que anunciavam diferentes visões de mundo decorrentes das distintas posicionalidades dos sujeitos configuradas por raça, gênero, classe social e sexualidade.

Compreender o lugar de enunciação dos discursos das mulheres negras que circulavam pelo Espaço Feminista inspirou a investigação, que ora se traduz nesta tese denominada de *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*; “outras falas” que trazem suas contribuições para o debate feminista brasileiro, afirmando a diversidade de contextos, realidades e culturas que fazem das mulheres um sujeito plural.

As investigações acerca das mulheres negras no Brasil, embora apontem para o aumento do número de pesquisas, ainda são tímidas. No que tange à atuação política na contemporaneidade e suas contribuições para os movimentos de mulheres, as pesquisas também são reduzidas. Já a produção acadêmica sobre feminismo negro brasileiro, embora pequena, possui importantes trabalhos. Autoras como Rosália Lemos (1997) e Núbia Moreira (2007) trouxeram significativas contribuições sobre a temática para a área de estudos feministas. Rosália Lemos, uma das primeiras pesquisadoras a se debruçar sobre feminismo negro, mostra, através de entrevistas com quatro ativistas negras, que o movimento de mulheres negras nos anos de 1980 surge como contraponto ao feminismo branco hegemônico. Núbia Moreira, recorrendo, também, a entrevistas, analisa o trabalho de entidades de mulheres negras dos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, nos anos de 1985 e 1995. Segundo a autora, a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva emerge no sentido de adquirir visibilidade política no campo feminista, nos anos de 1985, em oposição ao feminismo branco, interpretação semelhante à de Rosália Lemos.

Marjorie Chaves (2008), em sua dissertação de mestrado *As lutas das mulheres negras: identidade e militância na construção do sujeito político*, explora os elementos reunidos por mulheres negras, a partir de suas experiências de militância nos movimentos feministas e nos movimentos negros, para refletirem sobre suas próprias realidades, concluindo que, nos grupos em que atuam, estas afirmam uma nova identidade decorrente do

ser mulher negra e desempenham um importante papel na ação política antissexista e antirracista.

Mariana Damasco (2009), por sua vez, tendo como fonte a literatura produzida por mulheres negras, também em dissertação de mestrado intitulada *Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)*, procura demonstrar o contexto histórico de surgimento do “feminismo negro” no Brasil, no período indicado, privilegiando o papel que a temática da saúde reprodutiva desempenhou para ele.

Outro relevante trabalho sobre os movimentos de mulheres negras, produzido no âmbito da academia, é o de Silvana Bispo (2011) que, em sua dissertação *Feminismos em debate: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978-1997)* busca compreender o processo organizativo do movimento nesta cidade, para desenvolver suas bandeiras políticas a partir de referenciais antirracistas e feministas. Por intermédio do acompanhamento de trajetórias de vida de ativistas, a autora investiga os processos de construção identitária e política de mulheres negras feministas.

O pensamento de mulheres também tem sido explorado em algumas pesquisas que se voltaram para investigar as contribuições políticas e teóricas de ativistas negras brasileiras, como as realizadas por Elisabete Pinto (1993) que, em trabalho pioneiro, recupera a história de Dona Laudelina de Campos Mello, uma ativista negra de fundamental importância na luta e defesa dos direitos das empregadas domésticas, que é exemplo de práxis política e referência para os movimentos de mulheres negras na atualidade; e Raquel Barreto (2005) que, através de estudo comparativo, analisa a trajetória de duas feministas negras, Lélia Gonzalez e Angela Davis, concluindo pela importância de ambas para o enfrentamento do racismo e do sexismo.

Lélia Gonzalez foi estudada, ainda, por Elizabeth Viana (2006) e pelos autores Alex Ratts e Flávia Rios (2010). O trabalho de Viana recupera fatos importantes da trajetória política e pessoal da intelectual, contribuindo para a divulgação do seu pensamento. Já o trabalho de Ratts e Rios, por intermédio de uma ampla pesquisa documental, procura inserir o pensamento de Lélia Gonzalez no contexto da diáspora negra, sinalizando para a atualidade de suas ideias. Alex Ratts (2007) também foi responsável pela divulgação do pensamento de Beatriz Nascimento, ativista e intelectual negra autora de diversos trabalhos a respeito de racismo, quilombos e identidade.

Todos os trabalhos citados, desbravadores das trajetórias das mulheres negras no Brasil, são comprometidos com a história de um grupo socialmente subordinado e

invisibilizado pela sociedade dominante, mas que tem confrontado historicamente poderes estabelecidos, nos mais diferentes espaços, com altivez, inteligência e perspicácia.

Assim, tendo essa produção teórica como apoio e buscando contribuir para a produção de conhecimento dos estudos feministas negros, decidi ouvir mulheres negras ativistas e explorar os elementos teóricos e práticos denotativos de um pensamento de mulheres negras aportados por elas na construção de um projeto político de justiça social, com o objetivo inicial de compreender a forma como as desigualdades de gênero, classe e raça foram operacionalizadas pelas mulheres negras na construção de seu ativismo político contra o racismo, sexismo, heterossexismo; em segundo lugar, investigar como se deu a construção dessas mulheres como ativistas; e em terceiro, investigar como os movimentos de mulheres negras incorporaram/recriaram o discurso feminista no Brasil a partir de demandas específicas das mulheres negras.

Nesse intuito, perseguindo a trilha aberta por Patricia Hill Collins⁷ sobre o pensamento feminista negro, por ela definido como “idéias produzidas por mulheres negras que clarificam um ponto de vista da e para as mulheres negras” (1986, p. 6), demarco as possibilidades que esta abordagem oferece para a delimitação deste pensamento no Brasil cujo ponto de vista reflete as diferentes respostas aos desafios comuns impostos às mulheres negras em seu cotidiano.

Embora as mulheres, individualmente, possam responder de forma diferente aos obstáculos enfrentados diariamente, com base em sua localização na estrutura social, existem alguns temas centrais que se impõem às mulheres negras como grupo e formam o pensamento feminista negro. A autora destaca três temas-chaves que compõem tal pensamento:

1) a autodefinição e autoavaliação – a primeira envolve desafiar os processos que apresentam imagens estereotipadas e externamente definidas da *womanhood*⁸ das mulheres negras. A autoavaliação, ao contrário, salienta o conteúdo da autodefinição produzida pelas mulheres negras, ou seja, substitui imagens negativas por imagens e representações sociais femininas negras positivadas;

2) a intersecção das opressões de gênero, raça, sexualidade, entre outras – esta abordagem, ao priorizar as ligações entre os marcadores sociais, visibiliza a simultaneidade de determinantes de opressão que recaem sobre as mulheres negras; e

⁷ Toda tradução das citações de autoras(es) de língua inglesa e/ou espanhola apresentadas nesta tese é de minha autoria.

⁸ *Womanhood* foi aqui traduzido por feminilidade, comportamento socialmente construído pelas mulheres a partir de sua realidade.

3) por último, o interesse pela redefinição da importância da cultura das mulheres negras, na medida em que direciona a atenção para áreas inexploradas da experiência feminina negra, como o relacionamento entre as mulheres negras em função do sentimento partilhado com a opressão.

O pensamento feminista negro, tecido a partir da complexa realidade racial brasileira, uma realidade codificada pelo gênero, se caracteriza: a) pela recuperação da história das mulheres negras; b) pela reinterpretação desta história a partir de uma nova estrutura teórica construída em oposição aos paradigmas tradicionais, revelando a contribuição das mulheres negras em diversas áreas do conhecimento; e c) pelo enfrentamento político ao racismo, ao sexismo e ao heterossexismo através de uma perspectiva interseccional.

Do ponto de vista da organização do texto, esta tese está estruturada em sete capítulos.

O primeiro capítulo traz o caminho percorrido para realizar o trabalho e descreve a opção metodológica e o trabalho de campo entrelaçados por uma discussão de conceitos fundamentais para a compreensão do pensamento das mulheres negras e a abordagem interseccional pela qual a tese se orienta, que reconhece a inseparabilidade de raça, gênero, classe e sexualidade nos processos de estratificação social e nos processos constitutivos de identidades e experiências. Ainda neste capítulo apresento as entrevistadas, fornecendo informações pessoais colhidas no trabalho de campo, com o objetivo de oferecer à/ao leitora/leitor uma visão do mundo das ativistas entrevistadas.

O Capítulo 2 apresenta a crítica feminista à produção de conhecimento orientada pelos preceitos do pensamento moderno ocidental branco, construído a partir da invisibilidade dos saberes produzidos pelas mulheres e pelos grupos colonizados, dentre eles, indígenas e africanos. A crítica feminista é unânime ao mostrar como teorias tradicionais do conhecimento e seus métodos são permeados por valores e interesses gendrados. Contudo, discute, também, as diferenças no que se refere à interpretação e contribuição da multiplicidade de experiências das mulheres. Assim, apresenta também a crítica feminista das mulheres negras, indígenas e lésbicas à produção de conhecimento feminista.

O Capítulo 3 está dividido em duas partes. A primeira aborda as desigualdades da diáspora tecidas no contexto estrutural da colonização. Para entender a lógica colonizadora do ser e do saber imposta aos colonizados aporta a discussão de colonialidade do poder oferecida por Aníbal Quijano; e para compreender o processo de construção das mulheres colonizadas, particularmente as mulheres negras, como o “outro” do humano, traz a discussão de

colonialidade de gênero, de María Lugones, imbricada com a colonialidade do poder, permitindo, assim, entender como gênero foi construído racializadamente. A segunda parte do capítulo apresenta o pensamento de Lélia Gonzalez inserido no contexto da descolonização da produção de conhecimento feminista, partindo de suas ideias para interpretar as construções das representações racializadas das mulheres negras brasileiras, bem como seus processos de resistência contra a objetificação promovida por estas representações.

O Capítulo 4, orientado pelo entendimento de que a valorização e o resgate dos saberes produzidos pelas mulheres representa uma prática política de descolonização do saber, busca investigar, através dos depoimentos, os elementos acionados pelas depoentes em sua formação política para empreenderem suas lutas por justiça social. O objetivo deste capítulo é entender como a ideia de resistência foi elaborada pelas entrevistadas em sua formação de ativistas, assim, são destacadas, das trajetórias das entrevistadas, as experiências percebidas como significativas para a formação da identidade política de ativistas negras.

No Capítulo 5, que aborda a organização na contemporaneidade das ativistas em grupos de mulheres negras, o trabalho em grupo é entendido como espaço seguro para empreenderem a resistência coletiva e o desenvolvimento de estratégias para confrontar as desigualdades de raça, gênero, classe e sexualidade, estes, eixos estruturantes de opressão e dos lugares sociais de desempoderamento das mulheres negras na sociedade. Destaca, ainda, a diversidade e heterogeneidade dos movimentos de mulheres negras, que decorrem da própria pluralidade das mulheres negras.

O Capítulo 6 discute as várias formas adquiridas pela organização política das mulheres, amplamente falando, diante das inúmeras opressões e violências que recaem sobre elas, exigindo diferentes estratégias de enfrentamento. Reconhecendo as diferentes bases sobre as quais os movimentos de mulheres se estruturam, problematiza o debate, discutindo, fundamentalmente, a separação entre feminismo e movimento de mulheres com o intuito de entender o que e quem define a separação. Traz, também, a análise das entrevistadas sobre o debate.

O Capítulo 7, também dividido em duas partes, aborda as diferentes posições das ativistas sobre como denominar a trajetória dos movimentos de mulheres negras pela defesa e promoção dos seus direitos, procurando verificar se existe confluência das ideias das ativistas negras brasileiras com o feminismo negro defendido por mulheres negras, indígenas, não brancas de outros países, tomando, em especial, a definição de feminismo negro (*black feminism*) de Patricia Hill Collins. Neste movimento, a primeira parte do capítulo, procura “ouvir” as teorizações das ativistas para qualificarem sua luta e ainda, como a identidade

feminista, como todo processo de construção identitário depende da autoidentificação, investigar a posição das ativistas diante da identidade feminista. Os distintos posicionamentos, que se traduzem em perspectivas sobre feminismos, são apresentados na segunda parte do capítulo, que tem por objetivo abordar as definições elaboradas pelas ativistas no enfrentamento ao racismo, sexismo e heterossexismo, indicativas de um ponto de vista de mulheres negras, constitutivas de um pensamento de mulheres negras, tecido na resistência ao legado colonialista.

Finalmente, apresento as conclusões retiradas do trabalho em que recupero algumas ideias para reiterar meu argumento e aponto algumas considerações que a pesquisa me permitiu alcançar.

CAPÍTULO 1

PARA PENSAR OS FEMINISMOS NEGROS NO BRASIL

O Ocidente ensinou-nos, infelizmente, a desprezar as fontes orais em matéria de História, sendo, por isso, considerado como sem fundamento tudo o que não esteja escrito, o preto no branco.

(Djibril Niane)

1.1 CAMINHO PERCORRIDO

Com vistas a responder às questões propostas na Introdução deste trabalho recorro à História Oral, ultrapassando, porém, os limites de vê-la somente como suporte metodológico para o trato de temas recentes da história. Recorro à oralidade como uma opção epistemológica que fornece sustentação para uma investigação politicamente comprometida com a valorização e a recuperação das maneiras diversas de viver a história, conforme o gênero, a idade, a sexualidade, a classe, a raça, possibilitada pelo testemunho oral.

Construída sobre pessoas, e não só os líderes, mas os integrantes da população, que se transformam de objetos de estudo em sujeitos da história, conforme Paul Thompson, a História Oral pode oferecer outras possibilidades e outros pontos de vista, pois “a realidade é complexa e multifacetada; e um mérito principal da história oral é que, em muito maior amplitude do que a maioria das fontes, permite que se recrie a multiplicidade original dos pontos de vista” (1992, p. 25).

Como historiadora, parto em busca de outras falas que apresentem a multiplicidade dos pontos de vista da luta das mulheres no Brasil e dos feminismos, pois, como chama a atenção Petronilha Silva (1998, p. 7), “as fontes mais genuínas de conhecimento sobre as mulheres negras são elas mesmas, sendo necessário que estudos que as

tomem por temática, considerem seus pontos de vista de mulheres e negras”. Ainda sobre esta característica da História Oral, Marieta Ferreira e Janaína Amado dizem que ela se constitui vinculada à história dos excluídos, “histórias de movimentos sociais populares, de lutas cotidianas encobertas ou esquecidas, de versões menosprezadas” (2005, p. 14), recuperadas pela escuta dos participantes, dos sujeitos envolvidos no fazer contínuo da história.

A História Oral, por tais razões, traz à tona dimensões do protagonismo das mulheres negras e resgata pontos de vista e reflexões teóricas do feminismo negro desconhecidos, porque menosprezados em geral. Lélia Gonzalez chamou de imperialismo cultural o menosprezo à produção intelectual das mulheres negras presente, em sua opinião, inclusive, no movimento feminista. Para ela, no contato entre os movimentos feministas protagonizados por mulheres negras e por brancas, “apesar de aspectos positivos [...] as contradições e ambigüidades permanecem, uma vez que [...] o Movimento de Mulheres brasileiro não deixa de reproduzir o ‘imperialismo cultural’” (1984, p. 5) que se reflete na desqualificação das lutas, da produção de conhecimento e das estratégias políticas das mulheres negras e se impõe através da exclusão das experiências e das marcas das diferenças de muitas mulheres, tornando essas diferenças em algo periférico.

Esse imperialismo se expressa, ainda, na formação de uma memória única, criando um feminismo hegemônico e referente que acaba determinando, principalmente, quem fala pelo feminismo e qual é o sujeito do feminismo. Sueli Carneiro denomina de epistemicídio o processo de desvalorização e ocultamento da contribuição de homens e mulheres negros(as) no campo intelectual, um processo que se configura “pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, nos instrumentos pedagógicos ou nas relações sociais no cotidiano escolar, pela deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo” (2005, p. 324). Esta reflexão é fundamental para este trabalho, na medida em que fornece orientação epistemológica no trato das fontes, das entrevistas de mulheres negras autoras de suas próprias histórias e que ressignificaram o lugar da exclusão, transformando-o em espaço de luta, de práticas emancipatórias e em cenário para reflexões teóricas e produção de conhecimento.

O trabalho com História Oral⁹ requer, ainda, uma reflexão sobre a memória, uma vez que possibilita transitar entre várias temporalidades do vivido, demarcando subjetividades construídas nas trajetórias de vida. O registro das histórias de vida dos sujeitos, para além de

⁹ Sobre História Oral e memória ver: Ferreira e Amado (2005); Portelli (1997c); Thomson (1997).

focalizar suas memórias pessoais, constrói também uma visão mais concreta do funcionamento e da constituição do grupo social ao qual pertencem.

Segundo Michael Pollak (1992), a memória é um elemento constitutivo do sentimento de identidade tanto coletiva quanto individual, na medida em que é um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si, evidenciando as subjetividades e identidades dos sujeitos, permitindo interagir com suas afinidades bem como com suas singularidades e diferenças dentro do grupo e em relação aos demais grupos.

Para Michelle Perrot, a memória é um dos problemas da História Oral, pois diz respeito a algo “reconstruído em função das experiências da pessoa que fala. Essa pessoa vai, inclusive, esquecer de muitas coisas e, talvez, no momento mesmo em que ela estiver falando, vai construir a maneira pela qual ela percebe seu passado” (1998, p. 359). Ao contrário da autora, destaco como positivo aquilo que parece ser uma fragilidade metodológica, o relato a partir do ponto de vista de quem fala, na medida em que interessa saber como as identidades de ativistas foram construídas pelas mulheres negras em suas trajetórias de vida. Como colocam Verena Alberti e Amílcar Pereira, esta é uma característica interessante da metodologia da história oral:

a de permitir o conhecimento de realidades sociais através da narrativa de histórias que condensam determinados significados sobre o passado. São momentos especiais de uma entrevista, breves narrativas inseridas na grande narrativa de história de vida, que encerram uma riqueza tal que se tornam especialmente ‘citáveis’ para dar conta de determinadas experiências (2008, p. 88).

A História Oral é geralmente trabalhada por muitas(os) pesquisadoras(es) como apoio a outras fontes, de preferência, escritas. É a primazia da escrita sobre a oralidade, pois aquilo que foi registrado possui o poder de outorgar confiabilidade às informações obtidas junto às/aos informantes e, assim, a memória é submetida às regras de evidência histórica, legitimada pela escrita. Refuto esta postura metodológica e utilizo as fontes impressas, principalmente os registros da produção intelectual das mulheres negras, como mais um recurso para a ampliação do leque de análise, pois, ao investigar o que está sendo produzido pelas mulheres negras sobre mulheres negras replico o número de vozes a serem ouvidas sobre feminismo negro, criando, inclusive, possibilidades para que as diferenças de concepção sejam percebidas e recuperadas, mostrando a diversidade de opiniões e proposições.

Para a leitura do protagonismo das mulheres negras entrevistadas e a valorização de suas experiências na luta contra o sexismo e o racismo no Brasil, recorrerei à concepção epistemológica da produção historiográfica africana sobre tradição oral¹⁰. A narrativa oral, nesta concepção, é deslocada do lugar da ausência da escrita, da negação de habilidade, de complemento ao texto escrito e adquire a centralidade, no fazer histórico. De acordo com Jan Vansina, “a oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (1982, p. 157). Para as sociedades de tradição oral, a oralidade é um valor, uma habilidade, uma forma de garantir e perpetuar a sabedoria ancestral. Por isto, Vansina coloca como condição necessária às/aos pesquisadoras(es), antes de tentarem interpretar as tradições orais, aprender/iniciar-se nos modos de pensar da sociedade oral.

Como bem nos explica Amadou Hampâté-Bâ, quando falamos de tradição em relação à história africana, estamos nos referindo à tradição oral, estruturada na iniciação e na experiência: “a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. [...]. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (1982, p. 183). Ela versa sobre religião, conhecimento, arte, história, ciência natural, ou seja, articula o cotidiano material, a arte e as ciências com o universo cosmogônico africano, pois

[...] ‘a cultura’ africana não é [...] algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo onde todas as coisas se religam e interagem. (HAMPÂTÉ-BÂ, 1982, p. 183).

A tradição oral, nesta ótica, é uma tradição cultural, uma concepção de mundo que abarca valores e saberes, o respeito à ancestralidade, permitindo aos homens e mulheres formados sob esta perspectiva desenvolver a consciência de seu papel político e de sua importância para a comunidade. As tradições da savana ao Sul do Saara¹¹, são transmitidas pelos “tradicionalistas” e ou “Griôs”¹². Os tradicionalistas, “os grandes depositários da

¹⁰ Adriana Piscitelli (1993), em seu artigo “Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico”, explora, a partir de uma perspectiva antropológica, as possibilidades oferecidas pelo trabalho com tradições orais e histórias de vida na investigação das construções de gênero.

¹¹ Neste texto, o autor deixa claro que suas reflexões se referem às tradições da savana ao sul do Saara, pois cada região apresenta diferenças, como sublinha: “não há uma África, um homem africano, não há uma tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias” (HAMPÂTÉ-BÂ, 2003, p. 14).

¹² Segundo Hampâté-Bâ (1982), Griot (Dieli em bambara) é uma palavra de origem francesa e seu feminino *griote* denominam, na sociedade africana, quem transmite oralmente a tradição histórica do povo. São trovadores ou menestrais que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Os

herança oral”, que são chamados também de “Doma”, os conhecedores ou fazedores de conhecimento, podem ser mestres iniciados e ou iniciadores de um determinado ramo ou atividade tradicional ou, ainda, possuir o conhecimento total da tradição, pois, como sublinha Hampâté-Bâ, “a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o ‘Conhecedor’ é um ‘especialista’” (1982, p. 187). Os tradicionalistas são detentores da palavra, guardiões dos segredos religiosos, das ciências da vida e representam os arquivos de fatos passados transmitidos pela tradição ou de fatos contemporâneos.

Hampâté-Bâ destaca que a grande característica da tradição oral, aquilo que lhe garante *o status* de tradição cultural se assenta no fato de que “o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser” (1982, p. 189). A atividade tradicional exercida pelos tradicionalistas, por exemplo, requer o respeito a um conjunto de obrigações e proibições ligadas ao exercício de sua atividade, constituindo um código ético de comportamento em relação à natureza e a sua comunidade. Este código ético também é transmitido e é por isso que o autor assinala que a tradição oral extrapola a transmissão de narrativas e ou conhecimentos e se constitui na transmissão de um arcabouço filosófico, fornecendo ao sujeito tanto uma concepção de mundo quanto a de estar no mundo.

Versando, ainda, sobre o mesmo assunto, acrescenta Boubacar Barry (2000) que, nas sociedades africanas, Griô é sinônimo de guardião das tradições orais e exerce a função tanto de romper o silêncio do esquecimento quanto de exaltar a tradição e, ainda, a função de conselheiro, de mediador, ao restabelecer a comunicação nas sociedades marcadas por lugares sociais bem definidos.

Daí porque tomo de empréstimo a figura do *Griô tradicionalista* e o atualizo/ressignifico para estabelecer uma analogia entre o significado que os Griôs tradicionalistas têm para as suas comunidades e o que as entrevistadas para esta tese significam para o movimento de mulheres negras. Ao fazê-lo, apresento as ativistas como *Griôs*, contadoras de história e guardiãs da palavra – sem que sejam, necessariamente, especialistas da memória, como diz Hampâté-Bâ –, sendo a palavra aqui caracterizada como a história das mulheres negras que, em diferentes espaços sociais, é afirmada e transmitida.

As Griôs são conselheiras e liderança, na organização do movimento de mulheres negras, e mediadoras políticas, no desenvolvimento de estratégias de luta para a resolução de conflitos sociais presentes em nossa sociedade gendrada, racializada e socialmente hierarquizada. São as articuladoras de um ponto de vista das mulheres negras, que é

griôs, não necessariamente são “tradicionalistas conhecedores – Doma”, mas podem vir a tornar-se, caso tenham vocação.

sustentado pelas diferentes experiências de enfrentamento ao racismo, ao sexismo e às desigualdades de classe, um ponto de vista totalmente imbricado com o processo de autoafirmação e valorização, articulado com a manutenção e exaltação da tradição e que proporciona o desenvolvimento de um sentimento étnico/racial de pertencimento individual e de grupo, fonte de resistência e sobrevivência. Elaborado, como sugere Jurema Werneck (2007), a partir de visões de mundo herdadas e reinterpretadas da ancestralidade, da tradição e histórias africanas, traduz uma concepção política de mundo e de estar no mundo.

Para atualizar o termo *Griô*, aventurei-me na viagem de travessia do Atlântico e sigo a rota da diáspora negra, do movimento de deslocamento físico de homens e mulheres negros entre África e Brasil e do movimento de deslocamento cultural de memórias, símbolos e valores, algumas vezes ativados e, outras, criados, imaginados e ressignificados, em um diálogo intenso entre lá e cá. Para realizar a tarefa, inspiro-me nas reflexões de Paul Gilroy (2001) sobre tradição e situação pós-colonial da diáspora africana.

O Atlântico Negro, coloca Gilroy (2001), designa uma formação intercultural e transnacional caracterizada pelo fato de a escravatura racial ter sido parte integrante da civilização ocidental e da modernidade. Na passagem da escravidão à cidadania, mulheres e homens negros(os) encontraram, na preservação da memória da escravidão, um recurso intelectual, em sua cultura política expressiva, que as/os ajudou a gerar um conjunto de respostas para assegurar sua existência social e política e criar um corpo único de reflexões sobre a modernidade e seus sabores que, na atualidade, é recuperado nas lutas culturais e políticas.

Ressalta Gilroy que a ideia de tradição é requerida para destacar “as continuidades históricas, conversações subculturais, fertilizações cruzadas intertextuais e interculturais, que fazem parecer plausível a noção de uma cultura negra distinta e autoconsciente”, mas, embora reconheça a importância deste processo, visto que os racismos operam de forma consistente no processo de negação da historicidade e da integridade cultural dos negros, critica a perspectiva de ver a tradição “como um lar temporário no qual se pode encontrar abrigo e consolo diante das forças viciosas que ameaçam a comunidade racial” (2001, p. 353; 354).

Em seu argumento sobre tradição e sua relação com modernidade, temporalidade e memória social, salienta que o contar e recontar histórias organizou uma consciência de grupo “racial” e estabeleceu um equilíbrio entre as atividades interior e exterior e as diversas práticas cognitivas, habituais e performativas que são necessárias para inventar, manter ou renovar a identidade. Estas constituem o Atlântico Negro como tradição não tradicional, um conjunto verdadeiramente moderno, ex-cêntrico, instável e assimétrico, inapreensível por um

código binário maniqueísta. Em razão disto, o termo “tradição” está longe de identificar um passado perdido ou de nomear uma cultura de compensação que restabeleceria o acesso a ele e tampouco pode ser visto como oposto de modernidade. Ele só pode ser entendido como um “tráfego bilateral entre as formas culturais africanas e as culturas políticas dos negros da diáspora” (GILROY, 2001, p. 371).

Outro autor que convoco para me guiar na travessia do Atlântico é Stuart Hall, que diz que a África é, em cada conjuntura histórica, diferentemente retrabalhada, relida e interpretada em contextos de diáspora e que a potencialidade da sua representação, depois deste processo de dispersão e de reagrupamento de africanos e seus descendentes em diferentes partes do mundo, reside no que ela poderia significar, atualmente, para os processos identitários destes sujeitos para os quais a África do lado de cá, “é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial”. É, também, “a terra de origem” e, como tal, um mito (2003, p. 40).

“África é o significante, a metáfora” que corporifica a cultura, não se resumindo a uma viagem de redescoberta, pois é produção obtida pelo conhecimento da tradição, devendo ser relida a partir do presente, do lugar de negociação das identidades culturais em contextos pós-coloniais. Por isso, diz Hall, “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições”, pois a “cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (2003, p. 44). A tradição representa tanto o passado constantemente requisitado quanto uma reorientação da própria tradição, fruto do contato, às vezes contraditório, com culturas diferentes.

Por último, para o debate acerca da tradição, convido o antropólogo brasileiro Eduardo de Oliveira para quem a tradição africana atualizada pelas(os) afrodescendentes é fiel à sua forma cultural, por isto, autêntica, original, uma vez que decorre da experiência coletiva das(os) africanas(os). No entanto, autenticidade não é o mesmo que reificar uma essência e nem a originalidade representa uma unidade fechada de interpretação.

Segundo Oliveira, “a tradição cria identidades, pois ela é o manancial dos valores civilizatórios e dos princípios éticos (filosóficos) que singularizam a história dos afrodescendentes”. Estas identidades criadas, porém, não são totalidades arbitrárias. Assim, a “legitimidade da tradição africana dá-se, exatamente, por ela não ser uma memória fossilizada no passado, mas uma experiência atualizada no calor das lutas dos afrodescendentes”, pois a tradição não se refere à história dos antigos, é apenas uma categoria capaz de englobar os valores forjados por um povo. É uma construção coletiva, e não importa se esta construção é cultural, experimentando modificações ao longo da história, sublinha o autor, na medida em

que o principal “é que ela é capaz de identificar os elementos que congregam e caracterizam uma certa visão de mundo” (2006, p. 120).

Meu interesse, portanto, reside em perceber como a tradição orienta/orientou as mulheres negras, como sujeitos racialmente subordinados, na elaboração de novas tradições que sustentam ações e estratégias para confrontar poderes, em diferentes campos da vida social, e abrem espaços para o agenciamento e o protagonismo, desarticulando a colonialidade.

Ao descrever minha perspectiva metodológica, assumo uma concepção política e uma visão de mundo dada pela tradição africana, mas, sem dúvida, uma tradição (re)elaborada pelo contato com outras visões de mundo, dentre elas, o feminismo.

1.1.1 AS ENTREVISTAS

Dentro da concepção da história oral, optei por realizar entrevistas de história de vida, que, tendo “como centro de interesse o próprio indivíduo na história”, conforme Verena Alberti (1989, p. 19), é um instrumento que proporciona um mergulho na vida cotidiana e privada das pessoas, ou seja, no caso presente, permite verificar como as entrevistadas construíram suas identidades a partir de referências de gênero, raça/etnia, sexualidade, religião, dentre outros, e como transformaram estes referenciais em lutas políticas contra o sexismo, o racismo e a lesbofobia, por exemplo. É importante ressaltar que entrevistas temáticas com perguntas guias sobre o tema em pauta também foram realizadas (Apêndice A).

A escolha das entrevistadas foi orientada por critérios qualitativos, como sugere Verena Alberti, “a partir da *posição* do entrevistado no grupo, do significado de sua experiência” (1989, p. 14, grifo da autora). Direcionei-me, então, para o reconhecimento do trabalho das ativistas no movimento de mulheres, de modo geral e, ainda, pela referência construída em diferentes áreas de atuação referentes à população negra, como educação, saúde, lesbianidade, quilombos, trabalho, direitos humanos, feminismo e religiões de matrizes africanas.

A partir dessa orientação, tracei, inicialmente, um mapa das organizações de mulheres negras por estado brasileiro. O segundo passo foi enviar mensagens eletrônicas para algumas mulheres, conforme os critérios de reconhecimento do grupo e a referência na área. Iniciei a abordagem com aquelas conhecidas, explicando a pesquisa e convidando-as para serem entrevistadas. De oito mensagens eletrônicas enviadas na primeira fase, somente três

ativistas responderam, duas aceitando e uma não respondendo claramente se aceitava ou não. As duas que aceitaram, entrevistei, posteriormente, em diferentes períodos. Busquei, ainda, agendar algumas entrevistas, usando a *internet* como instrumento, e, em um caso em especial, combinei, mais de uma vez, um “encontro virtual”, mas, no final, não obtive sucesso. Muitas recusaram, alegando dificuldades para acessar a *internet*.

Mudei, então, o método: escolhi dois estados relativamente próximos entre eles e que reunissem o maior número de organizações para começar as entrevistas: Rio de Janeiro e São Paulo. Novamente, enviei mensagens eletrônicas antes de ir e, quando cheguei às cidades, explicando a pesquisa, somente uma ativista respondeu afirmativamente. Mesmo assim, depois de muito insistir, de algumas idas e vindas até as organizações das ativistas, no período em que fiquei nestas cidades, consegui realizar seis entrevistas com ativistas de três organizações de mulheres negras: duas do Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher (CEDOICOM)/RJ; uma de Criola/RJ e três de Geledés/SP. As outras ativistas que pretendia entrevistar, estavam ou viajando, no período, ou com a agenda lotada ou, ainda, não responderam às mensagens eletrônicas e telefonemas.

O principal fator impeditivo para a realização das entrevistas foi a agenda das convidadas, devido à dificuldade de aliar o período em que eu estaria nas cidades com a disponibilidade de tempo das ativistas, visto que viajar para fazer as entrevistas a partir da agenda de cada uma inviabilizaria a realização da pesquisa, em função dos custos relativos aos deslocamentos.

Depois de avaliar as primeiras entrevistas, foi necessário mudar, novamente, o método. Comecei a frequentar eventos com potencialidade de encontrar as ativistas e foi então que realizei nove entrevistas, contemplando diferentes estados. Entrevistei, ainda, seis mulheres moradoras de Salvador das quais três moram há pouco tempo na cidade, portanto, suas narrativas trazem as experiências vividas em outras cidades, uma em Belo Horizonte e duas no Rio de Janeiro. Ao final de dois anos e meio, de outubro de 2009 a abril de 2011, realizei 22 entrevistas, em diferentes cidades e locais tais como casas das ativistas, saguões de hotéis, salas de encontros, bares, sedes das organizações.

Diante da alteração do método para a realização das entrevistas, surgiu a necessidade de adequação do roteiro à realidade imposta pela dinâmica dos eventos dos quais as ativistas participavam e, de modo a não atrapalhar o compromisso das entrevistadas na atividade, reduzi o número de perguntas, sem prejuízo, contudo, do trabalho.

Cada entrevista foi feita em um mesmo dia, exceto a de Maria Lúcia da Silva, que foi feita em dois dias, em função da atividade da qual ela participava. A média de cada

gravação das seis primeiras entrevistas é de uma hora, para as entrevistas realizadas com as residentes em Salvador, e de 40 min. para aquelas realizadas em eventos, com ativistas de outras cidades.

A alteração também trouxe outra modificação metodológica. Inicialmente, o objetivo era entrevistar mais de uma integrante da mesma organização, visando perceber a existência ou não de diferentes pontos de vista sobre o tema entre as integrantes da entidade. No entanto, as participações em eventos, geralmente, são feitas por uma pessoa por entidade, o que limitou a realização do objetivo.

Através de entrevistas com ativistas – mulheres e homens negros –, Verena Alberti e Amilcar Pereira (2007) organizaram o livro *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC* no qual recuperam parte significativa da história do movimento negro brasileiro. A metodologia utilizada para a organização das entrevistas segue a do Programa de História Oral do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), ou seja, as entrevistas foram “conduzidas com vistas a perceber a relação entre a história social e a trajetória individual de cada entrevistado” (ALBERTI; PEREIRA, 2004, p. 2).

Em função da similaridade da proposta, segui a mesma orientação metodológica, elaborando o roteiro com perguntas sobre infância, família, trajetória escolar, relações afetivas, religião, até chegar à atuação, à participação política nos movimentos sociais, em especial, nos movimentos de mulheres (Apêndice A). Estas trajetórias, entretanto, têm por cenário a sociedade brasileira, logo, a atuação e a mobilização política das ativistas ocorrem interligadas aos acontecimentos históricos desta sociedade. Assim, para manter a relação entre o indivíduo e o contexto histórico, como sugerido por Alberti e Pereira (2008), foram inseridos no diálogo marcos significativos para a formação e consolidação dos movimentos de mulheres, tanto os que contaram com a participação direta das entrevistadas quanto aqueles que fazem parte da memória coletiva dos grupos.

Cabe frisar que o caminho percorrido nas entrevistas foi desenhado pelas ativistas e, desta forma, conforme o traçado ia se apresentando, perguntas sobre determinados encontros, seminários, reuniões, fatos da conjuntura política do país eram apresentados, ficando, no entanto, a valorização ou não do que era apresentado a critério das depoentes. A orientação de que, em História Oral, a/o pesquisadora(or) deve aceitar a prioridade dada pela(o) entrevistada(o) ao que deseja contar, veio de Alessandro Portelli (1997a, b). Na maioria das vezes, não cheguei a fazer todas as perguntas, visto que as ativistas traziam as questões a serem investigadas, espontaneamente, em suas narrativas.

Durante as entrevistas, procurei interromper o mínimo possível o relato das depoentes, intervindo apenas para recuperar questões que não ficaram suficientemente explicitadas ou, ainda, para retomar perguntas não respondidas, e isto apenas no final. Em algumas entrevistas, “deixei passar” informações, geralmente relacionadas a idade, estado civil, profissão e número de filhos. Para completá-las, enviei, posteriormente, mensagens eletrônicas solicitando os dados para completar o perfil (Apêndice B).

Segundo Portelli, em história oral, “é o [a] pesquisador que decide, em primeiro lugar, que haverá uma entrevista” (1997a, p. 35). O trabalho e os objetivos do que está sendo investigado são determinados pela(o) pesquisadora(or), pois estes elementos impõem uma lógica ao diálogo e, portanto, a direção da entrevista é estabelecida por quem faz as perguntas. De alguma forma, senti que coloquei esta “imposição”, pois, antes da entrevista, apresentava a pesquisa e seus objetivos e, ao fazê-lo, já direcionava o diálogo, impondo a categoria “feminismo negro” às ativistas. Muitas entrevistadas trouxeram espontaneamente a categoria em suas narrativas e, tendo em conta que a “espontaneidade” poderia ter sido direcionada pela apresentação inicial, eu solicitava, então, uma explicação sobre o que estavam chamando de “feminismo negro” e/ou qual a diferença para o feminismo não negro. Para aquelas que não traziam a categoria, aí, sim, eu perguntava se partilhavam da concepção e como definiam.

As entrevistas foram transcritas por um profissional da área e, assim que eu recebia o texto referente a cada gravação, este era submetido a conferência, escutando novamente a entrevista, “acertando” a pontuação, a partir da entonação da fala. As narrativas foram mantidas na íntegra, exceto pelos cortes dos vícios de linguagem como *né, bom, aí, ah*, e pela substituição do *pra* pelo *para*, do *tá* por *está*, etc. Mantive, até mesmo, as pausas para rearticular as ideias ou procurar na memória os detalhes do fato acontecido, aquela data escapada ou um nome esquecido, através do uso do recurso das reticências (...). Também as gírias e a repetição de palavras foram conservadas. O texto escrito, com certeza, perde a riqueza do discurso, pois oculta os gestos e as expressões de dúvidas, deixa escapar as sonoras risadas, às vezes, denunciando uma “travessura” política, uma estratégia que deu certo, ou, ainda, omite o peso da voz ao relatar o diálogo “atravessado” que gerou um mal-entendido e/ou uma ruptura nas relações.

Por meio da observação da trajetória relatada, pode-se entender as condições que levaram às escolhas. No caso destas entrevistadas, pude entender como foram “se tornando” ativistas feministas dos movimentos de mulheres negras.

Após realizar a revisão de todas as entrevistas, construí um quadro, (Apêndice B), com informações pessoais de cada ativista: nome, idade, local da entrevista, escolaridade,

estado civil, número de filhos, religião, cidade de atuação política e a organização à qual pertencem/pertence. As informações pretendem oferecer à/ao leitora(or) uma visão coletiva das entrevistadas, para possibilitar o entendimento de *quem são e de que lugar falam*.

Para além das entrevistas, também usei, como fonte secundária, depoimentos de ativistas colhidos por dois projetos de pesquisa e publicados em duas obras.

O primeiro projeto resultou na obra, *Lideranças negras*, de Marcia Contins, que “reúne depoimentos produzidos na cidade do Rio de Janeiro durante uma pesquisa sobre raça e gênero no Brasil realizada entre 1994 e 1998” (2005, p. 7). Deste projeto, selecionei os depoimentos de Joselina da Silva, Jurema Batista e Lúcia Xavier. As duas primeiras ativistas testemunharam e protagonizaram momentos de embates políticos do movimento de mulheres negras, sendo suas narrativas de fundamental importância para o desenvolvimento da tese. Lúcia Xavier, por sua vez, é uma ativista de suma relevância para o movimento. Sua atuação política é reconhecida e referenciada pelos movimentos de mulheres no Brasil, mas, como, apesar das inúmeras tentativas não consegui entrevistá-la, recorri aos depoimentos publicados.

O segundo projeto, desenvolvido pelo Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil (CPDOC), da Fundação Getúlio Vargas (FGV), entrevistou, entre setembro de 2003 e abril de 2007, lideranças negras de diversas partes do país, resultando na obra, já mencionada, *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, organizada por Verena Alberti e Amílcar Araújo Pereira (2007). Deste projeto, selecionei dois depoimentos, o de Lúcia Xavier e o de Vanda Menezes, a primeira, pelos motivos já expostos, e Vanda, por sua atuação no movimento de mulheres negras no Nordeste e por ter assumido a Secretaria Especializada da Mulher do Estado de Alagoas.

Utilizei, ainda, como fonte secundária, a gravação da Conferência proferida por Luiza Bairros, na mesa de abertura do I Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas, realizado em Salvador, de 27 a 29 de novembro de 2009, intitulada “Feminismo Negro e Movimento de Mulheres Negras no Brasil” que contou, também, com a participação de uma segunda painelistas, Jurema Werneck. A conferência foi gravada por mim e posteriormente transcrita.

1.1.2 A PESQUISA DE CAMPO

Uma das partes mais significativas e envolventes da pesquisa foi o trabalho de campo e por vários motivos: primeiro, revii algumas companheiras que há muito tempo não

via. O segundo motivo é que estava discutindo com mulheres que são lideranças entre os movimentos de mulheres, uma temática muito cara a todas nós: o protagonismo político das mulheres negras e a construção de uma agenda política que promova a defesa dos direitos das mulheres negras. Portanto, ouvir e ter a oportunidade de recuperar pontos de vista que anunciam uma outra forma de ver o mundo foi um privilégio.

O contato com as ativistas foi decisivo, em muitos momentos, para os rumos da pesquisa, e, juntamente com a reflexão teórica proporcionada pelas leituras, me fez mudar, inúmeras vezes, a forma de pensá-la. Cada entrevista foi responsável por pequenos deslocamentos; algumas, certamente, me levaram a fazer o deslocamento completo de 360 graus. Era um diálogo constante entre teoria, “objeto de pesquisa” e reflexão. Minhas certezas, em determinados momentos, eram transformadas em dúvidas, quando me via confrontada pelas entrevistadas, da mesma forma que, em outros, as minhas dúvidas se transformavam em argumentos.

Nesse processo de reflexão, percebi que minha primeira incursão no campo foi em busca do feminismo negro, independentemente do que encontraria, e, previamente fechava as portas para a própria dinâmica do movimento de mulheres negras trazida pelas histórias das integrantes. Desta maneira, perdia a riqueza e a singularidade das entrevistas, na medida em que não ouvia as histórias, mas, sim, enquadrava-as em uma pré-concepção daquilo que compreendo como feminismo negro. Eu estava definindo o movimento de mulheres negras pelo feminismo, antes mesmo de ouvir como as ativistas se posicionavam. Foi necessário, então, desconstruir o que esperava encontrar para encontrar o que desejava: histórias dos movimentos de mulheres negras.

Entendo que a História Oral não procura a “verdade” de como as coisas aconteceram, mas as particularidades, o enredo, a trama, aquilo que não se encontra em documentos, mas que os sujeitos viveram e atuaram. É como olhar para dentro de uma caixa de música, por exemplo, e ver como a engrenagem, que faz a bailarina se movimentar, funciona.

Em relação à pesquisa são muitos os olhares sobre a mesma engrenagem: o movimento de mulheres negras. Às vezes, cada olhar relata o que viu e vivenciou a partir de uma perspectiva, pois os lugares sociais ocupados pelas ativistas não são os mesmos. Algumas já eram lideranças reconhecidas quando o fato relatado aconteceu, outras tinham pouco tempo de movimento. Some-se a isto, ainda, o meu ponto de vista, como pesquisadora, considerando que experienciei muitas das histórias narradas, e, também, em algumas situações, que a minha visão partia de um lugar diferente daquele da entrevistada. Considero

este o principal desafio posto pelo campo e pelas “fontes” e, ao mesmo tempo, um processo de aprendizagem, na medida em que a teoria me interpelava a todo instante para me lembrar do que diz Donna Haraway, que a “objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto” e que, “desse modo, podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver” (1995, p. 21).

O trabalho de campo nem sempre foi fácil, a não ser pelo momento do encontro e da entrevista com as ativistas, este sempre um momento de festa, de agradecimento, de partilha e de reafirmação do compromisso com o enfrentamento do racismo, sexismo, heterossexismo, mas, mais pelas minhas próprias inseguranças. Em um destes momentos, com data de 12 de outubro de 2009, registrei no Diário de Campo:

Minha jornada começa aqui, as condições de produção são difíceis. Voltar à cidade 15 anos depois [São Paulo]. Como vencer a cidade em tão pouco tempo? Dar conta da localização, do metrô, do ônibus? Como me localizar geograficamente para ter mobilidade e rapidez e aproveitar todos os segundos do dia? Como vencer os medos, a solidão, a ‘grana’ apertada? Minhas condições de produção não são das melhores. Acho que Virgínia Woolf, em *Um teto todo seu*, tinha razão, as condições de vida influenciam na produção artística das mulheres. Influenciam, mas não impedem, basta ver Carolina de Jesus e Zeli de Oliveira¹³...

1.3 IDENTIFICANDO AS GRIÔS

O que apresentarei aqui não são idéias minhas. Falo do que vi, aprendi, li, ouvi, a partir de minha inserção em comunidades heterogêneas: de diferentes gerações, sexualidades, racialidades, escolaridades, possibilidades econômicas, culturais e políticas, e muito mais. Penso que a originalidade de que posso ser acusada se refere à tentativa de juntar aqui muitas fontes, diferentes vozes. Não vou nomear cada uma delas. Não porque queira ocultá-las, mas para destacar a riqueza e a amplitude da circulação de idéias que não sabemos onde começa, que se entrelaçam, que se propagam especialmente entre mulheres, criando comunidades de saber cujas fronteiras são imprecisas (WERNECK, 2010, p. 10).

O fragmento do texto acima pertence ao ensaio de Jurema Werneck, “Nossos passos vêm de longe! movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo”. Tal como a autora, afirmo que a originalidade de que posso ser acusada ao realizar a pesquisa se refere ao trabalho de organizar e reunir em um texto único as diferentes perspectivas de ativistas negras sobre temas de fundamental importância para a história dos

¹³ Escritoras negras brasileiras.

movimentos de mulheres no Brasil. As histórias recuperadas pelas narrativas têm corporificado, nas últimas três décadas, o movimento de mulheres negras na contemporaneidade. Diante disso e, aqui, diferentemente de Jurema Werneck, nomeio cada uma das ativistas entrevistadas, pois a enunciação das falas anunciam posicionamentos políticos, visões de mundo formadores do pensamento das mulheres negras, este, sim, plural, heterogêneo, libertário, e que, por isto mesmo, precisam ser divulgados para se tornarem conhecidos.

Somente com cinco das 22 entrevistadas, tive o primeiro contato durante o processo de entrevista; as outras, eu já conhecia de minha trajetória política no movimento de mulheres negras, o que fez com que, em muitos momentos, fosse convidada a participar dos relatos através de convites, assim expressos: “*Me lembro de você naquela reunião*”; “*Você sabe do que estou falando, você estava lá, você viu...*”; “*Você é parte dessa segunda geração*”; “*Você deve ter vivido isso também*”. A maioria delas fala *muuuu*; suas falas quase não têm pausas. Outras, na verdade, duas, falam pouco, e suas respostas se limitaram ao que foi perguntado no roteiro.

A seguir, passo a identificar as ativistas, fornecendo elementos importantes para situar o lugar *desde onde* elas falam¹⁴. A apresentação das ativistas segue a ordem de data da realização das entrevistas e todos os dados se referem ao período em que foram colhidos. Forneço ainda rápidas informações sobre minhas percepções dos encontros com as ativistas, conforme Diário de Campo. Neste sentido, destaco, antes de iniciar a apresentação individual, uma reflexão sobre religiosidade, mais precisamente, acerca das religiões de matrizes africanas, em função do compartilhamento dos valores difundidos por estas religiões entre as ativistas. Sobre isto, diz Eduardo Oliveira (2006, p. 135):

A práxis dos afrodescendentes envolvidos em movimentos negros, encantados pelo fascínio dos candomblés, acaba por produzir subjetividades autoreferentes [sic] porque celebram sua identidade a partir da cosmovisão africana ressignificada no Brasil. Essa identidade celebrada é ao mesmo tempo uma arma ideológica na disputa pelo poder, e uma disputa política pela universalização de seus valores civilizatórios. Os valores civilizatórios negro-africanos foram gerados no ventre da forma cultural africana. A forma cultural africana é já uma ética. A ética é uma atitude e, por isso mesmo, relê a história dos afrodescendentes [sic] sob a ótica de sua cultura, por nós definida e defendida como uma cultura da ética.

¹⁴ As informações aqui referidas sobre as entrevistadas estão organizadas no Quadro 4 apresentado no Apêndice B.

Grande parte das ativistas “é feita”¹⁵ no candomblé, em especial das nações Ketu/Nagô e Angola, e, mesmo aquelas que professam outras religiões ou se apresentaram como ateias, mostraram identidade com a cosmovisão que sustenta as religiões de matrizes africanas, pois, como sublinha Eduardo Oliveira, tanto para aquelas que falam “desde a perspectiva de dentro” do candomblé quanto para aquelas que falam “desde fora” desta religião existe um comprometimento com o estudo e a promoção da cultura afro-brasileira e, desse modo, “filosoficamente os princípios e valores que perfazem a visão de mundo do povo-de-santo” são valorizados e respeitados (2007, p. 17).

De modo geral, as ativistas entrevistadas possuem condições socioeconômicas semelhantes. As faixas etárias também não são significativamente distantes – a maioria tem idade próxima aos 50 anos ou aos 60 anos, poucas em torno dos 40 anos. Muitas das ativistas ouvidas foram citadas por outras ativistas como referências políticas¹⁶.

Solimar Carneiro – 53 anos; curso superior incompleto; solteira, sem filhos; feita no candomblé (Orixás: Exu e Obaluaê). Iniciou sua militância no movimento negro; é fundadora de Geledés – Instituto da Mulher Negra/SP onde exerce o cargo de coordenadora executiva.

É extremamente simpática, solícita, dona de uma risada gostosa. Foi só eu aparecer na sede de Geledés (SP) e ela, prontamente, me concedeu uma entrevista, apesar de seus compromissos no dia, além de intermediar meu diálogo com Suelaine e Sueli.

Entrevista: 14 de outubro de 2009, na sede de Geledés, São Paulo.

Duração: 53 min.

Suelaine Carneiro – 47 anos; socióloga; separada, uma filha; não professa nenhuma religião. É coordenadora do Programa de Educação e Saúde e da Secretaria Executiva de Geledés/SP. Iniciou sua militância ao ingressar no Geledés, nos anos 2000.

Eu a conheci no dia da entrevista. É muito receptiva e orgulhosa de ser uma “gelediana” e de ter conquistado seu espaço dentro da organização e no movimento de mulheres negras.

¹⁵ Expressão que indica que a pessoa se submeteu à “feitura do santo” um ritual de iniciação no candomblé que, segundo Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008a, p. 110), tem como finalidade “sedimentar no iniciado o axé de seu orixá pessoal, o axé da nação e da roça à qual pertence. É a partir daí que o indivíduo se torna membro efetivo da comunidade, posto que pela iniciação é estabelecido seu raio de obrigações, seus deveres no interior da comunidade e um lugar na hierarquia”.

¹⁶ Eu me coloco entre aquelas que identificam muitas das mulheres negras dentre as que aqui serão mencionadas, como minhas referências no enfrentamento do racismo, sexismo e heterossexismo.

Entrevista: 14 de outubro de 2009, na sede de Geledés, São Paulo. Duração: 52 min.

Sueli Carneiro – 59 anos; filósofa e doutora em educação; separada, uma filha; feita no candomblé (Orixá: Ogum; exerce o cargo de Ekédi de Iansã). É fundadora de Geledés – Instituto da Mulher Negra/SP e compõe a coordenação executiva da entidade. Iniciou-se no movimento negro no Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), nos anos 1970; foi uma das fundadoras do Coletivo de Mulheres Negras, em 1984, em São Paulo; foi, também, conselheira do Conselho Estadual da Condição Feminina (CECF) da cidade. Foi, ainda, coordenadora do Programa da Mulher Negra do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM).

De todas as entrevistas realizadas, esta foi a que me causou maior apreensão, talvez por estar “interrogando” uma intelectual da estatura da ativista. Na entrevista, porém, ela foi encantadoramente generosa com seu saber, dividindo comigo suas reflexões sobre movimento de mulheres negras e feminismos. A entrevista foi uma das que me deslocou “360 graus”, pois, a primeira frase proferida pela ativista, assim que terminei de explicar a pesquisa, foi: – *Feminismo negro no Brasil é uma abstração*. Quando me atendeu, estava se recuperando de um forte resfriado, o que não a impediu de fumar durante a conversa.

Entrevista: 14 de outubro de 2009, na casa de Sueli Carneiro, São Paulo.

Duração: 1h 10 min.

Jurema Werneck – 47 anos; médica; doutora em Comunicação e Cultura; com companheira, sem filhos; não professa nenhuma religião, mas “aceita” o arquétipo de Oxossi. Fundadora de Criola/RJ e coordenadora da entidade; Conselheira Nacional de Saúde. Iniciou sua participação política no movimento estudantil e, posteriormente, entrou no movimento de mulheres negras através do núcleo de mulheres do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), no final dos anos 1980.

Marquei a entrevista através de mensagem eletrônica. Quando cheguei, no horário combinado, ela estava finalizando uma entrevista com uma pesquisadora negra estadunidense, e precisou repetir muito do que havia narrado anteriormente, mas o fez com prazer, sem demonstrar cansaço ou irritação e ainda brincou com a situação. Aliás, bom humor é o que não lhe falta, mas ela é também conhecida pelo seu pensamento crítico, o que faz questão de manter.

Entrevista: 20 de outubro de 2009 na sede de Criola, Rio de Janeiro. Duração: 1h 16 min.

Neusa das Dores Pereira – 63 anos; licenciatura em Estudos Sociais e em Letras; com namorada; mora com a neta; tem uma filha; frequenta o candomblé e outras religiões (Orixá: Xangô). Iniciou sua participação política no movimento estudantil e no movimento sindical, no começo dos anos de 1970, no Rio de Janeiro. Participou da fundação de Criola e, depois de sair da entidade, fundou o Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher (Cedoicom)/RJ do qual é coordenadora. Foi uma das fundadoras do Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro (COLERJ) e uma das organizadoras do I Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE).

Faz parte do grupo das que falam *muito*.

Entrevista: 20 de outubro de 2009; iniciou em um Café em Copacabana e terminou na casa da entrevistada, também em Copacabana, no Rio de Janeiro.

Duração: 1 h 20 min.

Edmeire Oliveira Exaltação – 52 anos; graduação em Ciências Sociais e doutoranda em Políticas Públicas e Formação Humana; com namorada; três filhos; frequenta o candomblé e outras religiões, como o budismo. Exerce a função de captação de recursos no Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher (Cedoicom)/RJ. Iniciou a participação política no Movimento Negro Unificado (MNU), em Salvador, no começo dos anos 1980.

Eu a conheci por época da entrevista, na qual falou pouco, limitando-se a responder às perguntas do roteiro. No Doutorado, desenvolve pesquisa sobre feminismo negro na esfera pública na cidade do Rio de Janeiro.

Entrevista: 20 de outubro de 2009, na sede do Cedocom, Rio de Janeiro.

Duração: 45 min.

Kátia de Melo – 49 anos; pedagoga; separada; três filhos; feita no candomblé – Iaô (Orixás: Obaluaê e Oxum). Na época da entrevista, era integrante do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher (CMM) de Salvador. Iniciou no Movimento Negro e no Olodum, em Salvador, nos anos 1980.

Estava se recuperando de uma enfermidade quando me recebeu.

Entrevista: 19 de novembro de 2009, em sua casa, em Salvador.

Duração: 1 h.

Nilza Iraci Silva – 59 anos; comunicadora social com especialização; divorciada; uma filha, é avó; feita no candomblé (Orixás: Iemanjá e Oxóssi). Iniciou sua militância política nos movimentos de esquerda nos anos 1970. Foi fundadora de Geledés e, na época da entrevista, estava presidenta da entidade e coordenadora de comunicação.

É uma feminista negra “roxa” de longa data, ou melhor, histórica, como ela mesma se autodenomina. Ela é uma articulista com sensibilidade política para perceber a importância das redes e articulações internacionais para os movimentos de mulheres negras. Esta foi a primeira entrevista que realizei, após ter decidido procurar as ativistas nos Encontros. Mostrou-se extremamente solidária com a proposta, prontificando-se a ceder parte de seu tempo e a participar da entrevista. É entendida em novas tecnologias. Agitada, fumante inveterada, tem um enorme bom gosto para roupas e sapatos.

Entrevista: 19 de novembro de 2009, no salão de eventos do Pestana Bahia Hotel, em Salvador.

Duração: 1 h.

Marta Maria Andrade (Martinha) – 52 anos; turismóloga; solteira; um filho de criação; frequenta o candomblé e outras religiões (Orixás: Ogum e Oxossi). Fundadora e coordenadora geral do Centro de Formação para a Cidadania Akoni de São Luís/MA. Eu a conheci durante a entrevista realizada no Encontro Nacional das Negras Jovens Feministas.

Simpática, bem humorada, em pouco tempo recuperou histórias das mulheres negras do Nordeste através das lembranças dos Encontros de Negros do Norte-Nordeste. Foi integrante de Mãe Andresa – Grupo de Mulheres Negras, importante entidade que, nos anos 1990, organizou um evento com a presença de Angela Davis e reuniu mulheres negras de todo o país para debaterem sua situação.

Entrevista: 28 de novembro de 2009, no saguão do Hotel Vila Velha, em Salvador.

Duração: 42 min.

Makota Valdina Oliveira Pinto – 67 anos; superior incompleto; solteira; sem filhos; feita no Candomblé Angola, exerce o cargo de Makota (Inkisse Cavungo). É ativista do movimento negro, em Salvador/Ba, contra a intolerância religiosa. Na verdade, ela não está vinculada a nenhum grupo nem nunca esteve, no entanto, é percebida como integrante do movimento de mulheres negras pelas mulheres do movimento negro e pelos homens.

Quando fui à sua casa para realizar a entrevista, pude ver os muitos prêmios recebidos em reconhecimento à luta em defesa dos direitos das mulheres negras. Lembra com saudade das rodas em volta dos mais velhos para ouvir histórias. E foi assim que eu me senti: estava em uma roda, ouvindo as histórias de uma “Griô” sobre um tempo em que a vida era difícil, mas os laços de solidariedade e apoio mútuo entre a comunidade negra eram intensos, no Engenho Velho da Federação, bairro de Salvador onde mora desde a infância. A entrevista me transportou para as rodas de conversa de minha infância, em que minha avó paterna

contava as experiências dela e de minha bisavó vividas em uma fazenda no interior do Rio Grande do Sul. Minha bisavó foi uma mulher negra escravizada. As histórias de Vó Lídia eram narradas à beira do fogão à lenha.

Entrevista: 20 de julho de 2010, na casa da ativista, em Salvador.

Duração: 56 min.

Rosângela Castro – 54 anos; técnica em agropecuária; com companheira; sem filhos; feita no Candomblé (Orixá: Obaluaê). Fundadora e atual coordenadora de Felipa de Souza – Grupo de Mulheres, sua militância inicial ocorreu no núcleo de lésbicas do grupo Arco Íris, no Rio de Janeiro, nos anos de 1980. Foi uma das fundadoras do Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro (COLERJ) e uma das organizadoras do I Seminário Nacional de Lésbicas (SENALE).

Eu a conheci no ano 2000, no aeroporto do Rio de Janeiro a caminho de João Pessoa, rumo ao XIII Encontro Nacional Feminista. Extrovertida, alegre, sem meias palavras, se autoidentifica como lésbica negra pública. Ativista do movimento de lésbicas negras, chama, constantemente, o movimento de mulheres negras à reflexão sobre lesbianidade negra e a presença do heterossexismo no movimento.

Entrevista: 19 de janeiro de 2011, na casa da ativista, em Salvador.

Duração: 43 min.

Maria Fátima Pinheiro de Magalhães da Silva – 63 anos; bibliotecária; mestrado em Ciências da Informação; um filho adotivo; feita no Candomblé – Filha de Santo (Orixá: Xangô Aganju). É ativista do movimento de mulheres negras de longa data; foi contemporânea de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, no Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Cândido Mendes, e no Grupo de Estudos André Rebouças da Universidade Federal Fluminense (UFF), no Rio de Janeiro. Foi fundadora e é coordenadora de Felipa de Souza – Grupo de Mulheres. É casada com Rosângela Castro, ambas naturais do Rio de Janeiro. Mudando-se para Salvador, abriram um núcleo de Felipa de Souza.

Entrevista: 26 de janeiro de 2011, na casa da ativista, em Salvador.

Duração: 55 min.

Benilda Regina Paiva – 41 anos; pedagoga; com companheira – é casada com Valdecir Nascimento; tem uma filha e dois filhos; frequenta o Candomblé (Orixás: Iansã e Xangô). Iniciou suas atividades de militância na Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) da Igreja Católica; foi militante do Grupo de Consciência Negra (Grucon), em Belo Horizonte. Durante muitos anos, coordenou um equipamento governamental para o

atendimento de mulheres em situação de violência, Benvinda – Centro de Apoio à Mulher da Prefeitura de Belo Horizonte; em 1991, fundou Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras de Belo Horizonte. Mudou-se para Salvador em 2010 e, portanto, suas memórias recuperam sua trajetória de ativista a partir da capital mineira.

Entrevista: 20 de janeiro de 2011 na casa da ativista, em Salvador.

Duração: 59 min.

Valdecir Nascimento (Val para umas, Si para outras) – 51 anos; historiadora, com mestrado em educação; com companheira, sem filhos; frequenta o Candomblé (Orixás: Oxossi e Xangô). Sua militância se iniciou nos grupos de jovens da Igreja Católica; depois foi integrante do MNU/Salvador, durante muito tempo, foi coordenadora geral do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAFRO) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e, na época da entrevista, ocupava o cargo de Superintendente de Políticas para as Mulheres da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI)/Bahia.

É uma das integrantes do grupo das que falam *muiooo* e rápido: precisei ouvir várias vezes a entrevista para fazer a correção da transcrição. Ela impressiona pelo raciocínio rápido e pelo discurso bem estruturado. As palavras “voam” de sua boca, encadeando pensamentos elaborados. Tem “o dom” da palavra, além de uma risada forte e sonora.

Entrevista: 22 de janeiro de 2011, na casa da ativista, em Salvador.

Duração: 1 h.

Maria Lúcia da Silva (Lucinha) – 61 anos; psicóloga, com várias especializações; com companheira; feita no Candomblé (Orixás: Oxossi e Iansã e tem Obaluaê de herança). Iniciou seu ativismo no Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), em finais dos anos 1970. Foi uma das fundadoras de Geledés. Após ter saído de Geledés, fundou, em 1995, a AMMA Psique e Negritude, em São Paulo, da qual é coordenadora geral.

Tem o hábito de desenhar “carinhas negras”: carrega sempre um caderninho de desenho e uma caixa de lápis de cor.

Entrevista: 17 e 18 de março de 2011, no saguão do hotel onde ocorreu o Encontro Nacional da AMNB, em Brasília.

Duração: 46 min.

Cleusa Aparecida da Silva – 54 anos; bióloga e bioquímica, é mestranda em Saúde Pública; solteira; um filho e quatro netos; feita no Candomblé (Orixás: Iansã e Oxossi). Iniciou a militância no MNU, no final dos anos 1970; em 1989, participou da fundação da Casa Laudelina de Campos Melo – Organização da Mulher Negra, em Campinas/SP.

Eu a conheci durante um evento e aproveitei para fazer a entrevista: extremamente simpática, prontificou-se rapidamente a atender o meu convite. Ela tem um porte que impressiona pela elegância.

Entrevista: 17 de março de 2011, no Encontro Nacional da AMNB, em Brasília.

Duração: 36 min.

Sônia Cleide (Soninha) – 40 anos; superior incompleto; solteira; um filho; frequenta a Umbanda (Orixás: Iansã e Omolu). Começou participando das reuniões dos Agentes de Pastoral Negros. Em 1999, fundou a entidade Malunga – Grupo de Mulheres Negras em Goiás, da qual é uma das coordenadoras; foi Superintendente da Igualdade Racial da Secretaria de Estado de Políticas Públicas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial (Semira)/GO.

Entrevista: 17 de março de 2011, no saguão do hotel onde ocorreu o Encontro Nacional da AMNB, em Brasília.

Duração: 41 min.

Vera Regina Paula Baroni – 65 anos; advogada, com especialização em Direitos Humanos e em Vigilância Sanitária; separada; dois filhos; feita no Candomblé (Orixás: Iansã, Oxalá e Xangô). Começou nos movimentos vinculados à Igreja Católica, no período da ditadura militar, especificamente, na Juventude Operária Católica (JOC). Em 2003, participou da fundação da Uiala Mukaji – Sociedade de Mulheres Negras de Pernambuco, e é uma das coordenadoras da entidade. É conselheira, pela AMNB, do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPIR).

Eu a conheci no Encontro da AMNB, no período em que a entrevista se realizou.

Entrevista: 18 de março de 2011, no saguão do hotel onde ocorreu o Encontro Nacional da AMNB, em Brasília.

Duração: 37 min.

Maria das Dores do Rosário Almeida (Durica) – 49 anos; licenciatura plena em Economia Doméstica com especialização em Tecnologia de Alimentos; com companheiro; sem filhos; católica. Iniciou sua militância no movimento de mulheres negras; em 1999, participou da fundação do Instituto de Mulheres Negras do Amapá (IMENA), do qual é uma das coordenadoras. É conselheira, pela AMNB, no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM).

Entrevista: 18 de março de 2011, no saguão do hotel onde ocorreu o Encontro Nacional da AMNB, em Brasília.

Duração: 38 min.

Vilma Reis – 41 anos; licenciatura e bacharelado em Sociologia com mestrado em Ciências Sociais; solteira; sem filhos; feita no Candomblé (Ekédi suspensa de Oiá). Iniciou seu ativismo nos movimentos estudantis, secundarista e universitário, e foi, também, militante da União de Negros pela Igualdade (UNEGRO) nos finais dos anos de 1980. Em 1995, foi convidada a fazer parte da equipe de Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAFRO)/UFBA onde exerceu, por duas gestões, o cargo de coordenadora geral. É presidente do Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra (CDCN) do Estado da Bahia.

Eu a conheço de longa data: fomos agraciadas, no ano de 1998, por um projeto de promoção de mulheres negras brasileiras para estudar na *Howard University* em Washington D.C., nos EUA, onde moramos juntas. Ela também faz parte do grupo das que falam *muítooo*. Possui o poder de encantamento através da palavra. Ela chega “chegando”, com o “bicão na diagonal” como gosta de dizer, ou seja, com a cabeça erguida. A apresentação é feita sempre com nome e sobrenome, para impedir o racismo de colocar o nome que quiser, frase de Lélia Gonzalez, mas publicizada por ela, uma forma encontrada por ela para denunciar a invisibilidade forçada das mulheres negras.

Entrevista: 6 de abril de 2011, na sede do CEAFRO, em Salvador.

Duração: 1h 21min.

Alaerte Leandro Martins – 49 anos; enfermeira, com doutorado em saúde pública; solteira; sem filhos; católica. Iniciou seu ativismo no movimento de mulheres na área da saúde. Em 2006, participou da fundação da Rede de Mulheres Negras do Paraná e é coordenadora executiva da entidade.

Eu a conheci durante o processo da entrevista.

Entrevista: 20 de abril de 2011, em Porto Alegre, na casa de Maria Noelci.

Duração: 39 min.

Maria Noelci Teixeira Homero (Nô) – 63 anos; bibliotecária; solteira; sem filhos; não professa nenhuma religião. Iniciou seu ativismo político no movimento de mulheres, nos anos 1980, em Porto Alegre/RS. Entrou para Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras a convite, entidade na qual exerceu, por duas gestões, o cargo de coordenadora geral; na época da entrevista era diretora executiva.

É minha companheira de organização; trabalhamos juntas em dois projetos em Maria Mulher: *Reciclando a Cidadania de Meninas/Adolescentes em Situação de Vulnerabilidade Social e ou Vítimas de Abuso Sexual*; e *Atendimento Psicossocial a Mulheres em Situação de Violência Doméstica*. Dona de um admirável bom humor e “alto astral”,

acredita, mesmo quando a situação não é muito favorável, que se permanecermos juntas enfrentando o racismo e sexismo, com certeza, modificaremos a sociedade. Suas referências são as ativistas e mulheres negras de modo geral, em especial, as mulheres da comunidade onde Maria Mulher desenvolve os projetos.

Entrevista: 20 de abril de 2011, na casa da entrevistada, em Porto Alegre.

Duração: 42 min.

1.3 DISCUSSÃO CONCEITUAL

Para abordar as diferentes dimensões do ativismo político de mulheres negras, recorri a alguns conceitos que me ajudaram a projetar o caminho teórico e a explicitar a concepção que sustenta minha análise. Os conceitos evidenciam, também, a forma como os fios da rede que compõem um trabalho interdisciplinar, como o que me propus a realizar, foram tecidos, na busca de romper com um modelo fragmentado e desarticulado do processo de conhecimento. As divisões disciplinares impõem investigações que aprisionam o objeto de estudo à abordagem exclusiva de determinado ramo do conhecimento, impedindo, muitas vezes, o surgimento de questões que podem contribuir para a transformação da vida das pessoas, principalmente, das mulheres.

Ressalto, no entanto, que nem todas as categorias de análise usadas na tese foram aqui exploradas. A maioria foi trabalhada nos capítulos, em função da centralidade que ocupam na trama de elaboração dos argumentos, exigindo, diante disso, maior aprofundamento teórico.

A análise que busco desenvolver nesta tese está centrada no racismo, porém, em articulação com outros eixos de diferenciação, pois, como afirma Avtar Brah (2011), o racismo e a classe são atravessados por gênero e as configurações são inerentes às mudanças mais amplas relacionadas com a transição da modernidade.

No Brasil, os estudos feministas sobre os processos de racialização do gênero, de modo geral, ainda são tímidos, o que levou Sandra Azeredo a

[buscar] entender por que em um país racista e desigual como o Brasil, em que a experiência de escravidão foi tão marcante, a questão racial permanece silenciada em grande parte de nossa produção teórica e prática, contrastando com os Estados Unidos, onde a questão racial tem sido incorporada em cheio nas produções feministas (1994, p. 204).

Racialidade é entendida, aqui, a partir da compreensão de Sueli Carneiro, como uma “noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana”. A racialidade produz relações sociais polarizadas entre dois grupos, “ser branco e ser negro”, e cada um dos polos da racialidade é marcado por valores culturais, privilégios e prejuízos, dependendo do pertencimento racial de cada grupo (2005, p. 34). Raça é um construto discursivo, mas com poder efetivo de ditar o destino social das mulheres e homens negros na sociedade, através dos limites impostos pela prática do racismo, corporificando, assim, uma realidade social.

Na concepção teórica de Hall, da qual partilho, raça não possui nenhuma base de existência real. Diz o autor:

Conceitualmente, a categoria ‘raça’ não é científica. As diferenças atribuíveis à ‘raça’ numa mesma população são tão grandes quanto àquelas encontradas entre populações racialmente definidas. ‘Raça’ é uma construção política e social. É a categoria discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e exclusão – ou seja, o racismo (HALL, 2003, p. 69).

Afirma, porém, Kabengele Munanga que, “se cientificamente a realidade de raça é contestada”, em termos políticos e ideológicos o conceito é significativo, na medida em que “funciona como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas” (2009, p. 15).

Na condição de eixo estruturador de relações de poder, raça exige uma série de elementos simbólicos, normativos, institucionais que possibilitem ao racismo – “uma forma bastante específica de ‘naturalizar’ a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais” – produzir e reproduzir desigualdades e processos de exclusão, segundo Antonio Sergio Guimarães (1999, p. 10) que, em outro texto, sustenta ainda que, no Brasil, a classificação social das pessoas ocorre a partir da cor. Neste entendimento, a ideia de raça está subjacente, ou seja, “a cor é uma categoria racial, pois quando se classificam as pessoas como negros, mulatos ou pardos é a ideia de raça que orienta essa forma de classificação” (GUIMARÃES, 2003, p. 103).

Para alguns setores da sociedade brasileira, com destaque para aqueles avessos às políticas de inclusão para negros e negras, o uso da categoria *raça* reafirma e reproduz uma sociedade racializada, uma vez que a existência da categoria é repudiada pela ciência, carecendo de realidade empírica que a sustente. Cabe ressaltar, no entanto, que o simples fato

de reconhecermos a categoria *raça* como socialmente construída não põe fim ao racismo e às desigualdades sociais produzidas pelo seu contexto, como bradam estes setores.

Nesse sentido, é importante destacar as considerações de Kabengele Munanga que, ao explorar o terreno das mentalidades, problematiza a permanência e a imobilidade das ideias as quais operam, muitas vezes, na dimensão temporal da longa duração. Por isso, adverte o autor, a constatação da inexistência biológica de *raça* é insuficiente para fazer desaparecer as categorias mentais que a sustentam, uma vez que o desafio é anular as “raças fictícias” que habitam em nossas representações e imaginários coletivos. A substituição de *raça* pelo conceito de *etnia*, portanto, “não muda nada à realidade do racismo, pois não destrói a relação hierarquizada entre culturas diferentes que é um dos componentes do racismo” (2004, p. 12).

Nessa mesma linha de argumentação, Stuart Hall assevera que a etnicidade produz um discurso em que a diferença se ancora em “características *culturais e religiosas*” apresentado como contraponto à *raça*. Ambos os discursos, entretanto, estabelecem uma articulação e uma “cadeia de equivalências entre o registro sociocultural e o biológico”, sendo que “o racismo biológico e a discriminação cultural não constituem dois sistemas distintos, mas dois registros do racismo” (2003, p. 70, grifo do autor).

Alinho-me com aquelas(es) pesquisadoras(es) que defendem *raça* como categoria sociológica analítica com potencial para fornecer uma investigação acurada do racismo e da discriminação racial no Brasil. Em especial, ratifico a visão de Nilma Lino Gomes (2006), por destacar a importância do significado político dos símbolos culturais expressos por mulheres e homens negros. Estes símbolos, percebidos, por exemplo, nos cabelos, nas roupas, nos adereços, na religiosidade professada, impactam a sociedade, ao realizarem a presença da multidiversidade étnico/racial, ao mesmo tempo em que exigem uma tomada de posicionamento em relação a estas diferenças, seja de respeito ou de manifestação do preconceito. Os símbolos culturais serão transformados em elementos de ação política, principalmente, pelas mulheres negras, como será demonstrado no Capítulo 4. Segundo a autora:

[...] quando se discute a situação do negro em nossa sociedade, *raça* ainda é o termo mais adotado. E também aquele que consegue aproximar-se da real dimensão do racismo presente em nossa sociedade. No Brasil, o racismo, a discriminação e preconceito racial que incidem sobre os negros ocorrem não somente em decorrência de um pertencimento étnico expresso na vida, nos costumes, nas tradições e na história desse grupo, mas pela conjugação desse pertencimento com a presença de sinais diacríticos, inscritos no corpo. Esses

sinais remetem a uma ancestralidade negra e africana que se deseja ocultar e/ou negar. Além disso, são vistos como marcas de inferioridade. A presença desses sinais é rejeitada pelo ideal do branqueamento e tratada de maneira eufemística no mito da democracia racial (GOMES, 2006, p. 33).

Em outro texto, Nilma Lino Gomes chama a atenção para *raça* como uma forma de classificação social construída no processo de dominação colonial moderno e eurocentrado, fazendo-se necessária a sua ressignificação, “como categoria útil de análise para entender as relações raciais”, tal como a que vem sendo realizada por intelectuais negros que se colocam:

[...] no terreno político e epistemológico de ‘desconstrução mental’, ressignificação e descolonização de conceitos e categorias. Ao tematizarem a *raça* como construção social, cultural, histórica e política, ao discutirem que a incidência do racismo sobre os negros (pretos e pardos) não se restringe à sua ascendência africana e nem à sua cultura, mas está vinculada às interpretações que recaem sobre os sinais diacríticos inscritos no corpo negro, os intelectuais negros repolitizam a *raça* e ressemantizam-na (GOMES, 2010, p. 503-504).

Portanto, a validade da categoria *raça* como instrumento metodológico repousa em sua capacidade para precisar o racismo como produtor de desigualdades e discriminações, tornando claro, por um lado, os processos de constituição e manutenção de privilégios dos brancos e, por outro, de exclusão dos negros, na medida em que ambos os processos são decorrentes de questões raciais.

Raça é um dos eixos prioritários sobre os quais as ativistas negras brasileiras se debruçam para elaborar um ponto de vista feminista, colocando, entretanto, como mote de investigação, as experiências das mulheres negras com o racismo.

Cumpre-nos, ainda, investigar: Como as hierarquias raciais no plano discursivo são constantemente criadas e reafirmadas? Como os racismos se atualizam, conforme o contexto histórico, para continuar operando? Como se constituem os processos de opressão a partir das diferenças étnico/raciais?

Para o reconhecimento do modo como diferentes eixos de opressão se configuram produzindo desigualdades e situações adversas de múltiplas discriminações a grupos específicos de mulheres, é de grande utilidade o conceito de interseccionalidade, uma vez que permite analisar e compreender a complexidade destas realidades sociais. Este conceito foi

forjado, nos anos 1980, por feministas negras norte-americanas¹⁷ preocupadas em entender os sistemas de dominação formados a partir do modo como raça, classe, sexualidade e gênero se interligam. Estas pesquisadoras partilham do entendimento, como sublinha Hill Collins (1986, p. 21), de que “implicitamente, neste ponto de vista, está uma visão humanista alternativa de organização da sociedade” e defendem que a abordagem interseccional tem dupla função: permite o enfrentamento das discriminações de forma mais eficiente e, ao mesmo tempo, pode orientar as demandas por políticas públicas inclusivas baseadas nas necessidades reais das mulheres a serem por elas beneficiadas.

Para Assata Zerai (2000), a interseccionalidade é a base conceitual da teoria feminista negra e evidencia a impossibilidade de entendermos os processos de dominação e de resistência, a desigualdade social e o mundo social sem considerarmos o modo pelo qual raça, classe e gênero operam interligando os sistemas de dominação. Segundo a autora, o exame realizado a partir de uma perspectiva interseccional mostra como as esferas de desigualdades se apoiam umas nas outras para a manutenção do *status quo*. Outro ponto relevante por ela destacado está relacionado à pesquisa histórica, na medida em que a abordagem interseccional abre caminhos para reconstruirmos as experiências vividas, o posicionamento histórico, as percepções culturais e a construção social de mulheres negras através da investigação de áreas nunca exploradas da experiência feminina negra, mostrando, inclusive, a diferença entre as/nós mulheres negras, evitando-se, assim, generalizações.

No Brasil, tanto a aplicabilidade analítica da categoria em estudos que versam sobre “questões de gênero” quanto o seu aprofundamento teórico têm encontrado pouca recepção. Um dos primeiros estudos traduzidos no país sobre interseccionalidade foi o de Verena Stolcke, “Sexo está para gênero assim como raça para etnia”, que analisa como, em determinada formação socioeconômica, no caso, a sociedade de classes, as desigualdades sociais são transformadas em diferenças naturais. Em sua perspectiva, existe uma tendência geral de naturalização das desigualdades sociais e, assim, tanto as diferenças de sexo quanto

¹⁷ Para aprofundar a discussão, consultar: Combahee River Collective (1988); Patricia Hill Collins (1990, p. 221-238); Kimberlé Crenshaw (1991, p. 1241-1299); e Angela Davis (2005). Amy Steinbugler, Julie Press e Janice Dias (2006), destacam pontos de concordância entre os estudos sobre interseccionalidade das feministas norte-americanas: 1) em que raça, gênero, classe e sexualidade, entre outras, são categorias socialmente definidas e cujos significados são historicamente contingentes; 2) a natureza multiplicativa da intersecção das opressões; 3) as formas de intersecção de dominação criam tanto a opressão quanto a oportunidade para aqueles que desfrutam do *status* normativo ou não marginalizado, como a branquitude, masculinidade, heterossexualidade ou o pertencer às elites econômicas; os privilégios advêm da ausência da experiência da opressão e dos benefícios diretos, materiais e sociais, decorrentes da classe, da raça e do gênero; 4) em função da transversalidade das hierarquias de poder, é provável que uma pessoa seja simultaneamente favorecida por identidades particulares e prejudicada por outras.

as de raça “foram e continuam a ser ideologicamente identificadas como fatos biológicos socialmente significativos” (1991, p. 110). Esta compreensão naturalizante é imperativa para a perpetuação de desigualdades, uma vez que o sexismo e o racismo, enquanto fenômenos historicamente determinados, se mantêm atualizados e reconfigurados e em condições de continuar operando na produção de discriminações.

Kimberlé Crenshaw (2002), em outro contexto de pesquisa, mostra que, frequentemente, o racismo, a dominação masculina, a pobreza e outros sistemas discriminatórios se cruzam, estruturando as posições relativas dos indivíduos, segundo o gênero. Aprofundando o conceito de interseccionalidade entre eixos de subordinação como gênero, raça, etnia, classe e sexualidade, aponta sua potencialidade para se pensar os aspectos raciais da discriminação de gênero, sem perder de vista os aspectos de gênero da discriminação racial. A tese da autora indica que as discriminações de raça e de gênero não são fenômenos mutuamente excludentes.

Kimberlé Crenshaw propõe um modelo analítico que possibilite a identificação das várias formas de subordinação, refletindo os efeitos interativos das discriminações de raça e de gênero e o reconhecimento da diferença entre as mulheres, bem como as diferenças entre mulheres e homens. De acordo com sua perspectiva, de algum modo, todas as mulheres estão submetidas “ao peso da discriminação de gênero, mas outros fatores relacionados a suas identidades sociais [...] são ‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação”. Marcadores sociais como, raça/etnia, classe, sexualidade, religião “podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres” (2002, p. 173). A partir destas reflexões, apresenta a sua definição de interseccionalidade:

[...] trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Outra contribuição importante desta autora diz respeito a determinados problemas que são categorizados como manifestações das subordinações de gênero: a superinclusão, quando se referem às mulheres; ou ainda de raça: a subinclusão, quando de determinados grupos racializados discriminados. Na superinclusão, a estrutura de gênero absorve outros

aspectos que o tornam um problema interseccional, desconsiderando-se “o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância”. Já a subinclusão ocorre quando “um subconjunto de mulheres subordinadas enfrenta um problema, em parte por serem mulheres, mas isso não é percebido como um problema de gênero, porque não faz parte da experiência das mulheres dos grupos dominantes” ou, ainda, quando um problema é específico das mulheres pertencentes aos grupos racializados discriminados e que, por sua natureza, dificilmente atinge os homens e, em função disso, não é percebido como um problema racial (CRENSHAW, 2002, p. 174; 175).

O modelo analítico de Crenshaw é, com certeza, uma grande contribuição para as pesquisas feministas, pois permite o exame minucioso das realidades sociais, desnudando os processos discriminatórios que estão acometendo as mulheres naquela situação específica. Contudo, a aplicação do modelo analítico proposto exige maiores reflexões, para que não se corra o risco de perder de vista o significado e a importância dos processos de resistência empreendidos pelas mulheres em suas lutas ao longo da história. Segundo Adriana Piscitelli (2008, p. 267), na abordagem de Crenshaw, “gênero, raça e classe são pensados como sistemas de dominação, opressão e marginalização que determinam identidades, exclusivamente vinculadas aos efeitos da subordinação social e o desempoderamento”.

É importante destacar que os marcadores sociais são resultantes de processos de dominação e opressão, mas também são construtores de identidades e, com esta afirmação, não estou reduzindo os marcadores sociais a meras categorias descritivas das identidades dos indivíduos nem perdendo de vista que a definição dos espaços sociais é provocada pelas estruturas sociais. Os marcadores sociais são, inegavelmente, dispositivos que promovem a desigualdade entre os grupos sociais, mas, também, podem ser acionados pelas mulheres em situações de agenciamento e empoderamento para o questionamento das estruturas de opressão. A importância do conceito está em sua capacidade de caracterizar as opressões, devendo, entretanto, ser evitado o entendimento de que a interseccionalidade entre as opressões é um bloco totalmente homogêneo que cai pesadamente sobre a vida das mulheres, frustrando qualquer possibilidade de mudança. Esta perspectiva enfraquece o próprio objetivo político do conceito, ao negar a autonomia das mulheres e ao ocultar as experiências individuais e, principalmente, coletivas, de enfrentamento às opressões.

A concepção de Patricia Hill Collins (1990) sobre interseccionalidade elucida mais adequadamente a questão que levanto. Em sua definição, raça, classe e gênero constituem os principais eixos de opressão que afetam profundamente as experiências das mulheres negras nas sociedades pós-coloniais da diáspora negra. Outros grupos, porém,

podem ser afetados por distintos eixos integrantes de uma matriz mais ampla de dominação que representa a organização geral do poder na sociedade, podendo apresentar diferentes arranjos de intersecção das opressões, pois estes são configurados pelos diferentes contextos históricos. Os eixos ou sistemas de opressão compartilham uma concepção ideológica apoiada nas noções de superioridade e inferioridade para construir suas ideias de dominação. Para a autora, a matriz de dominação é estruturada ao longo dos eixos e em vários níveis.

Explica, ainda, Patricia Hill Collins (1990) que as pessoas experienciam e resistem à opressão em três níveis: individual, em grupo e em nível sistêmico das instituições sociais¹⁸, residindo aqui, em minha opinião, a especificidade da proposta teórica da autora. O pensamento feminista negro, ao assentar-se na interseccionalidade de opressões, está atento ao exame destes níveis, provocando, uma mudança paradigmática, ao priorizar, nas investigações, as experiências das mulheres negras, forçando assim o surgimento de novas interpretações sobre as relações sociais de dominação e resistência, ou melhor, revelando, principalmente, outras formas de saber que permitem/têm permitido aos grupos subordinados se autodefinirem a partir de suas próprias realidades. Por conseguinte, o pensamento feminista negro enfatiza os três níveis como locais de dominação, mas, também, como locais potenciais de resistência.

Enfatizo, ainda, a relevância de pensar a subordinação a partir de uma visão interseccional, pois tal compreensão torna patente que a opressão é experimentada a partir de um lugar que é dado pela forma como gênero, raça, classe e sexualidade se entrecruzam, em diferentes pontos, permitindo, com isso, a rejeição das explicações sustentadas na adição de opressões, uma visão que cria grupos mais discriminados do que outros. Esta concepção foi fundamental para o movimento de mulheres negras brasileiras que entendia as múltiplas opressões como operando isoladamente. A interseccionalidade ajuda, também, a entender os diferentes feminismos, tornando “supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras – luta contra o sexismo ou contra o racismo? –, já que as duas dimensões não podem ser separadas, uma não existe sem a outra”, como diz Luiza Bairros (1995, p. 461).

O lugar que ocupamos no gênero, em síntese, é reconfigurado por outros elementos identitários e de subordinação, esboçando situações de gênero específicas desenhadas pelo cruzamento com estes elementos. Por tais razões, a perspectiva da interseccionalidade revela a insuficiência das políticas universais, das abordagens pautadas

¹⁸ Nos Capítulos 4 e 5, aprofundo as experiências das mulheres negras no Brasil e, principalmente, as resistências, nos três níveis.

somente em um marcador de diferença ou eixo de poder, porque, ao isolar-se os aspectos de um eixo, tomando-os como sobredeterminantes, perde-se de vista a complexidade da articulação dos diferentes fatores e de suas combinações e efeitos sobre a vida das mulheres.

Outra categoria fundamental para esta pesquisa diz respeito à delimitação do sujeito pesquisado, ou seja, de que sujeito falo quando me refiro às mulheres negras, pois existem várias formas de ser mulher negra. A heterogeneidade da composição do movimento de mulheres negras, que é decorrente da diferença entre os processos de constituição identitária destas mulheres, é uma questão que necessita de uma definição mais precisa para impedir a generalização das análises e a redução das mulheres negras a uma visão essencialista, enclausurada na rigidez das identidades fixas. Diante disso, trago a concepção de Jurema Werneck com a qual concordo.

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos (2010, p. 10).

Ainda, para melhor elucidar esta questão, apporto os importantes esclarecimentos de Avtar Brah segundo quem “questões de identidade estão intimamente ligadas a questões de experiência, subjetividade e relações sociais”. A identidade coletiva, afirma, “é o processo de significação pelo qual experiências comuns em torno de eixos de diferenciação – classe, casta ou religião – são investidas de significados particulares”, no entanto, a identidade coletiva não se reduz à soma das experiências pessoais nem suprime totalmente outras identidades (2006, p. 371-372). Assim, embora a identidade coletiva das mulheres negras seja articulada a partir de experiências sociais e historicamente determinadas por sociedades desiguais, racistas e patriarcais, outras experiências individuais e comuns surgem como eixos de diferenciação e de aglutinação das mulheres.

Entende-se identidade aqui, em anuência com Stuart Hall, como algo em permanente transformação e que se forma a partir da interação constante com a sociedade, grupo ou cultura, “uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (1997, p. 13). Por isto, a identidade cultural não pode ser vista como “origem fixa à qual podemos fazer um retorno final e absoluto”, mas como “pontos de identificação,

[...] ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um posicionamento” (1996, p. 70). A autoafirmação das mulheres negras, individual e de grupo, pode ser vista como um “ponto de identificação”, como ressalta Hall, sendo a autoafirmação realizada através da significação de um conjunto variado de recursos simbólicos, culturais e políticos que atua na produção e positivação de identidades e pode também ser acionado a favor de posicionamentos políticos, de ideias de pertencimento e de sobrevivência em sociedades racializadas.

A significação desse conjunto variado de recursos ameadados pelas mulheres negras ocorre no contexto da experiência, categoria tomada de empréstimo de Joan Scott que muito bem nos explica que, através do discurso, os processos históricos “posicionam sujeitos e produzem suas experiências” e, em função disto, surge o esquadramento dos processos históricos. Para a autora, “não são os indivíduos que têm experiências, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência” e é sobre ela que deve recair o trabalho da(o) pesquisadora(or), na medida em que é “aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz” (1999, p. 27).

Essa perspectiva teórica é fundamental, pois demonstra a necessidade de se investigar como as mulheres negras foram historicamente representadas pelos discursos racialistas e, também, como essas mulheres resignificaram os estereótipos a partir de uma autodefinição e valorização, positivando, inclusive, o adjetivo “negras”, que passou a identificar um sujeito político com uma agenda própria.

Isso me inspira a inferir que, muitas vezes, as ativistas negras protagonistas de práticas discursivas feministas se colocaram/colocam a partir de um corpo negro. Quando falo de corpo, refiro-me ao corpo social, historicamente formado a partir de experiências marcadas por embates e estratégias de sobrevivência na diáspora, nas sociedades pós-coloniais racializadas. Reporto-me a um corpo discursivamente construído, como escreve Sueli Carneiro (2005, p. 20), a partir “das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao meu corpo negro”.

Esse corpo negro pode, em alguns momentos, aparentar uma contradição, ou seja, a de que as mulheres negras priorizariam a luta racial e que são cegas para a questão de gênero. Faz-se necessário, entretanto, entendê-lo como historicamente determinado pela racialidade construída em torno dele e pelas representações de gênero elaboradas sobre ser mulher, ou seja, analisar o processo pedagógico de construção de um “corpo negro-mulher” que se configura como resultado de práticas discursivas disciplinares e normatizadoras de

gênero e de raça e como agente produtor de sujeições e exclusões. Como afirma Nelson Inocêncio, “o corpo é um arquivo vivo que herda dos antepassados reminiscências e significações. Quando ele é representado, dependendo da forma como se torna visível, pode trazer à tona uma gama de referenciais problemáticos” (2001, p. 108).

O corpo foi transformado em anunciação de uma posição política, em prática libertária, em afirmação de uma identidade negra, no Brasil, em “oposição à identidade do opressor”, por meio da valorização de símbolos e signos da cultura afro-brasileira, pois a “alienação do negro tem se realizado pela inferiorização do seu corpo antes de atingir a mente, o espírito, a história e a cultura” (MUNANGA, 2009, p. 16-17).

Com essas afirmações, aponto que, para investigar os movimentos de mulheres negras bem como o processo de resignificação da representação de *ser* mulher negra pelas próprias mulheres, preciso partir de um “corpo negro-mulher”, no qual aparecem imbricadas as estruturas de subordinação de gênero e raça, diferentemente do que acontece com as mulheres brancas. Segundo Avtar Brah “tanto negros como brancos experimentam seu gênero, classe e sexualidade através da raça”. O que acontece é que a “racialização da subjetividade branca” não é manifestada, porque branco é um significante dominante; porém, isso não torna o processo de racialização menos significativo (2006, p. 345).

Raça constrói a identidade tanto de sujeitos negros quanto de sujeitos brancos. O modo como ambos experienciam a racialidade, historicamente específica, os constrói de maneira diferenciada. Raça, portanto, não diz respeito somente aos homens negros e às mulheres negras, mas também se refere aos homens e mulheres brancos. Sugere-se, com isso, que mulheres e homens negros experienciam o racismo diferentemente, em decorrência de gênero, assim como, é distinta as experiências das mulheres brancas e negras com a opressão sexista, pois esta é perpassada pela lente de raça¹⁹.

Assim, em continuidade à fala de Avtar Brah, pode-se inferir que a racialização da subjetividade negra é manifestada e conforma o que estou chamando de “corpo negro-mulher”, significando, ao mesmo tempo, para as mulheres negras, o corpo discursivo da representação negativa, objeto de ação e intervenção política do movimento a partir de uma perspectiva de gênero e de raça; e o corpo discursivo da representação positiva, obtido através da transformação do corpo objeto no sujeito político mulheres negras.

Patricia Hill Collins (2000) afirma que todos os grupos oprimidos possuem espaços seguros onde podem se expressar e garantir sua existência, fugindo do controle da

¹⁹ Esse assunto será abordado mais detalhadamente no Capítulo 5.

ideologia dominante. No caso das mulheres negras, as organizações – políticas, religiosas, civis, formais e informais – e a cultura são alguns destes lugares seguros elencados pela autora. Estes espaços seguros fornecem as condições para que os grupos oprimidos retratem a si mesmos, impedindo que sejam definidos pelo outro e, principalmente, que sejam colocados a serviço do outro, e podem ser identificados entre as mulheres negras brasileiras que, historicamente, têm expressado suas ideias e experiências através das manifestações culturais e religiosas.

Na atualidade, os principais espaços de organização mobilizados pelas mulheres negras são as ONGs²⁰, que cumprem o papel de enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Ao enfrentarem o poder instituído – expondo a dura realidade das mulheres negras e reivindicando soluções para os processos de opressão que produzem vulnerabilidades múltiplas e recaem sobre as mesmas – asseguram o fortalecimento coletivo e promovem a sua transformação efetiva em sujeito social, político e histórico, afiançando seu empoderamento. O termo empoderamento, empregado aqui à luz da compreensão de Patricia Hill Collins (2000, p. 288-290)²¹, implica rejeitar as dimensões do conhecimento, quer pessoal, cultural ou institucional, que perpetuam a objetificação e a desumanização dos indivíduos. As mulheres negras se fortalecem e se tornam empoderadas, afirma a autora, quando entendem e usam, individualmente e em grupo, as dimensões e as formas disciplinares de saber que promovem a sua/nossa humanidade como sujeitos plenamente humanos.

As instituições são, portanto, instrumentos de empoderamento, por serem espaços de contrapoder que colocam cunhas no poder hegemônico, abrindo espaços alternativos para

²⁰ Mirian Grossi, analisando a proliferação de ONGs feministas nos anos 1990, critica esta tendência por acreditar que tal prática conduz à institucionalização do movimento. Chamando este fenômeno de “onguização” do feminismo, diz que “a transformação dos grupos autônomos em ONGs implicará a mudança dos critérios de inserção nos grupos. De grupos abertos a toda e qualquer interessada, ‘fecham-se’ em diretorias e conselhos. As ONGs passam por diferentes etapas de constituição: de um projeto igualitário, no qual a utopia da abertura à participação de qualquer um estava presente, o grupo fecha-se cada vez mais, criando regulamentos e diferenças entre participantes” (GROSSI, 1997, p. 294). Entendo a crítica de Grossi como uma simplificação da importância das instituições enquanto agrupamentos políticos e instrumentos de fortalecimento político dos próprios grupos. Além do que, todo e qualquer grupo é formado a partir dos interesses e das identificações estabelecidas entre os indivíduos que o compõe, que, por si mesmos, já são elementos delimitadores à participação de outrem. Um grupo feminista branco, classe média, surgido no meio acadêmico, por exemplo, necessariamente não está “aberto” à participação de toda e qualquer mulher, pois, até mesmo a sua agenda política, a forma pela qual as integrantes se expressam, a sua visão de mundo definem a participação, na medida em que suas características podem servir de obstáculo à entrada de mulheres não brancas, pobres e não letradas.

²¹ Segundo Patricia Collins (2000, p. 117), empoderamento se refere ao processo individual e coletivo, no caso presente, das mulheres, de construção de autonomia, de tomada de decisões, de capacidade de agir e alterar as condições de suas vidas.

confrontar áreas fechadas à participação das mulheres negras. As instituições de mulheres negras na sociedade, por si só, já são indicativas de ousadia e resistência. Os vários espaços seguros construídos pelas mulheres negras no Brasil têm contribuído para sustentar seu sonho de justiça social e de transformação da sociedade, sendo fundamentais para o empoderamento individual e coletivo e para a construção de um pensamento feminista negro.

Ao propor a investigação do pensamento feminista negro me deparei com a seguinte questão: quem seriam as autoras ou as representantes deste pensamento? Como delimitar o sujeito? Acredito que esta tenha sido a maior dificuldade da pesquisa, pois, em toda escolha já está implícita a exclusão. Diante deste dilema, usei minha experiência como ativista negra e recorri a uma premissa do movimento de mulheres negras, muito discutida e sempre requisitada em qualquer evento que exigisse representação: contemplar a abrangência de pontos de vista, tendo por critério definidor o trabalho em defesa dos direitos das mulheres negras.

Orientada por essa proposição elaborada na prática, busco sustentação teórica na perspectiva de Patricia Hill Collins sobre intelectual. Segundo a autora, são denominadas intelectuais as mulheres negras que, de alguma forma, contribuíram/contribuem para a construção do pensamento feminista negro como teoria social crítica. A legitimidade da representação é proveniente do processo de luta autoconsciente em nome das mulheres negras, independentemente da posição social em que o trabalho ocorre. Neste sentido, enfatiza Collins (2000, p. 15), “ninguém nasce intelectual ou se torna uma por ganhar um título”. Por isso para desenvolver o pensamento feminista negro, faz-se necessário pesquisar suas expressões em localizações institucionais alternativas e entre mulheres que costumeiramente não são percebidas como intelectuais.

A concepção de intelectual de Patricia Hill Collins ultrapassa o limite da definição e se coloca como contraponto ao modelo dominante de produção de conhecimento, pois, como sublinha a autora, recuperar tradições intelectuais feministas negras envolve muito mais do que desenvolver uma análise feminista negra, usando critérios epistemológicos convencionais. Envolve desafiar as próprias categorias do discurso intelectual. Assim, a categoria intelectual, nesta acepção, tem seu significado ampliado, abarcando os aportes das mulheres negras empregados na luta contra o racismo e o sexismo, ao invés de se limitar a um determinado tipo de participação. Como afirma Hill Collins (1986), o pensamento feminista negro é definido por uma longa e rica tradição que, em grande parte tem sido oral e produzida por mulheres comuns, desde o período escravista.

Para Edward Said²², o intelectual deve buscar a independência diante das pressões da sociedade e do estado, o que o torna um *outsider*, “um exilado e marginal, como amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder” (2005, p. 15). O intelectual concebido por Said não pode ser reduzido a um profissional sem rosto, um integrante competente de uma classe, uma perspectiva que o diferencia da concepção gramsciana, porque ele tem consciência do papel que desempenha na sociedade e é responsável por corporificar e articular uma mensagem, um ponto de vista *em nome de* e também *para* um público. Esta definição de intelectual é mais fechada do que aquela apresentada por Patricia Hill Collins, inclusive, porque o autor não flexiona o gênero de seu intelectual. De qualquer forma, o destaque da perspectiva de Said reside na definição da função da(o) intelectual:

[...] levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que produzi-los); isto é, alguém que não pode ser facilmente cooptado por governos ou corporações, e cuja *raison d'être* é representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete. [...]. O que o intelectual menos deveria fazer é atuar para que seu público se sintam bem: o importante é causar embaraço, ser do contra e até mesmo desagradável (SAID, 2005, p. 26-27).

“Confrontar ortodoxias e dogmas” é o que muitas mulheres negras têm feito, como, por exemplo, Lélia Gonzalez, em 1980, no IV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), que declarou, a partir de sua localização social no Encontro e na sociedade, que:

na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação [...] o risco que assumimos aqui é o de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido

²² Tanto Patricia Collins quanto Edward Said se baseiam na concepção gramsciana de intelectual para a qual todas as camadas sociais possuem seus intelectuais, sendo que alguns são profissionais e outros apenas dividem determinada visão de mundo. Aos intelectuais cabe exercer uma função orgânica e importante no processo da formação de uma nova ordem moral e cultural e esta nova ordem pode, também, ser entendida como contra-hegemonia. Afirma, como tese central, que os intelectuais são um grupo social autônomo, com a função social de porta-vozes dos grupos ligados ao mundo da produção; que todos os indivíduos são intelectuais, apesar de nem todos assumirem esta função na sociedade; que, apesar de as atividades sociais serem distintas, todos possuem, mesmo de maneira fragmentada, alguma cosmovisão sob a qual baseiam o seu comportamento moral, contribuindo ou não para manter ou mudar uma determinada forma de pensar. Gramsci também define as duas categorias de intelectuais: o orgânico, proveniente da classe social que o gerou, tornando-se seu especialista, organizador e homogeneizador; e o tradicional, que acredita estar desvinculado das classes sociais. São os que nascem numa determinada classe e cristalizam-se, tornando-se casta. Ver: Gramsci (1989).

falados, infantilizados [...] que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 1983, p. 225).

Portanto, minha concepção de intelectual busca a representatividade entre as mulheres negras, priorizando ações de enfrentamento ao racismo, ao sexismo, ao heterossexismo, vozes que vêm de diferentes lugares sociais e geográficos, mas todas envolvidas na valorização das mulheres negras.

CAPÍTULO 2

POR UMA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA DO SUL

A ciência moderna desenvolveu métodos para adquirir conhecimentos baseados em uma leitura objetiva, racional e neutra dos dados, acreditando existir uma verdade correspondente a uma realidade a ser descoberta, recorrendo para isto à evidência empírica. Os pressupostos iluministas da ciência moderna ocidental para a produção de conhecimento determinam ainda: o sujeito do conhecimento, o conteúdo e o que é cognoscível (FARGANIS, 1997). Análises feministas²³, por sua vez, têm mostrado como as teorias tradicionais do conhecimento e seus métodos são permeados por valores e interesses gendrados/genderizados.

Contraponho-me ao modelo epistemológico da ciência moderna ocidental e baseio-me nos pressupostos das epistemologias feministas para desenvolver esta tese, como

²³ As epistemologias feministas constituem uma das forças envolvidas no processo de questionamento da pretensão da ciência moderna de se apresentar como única forma de produzir e obter conhecimento válido. Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Menezes, por exemplo, defendem as epistemologias do Sul, dizendo que o “Sul é “concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo”, um Sul metafórico que se constitui no “lado dos oprimidos pelas diferentes formas de dominação colonial e capitalista”. Defendem, ainda, que o colonialismo, além da dominação política, econômica, social e cultural, também empreendeu uma dominação epistemológica, produzindo a supressão de saberes dos povos/nações colonizados. As epistemologias do Sul denunciam esta prática e valorizam saberes que resistem e se propõem a investigar diálogos horizontalizados entre conhecimentos. Segundo os autores, muitas(os) pesquisadoras(es), embora não chamem como tal suas pesquisas, vêm produzindo conhecimentos a partir dos objetivos das epistemologias do Sul. Estas, no entanto, têm recebido críticas de pesquisadoras feministas do “Sul” pelo seu viés androcêntrico, uma vez que as contribuições dos estudos feministas para o questionamento da ciência moderna têm sido ocultadas ou menosprezadas pela grande maioria dos autores inseridos na discussão. Para maiores informações sobre o debate das epistemologias do Sul, ver: Souza Santos; Menezes (2010, p. 19; 20).

passo a demonstrar neste capítulo. A pesquisa, nesta acepção, é concebida a partir de uma perspectiva emancipatória. Representa, de um lado, um projeto social e político de transformação das relações sociais e, de outro, postula um projeto científico alternativo de elaboração de conhecimento. Este capítulo tem, portanto, por objetivo apresentar a crítica feminista à ciência moderna androcêntrica bem como a crítica das feministas negras, indígenas, lésbicas, não brancas à exclusão de suas experiências para a produção de conhecimento feminista.

Uma das grandes preocupações da investigação feminista é que esta contribua para a promoção de mudanças sociais na vida das mulheres. Para isto, faz-se necessário, como sublinha Cecília Sardenberg, uma ciência feminista que tenha em suas bases “a desconstrução dos pressupostos iluministas quanto à relação entre neutralidade, objetividade e conhecimento científico”, visando a “construção de uma epistemologia feminista – de uma teoria do conhecimento – que possa autorizar e fundamentar esse saber que se quer politizado”. Sendo indispensável, para isto, a proposição de novos conceitos, princípios e práticas que atendam “aos interesses sociais, políticos e cognitivos das mulheres e de outros grupos historicamente subordinados” (2002, p. 91; 97), como as mulheres negras, que têm seu *status* do *ser* negado pelo racismo, pela discriminação racial e pelo sexismo, resultando em sua exclusão como “sujeito social” e na negação de suas habilidades intelectuais para produzir conhecimento. A investigação feminista, ao documentar a vida das mulheres e suas experiências, os estereótipos, os preconceitos e as ideologias gerados por eixos de dominação podem ser desvelados e as estruturas, que oprimem as mulheres, desafiadas.

Uma epistemologia é “uma teoria do conhecimento” que delinea um conjunto de pressupostos sobre o mundo social e sobre *quem* pode ser sujeito do conhecimento e *o que* pode ser conhecido (HARDING, 1998, p. 13). As críticas feministas às epistemologias tradicionais recaem, principalmente, sobre: o indivíduo como agente exemplar do saber; o compromisso com a noção de objetividade que separa o sujeito do objeto de conhecimento; a ideia de conhecimento universal abstrato; o privilégio do contexto de justificação sobre o contexto da descoberta; e a defesa das ciências naturais e de seus métodos como paradigmas. Porém, se pesquisadoras feministas, no movimento externo, de modo geral, têm concentrado esforços para questionar as bases das epistemologias tradicionais e o conteúdo da ciência moderna, no interior do feminismo, os posicionamentos sobre as novas teorias do conhecimento são plurais²⁴.

²⁴ Ver: Haraway (1995); Bartra (1998); Schienbinger (2001); e Narayan (1997).

O termo epistemologia feminista, segundo Laura Kang (2009), tem abarcado diferentes entendimentos: alguns estudos sinalizam para um ramo feminista distinto da epistemologia e outros para um ramo particular da teoria feminista o qual explora as políticas de gênero na produção de conhecimento. Sandra Harding (1996) identificou três respostas do feminismo, em sua caminhada pela construção de uma epistemologia feminista: a epistemologia empirista feminista; as tendências pós-modernas; e as epistemologias perspectivistas ou do ponto de vista (*standpoint*).

Para as defensoras do empirismo feminista, o sexismo e o androcentrismo constituem desvios sociais que podem ser corrigidos com o uso das próprias normas metodológicas de investigação científica existentes e, sendo assim, a ciência moderna é percebida com alguma confiança. A epistemologia empirista feminista tem maior aceitação entre as feministas liberais e traz poucas críticas à concepção tradicional de ciência (HARDING, 1996).

Já as teorias e estudos pós-modernos têm apresentado, de forma mais contundente, a crítica e a desconstrução dos pressupostos da ciência moderna e dos princípios iluministas. O paradigma pós-moderno traz a descrença em relação às metanarrativas, busca valorizar a subjetividade dos sujeitos, coloca ênfase na linguagem como mediadora do conhecimento, manifesta a incredulidade na neutralidade científica e na objetividade, nega as leis gerais explicativas e advoga pela instabilidade dos conceitos (HARDING, 1996). A importância dos estudos pós-estruturalistas reside no fato de eles chamarem a atenção “para as contestações às definições sociais normativas, e para as respostas a essas contestações” (SCOTT, 1994, p. 17). Nesta perspectiva, a ciência tem seu *status* de legitimadora da verdade reduzido a um discurso entre tantos outros.

As epistemologias feministas do ponto de vista (*standpoint*) ou perspectivistas²⁵, influenciadas pelo pensamento marxista, postulam o exame crítico da sociedade a partir das experiências dos grupos oprimidos, investigar a vida cotidiana “das pessoas pertencentes a grupos oprimidos com o objetivo de identificar as fontes de sua opressão nas práticas conceituais das normas epistêmicas que a sustentam e estruturam” (HARDING, 2001 apud

²⁵ Segundo Sandra Harding, citada por Sardenberg (2002), o feminismo perspectivista pode ser identificado a partir de três tradições teóricas distintas, cada uma lendo a vida das mulheres de modo diferente, e que, em conjunto, têm oferecido questões para a investigação feminista: a tradição fenomenológica; a tradição do feminismo socialista; o papel dos discursos sociais na formatação da realidade social. Cecília Sardenberg, em “Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista”, ao fazer uma explanação sobre o debate feminista e a ciência, mostra profundo conhecimento da literatura feminista e elabora um rico panorama das suas diferentes teorias e epistemologias. (2002, p. 108-109).

SARDENBERG, 2002, p. 108). Ou seja, o grupo é o ponto de origem, suas próprias experiências na adversidade constituem a chave de leitura e entendimento dos processos de discriminação e exclusão, visando à identificação de características comuns nas práticas das instituições dominantes e das relações sociais.

Essas epistemologias requerem a fusão de saberes e práticas, podendo ser caracterizadas como uma teoria de construção do conhecimento e um método de fazer pesquisa, uma abordagem de construção de conhecimento e um chamado para a ação política, conforme Abigail Brooks (2007). Essa concepção também nos desafia a entender o mundo e a examinar a sociedade criticamente, através da experiência de vida das mulheres, ou seja, postula que podemos obter uma ideia mais precisa de como a sociedade funciona a partir da análise dos problemas enfrentados por mulheres oriundas de grupos sociais subjugados. Defendem, ainda, que o conhecimento está longe de ser abstrato ou neutro tampouco objetivo, na medida em que todo conhecimento é produzido a partir de um contexto, representa uma determinada perspectiva e reflete um ponto de vista social particular (HARDING, 1996).

Ainda, como salienta Cecília Sardenberg, o conhecimento é construído a partir de um posicionamento social, histórico e cultural específico e reflete “o que se pode apreender da perspectiva que se tem desses diferentes ângulos”, portanto, não reflete a verdade. Porém, se faz necessário assumir uma postura antirrelativista, na medida em que “para as epistemologias perspectivistas, nem todas as perspectivas (ou ângulos de visão) oferecem as mesmas vantagens epistêmicas” (2002, p. 103).

As mulheres, como integrantes de grupos oprimidos, detêm a “vantagem epistêmica” de conhecer e compreender as ações e comportamentos de ambos os grupos, dominantes e oprimidos, e o fato de terem conhecimento das práticas tanto de seus próprios contextos quanto daqueles de seus opressores pode colocá-las em uma posição privilegiada para avaliar a sociedade e propor alternativas, a partir de um ponto de vista e de uma posição formada por esta dupla visão (COLLINS, 1990).

É importante dizer que o ponto de vista é construído coletivamente e, para isto, “os grupos dominados terão que travar uma luta tanto política quanto epistêmica, daí porque uma perspectiva engajada baseia-se em uma dupla visão e torna-se uma ‘conquista’”, pois, para chegar a sua própria visão, estes grupos precisam ver através da visão imposta pelos grupos dominantes (SARDENBERG, 2002, p. 103).

No entanto, se, por um lado, o privilégio epistêmico conferido às mulheres é estruturante das epistemologias perspectivistas, por outro, tem sido alvo de intensas críticas por parte de teóricas feministas e pesquisadora(es) alinhadas(os) com o pós-modernismo.

Essas(es) acreditam ver neste pressuposto alguma proximidade com uma compreensão essencialista e restauradora da natureza feminina. Sardenberg é precisa ao explicar como as experiências com as desigualdades de gênero na sociedade potencializam a percepção da realidade pelas mulheres, contribuindo para o debate:

Como sexo oprimido, porém, as mulheres não apenas desenvolvem relações com e, assim, uma compreensão da realidade diferente da dos homens, como também a ‘dupla visão’ que lhes confere maior vantagem epistêmica. Não se trata de algo enraizado nas diferenças biológicas entre os sexos, isto é, não é uma característica ‘essencial’ do feminino, mas produto dos padrões das relações de gênero nas sociedades sexistas, que estruturam as diferentes experiências que homens e mulheres terão. Dessa forma, o *feminismo perspectivista* defende um saber alavancado na perspectiva e experiência das mulheres, ou seja, uma epistemologia enraizada nas desigualdades de gênero que se quer erradicar (SARDENBERG, 2002, p. 103, grifos da autora).

Uma outra questão importante apresentada pelas epistemologias perspectivistas diz respeito à *objetividade*. Donna Haraway (1995) propõe uma interpretação da objetividade em termos de *conhecimentos situados*, pois, para a autora, o conhecimento é sempre situado e dependente de um contexto inserido dentro das práticas de cada grupo social. Deste modo, cada perspectiva (*standpoint*) será sempre parcial, seletiva e incompleta. Com isso, não advoga o abandono de todo e qualquer critério de objetividade. Mas, como mostra Sardenberg ao analisar a obra da autora, Haraway procura “formular uma proposta de ‘objetividade corporificada’, no sentido de situar também o ‘sujeito cognoscente’ dentro do campo de visão” (2002, p. 106). Assim, somente uma visão parcial, corporificada promete uma visão objetiva.

Ainda segundo Donna Haraway, as perspectivas desenvolvidas pelos grupos oprimidos estão longe de ser inocentes e são preferidas “porque, em princípio, são as que têm menor probabilidade de permitir a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo o conhecimento” (1995, p. 22). Como coloca Alison Jaggar (1997), no caso, por exemplo, das mulheres, em função da localização social subordinada na sociedade, estas estão mais aptas a produzir uma interpretação mais acurada e objetiva da realidade social do que os homens porque, como integrantes de um grupo oprimido, não têm motivos para construir uma interpretação distorcida do mundo social visando proteger seus interesses e manter o poder.

Por sua vez, Sandra Harding (2007) questiona os chamados padrões de cientificidade ocidentais que advogam a explicitação dos métodos científicos nos projetos de pesquisa para que valores sociais e interesses das(os) pesquisadoras(es) possam ser identificados e eliminados, porque, para ela, essa visão convencional só alcança uma forma de

objetividade fraca, uma vez que muitas suposições sexistas e androcêntricas, inevitavelmente, são levadas para o trabalho pelas(os) pesquisadoras(es), haja vista as suposições baseadas em interesses e valores de classe, religião, cultura, nacionalidade, étnico/raciais, que moldaram muitos projetos de pesquisa, especialmente na Biologia e nas Ciências Sociais. Contrapõe a essa noção tradicional de objetividade, considerada por ela parcial, a *objetividade forte* proporcionada pelo ponto de vista feminista, que é obtida pela explicitação da localização social do processo de pesquisa na produção do conhecimento, ao invés da negação dos valores sociais.

As epistemologias feministas, por conseguinte, se contrapõem aos padrões dominantes de análise dos fenômenos construídos pela ciência moderna ocidental que busca fazer desaparecer o corpo marcado do(a) pesquisador(a) por gênero, raça, classe, sexualidade, entre outros marcadores sociais, sob o manto da objetividade e da neutralidade e da separação entre sujeito e objeto.

O conhecimento científico não está livre desses marcadores sociais que, ao mesmo tempo, definem processos de exclusão e são constitutivos de nossas construções identitárias. Ao analisar seu objeto, a/o pesquisadora(or) o faz, com certeza, a partir também destes marcadores, que a/o constituem como sujeito, pois o método científico por si só não assegura uma interpretação da realidade objetiva livre de fatores sociais e culturais. Assim sendo, os marcadores sociais constroem quem somos e a forma como pensamos e produzimos conhecimento. Como afirma Sondra Farganis (1997, p. 227), o “conhecimento não é apenas um conjunto de argumentos, mas é também um reflexo de interesses”.

Para a crítica feminista, o conhecimento, portanto, é situado e socialmente construído a partir de determinada posição social, é dependente do lugar que ocupamos no gênero, na raça, na classe, na sexualidade. A objetividade requerida pela epistemologia feminista significa saberes localizados, sendo o sujeito parcial, assim como a sua visão sobre o seu objeto. Logo, a pesquisa feminista é política e engajada, como todas as outras investigações, porém, ao apresentar isto em seus objetivos e ao evidenciar sua parcialidade, expõe sua objetividade, uma vez que não se pretende universal (HARAWAY, 1995).

2.1 PERSPECTIVA NEGRA

A perspectiva teórica do ponto de vista (*standpoint*) trabalha com as diferentes visões, evidencia as várias realidades vividas pelas mulheres e reconhece a própria diferença entre elas, descartando a possibilidade de um ponto de vista feminista único, ou ainda, de um

ponto de vista dominante. As mulheres estão sujeitas a situações diversas de opressão, dependendo do grupo social ao qual pertencem. Para as mulheres negras, o racismo é visto como uma estrutura de dominação e exclusão que marca profundamente suas vidas e, desta forma, a experiência com a intersecção das opressões racial e de gênero será a base para a produção de conhecimento, logo, as desigualdades raciais, conjuntamente com as desigualdades de gênero, definem a elaboração de uma epistemologia.

Para as feministas negras, portanto, a incorporação da perspectiva racial é fundamental, na medida em que *raça* reconfigura a forma como as mulheres negras experienciam *gênero* em muitas sociedades. As teóricas do ponto de vista feminista negro ou perspectiva feminista negra defendem a inclusão das experiências das mulheres negras visando a produção de conhecimento que possa ser útil para as vidas e as lutas das próprias mulheres, contribuindo para modificar suas realidades de exclusão e marginalização, e que se contraponha aos paradigmas tradicionais de validação do conhecimento (COLLINS, 2000).

Para Patricia Hill Collins, “uma base material e experiencial sustenta uma epistemologia feminista negra” formada pelas experiências coletivas e o acompanhamento de uma visão de mundo baseados na história das mulheres negras norte-americanas. O partilhamento de experiências de sobrevivência na adversidade produz uma sabedoria coletiva, uma série de princípios, formando o ponto de vista das mulheres negras. Segundo a autora, “estes princípios integram uma sabedoria geral das mulheres negras e mais, [...], uma epistemologia feminista negra” (2000, p. 256).

Retomando, Patricia Collins sublinha que, mais do que realçar como o ponto de vista das mulheres negras e suas epistemologias diferem do de outras mulheres e grupos sociais, as experiências das mulheres negras servem como posição social específica para examinar pontos de conexão entre múltiplas epistemologias. Vista desta forma, a epistemologia feminista negra “desafia análises aditivas da opressão, que reivindicam que as mulheres negras têm uma visão mais precisa da opressão do que outros grupos” (COLLINS, 2000, p. 270). Estas visões estão relacionadas à forma como os indivíduos são interpelados pela intersecção das opressões, pois, cada grupo

fala a partir de sua própria perspectiva e partilha seu conhecimento situado parcial. Mas porque cada grupo percebe sua própria verdade como parcial, seu conhecimento é inacabado. Cada grupo torna-se mais apto a considerar pontos de vista de outros grupos sem abandonar a unicidade de sua própria perspectiva ou suprimindo a perspectiva parcial de outros grupos. [...]. Parcialidade, e não universidade, é a condição de ser ouvido (2000, p. 270).

Patricia Collins refuta o entendimento de que existe um único ponto de vista válido, seja das mulheres, de modo geral, ou das mulheres negras, de modo particular, recusando também a representatividade de uma mulher universal. Pode-se inferir, então, que a concepção aponta para a impossibilidade da representação unitária de uma política feminista e sublinha a viabilidade de emergência de uma gama diversa de referenciais epistemológicos construídos a partir de outros marcadores sociais, como raça, idade e diversidade sexual. A epistemologia feminista negra traz o ponto de vista das mulheres negras como central para as próprias mulheres negras e para o confronto com as práticas dominantes de conhecimento, porém, não o coloca acima de outros pontos de vistas, pois o mesmo se pretende parcial.

Diante da profusão de sujeitos e pontos de vistas, surge uma questão erigida por feministas: se todos os grupos produzem pensamento especializado e o mesmo é igualmente válido não corremos o risco de construir um relativismo apolítico? Concebo a resposta como sendo o grande desafio dos movimentos feministas na atualidade, ou seja, abrir-se a possibilidade da coexistência com a diversidade de visões decorrentes da multiplicidade identitária da pós-modernidade, excedendo a estrutura binária centrada apenas no masculino/feminino.

Insisto na defesa da perspectiva de que a tensão interna entre as epistemologias feministas é profícua, na medida em que garante a atualidade do debate e, principalmente, evita a afirmação do sujeito hegemônico e que este se imponha como referente. O referente, em última instância, é a reprodução e perpetuação das epistemologias tradicionais, pois as relações de poder são mantidas na produção de conhecimento, engendrando hierarquias entre os feminismos e as agendas políticas e, principalmente, determinando sobre quem recai a autoridade da fala e a própria legitimidade da fala.

Coaduno-me com a abordagem da epistemologia feminista negra e pretendo aqui trabalhar nesta direção. É fundamental salientar, diante disto, que as ideias arroladas acima defendem a perspectiva das mulheres negras estadunidenses, uma concepção que foi pensada e elaborada a partir da experiência de mulheres negras pertencentes a um contexto matizado por referências históricas e culturais diferentes das do Brasil. Porém, não se pode esquecer de um outro contexto mais global, o da diáspora, este produtor de experiências comuns/semelhantes devido à escravidão, ao racismo e à discriminação racial, ainda que, tais experiências sejam reconfiguradas pelos contextos locais.

Ao trazer essa ressalva, deixo claro estar ciente dos riscos que corro ao deslocar a teoria para explicar outra realidade social diferente daquela que a originou. Espero, contudo,

evitar o enfraquecimento político da teoria para a pesquisa feminista, pois, como afirma Claudia de Lima Costa:

Devido à intensa transmigração dos conceitos e valores nas viagens dos textos e das teorias, frequentemente um conceito com um potencial de ruptura política e epistemológica em um determinado contexto, quando trasladado a outro, despolitiza-se. Isso porque qualquer conceito [...], carrega consigo uma longa genealogia e uma silenciosa história que, ao serem transportados a outras topografias, podem produzir outros tipos de leitura. (COSTA, 2000, p. 46).²⁶

Seguindo, ainda, a perspectiva de Sonia Alvarez, partilho da *política de tradução de teorias*²⁷ ou, dito de outra forma, empreendo uma ação de *tráfico* de teorias e práticas feministas, visando

[...] construir ‘epistemologias conectantes’ para confrontar as traduções errôneas ou malfeitas que estimularam a falta de compreensão e obstruíram alianças feministas, mesmo entre as mulheres que compartilham as mesmas línguas e culturas. (2009, p. 748).

A tarefa a que me proponho, pelo exposto, é complexa, desafiadora e, ao mesmo tempo, sedutora: percorrer os caminhos trilhados pelo movimento de mulheres negras no Brasil para investigar as percepções e interpretações das mulheres negras sobre feminismos, resgatando seus momentos emblemáticos de constituição, embates e definições teóricas, contudo, atenta, para evitar cair na armadilha de realizar uma história linear e descritiva, aos moldes dos nossos antigos manuais históricos positivistas ou, ainda, de uma história geral das mulheres negras, desvinculada da ação política.

2.2 POR UMA HISTÓRIA DO FEMINISMO NEGRO NO BRASIL

A presença das mulheres na história passou a ser investigada por muitas(os) historiadoras(es), por volta dos anos 1970, seguindo a tradição da historiografia da Escola dos Annales. As mulheres foram, então, resgatadas dos porões e sótãos da antiga forma de narrar a história, tornando-se, ao mesmo tempo, sujeitos e objetos de novas narrativas históricas.

A história das mulheres surge no contexto de efervescência do feminismo e de sua ação política de visibilizar os estudos feministas em várias áreas de conhecimento, mas, à

²⁶ Ver, também, Costa (2003).

²⁷ Voltarei a essa categoria mais detidamente no Capítulo 3, Parte II, Amefricanizando o Feminismo.

medida que o campo de pesquisa se desenvolve “uma parte das historiadoras percebe o grave perigo de isolamento intelectual posto pela tendência que conduz a estudos, muito tautológicos”. Além disso, muitas críticas foram feitas em relação ao caráter descritivo e aos temas das pesquisas, a predileção de estudos sobre o corpo, discursos normativos, sem levar em conta as práticas sociais e os modos de resistência a estes discursos, induzindo a uma espécie de vitimização da mulher, ao desconhecimento da história do feminismo e à falta de reflexão teórico-metodológica, como salientam Perrot et al. (2001, p. 8-9).

Esse problema se reflete, inclusive, no Brasil, conforme Suely Costa (2004), onde os estudos feministas têm se organizado em torno de dois objetos: o feminismo, enquanto movimento organizado de mulheres, e a história das mulheres, voltada para a intimidade da vida e do trabalho doméstico. Esta dicotomia, explica a autora, precisa ser revista e superada, uma vez que:

Os estudos dos feminismos, tomados como expressão de movimentos sociais, portanto, de lugares de ações políticas de mulheres ou da esfera pública das mulheres, em geral, são tratados por referências disciplinares que nem sempre ajudam a perceber suas vinculações com fenômenos da esfera privada. Desse modo, os feminismos informais, por exemplo, expressos em transgressões femininas – como Perrot sugere, nas usuais práticas de aborto –, nunca ganham destaque. (COSTA, 2004, p. 26).

O texto de Suely Costa (2004) coincide com minhas reflexões, uma vez que meu desafio, no que se refere às mulheres negras, é discutir/repensar a dicotomia feminismo–história das mulheres como objetos totalmente distintos. Talvez para o movimento de mulheres negras, a zona fronteira separando a história das mulheres negras do feminismo negro não seja tão definida. Todavia, tento evitar a simplificação do debate, forçando a apresentação da história das mulheres negras como simples passado histórico do feminismo negro, resvalando, assim, em anacronismo teórico.

Por isso, trago para análise as questões pertinentemente levantadas por Perrot et al. quando questionam a divisão entre as histórias das mulheres e do feminismo, visando tornar públicas, de um lado, a estatura da problemática imposta à pesquisa feminista e, de outro, as indagações de que lanço mão para justificar meu entendimento teórico. Seria, como indagam as historiadoras, “uma a sub-parte da outra”? ou, ainda, “a articulação entre ambas não seria algo mais complexo, uma vez que o feminismo histórico excede, por suas questões singulares, a história das mulheres?” (2001, p. 8).

Destaco a necessidade de situar a discussão sobre o enfrentamento às relações sociais patriarcais e à dominação masculina em contextos locais, históricos, culturais e sociais específicos, a partir das experiências das mulheres em sua diversidade, para apreender “as formas privadas, secretas mesmo” capazes “de colocar em xeque a dominação masculina” (PERROT et al., 2001, p. 25). O fato de muitas dessas ações serem tributárias de resistências femininas individuais, ao invés de protestos coletiva e politicamente organizados, é geralmente visto como deficiência, induzindo à minimização das intervenções e das respostas à dominação masculina.

Cabe lembrar, porém, que, em relação às mulheres, “[a] cena política construiu-se aceitando a recusa de constituí-las como sujeitos políticos: dizer isto dá um outro relevo a toda intervenção feminina em qualquer acontecimento do qual as mulheres participam, fora do lugar que lhes é tradicionalmente atribuído” (PERROT et al., 2001, p. 25), pois, o jogo político para as mulheres nunca foi totalmente explícito. Assim sendo, advertem as autoras em seu estudo, a oposição entre social e político, público e privado deve ser repensada metodologicamente a fim de buscarmos na unidade destas dualidades manifestações femininas dos poderes e dos contrapoderes.

São muitos os exemplos de transgressões, de enfrentamentos à opressão sexista, de práticas feministas ou, empregando uma definição de Perrot et al. (2001), de lições de “feminismos informais” fornecidas pelas mulheres negras, bem como, de modo geral, pelas mulheres pertencentes aos segmentos populares, desde o período escravista até o presente. Para estas mulheres, a intimidade da vida e do trabalho doméstico ou a separação entre os espaços público e privado nunca tiveram a mesma significação que para as mulheres brancas das elites²⁸.

O feminismo, conceitua bell hooks (1984, p. 26), “é a luta pelo fim da opressão sexista”; isto significa que as respostas à estrutura de dominação sexista, por conseguinte, não são originárias de um caminho único, uma vez que são provenientes de realidades e experiências vividas pelas mulheres em sua diversidade nas relações de oposição a esta estrutura.

Em 1997, Angela Davis, ao participar da I Jornada Cultural Lélia Gonzalez, em São Luís/MA, falou do livro em que estava trabalhando sobre mulheres negras e o legado do blues. O livro, disse, resultaria de um olhar não ortodoxo para a história e surgiu da

²⁸ Ver os trabalhos de: Del Priore e Bassanezi (2008); Esteves (1989); e Cardoso (1995).

necessidade de recuperar a contribuição das mulheres negras trabalhadoras para o feminismo negro.

Eu vejo, hoje, que quando se chamam os nomes das nossas ancestrais feministas, percebemos que elas foram educadas/escolarizadas. Eram mulheres que podiam escrever. Elas organizaram vários clubes de mulheres no passado. Mas, o que aconteceu com as mulheres que não escreviam? O que aconteceu com a mulher pobre da classe trabalhadora? Existe alguma forma de recuperar a contribuição dessa mulher para o feminismo negro? Por isso, eu passei a olhar e analisar o blues. Aí eu observei as mulheres cantoras de Blues. E eu me dou conta de que elas encontraram maneiras de conversar sobre o feminismo, por exemplo, falaram de sexualidade. Às mulheres de classe média não era permitido falar sobre sexualidade em público. Não se falava abertamente sobre sexualidade. Isso era um tabu. Mas, no contexto do Blues podia explorar qualquer tema relacionado com sexualidade [...]. Nós sabemos que a violência de um parceiro sobre uma mulher é tão ruim quanto a violência policial. As mulheres cantoras de Blues dos anos 20 sabiam como falar desses problemas que acontecem nos relacionamentos e falavam abertamente.

Mesmo considerando que elas não tinham o vocabulário que nós temos hoje para falar a respeito do aspecto político da violência doméstica. Elas nunca esconderam isso. Elas nunca fingiram que isso não acontecia. E muitas mulheres que cantavam Blues compartilhavam com as outras mulheres o fato de que dentro de uma situação de violência o que elas deviam fazer é cair fora (DAVIS, 1997, p. 3-5)²⁹.

No livro em questão, *Blues Legacies and Black Feminism*³⁰, Angela Davis, ao examinar a obra de três cantoras que desempenharam papel fundamental na formação da história da cultura musical popular nos EUA, apresenta um dos trajetos possíveis percorridos pelas mulheres, no caso, as mulheres negras da classe trabalhadora. Segundo a autora, das letras das músicas das cantoras negras de *blues*, por entre as fissuras do discurso patriarcal, emergem atitudes feministas interpretadas por ela como “uma consciência feminista histórica”, pois abordam questões centrais para o discurso feminista contemporâneo, como as políticas de gênero e sexualidade nas comunidades negras das classes trabalhadoras, revelando “*quotidian expressions of feminist consciousness*”³¹ (1998, p. XV, XVII). Reconhecendo que não se trata de uma consciência feminista tal como a pensamos na atualidade, diz que, entretanto, encontrou mulheres independentes e resistentes, que

²⁹ Conferência de Angela Davis realizada em 13 de dezembro de 1997, em São Luís/Maranhão, por época da I Jornada Cultural Lélia González – promoção do Centro de Cultura Negra do Maranhão e do Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa com o apoio da Fundação Cultural Palmares.

³⁰ Neste livro, Angela Davis realiza um trabalho magistral. Com base na análise de letras das músicas de três cantoras lendárias, Bessie Smith, Billie Holliday and Gertrude “Ma” Rainey, desenvolve interpretações a partir do que pode ser percebido como situações de dominação para mostrar como as mulheres romperam com os padrões estabelecidos para a época.

³¹ “Expressões cotidianas de consciência feminista”.

desafiavam os estereótipos e as desigualdades de gênero articulando, ao mesmo tempo, as condições sociais definidas pela exploração de classe e pelo racismo. Suas canções são, define Davis, uma preparação histórica para o protesto político, representam as origens históricas do feminismo negro norte-americano e indicam a existência de outros legados e/ou memórias de feminismos outros.

Suas conclusões resultam de uma pesquisa feminista sensível e revelam seu interesse em recuperar a história de mulheres excluídas e ignoradas pelas narrativas históricas tradicionais, de modo geral e, inclusive, pela literatura feminista. Com genialidade indiscutível, apresenta possibilidades teórico-metodológicas para resgatarmos, das fímbrias das estruturas de dominação, as práticas feministas das mulheres ao longo da história, pois, nas letras de *blues*, onde todas(os) viam apenas vitimização, decadência e desespero, Angela Davis (1998) encontra uma consciência feminista emergente. Na verdade, a autora nos instiga a realizar a cartografia da genealogia do Pensamento Feminista Negro na diáspora.

As ideias apresentadas por Angela Davis (1998) me levam a refletir sobre o sentimento de estranhamento, partilhado por muitas feministas negras (por mim, inclusive), com um feminismo identificado com uma agenda política e um legado histórico que pouco tem nos dito – um feminismo identificado por muitas(os) pesquisadoras(es) como hegemônico –, pois a contribuição das mulheres negras na luta contra as relações patriarcais tem sido ignorada.

2.2.1 O DEBATE EM TORNO DA “IGUALDADE” E DA “DIFERENÇA”

A crítica ao feminismo hegemônico vem sendo feita em várias línguas e em diferentes países há muito tempo. Para Cheryl McEwan (2001), estas críticas têm explorado as formas como, historicamente, o feminismo vem sendo situado no discurso dominante do Ocidente, como produto da política cultural ocidental, refletindo, portanto, uma compreensão da política sexual e das relações de gênero a partir deste lugar.

Para abordar a crítica ao feminismo hegemônico se faz necessário, mesmo que brevemente, remontar aos postulados gerais das concepções teóricas dos feminismos da igualdade e da diferença³², uma vez que formam o substrato sobre o qual se debruçam muitas

³² Os feminismos da igualdade e da diferença aqui apresentados foram abordados a partir de autoras estadunidenses. Segundo Costa e Ávila (2005, p. 693), no “contexto europeu, o ‘feminismo da diferença’ toma outros contornos, especialmente a partir das discussões francesas e italianas”. Sobre o debate francês ver: Irigaray (2002) e Braidotti (2002).

das questões pontuadas nas críticas iniciais, principalmente, aquelas apresentadas pelas feministas negras, chicanas³³ e lésbicas, em finais das décadas de 1970 e 1980. Além do que a exposição permite mostrar a diversidade de abordagens e a relação com os contextos históricos, mas, também, as convergências entre as perspectivas teóricas. Cabe ressaltar, contudo, que tal divisão entre feminismos da igualdade e da diferença reflete muito mais indicações de posições teóricas do que limites fechados destas mesmas teorias, até mesmo porque existem coalizações e aproximações teóricas que tornam possível o diálogo entre as concepções.

Para o feminismo da igualdade, a subordinação feminina, embora pensada como algo que varia de acordo com épocas e lugares, é percebida como universal, exatamente por sua abrangência histórica e geográfica, contudo, ela decorre de um processo de construção sociocultural. Nesta perspectiva, mulheres e homens são iguais, sendo as diferenças observáveis na sociedade resultantes das relações de dominação e, assim, qualquer especificidade feminina é entendida como elemento contribuidor para a hierarquização entre os sexos. A estratégia do feminismo da igualdade se assenta na ideia de “direitos iguais”, pressupondo a igualdade entre os sexos. Diante disso, as reivindicações eram/são voltadas para a igualdade no exercício dos direitos, nos espaços de poder público, para garantir a participação das mulheres na sociedade visando acabar com a situação de subalternidade (GONZÁLEZ, 2002; AGUILERA, 2009; PISCITELLI, 2002).

O feminismo da igualdade inclui os feminismos liberal, socialista (e marxista) e o radical³⁴. O feminismo liberal, com origem na teoria feminista ilustrada, postula a reforma da sociedade e a implementação de leis para garantir a igualdade jurídica e, assim, sendo a igualdade de oportunidades garantida, segue o movimento da meritocracia e do investimento pessoal.

O feminismo socialista (e marxista), estruturado sobre as concepções marxistas de luta de classes, coloca a opressão como decorrente das tensões provocadas pela confluência do patriarcado com o capitalismo e, deste modo, a economia e as relações patriarcais, através da família, é que estruturam a vida das mulheres. A divisão sexual do trabalho é localizada como o sistema de dominação masculina. Sustenta que a opressão das mulheres e a dominação de classe podem ser superadas com a instauração de uma organização social sem classes.

³³ Cidadãs(ãos) estadunidenses descendentes de mexicanos.

³⁴ Ver, por exemplo: Firestone (1976); Millet (1969); Friedan (1971); e Kollontai (1979).

Já o feminismo radical localiza as origens da subordinação feminina no processo reprodutivo, defendendo que o papel das mulheres no processo reprodutivo as torna prisioneiras da biologia, forçando-as a depender dos homens. Assume, assim, a política sexual como prioridade e coloca a liberação das mulheres vinculada à derrota do patriarcado (GONZALEZ, 2002; AGUILERA, 2009; PISCITELLI, 2002).

Logo, se as críticas emitidas contra o feminismo liberal se referem ao seu cunho individualista e de integração às estruturas vigentes e o colocam como alheio às necessidades das mulheres das classes populares, as críticas aos feminismos socialista e marxista residem na centralidade da categoria classe social, em detrimento de outros fatores determinantes na vida das mulheres, assim como, na priorização da opressão sexual, no caso do feminismo radical. As críticas, portanto, acentuam que essas perspectivas feministas acabavam por priorizar as experiências e condições de vida das mulheres brancas, heterossexuais, da classe média e generalizando-as, de forma inapropriada e perigosa, para as outras mulheres.

Já o feminismo da diferença³⁵, com formação também heterogênea traz, em sua fase inicial, os debates centrados sobre as diferenças entre mulheres e homens. Segundo Cláudia Costa e Eliana Ávila, as explicações das várias correntes mostravam divergências, uma vez que algumas recorriam a fatores da biologia, outras, da cultura e ainda havia aquelas que partiam de um misto de ambos os fatores. No entanto, apesar da variedade de concepções, “a diferença de gênero era vista como a categoria de análise mais significativa e determinante” (2005, p. 692).

Para Ochy Curiel (2009), o feminismo da diferença instaura a cultura da feminilidade, defendendo a existência de uma especificidade feminina que justifica as diferenças entre os sexos, mas, principalmente, critica o paradigma masculino, ao questionar a aceitação de suas regras e normas, argumentando que assumir a igualdade entre mulheres e homens é negar a diferença sexual feminina em benefício de um sujeito que se pretende universal, o masculino, reproduzindo-se, com isso, o sexismo, ao invés de questioná-lo. Entretanto, se o feminismo da diferença trouxe aspectos positivos, como o questionamento de elementos patriarcais, também foi alvo de críticas por sua vertente “biologizante” e pela idealização da feminilidade das mulheres.

Cláudia de Lima Costa e Eliana Ávila (2005), ao analisarem o trabalho de Gloria Anzaldúa³⁶, surgido no bojo da efervescência do contexto do feminismo da diferença, sublinham que a escritora desloca a discussão do “plano de uma dicotomia de gênero (a

³⁵ Ver, por exemplo: Gilligan (1982); Chodorow (1979, p. 65-94; 1990).

³⁶ Ver: Anzaldúa (1987; 1981; 2000; 2005).

diferença entre homens e mulheres, entre masculino e feminino) e caminha rumo à exploração das diferenças entre as mulheres e no interior das mulheres”, uma discussão que esteve presente

[nas] preocupações intelectuais e práticas militantes feministas na década de 1980, revelando o reconhecimento de que o campo social está intersectado por várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão de gênero (COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692).

Desse modo, “distancia-se das determinações biológicas para salientar as inscrições socioculturais dos sujeitos além do gênero, o que abrirá, nos anos 1990, curso para a análise da interseccionalidade do gênero”. Assim, inaugura o curso deste caminho, ao examinar e polemizar acerca de outras diferenças existentes entre as mulheres, um caminho, dizem as autoras que, com a entrada dos debates sobre pós-modernismo e pós-estruturalismo, será marcado pela desestabilização de certezas e pela desintegração de epistemologias (COSTA; ÁVILA, 2005, p. 692). Um caminho redefinido, acrescenta Ochy Curiel (2007), pelo debate pós-colonial, que coloca o questionamento da relação centro–periferia e insere as experiências das mulheres no contexto desenhado pelo colonialismo, pelo racismo e imperialismo, aberto pelas feministas racializadas, afrodescendentes, indígenas e lésbicas que, a partir de uma crítica pós-colonial, têm analisado a trama do poder patriarcal, capitalista e heterossexista.

As perspectivas pós-coloniais postulam a descolonização da teoria e da história, apresentando uma abordagem alternativa do Ocidente. Conforme sublinha Homi Bhabha, elas “emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das ‘minorias’ dentro das divisões geopolíticas de Leste, Oeste, Norte e Sul”. As perspectivas pós-coloniais, continua o autor, “intervêm naqueles discursos ideológicos da modernidade que tentam dar uma ‘normalidade’ hegemônica ao desenvolvimento irregular e às histórias diferenciadas de nações, raças, comunidades, povos” (2001, p. 239).

O termo pós-colonial, para Stuart Hall, não se limita a identificar uma época e a sua importância reside na capacidade de produzir uma “reescrita descentrada, diaspórica” (2003, p. 109). Neste sentido,

pós-colonial sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas (2003, p. 111).

Assim, o pós-colonial representa uma resposta à necessidade de superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo (HALL, 2003, p. 124).

2.2.2 CRÍTICA AO FEMINISMO HEGEMÔNICO

A priorização de gênero em detrimento de outros marcadores sociais, desde os anos de 1970, nos Estados Unidos e outros países, vem recebendo críticas das feministas negras, latinas, mestiças, indígenas e lésbicas. Por exemplo, o manifesto do *Combahee River Collective*³⁷ (1988), de 1977, apresenta críticas à uniformização da forma de opressão para todas as mulheres e, embrionariamente, aborda as experiências simultâneas com o racismo, sexismo e classe na vida das mulheres negras.

Algumas dessas críticas se transformaram em concepções teóricas pós-coloniais, a exemplo das realizadas por Gloria Anzaldúa (2000; 2005), bell hooks (1984), Patricia Hill Collins (2000), Gayatri Spivak (2010), María Lugones (2008). Em seu estudo, “Challenging imperial feminism”, Valerie Amos e Pratibha Parmar (1984) deixam claro que o movimento feminista branco não é uma organização ou estrutura monolítica e, ao contrário, reconhecem, como procurei demonstrar, a variedade de grupos, interesses e perspectivas, de entendimento presente nessas críticas. No entanto, a crítica se faz necessária, pois a teoria feminista dominante (*mainstream feminist theory*) não fala das experiências das mulheres não brancas. Amos e Parmar analisam o contexto das mulheres negras britânicas para mostrar o quanto as categorias feministas são inapropriadas para tratar da realidade destas mulheres.

Chandra Mohanty (2008), em seu clássico texto “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”³⁸, foi mais longe em suas críticas ao discutir como a relação entre o feminismo branco e os “outros” feminismos tem sido contraditória, em parte devido à falta das mulheres brancas em reconhecer que estão inseridas em uma relação de poder com as mulheres negras, relação esta entendida como legado imperialista. Da mesma forma que outras críticas, enfatiza como vários conceitos das teorias feministas se tornam problemáticos quando aplicados às mulheres negras. O feminismo hegemônico ou ocidental, para a autora, é um discurso que “codifica o Outro” e, na condição de discurso, se refere tanto às feministas que se reconhecem culturalmente no discurso feminista do Ocidente sobre as

³⁷ *Combahee River Collective* foi um grupo formado, em 1974, por um grupo de mulheres negras estadunidenses, dentre as quais Barbara Smith, Cheryl Clarke e Audre Lorde.

³⁸ O texto é uma versão atualizada e modificada do artigo “Under Western eyes: feminist and colonial discourses” publicado em 1984.

mulheres do Terceiro Mundo quanto às “acadêmicas do Terceiro Mundo que escrevem acerca de suas próprias culturas utilizando as mesmas estratégias” (2008, p. 119).

Chandra Mohanty identifica três princípios analíticos básicos presentes no discurso feminista ocidental: a pressuposição de “mulheres” como um grupo já constituído e coerente, com interesses e desejos idênticos, sem importar a classe social, a localização ou as contradições raciais ou étnicas. Esta ideia implica: uma noção de diferença sexual ou de gênero ou, inclusive, uma noção de patriarcado que pode se aplicar de forma universal a todas as culturas; a carência crítica com que se apresenta a evidência que sustenta a universalidade e validade para todas as culturas; e a noção homogênea da opressão das mulheres como grupo produz uma representação binária da categoria mulher. Por um lado, a representação do sujeito do feminismo hegemônico “moderno, educado, com controle do corpo e de sua sexualidade e com liberdade de tomar suas próprias decisões” e, por outro lado, a representação de seu oposto, a mulher “pobre, sem educação, limitada pelas tradições, doméstica, restrita a família, a vítima”. Estas distinções, assegura, são possíveis em função do privilégio fornecido a um grupo particular como a norma, o referente (2008, p. 126).

As reflexões da feminista pós-colonial Gayatri Spivak (2010) são enriquecedoras para o debate sobre as lutas empreendidas pelas feministas não brancas contra a representação das mulheres de elites a partir de dentro de suas próprias culturas. Segundo Spivak, se faz necessário que as feministas ocidentais, para além de reconhecerem a contextualização de seus conhecimentos, ou seja, a sua especificidade cultural e, por conseguinte, sua parcialidade, devem empreender também “a desaprender o privilégio” como perda (SPIVAK, 2010, p. 88). Os privilégios provenientes de raça, gênero, classe social, sexualidade, nacionalidade, por exemplo, impedem que “outros” conhecimentos sejam obtidos em função da posição social e cultural de privilegiamento. Para desaprender estes privilégios, as feministas ocidentais precisam trabalhar para obter algum conhecimento de “outros” grupos sociais. Por isso, defende um feminismo pós-colonial que busque romper com o poder de nomear, representar e teorizar, desafiando a arrogância ocidental e etnocêntrica e incorporando as vozes de povos marginalizados; que transcenda as fronteiras da colonização do discurso modernista; que reconheça a diferença e a multiplicidade de eixos e identidades que dão forma a vida das mulheres.

O pensamento feminista é uma teoria em formação, por isso, deve ser exposto à crítica, questionamentos e, especialmente, à exploração de novas possibilidades, conforme bell hooks (1984), que critica o domínio do discurso feminista pelas mulheres brancas, de classe média e letradas, uma vez que a dissidência é sufocada e excluída, uma prática que

torna quase impossível o surgimento de novas teorias além de consolidar a hegemonia do pensamento feminista branco. Afirmando que feministas que desfrutam de privilégios na sociedade em decorrência da classe, raça e sexualidade são incapazes de falar com grupos diversos de mulheres porque não entendem completamente ou seriamente a inter-relação entre esses vetores de exclusão, conclui que as análises feministas, na sua grande maioria, tendem a se concentrar exclusivamente em gênero, mistificando a realidade das mulheres ao insistir que este é o único ou o determinante central do destino das mulheres e que, deste modo, a teoria de gênero é transformada em ideologia e ampara o pensamento feminista hegemônico.

Para Rosalva Aída Castillo (2008), as críticas das feministas pós-coloniais têm contribuído para teorizações acerca de perspectivas feministas que reconheçam as diferenças culturais e históricas. Identifica, a autora, nas críticas aportadas pelas feministas pós-coloniais, determinadas reflexões metodológicas que ressaltam a necessidade de: historicizar e contextualizar as formas que assumem as relações de gênero, para evitar o universalismo feminista; considerar a cultura como processo histórico para evitar os essencialismos culturais; e reconhecer a maneira como nossas lutas locais estão inseridas em processos globais de dominação capitalista.

Essas críticas foram fundamentais para a elaboração de minhas próprias críticas. Os maiores deslocamentos teóricos, no entanto, foram possibilitados pelo diálogo com as críticas das feministas latinas³⁹, pois, como coloca Brenny Mendoza (2010, p. 35), precisamos questionar “os aparatos conceituais dos feminismos metropolitanos, incluso, o pós-colonial e, sobretudo o pensamento proveniente do aparato do desenvolvimento”. Muito embora as autoras feministas latinas tenham como referência para suas elaborações teóricas as autoras anteriormente citadas, elas lançam seus olhares críticos para questionar o etnocentrismo feminista a partir do Sul e, com isto, colocam outras questões importantes para se pensar os feminismos da América Latina e Caribe.

Meu maior deslocamento teórico foi promovido, em especial, pela autora argentina María Lugones (2008, p. 75) que, alinhada à “tradição de pensamento de mulheres de cor, que têm criado análises críticas do feminismo hegemônico precisamente por ignorar a interseção de raça/classe/sexualidade/gênero”, busca entender, historicamente, o patriarcado no contexto do colonialismo. Ela explica o uso da expressão mulheres de cor (*mujeres de color*), originado nos Estados Unidos por mulheres vítimas da dominação racial, como um termo de coalizão contra as múltiplas opressões, que representa um movimento solidário

³⁹ Para aprofundar a discussão ver: Mendoza (2010); Navaz e Hernández (2008); Curiel, Falquet e Masson (2005).

horizontal que não se resume a um marcador racial ou à reação à dominação racial. O termo significa uma coalizão orgânica entre mulheres mestiças, indígenas, negras, mexicanas, enfim, toda a trama complexa daquelas vitimadas pelo colonialismo.

As críticas ao feminismo hegemônico buscam valorizar as experiências de mulheres que, por desconhecerem o manejo da escrita e da erudição, não deixaram registros escritos sobre suas ações, de forma que suas vozes e protagonismo estão silenciados assim como outras ações de enfrentamento ao sexismo continuam invisibilizadas, as experiências de resistência às múltiplas formas de violência que acompanham as opressões que recaem sobre diferentes mulheres e, principalmente, outras vertentes de feminismos continuam ignoradas. Nesse caminho de mão única da luta contra a opressão sexista, o lugar ocupado pelas mulheres negras e brancas pobres, dentro desta perspectiva, vem a ser determinado pelo feminismo hegemônico.

A proposição para pensar o feminismo negro no Brasil é operar, portanto, com categorias analíticas alinhadas com as concepções teóricas da “tradição de pensamento de mulheres de cor” (LUGONES, 2008, p. 73) e, neste movimento, ainda se faz importante trabalhar com categorias analíticas instáveis, como sugere Sandra Harding (1993, p. 11), visando “usar as próprias instabilidades como recurso de pensamento e prática”. Adotar uma postura crítica diante de explicações generalizantes sobre mulheres, questionando o emprego de categorias fundadas em experiências distantes da realidade das mulheres negras para explicar fenômenos sociais que lhe dizem respeito, pode revelar áreas inexploradas ou pouco valorizadas da experiência feminina negra.

Esse posicionamento vai ao encontro do que Patricia Hill Collins (1986) descreve como forasteira de dentro (*outsider within*), ou seja, posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos de poder desigual. Na Academia, por exemplo, esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais e, embora a autora se refira à Sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento.

Segundo Patricia Collins (1986), o primeiro tipo de anomalia sociológica ocorre pela omissão, isto é, a maioria dos estudos dá a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam qualquer papel na sociedade; outra forma está nas generalizações sobre as “mulheres” produzidas pelas feministas brancas. Um modo de combater esta invisibilidade forçada e/ou a universalização ocorre, por exemplo, com a crescente investigação descrevendo o comportamento histórico e contemporâneo das mulheres negras como mães,

trabalhadoras comunitárias, líderes da igreja, professoras e trabalhadoras. Assim, as ideias das mulheres negras sobre si próprias refletem um esforço para responder à omissão de fatos sobre as mulheres afro-americanas.

Um segundo tipo de anomalia diz respeito a distorções de fatos e experiências das mulheres negras, ressaltando Patricia Hill Collins (1986) que uma forma de obstar estas práticas tem sido mover as vozes das mulheres negras para o centro da análise, reafirmando a subjetividade humana e a intencionalidade, em detrimento de estudos fundamentalmente ancorados em conceitos sociológicos.

A investigação feminista negra realizada a partir de um posicionamento epistemológico de forasteira de dentro (*outsider within*) requer que intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como importantes fontes de conhecimento. Assim se faz emergir as experiências das mulheres negras, na medida em que a omissão e a distorção serão confrontadas fazendo com que os feminismos, nesta perspectiva, surjam como diferentes lutas e falem de experiências subjetivas historicamente construídas de diferentes mulheres. Como sublinha Avtar Brah, o objetivo não é colocar o feminismo negro em oposição ao feminismo branco, mas entendê-los como “campos historicamente contingentes de contestação dentro de práticas discursivas e materiais” (2006, p. 331). Pensar os feminismos sob esta ótica contribui para a existência da diferença e a coalizão para enfrentamentos mais amplos, para a elaboração de uma agenda política radical de transformação da sociedade, afinal, como afirma Maria José Palmero (2001), **ou nos salvamos todas ou nenhuma.**

É meu pressuposto que, para as feministas negras, as resistências e enfrentamentos ao poder instituído, as atitudes e comportamentos de insubordinação, ao longo da história, são percebidos como exemplos de inspiração para uma práxis feminista negra, que a história das mulheres negras brasileiras contra as relações patriarcais constitui a genealogia de um pensamento feminista negro e imprime a diferença nas memórias históricas dos feminismos.

Esse entendimento fornece substancialidade para o destaque apresentado por Lélia Gonzalez sobre a especificidade do feminismo negro: “o feminismo negro possui sua diferença específica em face do ocidental⁴⁰: [a diferença dada pela] solidariedade, fundada numa experiência histórica comum” (1984, p. 3). A solidariedade de que nos fala é a base da luta das mulheres negras, desde o período escravista até os dias atuais, das diversas formas de

⁴⁰ Lélia Gonzalez está se referindo ao movimento feminista branco.

organização que, nem sempre, se acomodaram aos moldes formais, mas que sempre foram constantes e que se constituíram em resistência aos processos de dominação patriarcais, uma solidariedade historicamente construída, a partir de embates e estratégias de sobrevivência na diáspora, nas sociedades pós-coloniais marcadas pelo racismo, uma solidariedade que dá corpo aos Movimentos de Mulheres Negras no Brasil.

Diante disso, se faz necessário compreender esse contexto das sociedades pós-coloniais, como faço a seguir.

CAPÍTULO 3

DELINEANDO OS CONTORNOS

Duerme Negrito

Duerme, duerme negrito
 que **tu mama está en el campo**, negrito
 Duerme, duerme mobila
 que tu mama está en el campo, mobila

Te va a traer codornices para ti
 Te va a traer rica fruta para ti
 Te va a traer carne de cerdo para ti
 Te va a traer muchas cosas para ti

Y si el negro no se duerme
 viene el diablo blanco
 Y ¡zaz! le come la patita
 chicapumba, chicapumba, apumba chicapum

Duerme, duerme negrito
 que tu mama está en el campo, negrito

Trabajando
 trabajando **duramente**
 Trabajando si
 trabajando **y va de luto**
 Trabajando si
 trabajando **y no le pagan**
 Trabajando si
 trabajando **y va tosiendo**
 Trabajando si
 Pa' el negrito chiquitito
 pa' el negrito si
 Trabajando si
 Trabajando si

 Duerme, duerme negrito
 que tu mama está en el campo, negrito
 (grifos meus)

Os versos da página anterior pertencem a uma canção popularizada, inicialmente, por Atahualpa Yupanqui, compositor e cantor argentino. Em um segundo momento, foi magistralmente interpretada pela cantora, igualmente argentina, Mercedes Sosa. Através da voz dos dois cantores, a canção resgata da invisibilidade forçada pelo colonialismo fragmentos da história das mulheres negras e indígenas na diáspora e reafirma para a América Latina e Caribe parte fundamental de sua identidade étnico/racial.

Atahualpa ouviu a música pela primeira vez em suas andanças pela zona do Caribe, mais precisamente, na fronteira da Venezuela com a Colômbia. Diz ele, “cantava-a uma mulher ‘*de color*’. Muita gente pensa que é de minha autoria, mas não... essa é uma canção anônima, plural e folclórica... é da gente morena dessa zona”⁴¹.

“*Duerme negrito*” canta as realidades vividas pelas mulheres trabalhadoras com a escravidão e com a exploração e exclusão da pós-escravidão, experiências estruturadas pelo colonialismo e matizadas pelos contextos locais. É uma cantiga de ninar crianças, filhas e filhos de mulheres trabalhadoras, negras, indígenas e brancas pobres. A canção revela os diferentes lugares sociais ocupados pelas mulheres na sociedade, pois nem todas desfrutam do lugar de “rainhas do lar”.

Escutei⁴² a música com “ouvidos de racialização de gênero”, li os versos através das lentes da interseccionalidade de raça, gênero, classe e sexualidade.

Olhar através dessas lentes redireciona a perspectiva e faz surgir as histórias daquelas que estão à margem, expostas a vulnerabilidades múltiplas.

Sensibilizada pela narrativa retratada em “*Duerme negrito*”, empenhei-me em seguir na tese um fio histórico e teórico referenciado nas experiências e resistências das mulheres negras contra as estruturas de opressão/dominação na diáspora.

⁴¹ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=0Jo5mBZZGqU&feature=related>>. Acesso em: 10 ago. 2011.

⁴² Cheguei à canção a convite da professora Elisabete Pinto ao participar de uma atividade sobre Pensamento das Mulheres Negras, apesar de que tal música embalou minha trajetória no movimento estudantil, pois fazia parte do repertório musical das mobilizações políticas dos anos de 1980. O fato de ouvi-la depois de entrar em contato com teorias feministas me fez vê-la de outra forma.

PARTE I

DESCOLONIZANDO O FEMINISMO

Refletir sobre o pensamento e a prática política do movimento de mulheres negras requer a compreensão do lugar “desde onde” falamos, visto que a teoria e a prática estão amalgamadas em torno de um projeto de justiça social e traduzem as resistências e experiências de lutas contra realidades locais concretas de exclusão e discriminação que são construídas “interseccionalmente” pelo racismo, pelas ideologias patriarcais, pelo heterossexismo, pelo imperialismo/ capitalismo global, produzindo contextos históricos específicos e experiências que marcam diferentemente a vida dos sujeitos, a vida de nós mulheres.

A expressão “desde outros locais de onde falamos” revela as formas diferenciadas de enfrentamento das ideologias/relações patriarcais promovidas pelas mulheres e mostra, também, outras perspectivas e elaborações teóricas próprias sobre as desigualdades de gênero a partir das experiências situadas. Muitas vezes, estes lugares de enunciação geram laços de solidariedade e de cumplicidade entre mulheres de países/regiões diferentes, como aquelas pertencentes a grupos étnico/raciais discriminados, mais do que entre as mulheres de “casa”, pertencentes a grupos sociais privilegiados por raça/etnia e classe.

Para entender esse contexto estrutural capaz de criar situações de exclusão e discriminação semelhantes para determinados grupos sociais distantes geopoliticamente, procurei explicações na relação colonialista que o capitalismo mantém com o mundo, a partir da classificação étnico/racial e de gênero da população. O legado do colonialismo continua a movimentar as engrenagens dos novos modelos econômico e político, a disseminar normas de controle social com incidência, fundamentalmente, sobre os corpos racialmente

inferiorizados, principalmente, as mulheres, mas seus efeitos também são perceptíveis em nossas mentes, revelando-se, muitas vezes, em nossas produções teóricas e ações políticas.

Este capítulo está dividido em duas partes. A primeira tem por objetivo investigar o legado colonialista para compreender como o lugar das mulheres negras foi historicamente organizado pelas estruturas de dominação/exploração e na segunda, investigar, à luz de uma pensadora negra brasileira, os efeitos da intervenção colonialista na vida das mulheres negras e suas ações de resistência para a confrontação de tais poderes.

3.1 COLONIALIDADE DO PODER DEFININDO O MUNDO

O colonialismo traduz um período histórico caracterizado pelo domínio direto, a partir de um modelo administrativo, político e econômico, de algumas nações sobre outras, iniciado no século XV e consolidado no século XIX. O modelo de dominação e exploração imposto implicou no desenho de uma cartografia global do poder, na concentração mundial de recursos, no racismo e na hierarquização étnico-racial dos povos, na hierarquização das relações de gênero, a partir de uma lógica patriarcal, e na afirmação, no campo da sexualidade, da heteronormatividade.

O enfrentamento da estrutura colonial produziu lutas concretas de mulheres e homens colonizados contra as metrópoles nas Américas, na África e na Ásia, e é esta tradição de resistência que faz com que se aposte⁴³ em mudanças produzidas por outras perspectivas políticas e epistêmicas provenientes da radicalidade do lado subalterno da diferença colonial

⁴³ Segundo Ramón Grosfoguel (2010, p. 455-491), o debate geralmente é delimitado em termos de tendências: estudos subalternos; estudos culturais e estudos pós-coloniais. Contudo, delimitar o campo teórico preciso no qual se inserem as tendências não é tarefa fácil, pois muitas vezes um(a) autora(a) é percebido(a) como pertencente aos estudos subalternos, mas também integra os estudos pós-coloniais. Ou, ainda, determinado(a) autor(a) é “encaixado(a)” nos estudos pós-coloniais e, no entanto, nunca se posicionou desta forma. É o caso, por exemplo, de Edward Said, considerado um dos inauguradores dos estudos pós-coloniais, apesar de ele não ter se colocado assim. A crítica pós-colonial caracteriza o sistema capitalista enquanto sistema cultural, isto é, a cultura é o fator constitutivo que determina as relações econômicas e políticas no capitalismo global. Já a crítica do sistema-mundo salienta a importância das relações econômicas à escala mundial como fator constitutivo do sistema-mundo capitalista. Ambas as abordagens “partilham entre si uma crítica ao desenvolvimentismo, às formas eurocêntricas de conhecimento, às desigualdades entre os sexos, às hierarquias raciais, e aos processos culturais/ideológicos que fomentam a subordinação da periferia no sistema-mundo capitalista”. Mas a crítica pós-colonial tem dificuldade em operar com os processos político-econômicos e a crítica do sistema-mundo tem dificuldade em teorizar a cultura (p. 470-471). Propõe, então, o autor um diálogo entre as perspectivas pós-colonial e a abordagem do sistema-mundo para explicar o “complexo enredamento, das hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe” no interior das formações econômicas em que a acumulação de capital é afetada e integrada por essas hierarquias (p. 473).

para a elaboração de novas utopias não capitalistas, capazes de infligir redefinição/derrota ao colonialismo persistente e a sua lógica implantada pelo “homem heterossexual/branco/patriarcal/ cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (GROSFOGUEL, 2010, p. 463).

Entre as várias abordagens sobre a resiliência do colonialismo na organização das estruturas sociais atuais, destaco a colonialidade do poder, do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992)⁴⁴, segundo quem a colonialidade é uma estrutura de dominação e exploração que se inicia com o colonialismo, mas se atualiza e se mantém até o presente, mesmo após o fim das administrações coloniais. Colonialidade se refere às situações coloniais da atualidade e, conjuntamente com a modernidade, vem a constituir os dois eixos ao redor dos quais está organizado o poder capitalista, eurocentrado e global.

Definindo colonialidade como uma matriz mundial de dominação (*patrón mundial de dominación*) dentro do modelo capitalista, fundada pela classificação racial⁴⁵ e étnica da humanidade, Aníbal Quijano (1992) diz que a matriz de poder colonial é um princípio organizador e afeta as múltiplas dimensões da vida social, desde a sexualidade, a autoridade, as relações de gênero, instituições, o trabalho, as organizações políticas, estendendo-se à subjetividade e às estruturas de conhecimento. Isto ocorre porque o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e no conflito dos sujeitos sociais que disputam o controle dos elementos constitutivos da existência humana: sexo; autoridade coletiva; subjetividade e intersubjetividade; seus recursos e produtos. A colonialidade do poder, adverte o autor, não pode ser interpretada simplesmente como resultado ou como a forma residual de qualquer tipo de relação colonial. Ela emerge no contexto sócio-histórico específico do descobrimento e conquista das Américas e se estrutura, inicialmente, a partir de dois eixos: a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados; e a constituição de uma estrutura de controle do trabalho e de recursos (QUIJANO, 1992; 2005a).

Historiciza o autor o processo de classificação social e universal da população mundial a partir da ideia de raça e demonstra a centralidade desta classificação para o capitalismo global e para a colonialidade, salientando que, no começo da América, a racialização de alguns grupos, especialmente africanos e indígenas, foi reforçada e consolidada durante a expansão mundial do colonialismo europeu e, posteriormente, pelo

⁴⁴ As obras de Quijano aqui consultadas foram (1992; 2000; 2005a; 2005b; 2010).

⁴⁵ O autor entende raça como um construto ideológico, sem qualquer relação com a estrutura biológica do ser humano, está totalmente relacionada com as relações de poder do capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado. Ver Quijano (2000).

pseudocientificismo que defendia a existência de diferenças de natureza biológica entre estes grupos e o restante da população branca. Este entendimento, que dará lugar às classificações superior/dominante, desenvolvido/europeu x inferior/dominado/primitivo/não europeu, também gerou a divisão mundial do trabalho, originando classes sociais diferenciadas, racializadas e geograficamente distribuídas. Assim, o trabalho assalariado tem sido reservado, desde então, quase exclusivamente para a população branca (QUIJANO, 1992; 2005a). Sobre raça diz o autor,

[...] é a primeira categoria social da modernidade. [...] Foi um produto mental e social específico daquele processo de destruição de um mundo histórico e de estabelecimento de uma nova ordem, de um novo padrão de poder, e emergiu como um modo de naturalização das novas relações de poder impostas aos sobreviventes desse mundo em destruição: a idéia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural (2005b, p. 17).

Por isso, Quijano (2000) é enfático em sua avaliação sobre o modo como *raça* engendrou e se tornou o resultado da dominação colonial moderna, constituindo todos os âmbitos do poder mundial capitalista. O racismo, diz ele, não é a única manifestação da colonialidade do poder, mas, com certeza, nas relações sociais cotidianas, é a mais perceptível e onipresente, justificando-se ser o principal campo de conflito.

A modernidade, o outro eixo do capitalismo eurocentrado e global, explica Quijano, é a fusão das experiências do colonialismo e da colonialidade e, como tal, define as relações intersubjetivas, culturais e, em especial, a perspectiva de conhecimento: “os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas”. Deste modo, a produção de conhecimento foi colonizada e segue uma perspectiva dos centros hegemônicos e eurocentrados, tendo os europeus como os criadores e protagonistas exclusivos da “tal modernidade” a partir da noção universalizada do conhecimento racional (2005a, p. 231; 232).

Segundo Ramón Grosfoguel, o grande mérito de Quijano está no fato de ele mostrar a dominação e a exploração econômica do Norte sobre o Sul como fundadas em uma estrutura étnico-racial de longa duração, ignorada pelas abordagens marxistas ortodoxas e suas reinterpretações posteriores. Em outras palavras, “o racismo é constitutivo e indissociável da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista à escala mundial” (GROSFOGUEL, 2010, p. 477).

A noção de colonialidade do poder destaca que as ações de descolonização do mundo, iniciadas no século XIX e repetidas no século XX, foram incompletas. As ideias de Quijano, que evidenciam o posicionamento dos colonizados, contempla a presença comprovadamente indígena e negra da América e se contrapõem às abordagens eurocêntricas sobre a formação do capitalismo.

Assim como em outros estudos pós-coloniais, Grosfoguel (2010) também traz a crítica à “política de identidade” e lembra que todas as identidades modernas são construções coloniais e que, nem sempre, a defesa das mesmas indica radicalidade. Ser negro, ser indígena, ser mulher, ser negra, sem dúvida, são identidades marcadas e pode ser até que acabem por fortalecer as regras impositivas/dominantes da colonialidade, como afirma o autor. Contudo, ser branco, ser homem, ser homem branco, ser mulher branca são também construções, porém, beneficiadas materialmente pelos privilégios historicamente auferidos pela colonialidade. A crítica aos movimentos identitários acaba, geralmente, por isentar essas identidades hegemônicas, pois o perigo está com o outro, os negros, as mulheres, os gays, as lésbicas e as suas reivindicações. Isto me parece constituir o dilema.

Como romper este círculo? Como descolonizar o pensamento, transformar a realidade de exclusão “do chamado resto do mundo” sem cair na armadilha da cristalização identitária dos sujeitos e na construção de novos nacionalismos? O relativismo, por sua vez, não será também mais uma elaboração da colonialidade?

A possibilidade de refletir historicamente sobre as lógicas de dominação do mundo moderno se constitui, aqui, no destaque que imprimo à categoria “colonialidade do poder”, de Quijano, pois, com ela, percebo quão profunda e extensa é a organização do poder do capitalismo global a partir de *raça*. É fato: a categoria me auxilia a entender este jogo complexo da “política de identidade”, a perceber as identidades modernas como construções racializadas da colonialidade: europeu, asiático, africano, latino. Porém, vale lembrar que tais construções sociais determinam as condições de vida de parte da humanidade, que o construto discursivo materializa uma realidade perversa e, portanto, apesar do que dizem os críticos da “política de identidade”, entendo a luta dos movimentos oprimidos, excluídos, racializados, reunidos em torno de identidades políticas contra o racismo, sexismo, classismo, homofobia como estratégia política ainda necessária e fundamental. Como afirma Grosfoguel, “nenhum projeto radical poderá ter êxito sem antes dismantelar estas hierarquias coloniais/raciais” (2010, p. 484).

3.2 ROMPENDO COM O VIÉS ANDROCÊNTRICO E HETERONORMATIVO DA COLONIALIDADE DO PODER

Quijano também elabora reflexões sobre o modo como *gênero* é central para a colonialidade do poder e, embora aborde *gênero*, bem como sua relação com *raça* e *classe*, ele não está imune aos efeitos da própria colonialidade no que se refere ao viés androcêntrico e heteronormativo.

Para Ochy Curiel (2007), a relação entre *raça*, *classe*, *gênero*, *sexualidade* e a colonização e escravidão já foi estabelecida e estudada pelas feministas negras de diversos países. No entanto, muitos dos cientistas sociais, apesar de reconhecerem o aporte das feministas, através de pequenas inferências, de modo geral, raramente as incluem na bibliografia consultada, ficando suas ideias desconhecidas: e Quijano não fugiu à regra.

Outro autor que destaco é Ramón Grosfoguel⁴⁶ (2010) que, embora não explicita a crítica sobre a ausência dos aportes das feministas negras na obra de Quijano, traz a categoria interseccionalidade para o centro da análise da colonialidade do poder, mostrando, com isto a intensidade dos efeitos do “*patrón mundial de dominación*”, ao exibir a reconfiguração das outras estruturas de poder por *raça*. Tendo por base as ideias de Quijano, percebe, porém, a importante contribuição dos aportes da perspectiva feminista, principalmente do feminismo negro para aprimorar a categoria:

Indo um passo além de Quijano, conceptualizo a colonialidade do poder como um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de *Tercero Mundo* como uma interseccionalidade [...] de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (‘heterarquias’) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, lingüística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as estruturas globais de poder. O que a perspectiva da ‘colonialidade do poder’ tem de novo é o modo como a idéia de *raça* e racismo se torna o princípio organizador (GROSFOGUEL, 2010, p. 464).

⁴⁶ Apoiando-se nas ideias de Gloria Anzaldúa, Patricia Hill Collins, Cherríe Moraga, Gayatri Spivak e Kimberlé Crenshaw, Ramón Grosfoguel é um dos poucos homens inseridos no debate da teoria social contemporânea da América Latina a reconhecer as contribuições teóricas desenvolvidas pelas feministas, principalmente, as negras da América Latina, Caribe e EUA, sobre os efeitos do colonialismo nas sociedades contemporâneas. Os autores debruçados sobre este tema têm silenciado a respeito da crítica pós-colonial já produzida pelas feministas para descolonizar o pensamento. Para aprofundar esse ponto ver: Ochy Curiel (2007).

Ao reorientar a categoria através da perspectiva da interseccionalidade, Ramon Grosfoguel destaca a potencialização do impacto das estruturas globais de poder sobre alguns grupos sociais, o que lhe permite concluir que:

A hierarquia global das relações entre os sexos também é afetada pela raça: ao contrário dos patriarcados pré-europeus em que todas as mulheres eram inferiores aos homens, na nova matriz de poder colonial algumas mulheres (de origem européia) possuem um estatuto mais elevado e um maior acesso aos recursos do que alguns homens (de origem não-européia) (GROSFOGUEL, 2010, p. 465).

Nessa mesma linha, Jurema Werneck aborda os efeitos da intersecção entre racismo e patriarcado, dois eixos estruturantes das relações de poder na sociedade brasileira, categorizando o cruzamento como racismo patriarcal. As desvantagens provocadas por este fenômeno na sociedade de classes, diz a autora, “além de inferiorizar a população negra, também estabelece formas diferenciadas de subordinação de acordo com o sexo das pessoas negras, afetando principalmente mulheres” (2010b, p. 6).

Ainda, segundo Werneck, os indicadores sociais sobre o rendimento médio da população brasileira desagregados pelas variáveis *raça* e *gênero*, de 2010, identificam nos dois grupos a presença de desigualdades de gênero, resultando na discriminação sexista no mercado de trabalho; mas este é o dado aparente: o que está subjacente é a força de *raça*, do racismo redefinindo o quadro.

Se *gênero* é capaz de informar uma mesma lógica sexista de organização social para negros e brancos, *raça* redefine esses princípios organizativos e altera a posição dos homens negros na hierarquia social⁴⁷, ressaltando a autora a existência de “uma linha racial

⁴⁷ Os rendimentos citados por Jurema Werneck (2010b, p. 6-7) são: homens brancos 2.027,58; mulheres brancas 1437,64, homens pretos e pardos 1025,44 e mulheres pretas e pardas 760,27. O rendimento médio da população ocupada residente nas seis maiores cidades, em outubro de 2011, indica a permanência das desvantagens: homens brancos 2.325,73; mulheres brancas 1.660,89; homens pretos e pardos 1265,81 e mulheres pretas e pardas 936,04, segundo o Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais, do Instituto de Economia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (2011, p. 3) tendo como base microdados da Pesquisa Mensal de Empregos (PME) publicados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Cabe salientar que, em algumas situações em que há o mesmo grau de escolaridade, os homens negros podem vir a ganhar mais. Segundo Marcelo Paixão et al., “o fator educacional pode ser mobilizado para explicar estas diferenças, tendo em vista a menor escolaridade média dos negros em relação aos brancos. Mas não podemos explicar isso apenas pela educação. O próprio mercado de trabalho apresenta uma dinâmica que além de remunerar desigualmente pessoas negras e brancas que ocupam postos parecidos, discrimina as pessoas de pele escura quando da oferta de oportunidades ocupacionais melhor recompensadas financeiramente e de maior prestígio social” (2012, p. 2).

que separa rendimentos de negr@s e branc@s, havendo também outra linha que separa mulheres e homens do mesmo grupo racial, estabelecendo desigualdades” (2010b, p. 7) e tal linha só encontra justificativa na existência do racismo patriarcal.

A crítica mais contundente a Quijano diz respeito ao seu modelo oferecido para gênero. Diz:

[...] o debate sobre a questão do ‘gênero’ e os movimentos feministas estão conseguindo que uma parte crescente da população mundial tenda a assumir que ‘gênero’ é um construto mental baseado em diferenças sexuais, que expressa as relações patriarcais de dominação e serve para legitimá-las. E alguns propõem agora que, da mesma forma, devemos também pensar sobre ‘raça’ como uma outra construção mental, as diferenças com base na ‘cor’. Assim, sexo é ‘gênero’ como ‘cor’ seria ‘raça’.

Entre as duas equações existe, porém, uma diferença incurável. A primeira tem lugar na realidade. A segunda, em absoluto.

Na verdade, em primeiro lugar, sexo e as diferenças sexuais são realmente existentes. Em segundo lugar, são um subsistema dentro de todo o sistema que conhecemos como corpo humano, da mesma maneira como no caso da circulação sanguínea, respiração, digestão, etc., etc. Ou seja, fazem parte da escala ‘biológica’ de toda pessoa. Terceiro, devido a isso implicam um comportamento ‘biológico’ diferenciado entre sexos diferentes. Em quarto lugar, esse comportamento biológico diferenciado está ligado, acima de tudo, a uma questão vital: a reprodução da espécie. Um dos sexos insemina e fecunda, o outro ovula, menstrua ou engravida, gesta, pare, amamenta ou pode amamentar, etc.

Em suma, a diferença sexual implica um comportamento, isto é, uma função biológica distinta. E o fato de que ‘gênero’ seja uma categoria cuja explicação de modo algum pode se esgotar e tampouco se legitimar ali, não deixa, por isto, de ser visível que haja, na realidade, um ponto de partida ‘biológico’ na construção intersubjetiva da idéia de ‘gênero’ (2000, p. 3).

É difícil ver na concepção de Quijano o rompimento com a ideia de determinismo biológico das diferenças sexuais como o elemento determinante na formação das identidades de gênero, deslocando, assim, a compreensão da construção das identidades para o campo da construção social, histórica e cultural, apesar de falar em gênero como construto social. Tudo indica que o autor opera com a perspectiva do sistema sexo/gênero, segundo a qual o processo de construção das identidades de gênero ocorre, ainda, sobre um corpo sexuado e mantém a centralidade no binarismo mulher–feminino e homem–masculino.

Como afirma Joan Scott (1990), em “Gênero: uma categoria de análise histórica”, as diferenças biológicas, as diferenças sexuais entre homens e mulheres existem, mas elas, por si sós, não significam nada, não produzem relações assimétricas e de poder e não são responsáveis pela heteronormatividade. O significado que estas diferenças ganham através do discurso, da linguagem e as representações sociais em torno delas é que produzem

desigualdades e assimetrias, pois, a desconstrução dos discursos, viabilizada por uma abordagem de gênero, permite entender como o corpo e o sexo são construções históricas, sociais e culturais que, através de símbolos e significados, constroem sujeitos e reafirmam as diferenças entre os mesmos.

Aliás, Quijano me deixa em dúvida se opera com a perspectiva do construcionismo social⁴⁸ que, como sublinha Scott, ao indicar construções sociais, rompe com as explicações essencialistas do determinismo biológico, porém, gênero continua sendo “uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (1990, p. 7). A interpretação do autor acerca da categoria gênero parece remontar muito mais ao entendimento de que as diferenças sexuais são indicadoras das identidades de gênero, que o corpo sexuado, portanto, binário, admite somente as construções identitárias do feminino e do masculino. Essa concepção de gênero reproduz o pensamento moderno, tão criticado por Quijano, e reifica o sujeito universal, atribuindo-lhe determinadas características que, supõe-se, sejam compartilhadas por todos. Como aponta Scott (1990), há muitas possibilidades de se fazer gênero para além do binário homem–masculino e mulher–feminino. Na verdade, essa concepção dualista, pode-se inferir, já é produto da colonialidade do poder.

María Lugones é categórica em afirmar que o alcance de gênero na análise de Quijano é extremamente limitado e biologizado. Além do que – e aqui reside outra crítica e diferença de María Lugones para Anibal Quijano –, *raça* não pode ser interpretada como um conceito totalizante que invisibiliza *gênero* como categoria histórica. Contudo, a autora reconhece o poder explicativo da categoria “colonialidade do poder” e recupera sua “lógica dos eixos estruturais” por considerá-la uma “boa base para entender os processos de entrelaçamento de produção de raça e gênero” (2008, p. 77).

Como proposta, Lugones apresenta a “colonialidade de gênero” diretamente relacionada com a “colonialidade do poder”, uma vez que a classificação racial da população mundial é condição necessária para a sua constituição. Pensa a colonialidade de gênero como híbrido entre dois marcos analíticos, colonialidade do poder e interseccionalidade, que têm demonstrado a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não brancas. A imposição das opressões de gênero racializada e capitalista constitui a colonialidade de gênero (2011, p. 110).

⁴⁸ Ver Linda Nicholson (2000, p. 12), que chama esta concepção de “fundacionalismo biológico” e, para explicar o relacionamento entre biologia e socialização, usa a metáfora do porta-casacos da identidade: o corpo representa o cabide no qual são jogados diferentes artefatos culturais, especialmente os relativos à personalidade e ao comportamento.

Para a autora, faz-se necessário explicar as raízes do sistema binário de gênero que Quijano deixa incólume, e, para isso, propõe “o sistema moderno/colonial de gênero”, uma lente através da qual continua teorizando a lógica opressiva da modernidade colonial e que permite perceber a imposição colonial e a “extensão e profundidade histórica de seu alcance destrutivo”, uma abordagem de gênero para entender como o corpo, o sexo e o próprio gênero foram construídos racializadamente. O objetivo de Lugones é tornar visível tanto o instrumental do sistema de gênero aplicado na submissão de mulheres e homens não brancos, em todos os âmbitos da existência, quanto o instrumental empregado na dissolução forçada dos vínculos de solidariedade prática entre as vítimas da dominação e exploração que constituem a colonialidade (2008, p. 77). Diz, ainda:

Não é necessário que as relações sociais estejam organizadas em termos de gênero, sequer as relações que se consideram sexuais. Porém a organização social em termos de gênero não tem porque ser heterossexual ou patriarcal. O não ter que ser é uma questão histórica (LUGONES, 2008, p. 78).

Assim sendo, entender como as características da organização de gênero são construídas historicamente é central para esta compreensão. Em sua proposta, Lugones procura visibilizar as mulheres não brancas e a brutalização e a desumanização que a colonialidade de gênero lhes impõe. O dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, o heterossexualismo e o patriarcado são característicos do que classifica como “lado claro/visível da organização colonial/moderna de gênero” (2008, p. 78).

Acrescenta a autora que o sistema de gênero se consolidou com o avanço do(s) projeto(s) colonial(is) da Europa, e continua:

O sistema de gênero tem um lado visível/claro e outro oculto/escuro. O lado visível/claro construiu, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero. Somente organiza, de fato e direito, as vidas de homens e mulheres brancos e burgueses, mas constitui o próprio significado de ‘homem’ e ‘mulher’ no mundo moderno/colonial. A pureza e a passividade sexual são características fundamentais das mulheres brancas da classe média, que são reprodutoras da classe e da posição racial e colonial dos homens brancos burgueses. Mas tão importante quanto sua função reprodutora da propriedade e da raça é que as mulheres burguesas brancas são excluídas da esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento, e de quase toda possibilidade de controle sobre os meios de produção. A suposta e socialmente construída debilidade de seus corpos e suas mentes cumpre um papel importante na redução e reclusão das mulheres brancas burguesas em relação à maioria dos domínios da vida, da existência humana. O sistema de gênero é heterossexual, uma vez que a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado sobre a produção, que inclui a produção de conhecimento e autoridade coletiva.

Entre os homens e as mulheres burgueses brancos, a heterossexualidade é, ao mesmo tempo, compulsiva, perversa, pois provoca uma violação significativa dos poderes e dos direitos das mulheres burguesas, e serve para reproduzir o controle sobre a produção (LUGONES, 2008, p. 98).

Lugones ressalta o limite dos estudos pautados na aplicação analítica de categorias isoladas, uma vez que as categorias têm sido entendidas como homogêneas e acabam selecionando, no grupo, o dominante como norma, ou seja, fortalecem a criação do referente: mulher seleciona como norma as mulheres brancas classe média; homem seleciona como norma os homens brancos classe média; negro seleciona os homens heterossexuais negros.

Com a colonização, afirma María Lugones, se impõe uma distinção dicotômica, hierárquica, sobre os colonizados a serviço do homem ocidental, entre humano e não humano; outra distinção hierárquica reside na divisão homem e mulher, sendo esta diferença a marca do humano e da civilização. Segundo a autora, somente os civilizados eram homens e mulheres. “Os povos indígenas das Américas e os africanos escravizados se classificavam como não-humanos”. O homem moderno europeu, burguês, colonial se converteu, então, no sujeito/agente e a mulher burguesa europeia, longe de ser o complemento do homem, em alguém que “reproduzia a raça e o capital”. Já as pessoas colonizadas se transformaram em machos e fêmeas. Para a autora, “a consequência semântica da colonialidade de gênero é que ‘mulher colonizada’ é uma categoria vazia: nenhuma fêmea colonizada é uma mulher” (2011, p. 106; 109).

Assim, o “lado oculto/escuro do sistema de gênero” foi e é bastante violento, mas ele não é percebido porque se refere aos sujeitos sociais não dominantes, assim como aos que fogem à heterossexualidade. Por isso, conclui a autora, “somente ao perceber gênero e raça como entrelaçados ou fundidos indissociavelmente podemos realmente ver as mulheres de cor” (LUGONES, 2008, p. 82), ver o que está do “*lado oculto do sistema de gênero*”.

Para Brenny Mendoza, em coro com María Lugones, desconsiderar a historicidade de gênero e concebê-lo como uma categoria anterior à sociedade e à história, como faz Anibal Quijano, naturaliza as relações de gênero e a heterossexualidade. Esta prática obstaculiza o entendimento de como as mulheres do Terceiro Mundo experimentaram a colonização e a racialização, sendo por fim “reinventadas como ‘mulheres’ segundo códigos e princípios discriminatórios de gênero ocidentais” (MENDOZA, 2010, p. 23).

O conceito de “sistema moderno/colonial de gênero” procura elucidar como, historicamente, determinadas construções de gênero operaram produzindo diferentes

realidades e, conseqüentemente, diferentes formas de violências para as mulheres. Por exemplo, as construções relativas à sua fragilidade, de rainha do lar, de circunscrita ao espaço privado da casa, esposa, etc. são específicas para as mulheres brancas e percebê-las como universais invisibiliza a violência imposta àquelas que estão fora destas normas de gênero.

Nos EUA, a literatura feminista negra recuperou a trajetória de Sojourner Truth, uma mulher negra ativista, ex-escravizada que, no século XIX, proferiu um discurso em uma convenção de mulheres pelo direito ao voto. Em sua fala, Sojourner Truth indagava, em resposta aos comentários masculinos de que a fragilidade feminina era incompatível com o sufrágio: *Por acaso não sou eu uma mulher?* Os homens ironizavam, questionando como poderiam as mulheres manifestar o desejo de votar se não conseguiam atravessar uma poça de água ou subir em uma carruagem sem auxílio masculino. Sua resposta⁴⁹ foi um relato de suas experiências, revelando que sua realidade era incompatível com as representações de feminilidade, pois, como sublinha Lugones, hegemonicamente, as relações de gênero organizam a vida de homens e mulheres brancos, burgueses e heterossexuais. Truth e outras iguais a ela, na verdade, não se enquadravam na categoria *mulher*, sequer eram/são/somos vistas como humanas, já que possuíam sua humanidade negada pelo racismo. Assim, além de colocar a sua realidade à disposição do movimento de mulheres brancas sufragistas, fornecendo legitimidade aos argumentos, inicia um debate que ainda hoje tem espaço nos movimentos de mulheres.

⁴⁹ Ver Angela Davis (2005, p. 70). A seguir o pronunciamento na íntegra com tradução livre de Ana Reis. Convenção de Direitos de Mulheres, Akron, Ohio, 1851. “NÃO SOU EU UMA MULHER? Bem, crianças, onde existe muita confusão deve haver alguma coisa fora de equilíbrio. Eu acho que emaranhando negros do Sul e as mulheres do Norte, todos falando em direitos, o homem branco estará encrocado, logo, logo. Mas sobre o que todos aqui estão falando? O homem lá adiante diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar nas carruagens e ser levantadas sobre as valas e a ter por toda parte os melhores lugares. Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a sair das poças de lama nem me deu qualquer lugar melhor! E não sou eu uma mulher? Olhem para mim? Olhem para o meu braço! Eu lavei a terra, plantei e juntei tudo no celeiro e nenhum homem poderia me liderar! E não sou eu uma mulher? Eu poderia trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando eu podia conseguir comida – e suportar o chicote tão bem quanto! E não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maior parte delas vendidas para a escravidão e quando chorei com minha tristeza de mãe só Jesus me ouviu! E não sou eu uma mulher? Então eles falam desta coisa na cabeça; o que é isto que eles chamam? Intelecto? é isso, querido. O que é que isso tem a ver com direitos das mulheres ou dos negros? Se em minha taça não couber a metade de um quarto e na sua couber um quarto não seria mesquinho você não me deixar ter minha meia medida toda? Então aquele pequeno homem de preto lá diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! De onde veio seu Cristo? De onde veio seu Cristo? De Deus e de uma mulher! Os homens não têm nada a ver com ele. Se a primeira mulher que Deus fez era forte o suficiente para virar o mundo de ponta cabeça sozinha, estas mulheres juntas devem ser capazes de novamente virá-lo de volta, com o lado certo pra cima! E agora elas estão querendo fazer isso e é melhor os homens deixarem elas fazerem. Obrigado por me ouvirem e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer”.

Em seu discurso, Sojourner Truth disse:

Bem, meus fio, onde tem tanto baruío tem de te quarquê coisa fora dos trio. Eu acho que no meiu dos nego do Su e das mulé do Norte tudo falano dus direito, os branco já já vai se vê aperreado. Mas aqui é essa cunversa toda aí?Aquele home acolá diz que as mulé precisa ser ajudada a subi nas carriage, e alevantada pra passa nas vala, e fica cum os mio lugá – e eu num sô mulé? Óia pra mim! Óia pru meu braço!... eu arei e plantei e ajuntei as safra dentro dos celêro, e home nium num mi passava na frente – e eu num sô mulé? Eu podia trabaiá qui nem querarqué home (quando tinha trabáio), e puxa a corrêa qui nem ele – e eu num sô mulé? Butei cinco fio no mundo e vi a maioria sê vendida pra escravidão, e qando eu gritei cum a dô de mãe, ninguém, só Jesus ouve – e eu num sô mulé? (apud HARAWAY, 1993, p. 282-283.)

Seguindo a mesma linha de Sojourner Truth, Sueli Carneiro (2001) reflete sobre a situação das mulheres negras nas Américas, especialmente no Brasil. As duas considerações exprimem realidades separadas pela distância temporal e localização geográfica, porém, aproximadas e enlaçadas pela colonialidade de gênero que, perversamente, define a cartografia da violência de gênero infligida às mulheres negras da diáspora e fixa a condição feminina negra no Novo Mundo. Os textos fazem eco um ao outro, o discurso de Truth reverbera em cada frase escrita por Carneiro e as palavras de Carneiro atualizam o discurso proferido por Truh, em 1851.

As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular (CARNEIRO, 2001, p. 1).

Afirma, ainda, Carneiro:

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: ‘Exige-se boa aparência’.

Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando?

Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão (2001, p. 1-2).

Entendo o trabalho de Lugones como uma abordagem teórica e interpretativa para as diferentes trajetórias históricas experienciadas pelas mulheres e para suas ações contra os patriarcados. O lado oculto/escuro do sistema moderno/colonial de gênero desvela o patriarcado redesenhado por raça/etnia, bem como a pluralização do sujeito mulher, dando sentido as falas de Sojourner Truth e Sueli Carneiro.

Assim, determinadas questões empreendidas pelas mulheres brancas, como, por exemplo, o empenho em ingressar no mercado de trabalho, como salientado por Carneiro (2001), eram específicas das mulheres dos grupos hegemônicos, pois as limitações causadas pelas relações de gênero organizadas pelo “sistema moderno/colonial de gênero” impuseram outras realidades às mulheres não brancas, às mulheres das classes populares, às indígenas, ainda pouco estudadas. Como afirma Rosália Lemos, “[e]nquanto as feministas brancas ‘foram à luta’ para entrar no mercado de trabalho, há mais de 500 anos se explorava a mão de obra das mulheres negras. Por isso elas exigiam direitos trabalhistas e não o direito de trabalhar” (2006, p. 64).

Tais afirmações, em absoluto desqualificam as ações daquelas mulheres para adentrarem o mundo do trabalho, tampouco tornam seus feminismos menos legítimos/importantes. Somente mostram que se faz necessário a investigação do que está subjacente à categoria *mulher* e às relações de gênero geradas por ela, na medida em que aquelas que estão à margem do modelo hegemônico são interpeladas por mais de uma fonte de opressão. Como ressalta María Lugones (2005, p. 66), o deslocamento epistêmico da opressão patriarcal universal para a relação entre a formação de gênero das mulheres brancas burguesas e a formação de gênero das mulheres não brancas permite ver que as particularidades da opressão das primeiras têm sido inscritas no próprio significado da

categoria *mulher*. O deslocamento pede uma epistemologia descolonizada, que refute o universal, pois a universalização reduz as diferenças a um equivalente geral de mesmo valor (MUNIZ SODRÉ, 2005, p. 27).

María Lugones, em seu estudo, ratifica a importância da investigação das relações de gênero mascaradas pelo sistema moderno/colonial de gênero e por análises desarticuladas de outros processos históricos, culturais, econômicos e políticos, que acabam por invisibilizar as mulheres do chamado Terceiro Mundo, pois, como afirma Ella Shohat, “gêneros, sexualidades, raças, classes, nações e, até mesmo, continentes não existem como entidades hermeticamente seladas, mas preferivelmente, como parte de um conjunto de relações entrelaçadas e permeáveis” (2004, p. 20).

Adriana Piscitelli, em concordância com o pensamento de Marilyn Strathern, diz que gênero pode oferecer possibilidades para desafiar categorias estabelecidas e contextualizar noções fundamentais do pensamento ocidental, principalmente quando considerado “como categoria empírica e não explicativa”. Para a autora, gênero sendo “trabalhado como categoria empírica, as diferenças raciais, de nacionalidade, classe etc., necessariamente aparecerão no lugar que lhes cabe em cada contexto”, portanto, historicizadas (1997, p. 64).

Reconheço em gênero uma ferramenta útil, como diz Joan Scott (1990), mas também vejo, em grande parte dos estudos, uma centralidade da categoria em detrimento de outros marcadores, sem falar na exaustão destes estudos, advinda pela aplicabilidade reducionista que gera uma zona de conforto, ofuscando o espaço da problematização, capaz de indicar novas possibilidades investigativas. “Nos” acomodamos à categoria. Assim, concordo com Piscitelli quando comenta a ambivalência provocada pelo uso de gênero, pois trabalhar com a categoria

implica privilegiar, pelo menos exploratoriamente, um olhar que *parte* de certas diferenças e não de outras. Parece-me que neste ponto reside a ambivalência nos usos do gênero entre algumas autoras contemporâneas. Não se trata de que o gênero necessariamente naturalize. O problema é privilegiar uma categoria que tem como referência a diferença sexual quando as discussões ‘politicamente corretas’ parecem exigir, cada vez mais, privilegiar ‘outras’ marcas na explicação das desigualdades (PISCITELLI, 1997, p. 65, grifo da autora).

As feministas do Terceiro Mundo, as lésbicas, as subalternas têm compartilhado dessa ambivalência; em função disto, apostam na intersecção de “outras marcas” e, esticando e esgarçando a categoria, forçam outras “miradas” e instam novas questões.

3.2.1 A DESTRUIÇÃO IMPOSITIVA DA COLONIALIDADE DE GÊNERO

A perspectiva teórica que fundamenta o sistema “moderno/colonial de gênero” concebido por Lugones tem suporte, principalmente, nas ideias da crítica literária indígena norte-americana, Paula Allen Gunn, e da socióloga nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí. De acordo, com as duas pesquisadoras, antes das invasões coloniais, não havia entre as sociedades indígenas dos EUA e as yorubás em África, respectivamente, organização social promovida por algum princípio que se assemelhasse a gênero. E o mais importante, segundo as duas autoras, as mulheres gozavam de prestígio social que lhes garantia acesso ao poder público e religioso.

Para melhor entender a proposta teórica de Lugones, em condições de me orientar e traçar meu próprio caminho teórico a partir de sua perspectiva, apresento mais detalhadamente as ideias de Oyèrónké Oyěwùmí acerca de *gênero* como elaboração do pensamento moderno ocidental.

Oyèrónké Oyěwùmí (1997; 2010) questiona o entendimento de que *gênero* pode ser interpretado como princípio organizador de toda e qualquer sociedade, bem como ser modelo de explicação geral da subordinação e opressão das mulheres em todo o mundo. Para a autora, essa generalização se faz acompanhar de dois pressupostos universais: “mulher”, como categoria, e sua subordinação. A categoria mulher promove a uniformização das diferenças e das múltiplas opressões entre as mulheres. Aceita de forma pré-cultural e historicamente fixa, seu processo de construção ocorre em oposição a outra categoria também pré-cultural, a categoria homem.

Propondo-se a interrogar *gênero* tendo por sustentação as experiências culturais e epistemológicas africanas, a tese central desenvolvida por Oyèrónké Oyěwùmí (1997), a partir da análise linguística e social da sociedade tradicional yorubá de Oyó, é que a mesma passou a ser dividida e hierarquizada com base em gênero após o contato com o colonizador, através da dominação colonial e da imposição da matriz ocidental de concepção de mundo. A sua crítica, portanto, diz respeito à visão dicotômica ocidental que, operando a partir de opostos binários masculino/feminino produz a dualidade homem/mulher com superioridade da primeira categoria sobre a segunda. Diante disso, nega, inclusive, a existência, naquela sociedade, de *mulheres* enquanto categoria socialmente construída e definida desde uma compreensão de gênero.

Segundo a autora, se faz necessário historicizar porquê e como gênero se constituiu em lugares e períodos de tempo específicos, a exemplo da sociedade Yorubá, pois,

como conclui, o processo colonial introduziu gênero nesta sociedade como uma nova maneira de pensar e de organização que teve efeitos profundos em todas as instituições, além de criar novas, mais especificamente, o Estado, com todo o seu aparato de poder, a superioridade masculina e a distribuição desigual dos recursos. E a antiguidade como privilégio, cada vez mais entrelaçada com gênero, passou a privilegiar os homens em interações e instituições que, no passado, não tinham nenhuma superioridade masculina (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 13-14).

É certo que as sociedades não ocidentais foram interpretadas a partir de uma visão colonizadora, como os vários estudos pós-coloniais têm mostrado. E, principalmente, também é certo que do considerado Terceiro Mundo, a África e o mundo indígena não foram vistos como povos construtores de sociedades, muito menos como idealizadores de modelos de organização social mais incluídos. Porém, para muitas autoras⁵⁰, estas constatações, embora verdadeiras, são insuficientes para permitir a conclusão da inexistência de noções de gênero nas sociedades em questão, além do que a preocupação com a “multiplicidade de lógicas em operação, dos discursos sendo falados, das práticas de poder e prestígio em jogo” nas sociedades, com atenção para não reduzi-las à lógica dominante vêm sendo pautada por grande parte dos estudos de antropólogas feministas⁵¹, segundo Ortner (apud FAUSTO-STERLING, 2002, p. 57).

⁵⁰ As autoras Bibi Bakare-Yusuf (2011) e Amina Mama (2008) discordam das teses de Oyèrónké Oyèwùmí, pois, segundo informam, existe ampla evidência que sugere que gênero tem sido um dos princípios organizativos das sociedades africanas no passado e presente.

⁵¹ Adriana Piscitelli (1997), em esplêndido trabalho sobre os conceitos de *gênero* e *sexo* na produção de pesquisadoras feministas, parte das críticas de Donna Haraway sobre esses conceitos para elaborar seu trabalho e demonstrar a genealogia do debate na antropologia feminista. “Segundo a autora [Donna Haraway], na insistência no caráter de construção social do gênero, o sexo e a natureza não foram historiados e, com isso, ficaram intactas idéias perigosas relacionadas com identidades essenciais, tais como ‘mulheres’ ou ‘homens’ [...]. Além disto, Haraway considera que o conceito de gênero obscurece ou subordina todas as outras; ‘outras’, que emergem nitidamente das ‘políticas da diferença’ [...]. O problema reside no gênero como identidade global” (p. 51). Para Piscitelli, muitos dos problemas do conceito apontados por Haraway como “as limitações em situar historicamente outras categorias, os pressupostos universalizantes e caracterizadores de identidade associados ao conceito, os dualismos nele embutidos e suas características ‘colonizadoras’”, dentro do espaço disciplinar da Antropologia, “são tidos em conta por autoras que conseguem transpor vários destes limites, orientadas, precisamente, por princípios associados à categoria de gênero. Um breve percurso por textos que contemplam esta problemática mostra uma produção heterogênea” (p. 53). Uma diversidade de autoras passou a trabalhar com estas preocupações, “questionando dicotomias analíticas no estudo do gênero – particularmente natureza/cultura, noções que foram seriamente situadas na história –, questionando as diferenças biológicas como base universal para as categorias *male* e *female*; discutindo as posições que consideram que as diferenças de gênero *têm uma raiz fixa*, e insistindo em que o gênero, assim como o parentesco foram definidos como campos de estudo por nossa concepção *folk* de uma mesma coisa: os fatos biológicos da reprodução biológica” (PISCITELLI, 1997, p. 59).

Para Adriana Piscitelli, este debate sobre os limites e possibilidades do conceito é imenso e integra a produção feminista recente. Segundo a autora,

As posturas das autoras que discutem atualmente o conceito de gênero, muitas das quais estão imersas no que se convencionou chamar de pós-modernismo, são extremamente variadas. Elas oscilam entre realizar uma crítica a várias das idéias associadas à distinção sexo/gênero, procurando saídas sem abandonar, porém, princípios associados à noção de gênero, ou, ao contrário, desistir dele, pensando-o como par inseparável numa distinção binária. Este movimento, que questiona o conceito de gênero, está, por seu lado, associado a uma reelaboração, muitas vezes conflitiva, dos pressupostos teóricos e políticos feministas (PISCITELLI, 1997, p. 50-51).

Percebo a relevância das ideias de Oyèrónké Oyèwùmí no destaque dado à capacidade de destruição da colonialidade, ao modificar os modelos nativos e implantar uma realidade muito mais perversa para as mulheres colonizadas. Assim, a sua proposição teórica aponta para a investigação de como muitas sociedades colonizadas foram alteradas pelo colonialismo, ou ainda, como coloca Lugones (2011), pela colonialidade de gênero e, principalmente, sua proposta teórica nos instiga a esquadrihar as consequências para a vida das mulheres⁵² das modificações políticas, econômicas, culturais impostas pela colonialidade,

⁵² O romance, *Niketche: uma história de poligamia*, da escritora moçambicana Paulina Chiziane, aborda a poligamia, mais especificamente, a poliginia em sua terra natal. Esse costume social arraigado no país seria influência da presença islâmica em África. Chiziane, através da literatura, mostra a colonialidade introduzindo uma nova forma de pensar na sociedade moçambicana, alterando as instituições e implantando relações de gênero extremamente desiguais e hierarquizadas com o predomínio masculino. A poligamia era estranha ao colonizador e, em função disto, foi proibida; no entanto, a proibição legal não foi suficiente para acabar com o costume, mas foi capaz de modificar as relações sociais, de tal modo que as mulheres ficaram sujeitas a todo tipo de violência, enquanto os homens foram liberados dos deveres de um marido polígamo, usufruindo somente dos direitos. Rami, personagem do romance de Chiziane, casada com Tony a partir dos preceitos católicos monogâmicos, descobre que seu marido é polígamo e tem mais quatro esposas e várias(os) filhas(os) com cada uma delas. Todas as cinco mulheres de Tony enfrentam necessidades materiais, sofrem violência e desconhecem a existência uma da outra, pois Tony está muito mais próximo da prática do adultério ocidental do que seria a poligamia tradicional ao estilo africano. Rami ao descobrir a poligamia ilegal do marido exige que ele siga a tradição: denuncia Tony à família por ter lhe negado o direito de primeira-esposa de escolher as próximas esposas; pede direitos iguais para todas as quatro mulheres do marido; e cobra igualdade de tratamento e responsabilidade para todas as esposas. O fragmento de texto a seguir retrata o desabafo de Rami sobre os privilégios concedidos aos homens pela cultura ocidental: “Conheço um povo sem poligamia: o povo macua. Esse povo deixou as suas raízes e apoligamou-se por influência da religião. Islamizou-se. Os homens deste povo aproveitaram a ocasião e converteram-se de imediato. Porque poligamia é poder, porque é bom ser patriarca e dominar. Conheço um povo com tradição poligâmica: o meu, do sul do meu país. Inspirado no Papa, nos padres e nos santos, disse não à poligamia. Cristianizou-se. Jurou deixar os costumes bárbaros e casar com muitas mulheres para tornar-se monógamo ou celibatário. Tinha o poder e renunciou. A prática mostrou que com uma só esposa não se faz um grande patriarca. Por isso, os

decorrentes da negociação de privilégios entre os homens colonizados e os colonizadores, retirando das mulheres qualquer possibilidade de continuarem autônomas.

Muitas pesquisas, a exemplo da desenvolvida por Oyèrónké Oyěwùmí, vêm sendo feitas, no sentido de recuperar a concepção filosófica das populações pré-invasões coloniais, visando entender até que ponto gênero e outras categorias, tão caras aos estudos feministas de modo geral, são eficientes para o entendimento daquelas sociedades⁵³.

No trabalho “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, Rita Segato⁵⁴ imerge nas sociedades indígenas da América Latina, com destaque para os indígenas brasileiros, para entender sua lógica de organização social, um exercício teórico que lhe permitiu “perceber como as relações de gênero são modificadas historicamente pelo colonialismo e pela episteme da colonialidade cristalizada e reproduzida permanentemente pela matriz estatal republicana” (2011, p. 1). Tomando como ponto de partida a análise da cosmogonia indígena, a autora identifica a existência de elementos classificadores que podem ser compreendidos como princípios organizativos das sociedades indígenas pré-invasão colonial. Como referência teórica, apoia-se nas perspectivas de Anibal Quijano e María Lugones, operando respectivamente com as

homens deste povo hoje reclamam o estatuto perdido e querem regressar às raízes. Praticam uma poligamia tipo ilegal, informal, sem cumprir os devidos mandamentos [...]. A poligamia dá privilégios. Ter mordomia é coisa boa: uma mulher para cozinhar, outra para lavar os pés, uma para passear, outra para passar a noite. Ter reprodutoras de mão-de-obra, para as pastagens e gado, para os campos de cereais, para tudo, sem o menor esforço, pelos [sic] simples facto de ter nascido homem” (2004, p. 92).

⁵³ Sylvia Marcos se enquadra nesta linha. A pesquisadora feminista tem se dedicado a investigar as culturas mesoamericanas, movida por uma perspectiva epistemológica que lhe possibilite “reinventar novas ferramentas conceituais que dêem contas das formas específicas da opressão de gênero em contextos como o das indígenas” (2010, p. 7). Em “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”, utilizando fontes escritas primárias, através de pesquisa histórica, destaca as características comuns do pensamento indígena mesoamericano, visando verificar a influência destes elementos no forjamento das relações de gênero, bem como na significação do feminino e do masculino, uma vez que a divisão entre o biológico (sexo) e o cultural (gênero) não se faz presente na concepção mesoamericana. Sylvia Marcos (1995) afirma a premência de se entender gênero a partir dos contextos históricos e postula, diante disto, a necessidade de se evidenciar a experiência das mulheres em consonância com seus elementos filosóficos culturais ancestrais e particulares. Este conjunto de elementos particulares fundamenta as respostas das mulheres indígenas às opressões, bem como influencia na resignificação de certos conceitos feministas.

⁵⁴ Segundo Rita Segato (2011, p. 13), este debate é recente, podendo ser identificado a partir de três posições: para o feminismo eurocêntrico, a dominação de gênero, a dominação patriarcal, é universal, sem maiores diferenças, justificando, sob esta bandeira da unidade, a possibilidade de transmitir os avanços da modernidade no campo dos direitos às mulheres não brancas, indígenas e negras, dos continentes colonizados; uma segunda posição, que afirma a inexistência de gênero no mundo pré-colonial, como defendido por María Lugones e Oyeronke Oyewumi; e uma terceira posição representada por ela, defensora da existência de nomenclaturas de gênero nestas sociedades.

ideias de “colonialidade de poder” e “colonialidade de gênero” enquanto estruturas ocidentais de dominação e exploração. Seu intento é ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a colonial modernidade a partir das transformações do sistema de gênero.

Segundo Segato, evidências históricas e relatos etnográficos respaldam sua posição, pois esse conjunto de fontes “mostram de forma incontestável a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas”. Diante disto, identifica nestas sociedades “uma organização patriarcal, ainda que diferente a de gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade” (2011, p. 13).

Uma das abordagens mais instigantes realizada por Segato em seu trabalho diz respeito à sexualidade ao afirmar que os povos indígenas, de modo geral, em várias partes do mundo,

incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o ocidente entende como sendo do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero, absolutamente engessado, da colonial modernidade (2011, p. 14).

Rita Segato relaciona a presença das práticas transgênicas com a dualidade, concepção também presente na maioria das sociedades indígenas, como mostram outros estudos (p. ex: MARCOS, 1995). Gênero constitui uma dualidade hierárquica, mas ambos os termos da relação têm plenitude e existência política e ontológica, produzindo relações complementares. O dualismo pode ser interpretado como uma variante do múltiplo e pode ainda sintetizar uma multiplicidade. Diferentemente da concepção binária ocidental que provoca relação suplementar, “[o] binarismo, próprio da colonial modernidade, resulta da episteme do expurgo e a exterioridade construída do mundo do *Uno*” (SEGATO, 2011, p. 21).

A modificação do mundo indígena empreendida pelo colonizador transformou o dualismo e a ideia de variante de múltiplos em binarismo do *Uno*. Significa dizer que a lógica binária traz em seu centro a elaboração da oposição, alterando, assim, a concepção que contempla a existência da complementaridade e da possibilidade (SEGATO, 2011, p. 23).

Para ter êxito, o novo modelo implantado necessita de um conjunto de normas e de medidas punitivas que o façam funcionar adequadamente na lógica ocidental da matriz heteronormativa. Além deste conjunto de regras, a colonialidade reduz a objeto o corpo das mulheres, impõe a noção de pecado e o olhar pornográfico, percepções estranhas, até então, ao mundo indígena, conforme Segato, que traz outro aspecto que diz respeito à construção da masculinidade no mundo pré-colonial, por ela denominado “a pré-história patriarcal da

humanidade” (2011, p. 15). Para a autora, a posição masculina na aldeia sempre foi de destaque, sendo potencializada com a colonial modernidade, porém, o colonizador branco, ao submetê-lo, mostra a relatividade do poder do homem indígena. Este processo produz uma prática violenta de opressão das mulheres indígenas na comunidade, único espaço possível para a afirmação da posição de controle do homem indígena. Desta forma, a condição de submissão concede às mulheres a função de fonte restauradora da virilidade do homem indígena, emasculado pelo mundo externo, espaço de domínio do homem branco⁵⁵. Conclui a autora, afirmando que, por um lado, no mundo pré-intrusão,

gênero existe, mas o faz de uma forma diferente do que na modernidade. Por outro, que quando essa colonial modernidade se aproxima do gênero da aldeia, o modifica perigosamente. Intervém na estrutura das relações da aldeia, as captura e as reorganiza desde dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (2011, p. 15).

Desse modo, o “encontro” do mundo indígena com o mundo do colonizador ocidental, branco, heterossexual, formatado por uma concepção moralista cristã, define os parâmetros da cartografia da violência aplicada às indígenas.

Oyèróké Oyèwùmí, María Lugones e Rita Segato, que apresentam a necessidade de se pensar gênero empiricamente, partem da mesma premissa, mas elaboram seus argumentos diferentemente, chegando, também, a conclusões díspares sobre a presença da categoria enquanto princípio organizativo entre as sociedades pré-coloniais. Contudo, a preocupação dos efeitos da intervenção do colonialismo na vida das mulheres colonizadas está presente em todas as abordagens. A imposição colonialista expôs as mulheres dos continentes colonizados a um processo de opressão/dominação violento e perverso. A compreensão deste processo desvela a subalternização das mulheres colonizadas pela intersecção dos vários processos: racial, econômico, de gênero, heterossexista. As autoras destacam, ainda, que, quando se ilumina o contexto de opressão de gênero patriarcal que foi imposto às mulheres colonizadas aos moldes das sociedades Ocidentais, abre-se possibilidade para o surgimento das ações de resistência levadas adiante pelas mulheres não brancas, negras e indígenas.

As ideias apresentadas aqui significam posicionamentos feministas que têm como proposta epistemológica a descolonização do pensamento e, em última instância, do

⁵⁵ Voltarei a este assunto no Capítulo 3, Parte II: 3.5 – Por um Feminismo Afrolatinoamericano, abordando, porém, o homem negro, que também passa por processo semelhante.

feminismo. As divergências dos posicionamentos tornam o debate feminista atualizado e em constante movimento. O mais importante é que as autoras apostam na construção de um pensamento próprio confirmado por experiências concretas das mulheres negras, pobres, indígenas, lésbicas do Terceiro Mundo. Seguindo esta linha, Brenny Mendoza (2010) reflete sobre a urgência de pensarmos teorias feministas, desde o Sul, desde a América Latina e Caribe, desde nossa experiência particular colonial e pós-colonial, uma vez que, de alguma forma, somos sempre interpretadas a partir de teorias tecidas fora de nossos contextos, de nossas realidades.

Assim, nesse exercício de situar nossas experiências de mulheres negras brasileiras, sujeitos da diáspora negra, definidas pela colonialidade do poder e de gênero, recorro a Lélia Gonzalez, pois identifico em seu pensamento reflexões próximas às que foram anteriormente discutidas, o que me permite retomar certos pontos do debate desde as experiências situadas das brasileiras, ou melhor, desde uma pensadora feminista negra brasileira.

PARTE II

AMEFRICANIZANDO O FEMINISMO

Mas o que a Lélia sabia? Sabia conceituar e formular a contradição específica de ser mulher negra, a questão de como a desigualdade, o racismo e a discriminação produziam a nossa realidade de exclusão e diferenciavam a nossa inserção social em relação à das mulheres brancas. E a Lélia tinha uma coisa maravilhosa: ela conseguia positivar todas aquelas coisas com as quais nós éramos estigmatizadas. Ela falava, nas palestras, de como tínhamos que curtir muito e ‘numa boa’ as nossas características físicas: somos coxudas, somos bundudas, temos graça, temos charme, dançamos... Contrariando a lógica – que é opressora, inclusive, no interior das famílias negras, sobretudo aquelas em processo de mobilidade – de castrar esses traços culturais que marcam o nosso corpo e de nos formatar dentro de um ajustamento à figura feminina hegemônica. A Lélia subvertia tudo isso, ela resgatava a imagem da mãe preta, a imagem da mulata, ela positivava, ela invertia a leitura tradicional que se fazia desses estereótipos e nos devolvia o que havia de positivo nessas coisas, o que havia de grandiosidade, de lúdico, de vitalidade nessa cultura, que nos fazia sermos mulheres diferentes das brancas, das índias e de outras. E de como nós não tínhamos que abdicar de nada disso, sobretudo para exigir respeito e para sermos valorizadas na sociedade. E ela apontava como isso era uma luta política, como ser mulher negra encerrava também uma possibilidade de protagonismo político. (Sueli Carneiro apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 183-184).

Lélia Gonzalez⁵⁶, intelectual e feminista negra brasileira, nos anos de 1980, refletiu atentamente sobre a realidade de exclusão das mulheres na sociedade brasileira, principalmente das negras e indígenas. Ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isto, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e Caribe. O seu pensamento inaugura também a proposição de descolonização do saber

⁵⁶ Lélia Gonzalez foi tema de diversas pesquisas e livros: ver Raquel Barreto (2005), Elizabeth Viana (2006) e Alex Ratts e Flávia Rios (2010).

e da produção de conhecimento e, atuando como “forasteira de dentro” (*outsider within*)⁵⁷, como define Patrícia Hill Collins (1986), questiona a insuficiência das categorias analíticas das Ciências Sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras. Diante disso, diz:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações (GONZALEZ, 1983, p. 225).

Muitas feministas negras, mulheres de cor, chicanas, como Gloria Anzaldúa (2000, 2005, 2009), vêm atuando como forasteira de dentro (*outsider whithin*), reinventando definições, delimitando lugares sociais para melhor se posicionarem, como forma de realizarem a autodefinição. Anzaldúa, por exemplo, toma suas próprias experiências vividas como cidadã norte-americana descendente de mexicanos, criada em uma região fronteira entre o México e os EUA, lésbica, feminista, para investigar a opressão de gênero patriarcal das duas sociedades. Suas experiências são as lentes pelas quais enxerga e analisa o mundo.

Sua narrativa é subversiva no estilo, na medida em que confronta a produção de conhecimento do paradigma dominante através do texto autobiográfico; é, também, subversiva na linguagem, pois recorre ao inglês, espanhol e suas variações regionais e a expressões do *nahuatl*, língua falada pelos astecas pré-invasão, para registrar suas ideias. Com isto, recusa tanto o espanhol, simbolizando a cultura machista mexicana, quanto o inglês, imposto pela cultura norte-americana dominante, ensinado nas escolas, nos EUA, como prática de exclusão imperialista, pois poda qualquer traço cultural mexicano. Adota, portanto, esta linguagem híbrida, denotativa de um discurso polifônico, proferido por múltiplas vozes, e representativa de uma nova identidade, *mestiza*, que emerge do contexto sociopolítico e cultural estabelecido na fronteira entre México e Estados Unidos. Ao se referir à linguagem da nova *mestiza*, diz Anzaldúa:

[...] o espanhol chicano é uma língua fronteira que se desenvolveu naturalmente. Mudança, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. *Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva (2009, p. 307, grifos da autora).

⁵⁷ Ver discussão sobre a categoria no Capítulo 2: 2.2.2 – Crítica ao Feminismo Hegemônico.

Lélia Gonzalez também confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas. Assim a autora, por vezes, mistura, enreda o português com elementos linguísticos africanos, em uma tentativa política de evidenciar o preconceito racial existente na própria definição da língua materna brasileira. Como resultado do enredamento, sublinha Gonzalez, tem-se:

[...] aquilo que chamo de ‘pretuguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe) (1988a, p. 70).

Ainda sobre o português africanizado, continua a autora:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é a marca lingüística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa *você* em *cê*, o *está* em *tá* e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês⁵⁸. E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez e juntamente com o abundo, provém de um tronco lingüístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal. [...]. E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo. (GONZALEZ, 1983, p. 238, grifos da autora).

⁵⁸ A palavra aparece grafada de dois modos: “pretuguês” e “pretoguês”. (GONZALEZ, 1983; 1988a).

O pensamento de Lélia Gonzalez foi construído a partir do contato com homens e mulheres de outras localidades, como dizem os autores Alex Ratts e Flávia Rios na obra *Lélia Gonzalez*, contatos que possibilitaram deslocamentos e abriram horizontes teóricos e políticos. Gonzalez foi uma “intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas afetivas e culturais, ao longo do chamado Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântica” (RATTS; RIOS, 2010, p. 128). Deste diálogo com várias(os) autoras(es), realizava a “política de tradução de teorias” para desenvolver um pensamento globalizado e transnacional, voltado, não só para explicar como se formou nas Américas uma matriz de dominação sustentada pelo racismo, mas, principalmente, para intervir e transformar essa realidade a partir de sua compreensão. A política de tradução de teorias, como explica Sonia Alvarez,

[...] explora como discursos e práticas feministas viajam por uma variedade de lugares e direções e acabam se tornando paradigmas interpretativos para a leitura/escrita de questões de classe, gênero, sexualidade, migração, saúde, cidadania, política e circulação de identidades e textos. (2009, p. 743).

A tradução de teorias é uma metáfora para descrever como o deslocamento das ideias está profundamente imerso em questões mais amplas de globalização. A política é construída através do tráfico de teorias e práticas feministas, atravessando fronteiras geopolíticas e disciplinares. É o ir e vir de “[...] *insights* dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa”. Pode-se entendê-la, também, como uma simbologia de transgressão das imposições/regras da colonialidade do poder, com suas fronteiras fortemente erigidas, mantendo afastados dos países do norte imigrantes indesejados, os não brancos do Sul. A política de tradução trafica sonhos, rejeitando, intencionalmente, a existência das fronteiras, com o objetivo político e teórico de elaborar “epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós-coloniais/pós-ocidentais” (ALVAREZ, 2009, p. 744).

Tendo como referência/influência as ideias de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez procurou similaridades nos diversos contextos da diáspora negra de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo bem como recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras, pobres e indígenas, visando seu registro como

protagonistas e sujeitos históricos. Um dos principais traços do pensamento de Fanon⁵⁹ que identifico na obra de Lélia diz respeito à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado.

Segundo Frantz Fanon (2008), o colonialismo produziu/construiu a chamada inferioridade do colonizado que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar esta ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador sua ação é vista como benefício e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como selvagem e primitivo e o segundo, como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas.

Para Fanon (2008), o colonizado vivencia um processo de embranquecimento, ou seja, a negação de ser negro, sendo este processo alimentado pelo colonialismo. Porém, como o colonizado não pode ser branco, constrói para si uma “máscara branca”, para negar sua cultura, sua identidade. A máscara é um grave sintoma do quanto a ideologia do colonizador acabou penetrando na consciência do colonizado; em outras palavras, representa o seu sentimento de inferiorização, de baixa-estima, provocando, inclusive, transtornos psicológicos. Denunciando o racismo, a violência e a desumanização provocados pelo colonialismo, a exploração econômica e cultural, propõe a revolta contra o colonialismo, a busca da autonomia política, econômica e cultural e a solidariedade entre os povos colonizados para o enfrentamento imperialista.

As ideias de Fanon sobre racismo, assimilação e alienação foram importantes para as reflexões de Lélia Gonzalez acerca da chamada democracia racial brasileira, um dos principais alvos das ações e críticas do movimento negro, nos anos 1980, através da denúncia

⁵⁹ Vários autores falam disso: Ratts e Rios (2010), Viana (2006) e Barreto (2005). Frantz Fanon (1925-1961) teve uma forte influência entre os intelectuais contemporâneos a Lélia Gonzalez. Nascido na Martinica, o pensador e revolucionário lutou no exército francês contra o nazismo, estudou Medicina, formando-se em Psiquiatria, e, também, Filosofia. Em 1952, escreveu *Pele negra, máscaras brancas*, um de seus trabalhos mais famosos. Indo trabalhar na Argélia como médico-chefe, a partir do seu contato com a realidade da colônia, se engajou na luta pela independência, tornando-se argelino. Foi representante do Governo Provisório da Argélia, em vários encontros entre países africanos e terceiro-mundistas. Em 1961, escreveu *Os condenados da terra*, vindo a morrer no mesmo ano, de leucemia. Lélia González também teve influência de outros autores, como sublinham Ratts e Rios (2010), mas o destaque a Frantz Fanon se deve ao fato de que seu pensamento exerceu grande influência em movimentos anticoloniais, no continente africano bem como em movimentos negros de vários países, nos EUA, no Caribe e no Brasil. Atualmente, vive-se uma reaproximação com as ideias de Fanon através de leituras das(os) autoras(es) pós-coloniais.

do quanto era falaciosa tal democracia, resumindo-se, na verdade, “em um dos mais eficazes mitos de dominação” (1988b, p. 137).

Segundo Lélia Gonzalez, o racismo pode apresentar taticamente duas formas para manter a “exploração/opressão”: o racismo aberto e o racismo disfarçado. A primeira forma é encontrada, principalmente, nos países de origem anglo-saxônica e a segunda predomina nas sociedades de origem latina. No racismo disfarçado, “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’”, e esta forma de o racismo se manifestar, afirma, ao pensar o Brasil, impede a “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis” (1988a, p. 72; 74), pois a crença historicamente construída sobre a miscigenação criou o mito da inexistência do racismo em nosso país.

No racismo latino-americano, a alienação é alimentada através da ideologia do branqueamento cuja eficácia está nos efeitos que produz: “o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (GONZALEZ, 1988a, p. 73).

3.3 MULHERES E AMEFRICANAS: SUJEITOS DOS DIFERENTES FEMINISMOS

Amefricanidade⁶⁰, categoria cunhada por Lélia Gonzalez nos anos de 1980, que se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história destes grupos, tem

⁶⁰ Para Raquel Barreto (2005, p. 51), a categoria “apresenta problemas por não conseguir se definir de forma distinta do conceito da diáspora, se mantendo ambígua. Por outro lado, o ponto que poderia ser o diferenciador do conceito é mencionado – ponto este que seria a relação entre afro-descendentes e populações indígenas na construção do Novo Mundo. A autora concentra-se no Brasil e no Caribe, mas esquece-se de países da América com populações majoritariamente indígenas como México e Guatemala, por exemplo. Além disso, a categoria estabelece uma ligação direta com as ideias afrocêntricas de Molefi Assante, marcado por algumas distorções e exagerações da história a efeito de exemplo da sua teoria.

Um ponto interessante sobre o conceito de amefricano é que ele seria uma ‘resposta’ ao *african-american* dos negros estadunidenses. Para Lélia, o termo *african-american* nega toda a experiência vivida no Novo Mundo e apaga toda a experiência dos verdadeiros africanos na África. A autora adiantou-se ao movimento feito pela própria intelectualidade afro-americana na década de 1990 em rever muitos dos seus conceitos”. Tenho discordância de Barreto, pois a potencialidade epistemológica da categoria e sua força descolonizadora são menosprezadas em sua análise.

por objetivo pensar “desde dentro” as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (GONZALEZ, 1988a, p. 71).

Identifico, no pensamento de Lélia, aproximação com a “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano, e a “colonialidade de gênero”, de Maria Lugones, revelando a atualidade de suas ideias. Estruturada em abordagem mais holística, Lélia Gonzalez pensa as mulheres negras da diáspora e aponta para algumas questões que se pode tomar como formadoras de um feminismo negro, aqui retomadas, visando contribuir para o debate, inclusive, do feminismo latino-americano.

Início pelo destaque concedido ao contexto histórico-cultural das Américas. Segundo Lélia Gonzalez (1988a; 1988c), a presença da “latinidade” no Novo Mundo foi inexistente: a preponderância se deu com elementos ameríndios e africanos e, por isto, defendia uma *América Ladina*. Para a autora, todos os brasileiros são ladinoamefricanos e não somente os negros; a negação da presença afro-ameríndia seria decorrente do racismo.

Como instrumento metodológico para interpretar o processo de formação das sociedades americanas, Gonzalez se utiliza de uma categoria explicativa oriunda da Psicanálise – denegação –, assinalando: “enquanto denegação dessa ladinoamefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa” (1988c, p. 23). Ao expor como a classificação racial foi a estrutura de sustentação do colonialismo clássico e das sociedades que vieram a formar a chamada América Latina, retoma a história e o modelo rigidamente hierarquizado das sociedades ibéricas, “onde tudo e todos tinham seu lugar determinado”, para descrever como as sociedades americanas se pensaram a partir “das ideologias de classificação social racial e sexual” (GONZALEZ, 1988a, p. 73), dizendo:

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades.

[...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana. A África é o continente ‘obscuro’, sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua ‘natureza sub-humana’, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada ‘natural’ (1988a, p. 77).

Criticando a “ciência moderna” como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Disto decorre que a explicação epistemológica eurocêntrica conferiu ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do conhecimento válido, estruturando-o como dominante, e inviabilizando, assim, outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (GONZALEZ, 1988a, p. 71).

Como proposta contra-hegemônica ao modelo exclusivo racista colonialista, apresenta a amefricanidade:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (‘Amefricanity’) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...].

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ, 1988a, p. 76-77).

A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, “floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente” (1988a, p. 79).

Porém, antes de continuar com a apresentação da categoria, se faz necessário discutir a ideia de universalismo presente na concepção da categoria. A grande dificuldade está em falar em características comuns compartilhadas por formações políticas tão diferentes e, ao mesmo tempo, reivindicar a particularidade, a especificidade histórica, sem parecer estar enredada na contradição ou em explicações essencialistas. Para Avtar Brah, isto é possível, desde que o viés essencialista do universalismo seja excluído, isto é, desde que ele seja entendido como produto histórico, “como característica comum derivada de uma experiência histórica variável e como tal sujeita a mudança histórica”. Assim se reconhece as características comuns, “através da acumulação de experiências similares (mas não idênticas) em diferentes contextos” (2011, p. 120).

Eu identifico a historicidade das experiências referida por Avtar Brah, na amefricanidade, uma categoria com dinâmica histórica própria fornecida pelos diferentes contextos históricos que a constituem. A categoria, portanto, tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados. Desloca mulheres e homens negras(os) e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as(os) sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo.

Conforme Lélia Gonzalez, na época escravista, a amefricanidade já estava presente “nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre”, bem como nas sociedades americanas anteriores à colonização (1988a, p. 79). Assim, ao propor categorias próprias para pensar a história das(os) afroameríndias(os), aposta no desprendimento do conhecimento europeu e aponta para a descolonização do pensamento através da desconstrução das estruturas de poder que mantêm a colonialidade do saber, usando categorias fundadas a partir da cultura negra. Desenvolveu inúmeros escritos acerca da situação de exclusão e discriminação a que estavam submetidas as mulheres negras, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latinoamericano, defendendo “a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder” para desmascarar “as estruturas de dominação de uma sociedade” (1988b, p. 138).

Embora não tenha aprofundado o tema, Gonzalez chamou a atenção para a importância de se entender os efeitos resultantes da articulação dessas estruturas de poder na definição do lugar social dos sujeitos na sociedade, principalmente das mulheres, pois tal articulação faz com que as não brancas “sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente” (1988b, p. 137). Neste sentido, diz, o racismo articulado com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.

A ideia de gênero, como a entendemos atualmente, também não aparece nos escritos de Lélia Gonzalez. Para falar das relações de assimetria provenientes da hierarquização das diferenças sexuais, ela recorre à noção de sexo e sexismo, partindo de uma compreensão em que as diferenças biológicas estão presentes, uma compreensão que, porém, também se constrói imbricada com o social e cultural. Como afirma Luiza Bairros (2006, p. 55), “sexismo e racismo seriam variações de um mesmo tema mais geral que tem nas diferenças biológicas (reais ou imaginadas) o ponto de partida para o estabelecimento de ideologias de dominação”. À luz das ideias de Simone de Beauvoir, comenta:

[...] quando esta afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista). Se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica supracitada: afinal, essa tradição tem muito a ver com os valores ocidentais (GONZALEZ, 1988d, p. 2).

O “tornar-se negra” anuncia um processo social de construção identitária, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado/herança cultural negra, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo.

Em relação à categoria mulher, penso que é relevante apresentar, mesmo que rapidamente, as ideias de Simone de Beauvoir para entendermos os referenciais de Lélia Gonzalez no que se refere, principalmente, à realidade das mulheres negras. Diferentemente de Frantz Fanon, as referências a Beauvoir estão longe de revelar uma forte influência teórica no pensamento da autora. Procuro muito mais, ao recorrer a “madame Beauvoir”, perceber o contexto teórico⁶¹ ao qual Lélia Gonzalez tinha acesso, para entender as categorias que realizam sua “política de tradução de teorias”, até mesmo porque a mulher de Beauvoir é branca, Lélia recusa esta universalização e resgata a mulher amefricana.

Simone de Beauvoir, nos anos 1950, através da análise e da crítica da situação da mulher na sociedade, tendo por orientação a concepção do existencialismo, questiona o determinismo biológico e a chamada feminilidade natural da mulher. Em *O segundo sexo*, discute os pontos de vista da biologia, da psicanálise e do materialismo histórico. Seu objetivo é mostrar “como a ‘realidade feminina’ constituiu-se, por que a mulher foi definida como o

⁶¹ Raquel Barreto (2005) apresenta uma entrevista realizada em 2004 com Januário Garcia, ativista do movimento negro, rica em informações acerca do contexto teórico que circundava Lélia Gonzalez e seu grupo de discussão. Diz Januário: “Naquela época, eu fazia parte de um grupo de pessoas que produziam cinema. Nós freqüentávamos muito o Cine Paissandu. Era a época dos ciclos de Godard, Bergmann, Fellini, Buñuel. Era a época do existencialismo. Na ocasião, eu era fotógrafo de cinema e freqüentava as reuniões na casa de Lélia, porque estava interessado nas discussões sobre intelectuais, como Simone de Beauvoir, Althusser e Sartre, entre outros” (BARRETO, 2005, p. 23). Para o existencialismo, o ser humano escolhe o seu destino, suas decisões constituem a sua substância e independem da hereditariedade e do meio. O ser humano é livre para escolher suas próprias ações e a responsabilidade por tais escolhas é totalmente dele, independe de Deus, de leis morais ou de partidos políticos. O ser humano está só. A forma de isentar-se da responsabilidade, ao ponto de tornar-se inerte e passivo, é atribuída à má fé do ser humano.

Outro e quais foram as conseqüências do ponto de vista masculino”. Descreve, “do ponto de vista das mulheres, o mundo que lhes é proposto” (BEAUVOIR, 1980, v. 2, p. 23).

A autora refuta a ideia da passividade como característica inata do ser feminino, considera que a inferioridade da mulher não é natural, biológica ou psicológica e que tanto as mulheres quanto os homens não possuem uma essência que os defina. A dominância masculina se deve, em muito, à própria incapacidade de transcendência da mulher, à sua falta de projeto no mundo. Assim, a mulher, em sua livre escolha, se faz e se torna o que é.

Os homens, segundo Beauvoir, têm negado a transcendência à mulher, através da natureza, da história, de crenças e mitos, impondo-lhe um destino de passividade, e esta, ao render-se à cortesia, à boa vida, se enreda na má-fé dos homens, que a querem dependente. Assim, ela também age com má-fé, penhorando sua liberdade em troca dos benefícios decorrentes da “boa vida”.

O corpo é anunciado como um resultado cultural, espaço de interpretações do que se recebe através da educação, da socialização e como lugar de contextualizações sócio-históricas. Contudo, o entendimento do corpo enquanto artefato cultural e histórico, ainda não está totalmente definido em *O segundo sexo*. Sua concepção ocorre no terreno do conflito, da contradição provocada pelo corpo culturalmente construído – e, se percebido e assumido, permite o ser para si e a transcendência – e um corpo biológico, cerceador, que liga a mulher à natureza e a mantém na imanência.

Em relação à hierarquização, afirma Beauvoir que as diferenças físicas e sexuais entre homens e mulheres, “não bastam para definir uma hierarquia dos sexos”, que a valoração do masculino em detrimento do feminino é que permite a construção da hierarquia das diferenças sexuais, ou seja, “o pênis tira do contexto social seu valor privilegiado”, o mesmo contexto “que faz da menstruação uma maldição” (1980, p. 52; 56).

Sua obra, por um lado, é percebida como precursora dos debates sobre a construção social do feminino e do masculino, contribuindo para a desnaturalização das diferenças entre os sexos e a desconstrução de feminilidade como algo inato às mulheres; por outro, recebeu inúmeras críticas. Destaco aqui a que se refere à generalização, à referência a uma mulher universal, desconsiderando as diferenças. Realmente, a mulher de *O segundo sexo* é branca, burguesa, europeia ou, mais especificamente, francesa, uma mulher igual à autora.

Lélia Gonzalez não aceita a mulher universal de Beauvoir e conclui que se “não se nasce mulher, mas se torna”, também é verdade que o processo de construção social e cultural não será o mesmo para todas as mulheres, pois, outros fatores, como o racismo, redefinem as

trajetórias dos sujeitos em questão, como discutido anteriormente. Além disto, nem todas as mulheres aceitaram “o lugar de imanência”, “penhoraram sua liberdade”, em muitas sociedades não europeias, dentre elas indígenas e africanas. Diz a autora que a opressão racial e a social fazem da mulher negra “o foco, por excelência, de sua perversão” e “esquecer isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral” (1988d, p. 2). Acrescenta, ainda:

Como sabemos, nas sociedades africanas, em sua maioria, desde a antiguidade até a chegada dos islames e dos europeus judaico-cristãos, o lugar da mulher não era de subordinação, o da discriminação. Do Egito antigo aos reinos dos *ashanti* ou dos *yorubá*, as mulheres desempenharam papéis sociais tão importantes quanto os homens (GONZALEZ, 1988d, p. 2).

Na verdade, Lélia Gonzalez contrapõe o sujeito mulher, produto da construção hegemônica do “sistema moderno/colonial de gênero” apontado por Lugones, com as amefricanas, “subordinadas por uma latinidade que torna legítima sua inferiorização”. Ao fazer isto, coloca as amefricanas como sujeito do feminismo o qual defende:

É inegável que o feminismo como teoria e prática tem desempenhado um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas perguntas, não só estimulou a formação de grupos e redes, mas desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. Ao centralizar sua análise em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossas lutas como movimento (GONZALEZ, 1988b, p. 134).

No entanto, para Lélia Gonzalez, o capitalismo patriarcal não consegue explicar as construções de gênero referentes às amefricanas, às mulheres negras, às indígenas, àquelas que estão nas margens, pois, continua, falta incluir “outro tipo de discriminação, tão grave como aquela sofrida pela mulher: a de caráter racial” (1988b, p. 134). No seu pensamento, racismo e sexismo são apresentados como eixos estruturantes de opressão e exploração e o redimensionamento do sexismo pela raça faz submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres negras em uma dimensão das relações sociais diferente das mulheres brancas. Diz ainda que as mulheres negras, nas sociedades americanas, têm sua humanidade negada, são vistas como “corpos animalizados”, são:

burros de carga do sexo (de que as mulatas brasileiras são um modelo) expressão das relações patriarcais racistas. Desse modo, se constata como a super exploração sócio-econômica se faz aliada à super exploração sexual das mulheres amefricanas (1988b, p. 139).

Lélia Gonzalez antecipa o debate atual sobre a universalidade da categoria mulher e as relações de gênero decorrentes desta concepção, ao defender a existência de uma dimensão de discriminação, de violência e de exclusão, invisível às abordagens de gênero desvinculadas de raça/etnia. Tal dimensão é identificável somente se houver a investigação capaz de invalidar o universalismo da modernidade ocidental e de colocar em evidência a particularidade, a especificidade exposta pela intersecção de gênero e raça/etnia, o deslocamento sugerido por Lugones (2008), com condições de descortinar o que foi escondido nos porões do patriarcado universal⁶² pelo “lado oculto/escuro do sistema moderno/colonial de gênero”.

3.4 RACISMO GENDRADO

Como já citado anteriormente, o racismo constrói diferentes trajetórias/relações de gênero para mulheres e homens de grupos raciais/étnicos diferentes, mas faz também com que mulheres e homens pertencentes ao mesmo grupo racialmente subordinado vivenciem o racismo de lugares de gênero diferentes. Assim, as experiências específicas das mulheres negras com o racismo são mais bem definidas pela expressão racismo de gênero ou racismo gendrado⁶³.

A ideia de racismo de gênero foi amplamente desenvolvida pela autora Ania Loomba (1998), na obra *Colonialism/postcolonialism*. Segundo discorre no trabalho citado, os corpos femininos, desde o período colonial até o presente, sempre simbolizaram a terra conquistada. O uso metafórico desta perspectiva do corpo feminino varia de acordo com as exigências e as histórias de situações coloniais particulares. Recorrendo ao pensamento de

⁶² Ver no Capítulo 3, Parte I: 3.2 – Rompendo com o Viés Androcêntrico e Heteronormativo da Colonialidade do Poder, o debate com María Lugones, Sueli Carneiro e Sojourner Truth.

⁶³ Julia Sudbury (2003, p. 71) usa a expressão “racismo de gênero”, para falar das experiências de racismo das mulheres de grupos racialmente subordinados, e sexismo racializado, para caracterizar as discriminações de gênero impostas somente às mulheres destes grupos. Esta classificação visa mostrar quanto o entendimento isolado dos elementos que compõem a expressão “racismo e sexismo” é inadequada para qualificar as experiências das mulheres negras, pois sugere que elas conhecem o mesmo racismo que os homens negros e o mesmo sexismo que as mulheres brancas, estando sujeitas a dupla opressão. A ideia de somatório das opressões oculta a potencialização resultante da intersecção entre os marcadores sociais.

Frantz Fanon, explora como o racismo assume uma forma particular quando localizado no corpo “feminizado”, produz ao mesmo tempo repulsa e desejo de possuir o *outro* feminino racializado. A autora, refletindo ainda a partir da intersecção dos marcadores de opressão, aborda as teorias científicas fundadoras de um *corpus* mitológico acerca do corpo feminino racializado e afirma que os resultados reais dessas construções e dinâmicas de poder, será a produção da sexualização racializada do *outro* feminino.

Trago, porém, a expressão racismo gendrado⁶⁴ por acreditar que tal perspectiva passa a ideia de movimento promovido pela intersecção de gênero e raça, produzindo experiências particulares às mulheres dos grupos racialmente submetidos. A opressão, o processo de exclusão e a violência impostos pelo racismo são diferentes, para homens e mulheres, portanto, o “racismo codifica distinções de gênero embora pareça subsumi-las. O processo de subsunção é importante para impor uma unidade ‘imaginada’ e ‘imaginária’ ao grupo racializado” (BRAH, 2011, 188).

Os estereótipos referentes às mulheres negras representam as distinções de gênero codificadas pelo racismo através de diferentes discursos e a sua historicidade é passível de ser apreendida pela investigação. Lélia Gonzalez propõe a investigação destes estereótipos negativos para visibilizar o impacto da violência dessas representações negativas sobre a vida de nós mulheres negras.

3.4.1 A OBJETIFICAÇÃO DAS MULHERES NEGRAS

Para analisar as representações das mulheres negras costumeiramente veiculadas na sociedade, Lélia Gonzalez (1983) parte de três noções, todas atribuições de um mesmo sujeito: a mulata, a doméstica e a mãe preta. As mulheres negras, de modo geral, são enquadradas em uma dessas categorias, dependendo a classificação somente da situação em que são vistas, assevera a autora. As representações negativas/desvalorizadas das mulheres negras na sociedade brasileira⁶⁵ são decorrentes da articulação entre o racismo e o sexismo e

⁶⁴ Concordo com a categorização apresentada por Sudbury, no entanto, utilizo a expressão racismo gendrado, uma compreensão que ocorre a partir da definição de “espaço gendrado” apresentada por Teresa de Lauretis (1994): espaço social perpassado por especificidade de gênero que perpetua o discurso sexista e cristaliza a sujeição feminina ao masculino, promovendo a inferiorização das mulheres e a produção de relações hierarquizadas de gênero. Lanço mão da expressão por acreditar que o adjetivo “gendrado” traz a ideia de movimento, de que, ao mesmo tempo, o racismo configura e é configurado pelo gênero, porém o gênero que configura o racismo já foi anteriormente racializado em função da intersecção dos marcadores sociais.

⁶⁵ Sonia Giacomini (1988) na obra *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil* aborda a realidade da mulher negra escravizada.

se manifestaram de diversas formas. A obra de Gilberto Freyre (1977), *Casa grande e senzala*, por exemplo, alimentou e, pode-se dizer, continua ainda a preencher o imaginário brasileiro com ideias estereotipadas sobre o comportamento feminino, em especial, o da mulher negra, contribuindo para a representação simbólica desta associada à cama e à cozinha. O provérbio popular⁶⁶ “a branca é para casar, a mulata é para f... (fornicar ou foder) e a preta é para trabalhar”, publicizado por Freyre, desvela uma visão hierarquizada sobre as mulheres e os lugares sociais que ocupariam. Segundo esta ótica, “a ‘qualificação profissional’ da mulher negra, [...] a habilitou a executar duas atividades: a de doméstica e a de mulata⁶⁷” (CARDOSO, 2000, p. 82).

Segundo Lélia Gonzalez, o engendramento das atribuições, “mulata” e “doméstica” teria ocorrido como derivação da mucama, denominação usual no período escravista, originada “do quimbundo mu’kama ‘amásia escrava”. No contexto brasileiro, foi oficialmente redefinida, passando a ser conceituada por “escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que por vezes era ama-de-leite” (GONZALEZ, 1983, p. 229). Ao buscar a origem etimológica da palavra, a autora procura desvelar o que a história oficial ocultou, através da redefinição, com o intuito de fazer esquecer e tornar invisível, quando do registro da história da sociedade brasileira, ou seja, a exploração sexual das mulheres negras. Cabe ressaltar que, no mesmo dicionário citado por Gonzalez, o Dicionário Aurélio consta a seguinte definição para a expressão “de estimação”: “diz-se de um *bem, animal, ou coisa*” (Grifo meu).

Em relação à doméstica, chama a atenção para a permanência das atribuições vinculadas ao período escravista e ao exercício de funções vinculadas à casa grande, incluindo a exposição à violência sexual dos empregadores. A doméstica representaria a mucama permitida, “a da prestação de bens e serviços” e, em função disto, reside no “lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano” (GONZALEZ, 1983, p. 230), cotidiano que vê as mulheres negras, completa Lélia Gonzalez, independente da classe social e profissão, como empregadas domésticas.

A mulata acolhe dois significados, o tradicional, resultante da mestiçagem; e outro, atualizado pela exploração econômica, no qual representa “mercadoria, produto de exportação”. Segundo a autora, a percepção da mulata como invenção do português, nos

⁶⁶ Esta frase, segundo Gilberto Freyre, é um adágio registrado por H. Handelmann em História do Brasil. Rio de Janeiro, 1931. Ver: Freyre (1977, p. 7); e, ainda, a perspectiva desenvolvida por Edward Said (1990), na obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, sobre a construção das mulheres não brancas, como a *outra*, a exótica.

⁶⁷ Ver Cardoso (2000, p. 82).

remete à instituição da “raça negra como objeto”, pelo colonizador, situação em que a “mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele”. Portanto, a invenção da mulata objetifica os negros, de modo geral, e a mulher negra, de modo particular (GONZALEZ, 1983, p. 239).

A “mãe preta” representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca e classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão. A figura simpática, amorosa e inofensiva da mãe preta realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão, dissimulando, inclusive, os horrores do período escravista para as mulheres negras escravizadas e/ou libertas. A função deste estereótipo reside em negar o agenciamento das mulheres negras, ou seja, a sua existência histórica.

Lélia Gonzalez ultrapassa a mera positivação do estereótipo e recupera outra face, pois desloca as mulheres negras do plano estigmatizado de “exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos” ou de “traidora da raça, como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento” (GONZALEZ, 1983, p. 235), para o lugar de destaque no processo de formação da cultura brasileira. Recupera, portanto, a mãe preta como sujeito político, mostrando como ela

desenvolveu as suas formas de resistência [...] cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo. Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em ‘pretuguês’) e, conseqüentemente, a cultura brasileira (GONZALEZ apud BAIROS, 2006, p. 54).

Para entender a importância teórica/epistemológica do deslocamento efetuado por Gonzalez, ao resgatar a ação do sujeito resistindo à objetificação que lhe é imposta, volto-me para a definição de “processo de subjetivação”, de Homi Bhabha (2001), que me permite explicar que a resistência desenvolvida por muitas “mães pretas”, assegurando sua sobrevivência, a de sua prole e a de seus parceiros, no período escravista, se manifestou, muitas vezes, pela negociação⁶⁸, atestando sua habilidade de desenvolver estratégias para lidar com um processo de dominação/exploração que procurava mantê-las como outro/escravo/objeto. Segundo o autor:

⁶⁸ Sobre negociação e conflito ver Reis e Silva (1999).

O ponto de intervenção deveria ser deslocado do imediato reconhecimento das imagens como positivas ou negativas para uma compreensão dos *processos de subjetivação* tornados possíveis (e plausíveis) através do discurso do estereótipo. Julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade política prévia é descartá-la, não deslocá-la, o que só é possível ao se lidar com sua *eficácia*, com o repertório de posições de poder e resistência, dominação e dependência, que constrói o sujeito da identificação colonial (tanto o colonizador como colonizado) (BHABHA, 2001, p. 106, grifos do autor).

Para refletir sobre algumas questões, até aqui apresentadas, trazidas por Lélia Gonzalez acerca de representação e estereótipos da mulher negra, apporto as reflexões de Stuart Hall a respeito da racialização das representações, para melhor entender como diferenças se transformam em marcadores raciais de exclusão. Stuart Hall⁶⁹, em seu ensaio, “*El espectáculo del ‘Otro’*”, busca entender a formação dos “repertórios de representação e práticas representacionais, que têm sido utilizados para marcar a diferença racial e significar o ‘Outro’ racializado na cultura popular do Ocidente” (2010, p. 424), e identifica três componentes formadores para a concepção de raça e para a elaboração de imagens racializadas a partir do encontro do “Ocidente” com o negro: no século XVI, a escravização de homens e mulheres africanos; a colonização europeia da África e a rapinagem do território africano; e, depois da Segunda Guerra Mundial, a migração do “Terceiro Mundo” para a Europa e América do Norte.

O período escravista forneceu o substrato para a criação do repertório de representação racializada baseado na marcação da diferença racial, através da redução das(os) africanas e africanos à natureza, consolidando-se, no período, a naturalização da diferença. “A ‘naturalização’ é, por conseguinte, uma estratégia representacional desenhada para *fixar* a ‘diferença’ e assim *assegurá-la para sempre*”, garantindo o fechamento nos planos discursivo e ideológico, pois o que está fora da cultura não pode ser alterado (HALL, 2010, p. 428, grifos do autor),

O estereótipo como prática significante é central para a representação da diferença racial e, define Hall, sempre mantêm algumas características

‘simples, vívidas, memoráveis, facilmente percebidas e amplamente reconhecidas’ acerca de uma pessoa, reduzem tudo acerca de uma pessoa a esses traços, exageram-nos e simplificam e os fixam sem mudança ou desenvolvimento até a eternidade (2010, p. 430, grifo do autor).

⁶⁹ O autor tem como referência autores dos estudos pós-coloniais, como Edward Said e Homi Bhabha, e pós-modernos, como Michael Foucault.

Ou ainda, como define Bhabha (2001, p. 117), a simplificação do estereótipo se resume à sua capacidade de “negar o jogo da diferença”, uma vez que é uma forma de representação fixa, presa.

O estereótipo, continua Hall, têm a capacidade de desenvolver estratégias para estabelecer a divisão, ditando o que pode ser considerado “o normal e o aceitável e o anormal e o inaceitável. Então exclui ou expulsa todo o que não se encaixa, que é diferente” (2010, p. 430). Para ocorrer o processo de estereotipação faz-se necessária, sublinha, a existência de uma profunda clivagem social, assegurando grandes desigualdades de poder, poder entendido a partir de uma concepção mais ampla, incluindo a exploração econômica, mas, também, a coerção cultural e simbólica. A representação se caracteriza pelo poder de marcar, assinalar e classificar um grupo a partir da diferença, esta construída e essencializada pelo estereótipo.

Gostaria de retomar as ideias de Hall para aprofundar, principalmente, a noção de “mulata”, por entendê-la como uma expressão máxima da violência simbólica do racismo gendrado produzido pelo contexto das colonialidades do poder e de gênero. A mulata é uma construção absolutamente essencializada, fixada a partir de detalhes anatômicos do corpo os quais passam a representá-la através do estereótipo ao qual será reduzida. É, apenas, corpo, mas não qualquer corpo: o conjunto, que a caracteriza, é formado por seios e bunda grandes e uma habilidade “natural” para mexer sensualmente e eroticamente os quadris em movimentos ritmados, anunciando o convite para o sexo. Estas características são exclusivas das mulatas, da “gente negra”; mulheres brancas, conforme a representação social, não sabem rebolar “naturalmente”, muito menos os homens brancos. Em função disto, a mulata possui os “ingredientes” para corporificar a sexualidade livre de normas e controle sociais. O estereótipo da mulata, por conseguinte, reduz a mulher negra a um conjunto exagerado e, ao mesmo tempo, simplificado, de características que foram estrategicamente marcadas como diferenças inatas. Segundo Lélia Gonzalez (1983), os “atributos” da mulata podem ser admirados somente em um espaço determinado e permitido para sua exibição, o Carnaval.

Retornando a Stuart Hall, ainda com referência à representação e seus efeitos, a substituição “[...] de uma *parte* pelo *todo*, de uma *coisa* – um objeto, um órgão, uma porção do corpo – por um *sujeito* é o efeito de uma prática de representação muito importante: o fetichismo”, que é a estratégia pela qual a fascinação ou o desejo se realizam, mas também são negados; ele licencia o “voyeurismo não regulado” impulsionado “por uma busca não reconhecida do prazer ilícito e um desejo que não pode ser satisfeito” (2010, p. 437; 438, grifos do autor). O fetiche do homem branco, diz Mariza Corrêa (1996, p. 49), está em

consumir, “comer” uma mulher negra⁷⁰, mas não uma “negra preta”, pois essa é sempre objeto de rejeição.

A partir dessa definição de Hall, percebo que a mulata foi convertida em um objeto para ser consumido pelo olhar do homem branco, como sublinha Gonzalez, daí porque o “endeusamento carnavalesco” da mulata acaba no cotidiano, “no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (1983, p. 228): a mulata desperta o desejo, livremente manifesto somente no Carnaval, porque tal sentimento se apresenta “acobertado” pelo espetáculo, mas no dia-a-dia, nas relações de trabalho e afetivas, o desejo dá passagem para a rejeição, a discriminação, o expurgo do outro racializado e inferiorizado.

Esses estereótipos que inferiorizam as mulheres negras foram e ainda são amplamente ratificados através de diferentes práticas de representação: da literatura, da pintura e da música, etc. Nos anos 1930, por exemplo, a canção “Mãe Preta”⁷¹ contribuiu para a disseminação e reafirmação da imagem da mulher negra servil. Seus versos contam a história de uma mulher negra escravizada, incapaz de insurgir-se contra os escravistas, mesmo quando seu companheiro está sendo agredido, como se lê abaixo:

Velha encarquilhada
carapinha branca
gandola de renda
caindo na anca
embalando o berço
do filho do sinhô
que há pouco tempo
a sinhá ganhou.

era assim que mãe preta fazia
criava todo branco
com muita alegria
enquanto na senzala
seu bem apanhava

mãe preta mais uma lágrima enxugava
mãe preta, mãe preta,
mãe preta, mãe preta
enquanto a chibata
batia em seu amor
mãe preta embalava
o filho branco do sinhô (FIUZA, 2007, p. 139-140).

⁷⁰ Para aprofundar essa discussão, ver: Silvana Bispo (2011).

⁷¹ A música *Mãe Preta*, surgiu na década de 1930, composta por Caco Velho (Matheus Nunes) com letra de Piratini (Antônio Amabile). Nos anos 1950, chegou a Portugal e foi um enorme sucesso na voz da fadista Maria da Conceição. Ainda nos anos 1950 foi censurada pelo governo de Salazar. Ver: Fiuza (2007).

Como sublinha Homi Bhabha, como parte da estratégia de reafirmação da significação, o estereótipo precisa ser sustentado por “uma cadeia contínua e repetitiva de outros estereótipos” (2001, p. 120) que sempre salientam as mesmas características racializadas, visando manter as diferenças inscritas na natureza. Inserida dentro desta lógica, em 1996, a Sony Music⁷² lançou a música “Veja os cabelos dela”, de autoria do palhaço Tiririca, com conteúdo racista e sexista, onde o grotesco pontua a significação. A comparação da “nega” com objetos e animais marca a desumanização da mulher negra, reduzida a características que a definem pela humilhação.

Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela

Parece bom-bril, de ariá panela
 Parece bom-bril, de ariá panela
 Quando ela passa, me chama atenção
 Mas os seus cabelos, não tem jeito não
 A sua caatinga quase me desmaiou
 Olha eu não aguento, é grande o seu fedor

Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela
 Veja veja veja veja veja os cabelos dela

Parece bom-bril, de ariá panela
 Parece bom-bril, de ariá panela
 Eu já mandei, ela se lavar
 Mas ela teimou, e não quis me escutar
 Essa nega fede, fede de lascar
 Bicha fedorenta, fede mais que gambá

Stuart Hall, com certeza, fornece definições enriquecedoras as quais contribuem para o estudo das representações e da construção de estereótipos, como procurei mostrar. Porém, existe, por parte do autor, um silêncio sobre gênero e, até mesmo, sobre a contribuição das pesquisadoras feministas, principalmente negras, que têm discutido amplamente a

⁷² Um grupo de entidades de mulheres negras, integrantes da AMNB, entrou com ação contra a Sony Music, ganhando em todas as instâncias judiciais. Em 14 de dezembro de 2011, a decisão, por 5 a 0, foi confirmada pelo Tribunal de Justiça do RJ. A indenização no valor de um milhão e duzentos mil reais se constitui na maior indenização por racismo da história do Brasil. Disponível em: <<http://humbertoadami.blogspot.com.br/2011/12/sony-tiririca-ganhamos-de-novo.html>>. Acesso em: 20 dez. 2011.

temática, em função dos efeitos devastadores dos estereótipos negativos sobre a população negra, em especial, a mulher negra.

A mulata, a mucama, a mãe preta, a empregada doméstica são representações racializadas resultantes de construções racializadas de gênero. Diante disso, necessita-se de leituras acerca da construção de estereótipos atentas à raça, gênero e sexualidade, capazes de permitir a investigação dos elementos que a colonialidade organiza para engendrar os estereótipos acerca das mulheres negras e desvendar o que está escondido pelo lado escuro/oculto do sistema moderno/colonial de gênero. Em outras palavras, investigar a constituição das representações racializadas de gênero.

Contudo, existe uma dinâmica histórica seguida por raça e gênero, dentro da colonialidade, uma questão oportunamente apresentada por Rita Segato, logo, mesmo admitindo a colonialidade como matriz de classificação do mundo, de forma estável, não se pode esquecer a história interna da matriz, “onde tanto a raça como o gênero, apesar de terem sido instalados por rupturas epistêmicas que fundaram novos tempos”, possuem histórias próprias dentro da episteme que os criou (2011, p. 13). As trajetórias de cada um dos marcadores, raça e gênero, tecem relações raciais e de gênero, desarticulam relações antigas, se intersectam e produzem novas relações, respondem aos interesses das instituições da matriz, ou seja, são responsáveis pela dinâmica histórica dos contextos. Esta compreensão é importante, pois, do contrário, se encerra a história e as categorias, cristaliza-se as diferenças, voltando-se a operar com uma concepção universalizante.

Por exemplo, Mariza Corrêa (1996), em “Sobre a invenção da mulata”, associa a definição da categoria *mulata* à investigação da construção histórica do sujeito enquanto objeto dos discursos médico, literário e carnavalesco, visando perceber as transformações impostas ao significante, pois perceber as transformações que, historicamente, inventaram a categoria pode alterar a forma de tratar as relações de raça e de gênero na sociedade e nas pesquisas, na medida em que se visibiliza os elementos que foram operacionalizados/reunidos para construir o sujeito. Com isto, devolve-se ao sujeito a humanidade negada pelo estereótipo, que o naturalizou/essencializou. Segundo a autora, a mulata pode ser entendida como “figura engendrada, culturalmente construída num longo processo histórico”.

[...] No universo textual, ambos, o mulato e a mulata, saíram do âmbito das classificações de sexo para o das classificações de gênero, mas seguindo caminhos diferentes: um transformou-se em agente social, elemento importante para a definição ou constituição da sociedade nacional, outra transformou-se em objeto social, símbolo de uma sociedade (que se quer) mestiça.

Resumindo: De um ‘modelo de sexo’, passamos a um ‘modelo de gênero’, senão na realidade, ao menos nas análises. Da mulata ‘animal’, passando pela mulata ‘vegetal’, chegamos à mulata tal qual, agora visualmente bem definida e aparentemente aceita no imaginário social como personagem com estatuto próprio (CORRÊA, 1996, p. 48, grifos da autora).

A autora destaca a interligação entre raça e gênero no processo de construção do sujeito e, uma vez que *raça* se apresenta como “um dos marcadores sociais mais importantes em nossa sociedade”, ela redefinirá necessariamente o significado das definições de gênero (CORRÊA, 1996, p. 49).

Imagens estereotipadas das mulheres negras marcam suas trajetórias em diferentes países da diáspora negra. Patrícia Hill Collins (2000, p. 10) analisa estereótipos de mulheres negras construídos pela ideologia dominante do período escravista nos EUA.

Diante disso, convido a autora para o diálogo, visando trazer mais elementos acerca dos efeitos causados por essas representações na vida das mulheres negras. Referindo-se aos estereótipos como imagens de controle (*controlling images*), uma vez que procuram fomentar uma definição das mulheres negras como “outro” objetificado, desumanizado, diz Collins (2000) que a função de desumanização serve para justificar o controle dos grupos, que essas imagens de controle são designadas para mascarar o racismo, o sexismo, a pobreza e outras injustiças sociais, fazendo-os parecer natural, normal e parte inevitável do cotidiano, sendo, assim, fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais.

As mulheres em sua totalidade são representadas por imagens estereotipadas, mas, de formas diferentes, por isto a importância de se compreender as construções racializadas de gênero, pois, como afirma Hill Collins (2000), elas funcionam para mascarar relações sociais que afetam todas as mulheres, sendo estas imagens de controle criadas para justificar a exploração econômica e garantir a subordinação das mulheres negras, mas, também, para assegurar a manutenção das opressões de gênero e regular a sexualidade das mulheres, sejam negras ou brancas. Afirma a autora, que a contestação dessas imagens negativas, bem como a substituição por outras mais positivas constitui tarefa imprescindível; todavia, apenas a troca não é suficiente, uma vez que se faz necessário revelar para o grupo a função dos estereótipos, como fez Lélia Gonzalez com os estereótipos de *mulata* e *mãe preta*.

Sueli Carneiro discorre acerca das marcas produzidas pela violência física, emocional e mental em nossos corpos, resultados reais das representações negativas das mulheres negras. Segundo ela, a objetificação da mulher negra tem provocado graves sequelas em sua autoestima, pois o racismo gendrado encerra:

[...] duas ordens diferentes de violência: uma oriunda da ideologia machista patriarcal, que concebe as mulheres em geral como objetos de propriedade masculina; a outra, de natureza racial, que institui a desvalorização das negras em relação às brancas, disponíveis e acessíveis a ‘precinhos módicos’ (CARNEIRO, 2003, p. 14, grifo da autora).

Os estereótipos, portanto, têm cumprido historicamente a função de rebaixar uma parcela da humanidade, transformando particularidades em marcas naturalizadas, essencializadas, em justificativas para as diferenciações sociais, para o controle e a dominação daquelas(es) que foram assinaladas(os) pelas representações negativas.

3.5 POR UM FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO

Lélia Gonzalez (1988b), em “Por um feminismo afrolatinoamericano”, expressa mais detalhadamente sua visão de feminismo atento ao racismo gendrado. Muitas de suas considerações, ainda hoje, integram os debates de mulheres latinoamericanas e caribenhas que têm como proposta pensar o feminismo desde o Sul, um feminismo descolonizado que atenda e inclua as mulheres que estão atuando nas margens do “sistema capitalista moderno colonial”, com o intuito de construir modelos alternativos de sociedade. Incluo-me entre estas feministas.

A autora tece duras críticas à invisibilidade de *raça* na maioria dos estudos feministas latino-americanos, com destaque para o Brasil, considerando a forte presença negra e indígena. Dizendo que “o feminismo latino-americano perde muito de sua força ao fazer abstração de um dado da realidade da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região” (1988b, p. 135), defende a perspectiva antirracismo como elemento intrínseco aos princípios feministas, pois, se o sexismo, o racismo e o classismo colocam as mulheres negras no mais baixo nível de opressão, nenhum movimento de mulheres pode ser considerado realmente feminista se não tiver por premissa o enfrentamento destas estruturas.⁷³

O movimento de mulheres negras brasileiro colocou *raça* em evidência, revelando o racismo e as desigualdades raciais como determinantes no processo de opressão, discriminação e exclusão da população negra, de modo geral, e, em especial, das mulheres negras, quando o racismo vem articulado com o sexismo. Esta atuação das mulheres negras obriga o movimento feminista branco a incluir *raça* em suas abordagens, mas, no entanto, a inclusão está longe de significar uma mudança epistêmica, pois *raça* continua sendo tratada

⁷³ Esta questão será abordada mais detidamente no Capítulo 7, mas antecipo meu posicionamento em total concordância com a autora.

tangencialmente. Poucos são os estudos no Brasil que abordam a intersecção de gênero e raça/etnia, as representações de gênero racializadas e os efeitos sobre a vida das mulheres nas mais diferentes áreas, como saúde, mercado de trabalho, sexualidades, relações afetivas, etc. Estudos de gênero que encobrem a realidade das mulheres negras e das indígenas ainda são maioria, e assim, é extremamente atual a crítica feita por Lélia Gonzalez há mais de vinte anos, no texto “Mulher negra”⁷⁴, como se pode constatar a seguir:

Apesar das poucas e honrosas exceções para entender a situação da mulher negra [...], poderíamos dizer que a dependência cultural é uma das características do movimento de mulheres em nosso país. As intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados (GONZALEZ, 2008, p. 36).

Lélia também elaborou pesadas críticas aos homens negros militantes do movimento negro, parceiros políticos na luta contra o racismo, mas, nem por isto, imunes ao sexismo. Como sublinha María Lugones (2008), a subordinação de gênero foi o preço negociado pelos homens colonizados com seus colonizadores em troca da manutenção do poder em seu espaço social. Historicamente, este trato não se caracteriza como traição, mas como uma resposta à coerção em todas as dimensões da organização social. A questão, diz a autora, é porque ainda hoje a cumplicidade se mantém, pois esta conspiração acabou por enfraquecer as lutas contra os processos de dominação empreendidos pela colonialidade do poder ao impedir o surgimento de laços fortes entre homens e mulheres subordinados.⁷⁵

Lélia Gonzalez já apontava para esta mesma direção, pois, conforme salienta, as mulheres negras militantes sempre discutiram seu cotidiano marcado pela discriminação racial e pelo sexismo dos homens brancos e negros e, principalmente, reconheciam o sexismo dos últimos, devido ao “caráter mais acentuado do machismo negro, uma vez que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeito direto da opressão racial” (GONZALEZ, 2008, p. 38).

As consequências do processo de construção das masculinidades racializadas, particularmente do homem negro, para as mulheres dos grupos racialmente discriminados, também é discutida por Luiza Bairros, para quem os supostos “privilégios da condição

⁷⁴ Este texto foi originalmente publicado na Revista Ipeafro, *Afrodíáspora*, n. 6-7, p. 94-106, 1986. Ver: Gonzalez (2008, p. 29).

⁷⁵ Ver Lugones (2008, p. 76).

masculina” dificilmente poderão ser desfrutados em sua plenitude por homens negros em uma sociedade racista. Por isso,

[os] poucos espaços que se oferecem para a expressão plena de pessoas negras, também é palco para o exercício de um sexismo que não poderia manifestar-se em outras esferas da vida social, especialmente aquelas dominadas por (homens) brancos (BAIRROS, 1995, p. 461).

Ocorre um reforço do sexismo da parte dos homens negros, pela ilusão de compensar os efeitos devastadores do racismo, afastando alianças para o enfrentamento das desigualdades de gênero, pois, como estão presos na armadilha do antagonismo entre homens e mulheres, acreditam que estas últimas desejam acabar com os seus pretensos “privilégios”, afirma Bairros (1995).

Essa afirmação de Bairros pode ser verificada tanto no campo político, isto é, no movimento negro, exemplo sugerido pela autora, quanto no campo das relações interpessoais, inferência que encontra apoio no estudo realizado pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) cujos dados relativos às mudanças nos arranjos familiares e no papel social das mulheres no período de 1999 a 2009⁷⁶, mostram que as mulheres estão assumindo, nas relações heterossexuais, o papel de provedoras da casa.

O Comunicado n. 91 do IPEA (2011), *Dinâmica demográfica da população negra brasileira*, mostra que, nos últimos dez anos, houve o aumento da contribuição do rendimento feminino, para a renda familiar que, entre as brancas, aumentou de 32,3% para 36,1% e, entre as negras, passou de 24,3% para 28,5%. Tal realidade, no entanto, não exime as mulheres da realização das tarefas domésticas, pois, mesmo na condição de ocupada, a mulher continua responsável pelo cuidado doméstico. Em 2009, entre a população negra, 91,0% das mulheres e 48,5% dos homens se dedicavam a afazeres domésticos; entre as mulheres brancas, a proporção foi de 88,1% e para os homens brancos de 50,6%. A média de horas semanais empregadas com estes afazeres pelas mulheres negras foi de 22,0 e de 9,8 pelos homens negros. As mulheres brancas despenderam 20,3 horas e os homens brancos 9,1 horas, sugerindo, conclui o estudo, uma relação de gênero mais desigual entre as mulheres negras.

⁷⁶ Ver: *Comunicados do IPEA 91*. Gráficos 15, 16 e 17 referentes ao período 1999–2009. (IPEA, 2009, p. 13-14), que têm como fonte “Síntese de Indicadores 2009”, da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), do IBGE (2010). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2009/pnad_sintese_2009.pdf>.

A construção de gênero do homem negro ocorre, portanto, reconfigurada por *raça*, que fornece uma dimensão que dificulta o enquadramento total deste sujeito na categoria *homem*, considerando a atuação definida pela sociedade dominante. Basta ver os dados referentes ao mercado de trabalho, que mostram o homem negro em posição de desvantagem econômica em relação à mulher branca. Assim, a reafirmação e o exercício de sua masculinidade, na perspectiva da sociedade ocidental branca, em última instância, ocorrerão pela opressão da mulher negra.

Sobre a forma como os homens negros experienciam gênero, diz Bairros:

A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável. Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como os homens negros vivenciam gênero. Assim, o negro desempregado ou ganhando um salário míngua é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um esturador em potencial, o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial (1995, p. 461).

Apesar de tecer críticas ao sexismo dos homens negros, Lélia Gonzalez defende que a experiência histórico-cultural comum, com a escravidão, no passado, e o racismo, na atualidade, forneceria um plano mais igualitário, possibilitando o desenvolvimento das relações entre mulheres e homens negros militantes. Para a autora, a existência de espaços de discussão conquistados pelas militantes dentro do movimento misto era a prova disto. Também é o movimento negro que oferece os espaços “para as discussões e o desenvolvimento de uma consciência política a respeito do racismo” (2008, p. 37).

Já em relação ao movimento de mulheres brancas, as contradições e ambiguidades sempre foram muitas, impedindo a formação de alianças, uma vez que “geralmente ‘se esquece’ da questão racial”, diz Gonzalez (2008, p. 37), que reconhece a importância do feminismo como teoria e prática, para as lutas e conquistas das mulheres, pois, ao apresentar novos questionamentos induzia a formação de grupos e redes e, principalmente, “desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher”, mas critica “o esquecimento” do racismo, por parte das feministas brancas, considerando-o um reflexo de “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (1988b, p. 135).

Em acordo com o que foi destacado por Lélia Gonzalez, no tocante ao movimento de mulheres, Brenny Mendoza afirma que “ignorar a historicidade e colonialidade de gênero também cega as mulheres brancas do Ocidente” as quais têm dificuldades para reconhecer a

intersecção de raça e gênero e “a sua própria cumplicidade nos processos de colonização e dominação capitalista” (2010, p. 23). Assim, a crítica de Gonzalez ao feminismo hegemônico continua pertinente.

Tenho, porém discordância em relação às colocações de Lélia Gonzalez quanto à existência de uma dimensão histórica responsável pela produção de relações mais igualitárias entre mulheres e homens negros. O diálogo, a convivência e os espaços conquistados dentro do movimento foram possíveis, devido à ação política das militantes, do enfrentamento cotidiano do sexismo dos chamados “companheiros negros”, que as/nos invisibilizavam. Existe um ponto de convergência na ação política de mulheres e homens negros: o enfrentamento do racismo, mas esta luta, no entanto, por si só, não torna, como disse anteriormente, os homens negros imunes ao sexismo. Esta prática também não foi reconhecida pela maioria das entrevistadas, como será demonstrado no Capítulo 5.

Para Angela Davis, a unidade negra ou a solidariedade racial entre mulheres e homens negros foi, durante muitos anos, o lema do movimento negro, mas, prosseguindo em seu argumento, assevera que “a unidade negra da maneira como tem sido formulada protege um companheiro negro que bate na mulher de responder publicamente por sua atitude sempre argumentando que roupa suja se lava em casa” (1997, p. 4) e, desta forma, ao invés de refletir uma realidade acaba por proteger as atitudes sexistas dos homens negros.⁷⁷

Segundo Alex Ratts e Flavia Rios, Lélia Gonzalez defendia um feminismo formado em meio às lutas de mulheres negras, pois este “traria um tipo de solidariedade com os homens negros, já que eles também compartilhavam com elas alguma forma de opressão” (2010, p. 112), o que mostra que a visão política de Lélia Gonzalez não abria espaço para o sectarismo. Daí, pode-se inferir que esta visão política influenciou sua aproximação com as ideias de Alice Walker, em especial, com a categoria *womanism*. Para Lélia Gonzalez, a categoria expõe a crítica de Walker à noção de feminismo, “contrapondo-lhe uma outra: a de ‘mulherismo’ (*womanism*)”. Assim, prossegue a autora, “sem descartar as importantes contribuições do feminismo para o movimento de mulheres como um todo, Walker amplia e aprofunda a reflexão feminista ao colocar a questão que eu traduziria por mulheridade” (1988d, p. 2).

⁷⁷ Dito isto, cumpre salientar que não advogo a postura de antagonismo entre mulheres e homens, mas, sim, ratifico a necessidade de se analisar criticamente a sociedade através das lentes de *raça* e *gênero* para promover o avanço das relações de gênero. Tampouco nego a solidariedade entre mulheres e homens negros, até mesmo porque a luta contra o racismo é coletiva e o projeto de justiça social visa à comunidade negra, mas isso não me faz silenciar sobre o sexismo dos homens negros.

A categoria *womanism* foi cunhada pela escritora negra estadunidense Alice Walker (1984), na obra *In search of our mothers' gardens: womanist prose*, uma coletânea de ensaios. Já nas primeiras páginas, a autora apresenta a definição de *womanist*. Originalmente, este termo refere uma expressão popular entre a comunidade negra para definir o comportamento “atrevido, audacioso” de crianças do sexo feminino. Ela, então, o ressignifica, transformando-o em resposta à incapacidade do feminismo branco de prestar atenção e explicar as experiências das mulheres negras, pois segundo a autora, foi necessário encontrar outras terminologias que pudessem levar o peso das experiências das mulheres negras.

Para Alice Walker o *womanism* apresenta novas exigências e perspectivas diferentes para o feminismo, obrigando-o a expandir seus horizontes teóricos e práticos. Tendo por objetivo situar as mulheres negras na história e na cultura estadunidense, sublinha a importância de resgatá-las dos estereótipos negativos e imprecisos que mascaram a sua experiência na sociedade americana, destacando a agência das mulheres negras, a capacidade e a independência que sempre acompanharam suas experiências contra as opressões.

A *womanist* é, então, uma feminista negra comprometida com a sobrevivência e a integridade de toda a comunidade negra, homens e mulheres, pois sua sobrevivência está diretamente vinculada à sobrevivência de sua comunidade, uma concepção que vai ao encontro do que defende Lélia Gonzalez, principalmente no que diz respeito a defender uma perspectiva não separatista dos homens negros, como sublinham Ratts e Rios (2010). Este entendimento é partilhado pela maioria das ativistas negras, como veremos mais adiante, embora elas não operem ou defendam a concepção de Alice Walker.

3.5.1 RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIA À COLONIALIDADE: PROTAGONISMO DE MULHERES NEGRAS

Os estudos de Lélia Gonzalez sobre racismo e sexismo no Brasil mostram a dura realidade de discriminação e exclusão das mulheres negras, uma realidade que também pode ser verificada em outros recantos da América Latina e Caribe. A autora, entretanto, ao mesmo tempo em que denuncia a violência das opressões que atinge a vida das mulheres negras e indígenas, também fornece a essas mesmas mulheres o status de sujeito, de agentes, social e político, de protagonistas de ações de oposição às relações de dominação. As mulheres negras e indígenas, na perspectiva oferecida pela autora, intervêm ativamente na condução de seus destinos e deixam como legado, para as que vêm depois, a experiência do enfrentamento do racismo e do sexismo, o que significa que a luta contra essas opressões apresenta um longo

caminho já trilhado. Assim sendo, a categoria “amefricanidade”, por ela cunhada, mais do que indicar a experiência comum com a escravidão, a dominação e a exploração da colonialidade tem na resistência sua centralidade.

São processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos, processos, na maioria das vezes, ainda ocultos, que somente investigações comprometidas com a descolonização do feminismo podem tirar do esquecimento histórico. Seguindo esta premissa, Gonzalez traz a história de Nanny – mulher negra escravizada, líder *maroon*⁷⁸ na luta anticolonialista da Jamaica do século XVIII –, para “melhor apreendermos a importância das mulheres nas lutas das comunidades amefricanas de ontem e de hoje” (1988c, p. 24). Nanny é apresentada pela historiografia jamaicana de muitas formas, desde mito, mártir, líder militar, até figura mística misteriosa; todavia, sua importância para aquela sociedade⁷⁹ é inquestionável. Embora a história de Nanny seja de grande interesse, minha intenção aqui é apresentar as análises de Lélia sobre as histórias místicas que cercam a líder jamaicana, centrando-me em três interpretações que remetem, como pretendo mostrar, a uma concepção de feminismo.

Para melhor entendimento da análise de Gonzalez (1988c), apresento resumidamente as três histórias: a primeira conta que os ingleses destruíram as provisões dos *maroons* a fim de derrotá-los pela fome e que, alguns dias antes da rendição, Nanny recebeu, em sonho, sementes mágicas para plantar e salvar seu povo da fome; na segunda, Nanny enganou os inimigos colocando em seu caminho um caldeirão mágico com conteúdo fervente, mas sem fogo para mantê-lo assim, que engolia aqueles que olhavam em seu interior; e, na terceira, diante do exército inimigo, Nanny se virou e atraiu as balas das armas para o meio de suas nádegas, vencendo o exército inglês.

Lélia Gonzalez faz as seguintes interpretações dessas histórias:

A primeira história, simbolicamente, remeteria ao papel da mulher que assegura a regeneração e a continuidade de uma sociedade que, sob condições adversas, se encontra numa luta constante pela sobrevivência. A segunda apontaria para a perspicácia feminina no desenvolvimento de táticas, absolutamente inesperadas para o inimigo, cuja fonte está no saber do próprio grupo. Já a terceira, a nosso ver, simbolizaria a profunda radicalidade de uma posição anti-colonialista. O significado de seu gesto implica uma rejeição de tal ordem que põe por terra o conjunto de valores, instituições e práticas do colonizador. E este, supondo-se superior, é quem fica literalmente ‘desbundado’ em face de tanta contundência (1988c, p. 25).

⁷⁸ Segundo Lélia Gonzalez, “os termos *marronage* (francês) e *maroon society* (inglês) provêm do espanhol *cimarrón*, todos significando o mesmo que quilombo” (GONZALEZ, 1988c, p. 24).

⁷⁹ Para aprofundar os estudos, ver: Brown ([2011]).

As lentes através das quais Lélia Gonzalez interpreta as histórias de Nanny, todas retratando as condições adversas sob as quais vivem as mulheres negras, indígenas e pobres, lhe permitem enxergar as questões semelhantes e recorrentes que confrontam as mulheres negras, no contexto da diáspora, e que são impeditivas ao pleno acesso a bens e serviços de qualidade e ao direito a vida digna.

Assim, a partir dos seus escritos, pode-se dizer que Lélia Gonzalez, enquanto ativista negra criticou o feminismo hegemônico classe média, ressaltando seu “imperialismo cultural”, uma visão orientada pela colonialidade do poder que implica na exclusão das mulheres do Terceiro Mundo da condição de agentes sociais de um fazer político, e de suas epistemologias; e enquanto feminista reconhece e critica o sexismo dos homens negros, inclusive dentro dos espaços políticos de enfrentamento do racismo, o movimento negro.

Defendendo a valorização das culturas das mulheres negras e indígenas da América Latina e Caribe e que seus saberes sejam oferecidos para a construção de um feminismo afro-latino e caribenho, propõe o rompimento com o pensamento moderno, através da categoria amefricanidade, perspectiva epistemológica que resgata a cultura e as histórias de resistências empreendidas pelas mulheres colonizadas contra as estruturas de opressão; oferece-nos, ainda, a amefricanidade como possibilidade para pensar feminismos afro-latino-americanos e caribenhos e sublinha que, para as amefricanas “do Brasil e de outros países da região – assim como para as ameríndias, a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial” (1988b, p. 139).

Quanto à diversidade sexual, não encontrei, nos textos trabalhados, referência à lesbianidade, somente em relação à homossexualidade. Embora não tenha se detido neste debate, a autora frisa a sua importância, manifestando o seu contentamento com as conquistas obtidas dentro do Movimento Negro Unificado (MNU) por “nós mulheres e nossos companheiros homossexuais, [pois] conquistamos o direito a discutir, em Congresso, nossas especificidades” (GONZALEZ, 2008, p. 39). A categoria lesbianidade, nos anos 1980, ainda não integrava a linguagem dos movimentos sociais, somente homossexual masculino e feminino.⁸⁰

Lélia Gonzalez influenciou mulheres e homens de sua geração, assim como, até hoje, seu pensamento inspira a organização dos movimentos de mulheres negras. Ela foi contemporânea de muitas das ativistas entrevistadas para este trabalho e, para aquelas que não a conheceram, no entanto, ficou o ensinamento de uma prática política pró-ativa, de afirmação

⁸⁰ Essa questão será abordada no Capítulo 5: 5.2 – Lesbianidade em Debate.

e anunciação de um compromisso político com a comunidade negra, em especial com as mulheres negras, como se pode constatar nas narrativas das ativistas entrevistadas.

O breve percurso que fiz pelos textos de María Lugones, Oyèrónké Oyěwùmí, Rita Segato e Lélia Gonzalez mostra estas autoras reivindicando um olhar aprendiz, despretenso, livre da arrogância acadêmica do Ocidente em direção aos saberes produzidos pelas mulheres negras e indígenas das sociedades pré-invasão colonial. Um olhar ávido por apreender aspectos civilizatórios que informam outra maneira de estar no mundo; de perceber o corpo; de viver a sexualidade sem o enquadramento heteronormativo; de estabelecer vínculos sociais mais equânimes; e de criar redes de cuidados. Um olhar curioso sobre o poder ancestral feminino das mulheres negras e indígenas, totalmente contrastante com a submissão e a resignação feminina das religiões judaico-cristãs do Ocidente, curioso acerca dos saberes elaborados por outros grupos sociais excluídos e marginalizados, mas não esvaziados de sabedorias, que podem informar uma nova prática política, econômica, cultural e social mais inclusiva, solidária e coletiva.

Segundo sugere Lélia Gonzalez, aprender com esses saberes contribui para a descolonização do feminismo, através da elaboração de teorias feministas que dialoguem mais proximamente com as mulheres negras, lésbicas, pobres e indígenas, teorias cúmplices da ação política, pois ambas seriam nascidas das experiências particulares. A valorização, o resgate dos saberes produzidos pelas mulheres representa, por si só, uma prática política de descolonização do saber, na medida em que se redefine a orientação do vetor da concepção ocidental de mundo para as concepções filosóficas das sociedades africanas e indígenas totalmente excluídas do chamado conhecimento hegemônico. Além do que, buscar fundamentação em elementos/valores/princípios que constituem tais saberes gera profundos cortes com o paradigma ocidental moderno e faz emergir novas propostas epistemológicas com potencial para recuperar as histórias das “*mujeres de color*” como as anunciadas pela canção “*Duerme Negrito*”.

CAPÍTULO 4

RESISTÊNCIAS EM AÇÃO NA VOZ DAS GRIÔS

O cuidado de minha poesia
aprendi foi de mãe,
mulher de pôr reparo nas coisas,
e de assuntar a vida.

A brandura de minha fala
na violência de meus ditos
ganhei de mãe,
mulher prenhe de dizeres,
fecundados na boca do mundo.

Foi de mãe todo o meu tesouro
veio dela todo o meu ganho
mulher sapiência, yabá,
do fogo tirava água
do pranto criava consolo.

Foi de mãe esse meio riso
dado para esconder
alegria inteira
e essa fé desconfiada,
pois, quando se anda descalço
cada dedo olha a estrada.

Foi mãe que me descegou
para os cantos milagreiros da vida
apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do
tempo movendo no palheiro.
Foi mãe que me fez sentir
as flores amassadas
debaixo das pedras
os corpos vazios
rente às calçadas
e me ensinou,
insisto, foi ela
a fazer palavra
artifício
arte e ofício
do meu canto
da minha fala.

(Poema *De Mãe* de Conceição Evaristo)

A colonialidade, enquanto estrutura de dominação e exploração, impôs às sociedades colonizadas a violência, a exploração e a destruição de suas estruturas político-econômico-socioculturais. Em nenhum momento, esta imposição foi aceita pacificamente. As sociedades colonizadas, historicamente resistiram, imprimindo derrotas aos poderes

hegemônicos nas Américas, África e Ásia: a resistência acompanha a colonização. Na atualidade, os grupos sociais encontram formas diversas de continuar resistindo às imposições da colonialidade, mas o processo que desejo destacar é o das mulheres negras, na contemporaneidade, que buscam inspiração em histórias de outras mulheres negras.

Para contar as histórias dos movimentos de mulheres negras brasileiras convido as Griôs, que entram em cena como narradoras de histórias, mas, também, como personagens das próprias histórias que narram. Cada ativista entrevistada é uma Griô, responsável por contar aquilo que ouviu, viu e viveu.

As narrativas das Griôs são povoadas por muitas histórias de mulheres negras. Cada história é uma contribuição para o desenho desta trajetória na diáspora. As histórias dessas mulheres negras e de muitas outras anteriores a elas ainda estão, em sua grande totalidade, por serem resgatadas, escritas e divulgadas. São trajetórias que falam de viver na adversidade, mas, principalmente, de resistência. São as histórias das amefricanas que ainda dependem de investigações orientadas pela perspectiva da descolonização do conhecimento.

O objetivo deste capítulo é mostrar os elementos acionados pelas entrevistadas em sua formação política, principalmente, entender como a ideia de resistência foi elaborada, apreendida e mobilizada pelas entrevistadas em suas vidas, individualmente e em grupo, fundamentalmente em sua formação de ativista. Emprego a categoria *ativismo* a partir do entendimento de Patrícia Hill Collins (2000), como a tradição de ações desenvolvidas por mulheres negras, individualmente ou em grupos organizados, que têm ocorrido em duas dimensões principais, interligadas e complementares, partes essenciais do mesmo processo. A primeira é a luta pela sobrevivência do grupo e consiste em planejar ações para criar esferas femininas negras de influência dentro das estruturas sociais. A segunda dimensão consiste de lutas para a transformação institucional. Para o ativismo, o fortalecimento pessoal é importante, porém, sublinha a autora, a ação coletiva é fundamental, pois, somente ela pode gerar transformações sociais de instituições políticas e econômicas permanentes.

4.1 O APRENDIZADO DA TRADIÇÃO ATIVISTA PELAS GRIÔS

Grande parte das ativistas entrevistadas trouxe as mulheres mais velhas de suas famílias como inspiração para sua mobilização política. Das avós, mães, tias, aprenderam, desde cedo, as estratégias de enfrentamento ao poder instituído, as atitudes e o comportamento de insubordinação. As mulheres em que se espelharam enfrentaram o racismo e o sexismo sem se preocuparem em dar nome a sua ação. Elas criavam redes de

solidariedade, de apoio, de proteção umas com as outras, muitas vezes, assumiam o cuidado das crianças de uma companheira em situação ainda mais desfavorável, impedida, inclusive, de criar seus próprios filhos. Neste caso, *pegavam para criar*⁸¹, mas a partir da lógica da responsabilidade comunal, totalmente diversa da prática exercida pela maioria das famílias brancas pertencentes aos extratos médios da sociedade que, ainda em nossos dias, sob o disfarce do apadrinhamento⁸², esconde, na verdade, relações de exploração do trabalho doméstico infantil. A figura da irmã/irmão adotivo surgiu em quase todos os relatos, revelando uma forma de arranjo familiar mais inclusiva, em oposição ao formato individualista da família nuclear. Este tipo de arranjo familiar cria relações transversais de parentesco, ampliando o escopo das relações familiares para além da esfera pai, mãe e filhos.

Para Maria Lúcia da Silva, uma das entrevistadas, por exemplo, esse modelo de família, com o qual sempre conviveu, contribuiu, inclusive, para sua formação, pois lhe permitiu agregar valores mais coletivistas e desenvolver uma posição política de responsabilidade social. Ela denomina esta prática familiar de *exercício de cidadania negra e democrática* e relata que, em casa, sua mãe sempre tomou conta das crianças da vizinhança, entretanto, diz:

– *Não era nem a prática da creche... “Ah! não tem creche fica aqui”.* A concepção era outra: – *Tinha uma relação de cuidado, as famílias extensas, tinha uma relação de cuidado com a menina que estava ali do lado; ela fazia parte da família. Quer dizer, tem um outro conceito, tem uma outra concepção de vida, de ser humano, de relações.*

As lembranças de *cuidado com as mulheres*, de Neusa das Dores, remontam a sua infância, pois, desde muito pequena, presenciou sua mãe exercer liderança no lugar em que moravam. Segundo ela, os títulos de *Dona* ou *Tia* se referem às mulheres de destaque entre a comunidade e são, geralmente, concedidos às mais velhas, significando, portanto, deferimento, respeito e orgulho. O envolvimento e a dedicação de sua mãe com a comunidade foi reconhecido, tendo ela conquistado o direito de ser chamada de *Dona*, ainda muito jovem,

⁸¹ Os trechos das falas das entrevistadas serão apresentadas em itálico para diferenciá-las das citações de autoras(es) pesquisadas(os)..

⁸² Segundo Irene Rizzini e Cláudia Fonseca (2002, p. 9), dados recentes apontam que, no trabalho doméstico, as meninas são 27% das crianças e adolescentes ocupadas na faixa de 10 a 14 anos, e 30% daquelas entre 15 e 17 anos. De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), em 1998, havia 363.512 meninas empregadas domésticas no país, entre 10 e 16 anos. Este contingente representa 8% do total de 4.479.388 trabalhadoras domésticas encontradas no país naquele ano. Cerca de quatro de cada cinco meninas empregadas domésticas são encontradas nas regiões urbanas. Trata-se, ainda, de uma ocupação em que as meninas trabalham em média entre 42 horas por semana (para as que não residem no trabalho) e 50 horas (para as residentes), apresentando uma jornada de trabalho maior do que em qualquer outra ocupação infanto-juvenil.

pois se preocupava com as mulheres da comunidade e enfrentava a violência cometida pelos homens contra suas companheiras. Diz Neusa:

– [...] quando [sua mãe] via uma mulher apanhar dos maridos, quando ela via qualquer situação de violência, ela recolhia aquela mulher para dentro do barraco dela e chamava o homem para conversar depois.

Outro relato bastante significativo de apreço e admiração aos ensinamentos recebidos das mais velhas vem de Vilma Reis, que aprendeu com a avó a garantir a sobrevivência na adversidade, mas, em especial, a enfrentar a violência masculina. Sua avó se orgulhava em relatar, exaustivamente, a história de quando recusara o lugar de vítima determinado pela sociedade patriarcal, pois enfrentara o companheiro, impedindo, assim, que ele transformasse a opressão sobre ela em elemento potencializador para a afirmação e o exercício de sua masculinidade.

Afirma bell hooks (1981) que, na sociedade patriarcal, os homens são encorajados a extravasar a frustração, através da violência, sobre os corpos mais destituídos de poder, assim, mulheres, crianças e idosas(os), são o alvo principal. No caso do homem negro, sua frustração será direcionada, preferencialmente, para o corpo da mulher negra⁸³. Sobre os ensinamentos da avó, diz Vilma:

– Minha vó, toda tarde, quando ia trançar meu cabelo, que era um martírio para mim, me botava aqui entre as pernas, no fundo. Ela só deixou de fazer isso no dia em que apareceu uma cobra amarela que entrou por um buraco e saiu em outro, mas, toda vez que ela ia trançar, meu cabelo ela dizia: “Vilma, você sabe que eu me casei com Pedro; me casei com Pedro, eu tinha 15, eu tinha 13 e ele 17. E eu fui pro samba lá no terreiro do meu povo. E lá, Pedro... eu era muito grande, muito bonita, muito vistosa e Pedro cismou de me bater. Tirou um cipó pra me dar uma surra no meio desse samba. Vilma, eu tirei esse cipó da mão de Pedro e dei uma surra em Pedro, eu moqueei Pedro. Eu acabei com Pedro e o povo queria me tirar de cima de Pedro”. Isso, meu Deus, há anos; eu não aguentava mais ouvir essa história. Hoje, eu acho fantástico, porque, na verdade mesmo, eu não sei se ela sabia, ou não, mas ela me treinou para que nenhum Pedro fizesse isso. E minha irmã, que sempre ouviu essas histórias, Maria das Graças, ela ficou famosa no bairro da Boa Vista porque ela batia nos namorados.

O ensinamento vem, portanto, da prática tecida no cotidiano, fundamentado em experiências vividas, e ilustra dois aspectos cruciais para o agenciamento das mulheres: o

⁸³ Temática analisada anteriormente no Capítulo 3.

confronto das situações de violências e de submissão aos homens; e a negação das construções sociais assentadas na afirmação da fragilidade feminina, estas, verdadeiros obstáculos para interpor o surgimento de atitudes e ações pró-ativas de defesa pessoal entre as mulheres.

Da mesma forma, Makota Valdina, em seu relato, recupera memórias da infância sobre mulheres da família e da comunidade que lhe serviram de inspiração – eram doceiras, costureiras, parteiras, lavadeiras, engomadeiras, como sua mãe – e revela:

– Tinha aquela coisa do social, tinha aquela coisa de interagir; e tinha muita força. Nunca vi minha mãe... nunca ficou aquela coisa de dizer “a mulher é submissa” – e é enfática ao afirmar: – Falo a partir de um lugar que é meu de vivência.

E, desse lugar, as experiências que guarda em sua lembrança são de mulheres que trabalhavam, participavam ativamente dos problemas da comunidade e buscavam soluções, fosse dentro da oficialidade, recorrendo aos órgãos competentes, fosse pela pressão política, através da organização do grupo em associações comunitárias para formalizar as reivindicações.

Também para Valdecir Nascimento, as primeiras lições acerca de empoderamento feminino foram aprendidas com as experiências vividas por sua mãe. Dela, aprendeu que não deveria se submeter *a homem nenhum*, que, primeiro deveria estudar e, depois, pensar em casamento, que o estudo lhe garantiria independência, até mesmo, dos homens da família, seus irmãos.

– Quando essa mulher me ensinou isso, eu aprendi isso e trouxe isso para a minha vida; organizo minha vida dessa forma: isso significa o quê? Do que esta mulher estava falando? Como é que eu aprendi isso e continuo tocando isso?

Valdecir ressalta que as experiências de sua mãe, assim como as de outras mulheres negras da diáspora, têm muito a dizer para os movimentos feministas, de modo geral. A mobilização, participação e organização da família e da comunidade, historicamente orquestradas por essas mulheres, constituem ações políticas as quais podem servir de inspiração para o feminismo tornando-o mais abrangente, democrático, popular, liberado das amarras que o mantém preso à produção de teorias encerradas entre os muros do espaço acadêmico. Para isto, o feminismo deve investir no resgate das contribuições das mulheres negras para a formação da sociedade brasileira.

Para Patrícia Hill Collins (1986, p. 11), embora a realidade das mulheres negras não possa ser entendida sem a atenção à intersecção das estruturas de opressão que limitam

suas vidas, suas experiências sugerem a existência de ativismo, mesmo no interior das múltiplas estruturas de dominação. A afirmação de Valdecir vai ao encontro do que diz a autora negra estadunidense, ou seja, revela experiências cotidianas de resistência e rebeldia contra o racismo, sexismo, desigualdade de classe de um grupo alojado no degrau mais baixo da hierarquia social, alijado do sistema-mundo pela colonialidade do poder, mas nem por isso destituído de agência/ação política capaz de inventar condições de vida com altivez para garantir a sua sobrevivência e a de sua família.

Os questionamentos da entrevistada me levam em direção à obra, *Haciendo caras/Making face, making soul*, de Gloria Anzaldúa, que busca “confrontar o racismo no seio do movimento de mulheres brancas de uma maneira mais exaustiva, pessoal, direta, empírica e teórica” (1990, p. XVI). Para isto, a autora, procura incluir vozes que têm sido desconsideradas, marginalizadas, tanto pela sociedade quanto pelas feministas, e que, mesmo quando falam, não têm sido ouvidas. Prosseguindo em seu argumento, ratifica a necessidade de teorias feministas entrelaçadas com a vida das mulheres, com suas experiências, enfim, teorias conectadas com diferentes formas de viver e enfrentar a opressão patriarcal, pois, destaca:

O que é considerado teoria na comunidade acadêmica dominante não é necessariamente o que é teoria para as mulheres de cor. A teoria produz efeitos que modificam a gente e a maneira pela qual se percebe o mundo. Por isso precisamos de teorias que nos permitam interpretar o que acontece no mundo, que expliquem como e porque nos identificamos com certas pessoas de maneiras específicas, que reflitam o que acontece entre os ‘eus’ internos, externos e periféricos e entre os ‘eus’ pessoais e o ‘nós’ coletivo de nossas comunidades étnicas (ANZALDÚA, 1990, p. XXV).

Ainda na mesma linha, Luiza Bairros (2009)⁸⁴ questiona a literatura geralmente usada para interpretação da realidade e que, na maioria das vezes, pouco reflete da compreensão das mulheres negras. Isso ocorre, diz, porque “somos parte de uma comunidade que é, inclusive, iletrada, se a gente for pensar o texto como um texto escrito ou como um texto literário”. Por isso, a necessidade de romper com a concepção dominante de que o local por excelência para a produção teórica se resume à academia, pois, como afirma, para a maioria das mulheres negras, pobres e indígenas “as experiências, as nossas experiências” formam o texto principal, e prossegue: “[é] a partir delas [experiências] que a gente constitui

⁸⁴ Todas as indicações relativas a Luiza Bairros do ano de 2009, dizem respeito à conferência por ela proferida em 27 de novembro de 2009, em Salvador, que foi gravada por mim e posteriormente transcrita.

formas de pensar, de interpretar a realidade e, a partir dessa interpretação, agir sobre essa realidade”.

4.1.1 EDUCAÇÃO

Outra questão apontada por parte das entrevistadas, diz respeito ao investimento feito pela família na educação, geralmente esforços empreendidos pelas mães/mulheres. Muitas delas foram as primeiras da família a frequentar a Universidade ou, até mesmo, as únicas a terem acesso ao ensino superior. A educação era vista pelas famílias/mães como possibilidade concreta de romper com o ciclo de exclusão de gerações. As 22 entrevistadas falaram da importância da educação em suas trajetórias, dentre estas, uma ressalta a importância dada pela família para a sua educação e quatro fazem referência aos esforços empreendidos pelas mulheres da família, em especial, pelas mães ou avós.

Assim, a educação como fator fundamental para a promoção pessoal foi, espontaneamente, recuperada pelas ativistas, pois não havia no roteiro nenhuma pergunta relacionada à trajetória educacional.

Makota Valdina finalizou o Curso Normal de Nível Médio, em 1962, transformando em realidade o sonho da família, em especial, da sua mãe:

– Eu fui a primeira professora a usar beca aqui, que nem as claras não se formaram com beca. Naquela época, era o destaque professora primária quando se formava lá, hoje atual ICEIA, naquele tempo era IEIA. Era Instituto de Educação. Hoje é Instituto Central de Educação. E mais, se formavam sem solenidade e minha mãe: “Não!” Minha mãe disse: “Você vai se formar com solenidade. Tem que sair daqui vestida de beca”.

Para a mãe de Makota Valdina, ver a filha desfilar vestida de beca pelas ruas do Engenho Velho da Federação, bairro onde até hoje Valdina mora, simbolizava, naquela época, uma conquista sem precedentes: ingressar no universo do “letramento”, até então, partilhado majoritariamente pelos brancos.

Maria Fátima traz outra realidade, a das mulheres com filhos chefes de família. Ela enfatiza quanto sua educação era importante para sua mãe e avó, ambas empregadas domésticas, que esperavam que ela trilhasse o caminho das letras, mudando, assim, o rumo da trajetória das mulheres da família. Comenta Maria Fátima sobre a sua realidade e a de muitas companheiras da época:

– A maioria de nós éramos filhas de empregadas domésticas. Que trabalhavam como, basicamente, trabalho escravo. Porque se você fizer a conta da época da libertação

para aquele tempo, era muito poucos anos, então, todo aquele resquício do escravagismo ainda estava dentro das casas de família. Eu vivi isso, eu vivi isso. Minha mãe e minha avó não recebiam salário para poder me criar, para me ter dentro da casa da família. Então, eu sou filha de escravos, filha de escravos e neta de escravos. Elas não recebiam salário para eu poder ficar junto com elas, senão o que me restava era o colégio interno, como chamava na época, ou asilo, como chamava na época.

Vale a pena aqui me deter um pouco sobre indicadores sociais e família, dando atenção ao arranjo familiar *mulher com filhos chefe de família*, para tentar compreender o alcance do exposto por Maria Fátima.

Segundo estudos do IPEA acerca da distribuição percentual da população brasileira por cor/raça e tipo de arranjo familiar de 2009, apesar de famílias constituídas por *casal com filhos*, independente do grupo étnico/racial, serem majoritárias no Brasil, totalizando 63,8%, outros arranjos familiares têm aumentado progressivamente, ao longo dos anos. O arranjo *mulher sozinha* entre as mulheres brancas representa 4,6% e 3,7% entre as negras⁸⁵. Os dados, na avaliação do IPEA, revelam que o arranjo familiar *mulher sozinha* seja diretamente beneficiário das conquistas obtidas pelas mulheres na sociedade, principalmente para as mulheres brancas, pois essas além de terem acesso às melhores condições socioeconômicas oferecidas à população branca, também foram contempladas com o aumento da participação feminina no mercado de trabalho. Já as mulheres negras predominam no arranjo familiar *mulher com filhos*, totalizando 17,7%, enquanto 14,3% das brancas se encontram nas mesmas condições. Considerando que a renda das mulheres negras é menor, suas dificuldades para o sustento do grupo familiar também é potencializado.

Assim, as provações financeiras, as privações e renúncias pessoais a que as mulheres recuperadas pela memória das entrevistadas se submetiam em prol de garantir educação a seus filhos são percebidas pelas ativistas como ações de resistência empreendidas por mulheres negras visando romper com a tradição de humilhação e exploração fundada pelo racismo, discriminação racial e pelo sexismo.

Lúcia Xavier Castro, fundadora e coordenadora de Criola, no texto, “Cláudia, uma flor-mulher”, aborda a situação das meninas/adolescentes em situação de rua na cidade do Rio de Janeiro, partindo de sua própria experiência. Em alguma medida, sua realidade durante a infância foi muito semelhante à das meninas/adolescentes sobre as quais a análise recai.

⁸⁵ Segundo dados do IPEA, o arranjo familiar homem sozinho representa entre os homens brancos 3,1 % e homens negros 3,2%; já homens com filhos entre os homens brancos 1,7% e homens negros 2,1%. Ver: (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA, 2011, p. 12).

A infância de Maria Fátima e a de Lúcia Xavier estão separadas por, no mínimo, uma década e, no entanto, também possuem pontos em comum. O relato a seguir, de Lúcia Xavier, cumpre o papel de unir uma história à outra e ainda contribui para o detalhamento de uma realidade. Também corrobora as afirmações de Maria Fátima e das demais entrevistadas quando enfatizam e celebram as conquistas obtidas por muitas mulheres negras responsáveis pelo cuidado solitário dos filhos, a despeito de todas as dificuldades, ao invés de transformá-las em vítimas passivas, invisibilizando suas existências como sujeitos. Assim se expressa, a fundadora e coordenadora de Criola, Lúcia Xavier Castro:

Estava de frente para um espelho que não refletia somente a realidade daquelas crianças, mas também minha própria história.

Eu havia escapado daquela situação por algum motivo que não sabia explicar. Tínhamos algo em comum além de nossas origens de mulheres pobres. Nossas mães cuidaram sozinhas dos seus filhos. Quando não conseguiam dar conta de nossa criação, procuravam os internatos. Como a maioria daquelas meninas, vivi parte da minha infância e adolescência num colégio interno e na casa de parentes. Nossas mães achavam que a atitude de nos internar era somente uma medida provisória na busca de solução para os dilemas que a vida apresentava: a falta de moradia, de alimentos e de quem pudesse tomar conta das crianças enquanto elas trabalhavam.

Essas mulheres também viveram assim: pariram e foram paridas na solidão. Essa solidão que acompanha a mulher negra desde o dia em que saiu dos braços da mãe África. Solidão produzida pela invisibilidade e a discriminação. Minha mãe é uma dessas mulheres que foi abandonada ao nascer, foi criada por outras pessoas, e acabou vivendo só com suas filhas. Ela trabalhava como doméstica, voltando somente no final de semana para a casa dos parentes que tomavam conta de mim e de minhas irmãs (CASTRO, 2006, p. 121).

As semelhanças entre as histórias de Maria Fátima, Lúcia Xavier e as meninas/adolescentes em situação de rua foram/são produzidas pela intersecção dos diferentes fatores geradores de desempoderamento, vulnerabilidades, violências e discriminações. Esses fatores, por serem estruturais, moldam uma realidade que parece se repetir a cada nova geração.

A educação é apresentada pela maioria das(os) pesquisadoras(es) como uma porta de acesso a melhores oportunidades no mercado de trabalho, ao incremento de rendimentos e à possibilidade de alcançar bens e serviços, transformando-se, para alguns, em uma oportunidade de promoção de mobilidade social. Diante disto, é totalmente compreensível a esperança, a aposta das mulheres na educação das filhas como possibilidade concreta para tentar mudar de vida, como mostram os relatos. Porém, as dificuldades interpostas à parcela da população negra para acessar a educação são imensas, como mostram os dados estatísticos.

Os dados apresentados, por exemplo, pelo *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2009-2010*, revelam o aumento das assimetrias entre brancos e negros, no que diz respeito à média do número de anos de estudos no lapso 1988-2008. Segundo o Relatório, os brancos possuem mais anos de estudo do que os negros. Em termos de anos médios de estudo passaram de 1,7 para 1,9, no grupo masculino, e de 1,5 para 1,6, no grupo feminino (PAIXÃO et al., 2010).

O relatório evidencia, com dados estatísticos, o reflexo do racismo e da discriminação racial na educação. Ambas as manifestações geram barreiras tanto para o ingresso quanto para a permanência das(os) jovens negras(os) nas escolas. Se, por um lado, garantir a sobrevivência, muitas vezes, obriga ao abandono da escola, por outro, as discriminações e preconceitos criam um ambiente educacional pouco produtivo para o processo de ensino-aprendizagem, principalmente para os alunos negros. É o que afirma Eliane Cavalleiro, pois o espaço escolar “da mesma forma que as demais instituições sociais, está repleto de práticas, discriminatórias e preconceituosas” (2005, p. 68). A evasão escolar é um dos elementos a que esse ambiente pode levar, impedindo o acesso futuro desses jovens à universidade, sem falar que as posições normativas na educação contribuem para a manutenção das relações de poder nas relações raciais, uma vez que solidificam a representação de brancos como vencedores e de negros como vencidos. É o desenho do círculo da exclusão que se fecha em torno da juventude negra.

Quando as informações são desagregadas por gênero, o *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010* (PAIXÃO et al., 2010) mostra aumento da média de anos de estudos das mulheres negras e brancas em relação aos homens do mesmo grupo étnico/racial. Em 1998, os homens brancos empatavam com as mulheres brancas, em termos das médias dos anos de estudos, somente na faixa dos 15 anos de idade ou mais, em todas as outras, suas médias eram maiores. Em 2008, as mulheres brancas ultrapassaram as médias dos homens brancos, nas faixas dos 15 e 25 anos de idade ou mais, continuando em desvantagem nas faixas dos 40 anos e 65 anos ou mais. Já as mulheres negras ultrapassavam, em 1998, as médias de escolaridade dos homens negros nas faixas dos 15 e dos 25 anos ou mais. Em 2008, as mulheres negras ultrapassaram as médias de anos de estudos dos homens negros em quase todas as faixas etárias, ficando em desvantagem em termos das médias de anos de estudo, somente na faixa dos 65 anos ou mais.

Embora as mulheres, de modo geral, tenham aumentado a média de anos de estudos, para a população negra constata-se a permanência das assimetrias, pois as mulheres

negras não alcançaram a média obtida pelos homens brancos, que têm se mantido maior em relação aos homens e mulheres negros. Conforme relatório:

[...] no período 1988-2008, a diferença entre a escolaridade média dos homens brancos e a das mulheres pretas & pardas passou de 1,6 para 1,5 ano entre as pessoas com 15 anos de idade ou mais. Entre as pessoas com mais de 25 anos, a diferença passou de 1,9 para 1,8 ano. Entre os que tinham mais de 40 anos, a diferença cresceu ligeiramente, de 2,1 para 2,2 anos. E na faixa de idade dos 65 anos de idade ou mais, os homens brancos, que tinham dois anos de estudos a mais do que as mulheres pretas & pardas em 1988, ampliaram esta diferença para 2,7 anos em 2008. Já na comparação dos anos de estudos das mulheres brancas com os homens pretos & pardos no mesmo intervalo 1988-2008, as diferenças, sempre favoráveis às primeiras, se elevaram de 1,6 para 2,0 anos de estudo, no contingente de 15 anos ou mais; de 1,6 para 2,1, no grupo de 25 anos ou mais; de 1,4 para 2,1, no contingente de 40 anos ou mais; e de 1,4 para 1,8 anos de estudos, no grupo de 65 anos de idade ou mais (PAIXÃO et al., 2010, p. 218).

A defasagem escolar, isto é, o número de anos de estudo em desacordo com a idade, não aparece nas narrativas da maioria das entrevistadas como elemento marcante em suas trajetórias. Somente duas ativistas fizeram referência mais efetiva: Vilma Reis e Edmeire Exaltação. Vilma cita as mudanças constantes de endereço e o fato de trabalhar desde cedo como fatores determinantes. Já Edmeire diz que começou a estudar tarde, além do que precisou dividir o tempo dedicado ao estudo com o cuidado de três filhos. Alex Ratts afirma, ao analisar a trajetória de vida de outra intelectual negra, Beatriz Nascimento, que ela, “como muitas mulheres e homens negros se graduando relativamente ‘mais tarde’ que a média, aos 29 anos, mas logo dando continuidade a uma intensa atividade acadêmica” (2007, p. 37). Com as ativistas entrevistadas, não foi diferente.

As mulheres aumentaram o número de anos de estudo, como dito anteriormente, em decorrência das transformações na sociedade, impulsionadas pelos movimentos de mulheres, uma conquista demonstrada pelo aumento positivo dos indicadores que medem renda, escolaridade, trabalho, acesso a atendimento de saúde, referentes, principalmente, às mulheres brancas⁸⁶. Para as mulheres negras, entretanto, o racismo patriarcal, estruturante da sociedade brasileira, impõe outra lógica a qual precisa ser desmontada para que as mulheres negras possam ampliar suas conquistas.

⁸⁶ Para dados mais específicos ver Paixão et al. (2010).

4.1.1.1 Ensino Superior

Ainda no tocante à educação, a entrevistada Jurema Werneck sublinha a importância do ensino universitário para a sua família. Segundo ela, seu sonho nunca foi frequentar uma Universidade, tampouco formar-se em medicina, como fez. Sabia, somente, que era obrigada a fazer um curso superior, como mais uma etapa a ser cumprida de sua trajetória educacional, pois, para as famílias negras pobres essa era a oportunidade viável para mudar de patamar de pobreza. Assim, comenta:

– A educação é a porta de saída da pobreza e tem razão, não? De certa forma, não sai, muda de patamar de pobreza; pelo menos, não fica tão pobre quanto era antes; então, eu tinha que ir para a Universidade de qualquer jeito.

Jurema ressalta que, para a família, o orgulho estava em ver as/os filhas(os) responderem às expectativas, ou seja, cumprirem as etapas, muito mais do que vê-las(os), especificamente, frequentando a Escola de Medicina. A educação era investimento, afirma:

– Eles trabalhavam sem dormir para a gente continuar estudando. Então, eles tinham certeza que a gente conseguiria fazer o que a gente achasse que deveria, que a gente conseguiria entrar na Universidade; o nosso entrave não era de passar em prova, nosso entrave era financeiro.

O curso de Medicina é vista pela sociedade como de prestígio social e, para as pessoas do bairro de Jurema, não foi diferente, mas, talvez, o significado fosse outro. Era uma conquista coletiva: uma representante da comunidade alcançando um espaço do qual a maioria das pessoas negras e pobres era excluída e predestinada a não materializar como carreira possível. Sobre isso, diz Jurema,

– Eu me lembro dessa senhora, uma senhora negra de cabelo branquinho, branquinho. Eu saía de manhã para a escola, a escola de medicina, e ela dizia: “Bom dia, doutora”. O cabelo branquinho, branquinho. “Boa tarde, doutora” ou “Boa noite, doutora”. Eu dizia: “Não, senhora, eu não sou doutora”, mas isso não queria dizer nada. E também tinha... desde o primeiro ano, a gente ficava com a tarefa de ser o médico da comunidade, medir pressão de todo mundo que tem piripaque⁸⁷, chamar a ambulância; todo mundo chamava.

⁸⁷ Piripaque (pi.ri.pa.que) sm. 1. Qualquer indisposição ou perturbação física; TRECO; TROÇO. 2. Ataque nervoso; CHILIQUE; FANIQUITO. 3. Problema que prejudica ou interrompe o funcionamento de algo; TILTI. Disponível em: <http://aulete.uol.com.br/site.php?mdl=aulete_digital&op=loadVerbete&pesquisa=1&palavra=piripaque#ixzz1ycbKWKgm>.

O *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009-2010*, ao analisar os indicadores referentes ao acesso ao ensino superior, para jovens em idade entre 18 a 24 anos, revela a taxa líquida para o período de 1988 e 2008. A taxa passou de 7,2% para 18,2% para os homens brancos; de 1,6% para 6,2% para os negros. O aumento das taxas para as mulheres brancas foi de 8,1% para 22,7% e no caso das mulheres negras de 2,0% para 9,2%. Os indicadores ratificam, conclui o Relatório, “o senso comum, existente na sociedade brasileira, de que a universidade não é para todos” (PAIXÃO et al., 2010, p. 230), pois, embora a escolaridade tenha aumentado para ambos os grupos étnico/raciais, o incremento ocorrido neste período ainda é pequeno, em especial, para as/os jovens negras(os), que, em 2008, alcançaram os percentuais dos jovens brancos de vinte anos atrás.

Diante desse quadro de desigualdades no acesso ao ensino superior, como mostram os indicadores, talvez não seja intempestivo afirmar que a “senhora negra de cabelo branquinho”, recuperada pela memória de Jurema Werneck, em alguma medida, partilhou do sonho de mudar de patamar de pobreza, mesmo que fosse por ter próxima, vizinha, ao alcance da mão, uma médica para atender ao pedido de socorro diante de uma emergência, pois, se a universidade continua a não ser para todas(os), para negras e negros, há mais de vinte anos atrás, com certeza, era um espaço extremamente inacessível, um projeto a ser vivido coletivamente.

Projeto vivido coletivamente pela família e com muita intensidade foi, também, o de Vilma Reis, primeira pessoa da família a frequentar uma Universidade. Ela desconsiderou a regra acordada com seus colegas de não levar parentes à colação de grau, pois o momento era único, a emoção não poderia ser vivida individualmente, o título, duramente conquistado, pertencia a todos do grupo familiar.

O espaço da Universidade sempre fora mantido à distância, por vários muros de seletividade que impediam o acesso a ele, dentre os quais o do racismo e o da discriminação racial. A colação de grau era o momento de arrombar a porta e entrar para assistir à efeméride. Durante muitos anos, ela morou próximo ao Campus de Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, que, posteriormente, veio a frequentar como aluna. De alguma forma, o Campus foi o quintal de sua casa, foi sonho e realidade. Sonho, porque era a possibilidade de fugir ao trabalho doméstico, e a realidade concretizada pela inacessibilidade. Descreve Vilma:

– São Lázaro era uma espécie... para mim, naquela minha idade, era uma espécie de paraíso; primeiro, que sempre tinha comida. Eu acho incrível: meu pai chorou muito no dia da minha formatura em 1999, 8 de outubro de 1999, porque ele entrou em São Lázaro para me ver colando grau. Eu fiquei realmente com medo, porque ele chorou demais, demais,

demais, na sala 15. Porque a gente atravessava o arame de São Lázaro para pegar comida, pegar as mangas, abóboras, tudo que tinha lá: o mamão... E ele entrou lá comigo, pela porta da frente, para me ver formar em Ciências Sociais. Então, foi muito louco na cabeça dele. E estava eu, minha irmã, meus sobrinhos, todo mundo. Ninguém era para ter levado o pai e a mãe, mas eu cheguei, sabe? Era a primeira pessoa da família a terminar Universidade, Universidade Federal.

A importância da educação para a formação das ativistas e para a qualificação de sua intervenção política também fez com que muitas construíssem uma rede de incentivo e apoio para o próprio grupo de militância, visando aprofundar os estudos e, principalmente, romper com a objetificação imposta pela sociedade, como evidencia Benilda Paiva. Para assumirem o lugar de atrizes sociais, ela e suas companheiras de organização começaram pela escolaridade, pois muitas não tinham o ensino médio completo. Por isso, esse momento, preservado em ata da reunião do grupo, tem um significado particular na trajetória de Benilda, pois celebra o momento em que o coletivo assumiu a construção da autodefinição, uma vez que na condição de objeto de conhecimento lhes era interdito o poder de conhecerem e nomearem a si mesmas. Em suas palavras:

– A gente decide não só se organizar enquanto mulheres, mas ir para a escola. Então, a gente falou, chega do povo fazer entrevista, entrevistando a gente e a gente não conseguir falar nada disso. Quem tem segundo grau, vai para a faculdade, quem não tem, vai terminar ou vai fazer supletivo. E quais são as áreas que nos interessam para fortalecer o grupo? Então, uma foi para medicina, uma foi ser assistente social, outra foi para pedagogia. A gente discutiu isso em reunião. Nossa! temos isso em ata.

A narrativa de Benilda Paiva me permite pensar no destaque dado por Patrícia Hill Collins (2000) à autodefinição como central para o empoderamento das mulheres negras. Para a autora, quando as mulheres negras definem a si próprias, elas desafiam, rejeitam o pressuposto daquelas(es) que possuem autoridade adquirida em função de posições de poder ocupadas na sociedade, para descrever e analisar a vida dos negros, em particular, das mulheres negras. A autodefinição contribui para o fortalecimento individual e coletivo, na medida em que o grupo fala para si e elabora a sua própria agenda a partir de suas necessidades; ela fortalece, para o enfrentamento de estereótipos, das imagens de controle⁸⁸ e permite tanto o questionamento do que é dito acerca do grupo quanto da credibilidade de quem fala.

⁸⁸ Ver discussão sobre estereótipos e imagens de controle no Capítulo 3, Parte II.

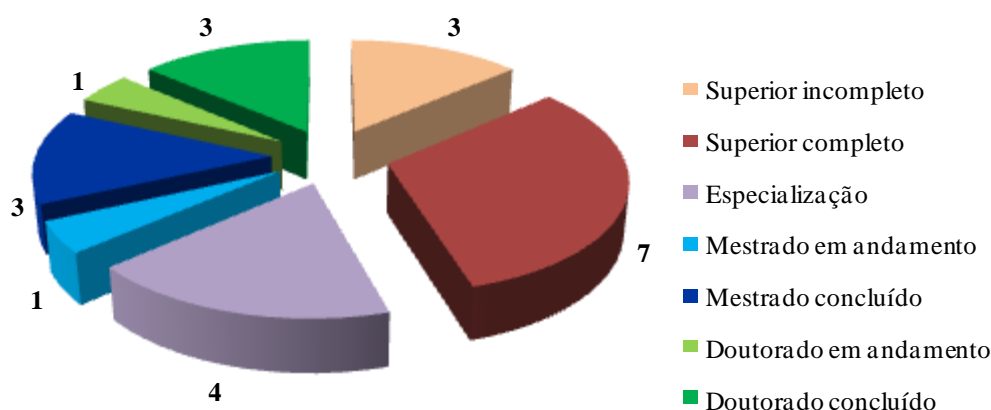
O empenho do grupo com a escolaridade, como ressaltou Benilda, pode ser entendida como ação de autodefinição, uma mudança de postura diante do processo de objetificação e de negação da humanidade impostas por aquelas(es) que sempre falaram em nosso nome. Todas as 22 entrevistadas ingressaram no ensino superior e 19 concluíram, pelo menos, um curso universitário. O Quadro 1 e o Gráfico 1 apresentam a escolaridade máxima alcançada individualmente pelas lideranças entrevistadas.

Quadro 1 – Escolaridade das entrevistadas

SUPERIOR		ESPECIALIZAÇÃO	MESTRADO		DOUTORADO		TOTAL
Incompleto	Completo		Em andamento	Concluído	Em andamento	Completo	
3	7	4	1	3	1	3	22

Fonte: Entrevistas realizadas entre outubro de 2009 e abril de 2011

Gráfico 1 – Escolaridade das entrevistadas



Fonte: Entrevistas realizadas entre outubro de 2009 e abril de 2011

De modo geral, de uma forma ou de outra, as narrativas valorizaram o acesso à educação em suas trajetórias. Para algumas, o investimento exigiu dedicação de toda a família; para outras, principalmente aquelas que foram criadas somente por mulheres, os sacrifícios eram redobrados, mas compensados pela possibilidade de evitar o trabalho doméstico como única profissão viável para as filhas.

Cabe salientar que, nos relatos, não há espaço para lamentações: suas histórias falam de necessidades materiais, de discriminação e do sofrimento provocado pela exclusão, porém, estas não são trajetórias de vítimas, pelo contrário, são histórias de mulheres que inspiraram e serviram de exemplo às ativistas pela capacidade de enfrentar os insucessos. De

modo análogo às narrativas aqui assinaladas, bell hooks, no ensaio “Refusing to be a victim”, resgata a força das mulheres negras de sua época de infância, dizendo:

Vinda de comunidade feminina do sul segregacionista, eu nunca ouvi as mulheres negras falarem delas mesmas como vítimas. Enfrentando dificuldades, a destruição causada por privação econômica, a injustiça cruel do *apartheid* racial, eu vivia em um mundo em que as mulheres ganhavam força no compartilhamento de saber e recursos, e não porque se juntavam sobre bases de serem vítimas. A despeito da incrível dor de viver no *apartheid* racial, as pessoas negras sulistas não falavam sobre nós mesmas como vítimas, mesmo quando nós éramos humilhadas. Nós nos identificávamos mais pela experiência da resistência e triunfo do que pela natureza de nossa vitimização. Era fato que a vida era dura, que havia sofrimento. Era pelo enfrentamento desse sofrimento com graça e dignidade que uma pessoa experienciava transformação (1995, p. 51).

As similaridades entre as trajetórias descritas pelas entrevistadas e por bell hooks foram tecidas pela diáspora negra. As histórias de luta e resistência contra as injustiças e perversidades da colonialidade de poder e de gênero preenchem as narrativas das mulheres negras das Américas, dando corpo à amefricanidade.

4.2.1 MILITANTES, COMO FORAM SE TORNANDO

Fui entrando no Movimento Negro aos poucos. Não acordei um dia e achei que tinha que entrar no movimento. Não. Eu já vinha militando na questão, que tem muito a ver com a questão racial, por causa desse senso de justiça que temos, pois somos pobres, queremos uma outra sociedade etc. Vamos conjugando esses valores. Entrei para militar no Movimento Negro, uma vez que não bastava só aquilo. Tinha que estar organicamente vinculada a um núcleo que pudesse colaborar comigo, tanto em minha reflexão e em minha consciência, quanto naquilo que eu achava que era fundamental. Uma pessoa em casa, que não tenha nenhuma organização, não participe de nada, pode até adquirir uma consciência de sua condição social, mas não consegue vencer as dificuldades que tem sozinha. Quer dizer, à medida que ela vai se reunindo com os outros vai se configurando toda a sua condição de ser negro, ela vai encontrando identidade, parceiros e, objetivamente, vai construindo uma coisa nova, uma relação nova, pois as pressões são muito grandes (Lúcia Xavier apud CONTINS, 2005, p. 312-313).

O fragmento de texto acima faz parte do depoimento de Lúcia Xavier para a obra, *Lideranças negras*, de Márcia Contins (2005). Nele, a ativista revela a importância da organização política para a sua constituição enquanto sujeito. Destaca uma dimensão da organização política do movimento negro pouco abordada pelos estudos, ou seja, os elementos de promoção mobilizados pelo sujeito ao desenvolver o sentimento de pertença ao

grupo, realização que lhe garante afirmação e fortalecimento individual da humanidade que lhe foi roubada/negada pelo racismo.

O ingresso de muitas mulheres negras nos movimentos negro e de mulheres negras foi marcado, inicialmente, pelo fortalecimento individual e pela afirmação de uma identidade negra. Este foi o processo de Vilma Reis, por exemplo, que, depois de diferentes experiências políticas, começa a definir a sua identidade negra ao fazer parte do Coletivo de Mulheres Negras da Bahia.

– E eu estava ali, sempre na beira, porque eu, a minha cabeça branca, branca, branca, branca, branca. Muito sem entender bem o que era o movimento de mulheres. Era mais, quer dizer, eu via mais uma coisa estética, não sei o quê, dentro daquele movimento, mas eu não entendia bem o que era aquilo, não é? E... mas aconteceu algo fantástico: mesmo eu dentro do Coletivo, em 91, depois daquele encontro de mulher negra⁸⁹ que foi de 1 a 4 de novembro de 91, em 21 de novembro, eu fui ao Pacaembu, em São Paulo, para ver o primeiro Encontro de Entidades Negras do Brasil. E naquele encontro em que Florestan Fernandes falou, me apareceu foi Luiza. Que o MNU ia se retirar do encontro e aquela mulher apareceu. E eu disse: “Isso aí eu gosto”.

Vilma Reis identifica assim o momento em que *escuta* outros posicionamentos de ativistas do movimento negro, principalmente de mulheres negras, como um marco em sua trajetória pessoal. Estas falas atuaram como referência, provocaram um olhar introspectivo e concorreram para a tradução de sentimentos experienciados, mas, até então, não pronunciados ou revelados, como afirma, em outro momento da entrevista:

– Mary⁹⁰ foi fantástica nisso, em mostrar para mim o mundo negro dentro dos Estados Unidos. Mary fez isso de forma magistral. Ela nunca deu uma palavra sobre Maryone, por exemplo, que era minha companheira. Mas ela fez assim: “Não, eu vou nesse evento aqui hoje, é só de mulher negra, viu? Nós vamos, viu? Vamos para o orgulho gay, orgulho lésbico em Nova York, viu? De mulheres negras, viu?”. Vamos para não sei pra onde. Então ela foi pedagógica, nunca deu um discurso.

A ideia de identidade aqui trabalhada se baseia em uma concepção estratégica, contextual e posicional, como afirma Stuart Hall. A identidade, salienta o autor, significa “o ponto de sutura” responsável por unir discursos e práticas “que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de

⁸⁹ Vilma Reis se refere ao II Encontro Nacional de Mulheres Negras.

⁹⁰ Os dois nomes foram substituídos por nomes fictícios. Neste relato, Vilma Reis está se referindo a relacionamento inter-racial.

discursos particulares”. Significa, ainda, “os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos” (2000, p. 111; 112).

Vilma Reis foi, então, interpelada por discursos com os quais se identificou e respondeu afirmativamente em direção à convocação para construir uma posição de sujeito a partir do enfrentamento ao racismo. Os processos produtores de subjetividades são estruturadores de *posicionalidades* e oferecem um modo de perceber, de pensar, de estabelecer relações, de estar no mundo. São processos lentos, flexíveis e contínuos, pois no jogo das identidades o apego “às posições-de-sujeito” necessita, também, do investimento do sujeito naquela posição (HALL, 2000, p. 112).

Segundo Vilma Reis, seu investimento ocorreu em momentos diferentes e com variada intensidade, produzindo rupturas com antigas posições que anunciavam, ao mesmo tempo, reposicionamentos. Os anos 1990 foram, para Vilma, os mais intensos, quando as situações experienciadas exigiam investimentos em definições e posicionamentos, os quais ela se mostrava disponível a fazer. Sobre isso, afirma:

– *E quando eu voltei⁹¹, em outubro de 98 para o Brasil, porque eu cheguei e ainda fiquei em outras ondas, em outubro, eu voltei para começar o semestre na faculdade [...] Em 95, foi que eu me separei daquele mundo clássico do partido, mas em 98, já era. Aí, caí de cabeça na campanha de Luiz Alberto. Eu não tinha tempo para essa alegoria, sabe? Branco bom. Não tinha. Foi um mês de campanha. E eu me joguei, já com Luiza, com Valdecir, Luiz. A gente ia para o nordeste de Amaralina, para Paripe, de você voltar às três horas da manhã, assim. E Luiza ali, na catequese, na mesa do Comitê. Nunca teve um discurso direto, nem para mim nem para Zapata. Zapata mesmo quase endoia. [...]. Então, eu acho que, para mim, 98 foi assim, foi a última fronteira, sabe? Porque na hora em que você não deixa mais que essas pessoas tenham acesso ao seu mundo, você elabora a partir de suas próprias referências, então, aí você vai fazendo outras escolhas.*

Os processos de construção das identidades não são contínuos no tempo e tampouco homogêneos no interior de determinado grupo. Isto significa que, muitas vezes, a definição da identidade e da diferença é objeto de disputa entre os sujeitos do mesmo grupo, ocasionando relações intragrupos conflituosas e trajetórias dolorosas para um dos sujeitos. Sobre essa experiência de dor, Neusa das Dores comenta sobre seu ingresso no Movimento Negro, no final dos anos 1970, onde vivenciou o seguinte:

⁹¹ Em 1998 Vilma Reis estudou na *Howard University* e morou em Maryland nos EUA.

– *O que acontecia, também, em torno do Movimento [era que] eu e outras pessoas, que têm o nosso tom de pele, não éramos bem aceitas. E quando estávamos fazendo faculdade, também não éramos bem aceitas. Então, o problema é sério, no início, para a gente. Estava falando disso com o Amauri. Amauri dizia: quem sabe a gente começa a entrar mesmo, com fé mesmo, no Movimento Negro. Nos anos 80, a primeira coisa que diziam: “Porque aí eu já sou professora, já tenho meu carro, entendeu? Já tenho estudo”. “A questão não é sua, você nem é negra”. Você deve ter passado por isso, não é?. “O que você tem a ver com isso, você é infiltrada”. Começaram a lembrar o nome de algumas companheiras nossas, dizendo que a gente não era da favela, que a gente não sabia o que era não ter uma bica, uma torneira perto de casa. Estar dando nossa história, sem conhecer nossa história, eu acho que é um negócio complicado... falando da nossa história sem conhecer. Parece que eu já nasci professora, no BNH, já morava em condomínio, já nasci pronta. E quando a história, a minha história era uma outra história como a da maioria das outras histórias, não é? Como a história de Joselina, a história de Josina...*

Encontro duas possibilidades para explicar/entender porque as diferenças de tom da pele das(os) ativistas dos movimentos negros⁹² podem ter se constituído em elementos para a exclusão ou a integração no grupo, como aponta Neusa das Dores. Ambas as explicações seguem ao encontro das discussões acerca da afirmação da identidade negra pelos sujeitos.

⁹² Márcio dos Santos defende uma noção pluralizada de movimentos negros, com a qual concordo, pois, diz: “a noção de *movimentos negros* capta e traduz de forma mais consistente a dimensão de multivocalidade, pluralidade e plasticidade existente neste movimento social. Quando nos referimos a *Movimento Negro* deixa-se implícito uma harmonia aparente, um amplo consenso nos modos pelos quais este movimento social tem se organizado e atuado junto à sociedade. Pelo contrário, os movimentos negros são constituídos por organizações de diferentes tipos, escopos, colorações político-ideológicas, objetivos programáticos e condições de ação junto ao Estado e à sociedade” (2009, p. 233-234, grifos do autor). Jacques D’Adesky (2001) define Movimento Negro a partir de três orientações: política, cultural e religiosa. A luta direta contra o racismo na sociedade e nas instituições caracterizaria o político: organizações, núcleos de negros e negras de partidos e sindicatos. O cultural designa todas as entidades que trabalham com várias expressões da cultura, desde blocos afro a escolas de samba. E religiosa, os grupos de igreja, candomblé, umbanda etc.

Concordo que a centralidade da definição esteja na luta direta contra o racismo e na discriminação racial. Diante disso, penso que o autor amplia demasiadamente a definição de movimento negro, pois, por exemplo, a categoria escola de samba não garante, necessariamente, uma política de enfrentamento do racismo e da discriminação racial. O fato de tratar com símbolos da cultura negra não os torna ativistas. Entendo, também, que uma entidade cultural e ou religiosa pode ter por objetivo principal o enfrentamento do racismo, atuando, desta forma, politicamente. Tomo a denominação geral de Movimento Negro para facilitar a exposição, sabendo, certamente, que a categoria possui um grau de complexidade maior do que está sendo aqui proposto. Apoio-me na definição de Rosane Borges, designação genérica de “conjunto dos diversos movimentos sociais orientados pela perspectiva de raça/etnia. Ganha nova configuração a partir da década de 1970, com a emergência dos movimentos sociais” (2009, p. 47).

Primeiro, é possível que, no contexto de disputa das identidades no interior do “Movimento Negro”, em seu período inicial e, ainda, de afirmação política, estivesse em pauta a definição da legitimidade de quem seriam as(os) interlocutoras(es) dos grupos. Neste caso, quanto mais escura a cor da pele mais garantias para obter o “passaporte” de acesso à negritude. Passados trinta anos, a ideia de negritude como identidade se modifica, se amplia e a cor da pele deixa de ser o fundamental.

Segundo Kabengele Munanga (2009), a identidade dos movimentos negros contemporâneos se organiza em torno dos elementos que o caracterizam, que são: o passado histórico de escravização de seus ascendentes africanos; a estigmatização, a racialização e a exclusão como grupo; a negação da humanidade de mulheres e homens negros pelo mundo ocidental; a negação dos valores civilizatórios com a inferiorização de suas sociedades e a destruição de suas culturas. A identidade, então, “passa por sua cor, ou seja, pela recuperação de sua negritude física e culturalmente” (2008, p. 14).

Negritude é uma categoria historicamente inserida, pois, neste movimento torna-se “uma reação racial negra a uma agressão racial branca”, sendo “conseqüência e resultado do mesmo”, diz Munanga (2009, p. 15) e, desse modo, marca um processo de reconstrução positiva da identidade por mulheres e homens negros, apesar de todo o processo de desumanização e desvalorização que historicamente nos vem sendo infligido.

A identidade negra para mulheres e homens negros passa pela afirmação da cor, mas, também e fundamentalmente, pelo compromisso efetivo com a reabilitação de todo um legado, histórico, cultural, político e filosófico e com o enfrentamento do racismo. Este compromisso desloca mulheres e homens negros para um lugar muito definido na sociedade brasileira, o de sujeitos sociais negros.

A segunda possibilidade de explicação é que o racismo na sociedade brasileira mobiliza a miscigenação para operar, instituindo, para isso, uma hierarquização cromática, como sublinha Sueli Carneiro (2011b, p. 67), colocando, na base, o negro de pele escura, no topo, o branco, e, entre os dois polos, existe uma gradação cromática intermediária. As pessoas de pele clara, devido ao que a autora denomina “benefício simbólico”, podem vir a acreditar que estão mais próximas do ideal de brancura, o que lhes permitiria desfrutar de situação social de vantagem, pois, supostamente, seriam mais aceitas socialmente. Esta realidade integrante do imaginário social contribui para a fragmentação da identidade negra, pois os mestiços, os notadamente de pele clara, são convidados a negar a sua negritude em troca de privilégios.

Seguindo a mesma linha de argumentação, Kabengele Munanga diz que a base de mobilização dos movimentos negros ainda não conseguiu ser amplamente popular, pois o sentimento de uma identidade coletiva encontra obstáculos para se fortalecer. A explicação reside “no ideário do branqueamento, [que] roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos” (2008, p. 15). A dificuldade reside, então, no fato de os movimentos negros não terem conseguido destruir totalmente, até hoje, o ideal de branqueamento.

Porém, se, por um lado, os mestiços, a partir de lugares de negociação de privilégios, podem vir a se mover, quando lhes interessa, em direção a identidades brancas ou negras, a depender do que está posto, por outro, esta margem de negociação pode ter transformado as/os negras(os) de pele clara em alvo de desconfiança para outras(os) ativistas, considerando que, em situação de acirramento da luta e de definição de posicionamentos, poderiam arrefecer diante do aceno de benefícios, fragilizando, deste modo, os movimentos negros em fase inicial. Mas isso não pode ser interpretado como um comportamento homogêneo, pois, como salienta Sueli Carneiro,

[...] importantes lideranças do Movimento Negro Brasileiro, negros de pele clara, por meio do franco engajamento na questão racial, vêm demarcando a resistência que historicamente tem sido empreendida por parcela desse segmento de nossa gente aos acenos de traição à negritude, que são sempre oferecidos aos mais claros.

Há quase duas décadas, uma parcela significativa de jovens negros insertos no movimento *hip-hop* cunhou politicamente para si a definição de pretos e o *slogan* PPP (Poder para o Povo Preto), em oposição a essas classificações cromáticas que instituem diferenças no interior da negritude, sendo esses jovens, em sua maioria, negros de pele clara, como um dos seus principais ídolos e líderes, Mano Brown, dos Racionais MC's. Esses jovens sabem, pela experiência cotidiana, que o policial nunca se engana, sejam esses jovens negros de pele mais clara ou escura (CARNEIRO, 2011c, p. 72-73).

A fala de Neusa das Dores evidencia, também, as idiossincrasias dos movimentos negros, as questões pertinentes às discussões políticas e, inclusive, os elementos basilares, no período, para precisar o sujeito como ativista. Os processos de exclusão e marginalização enfrentados por mulheres e homens negros, ocasionados pelo racismo e pela discriminação racial, podem ter feito com que alguns símbolos/signos identificadores de classe, dentre eles formação universitária e acesso a bens e serviços, devido à inacessibilidade da maioria da população negra, fossem percebidos como pertencentes à classe média e branca. Em função disto, o acesso a estes símbolos/signos poderia ser interpretado, por alguns, com certa reserva.

Conforme Luiza Bairros (2006), o potencial da Universidade nem sempre foi percebido como espaço para a atuação de mulheres e homens negros e os intelectuais deste universo, principalmente brancos, eram vistos como responsáveis pela produção dos conhecimentos que alienavam e negavam a história de nós negros, no Brasil. Geralmente, os primeiros passos em qualquer trajetória são sempre difíceis e, para os movimentos negros e seus sujeitos não foi diferente, por isso se faz necessária a contextualização histórica, pois, através dela, as contradições ganham sentido.

O processo de formação política das entrevistadas foi diversificado, tendo a maioria iniciado a sua participação política em movimentos sociais na juventude, organizando-se em torno de sindicatos, partidos políticos, movimento estudantil secundarista e universitário, para além dos movimentos negros. Poucas ingressaram diretamente em movimentos de mulheres negras.

Entendo participação à luz da definição de Maria da Glória Gohn (2004), como experiências vividas que fornecem sentido e significado aos acontecimentos que confrontam os sujeitos. “Os significados são aprendidos e apreendidos, socializados, identificados, confirmados e testemunhados por aqueles que se defrontam com o outro”. Uma vez decodificado, oferece sentido à ação social do grupo e, para realizá-lo, os sujeitos partem de seu universo referencial e da cultura política acumulada em sua trajetória e resgatam valores herdados, transmitidos por outros grupos de que participaram. Segundo a autora: “quando os significados são desvelados, produzem estímulos e geram respostas discursivas ou ações gestuais e movimentos; criam-se processos identitários, individuais e coletivos” (GOHN, 2004, p. 46; 47). A participação sociopolítica favorece o desenvolvimento da consciência crítica de um grupo e é capaz de gerar novos valores e uma cultura política nova.

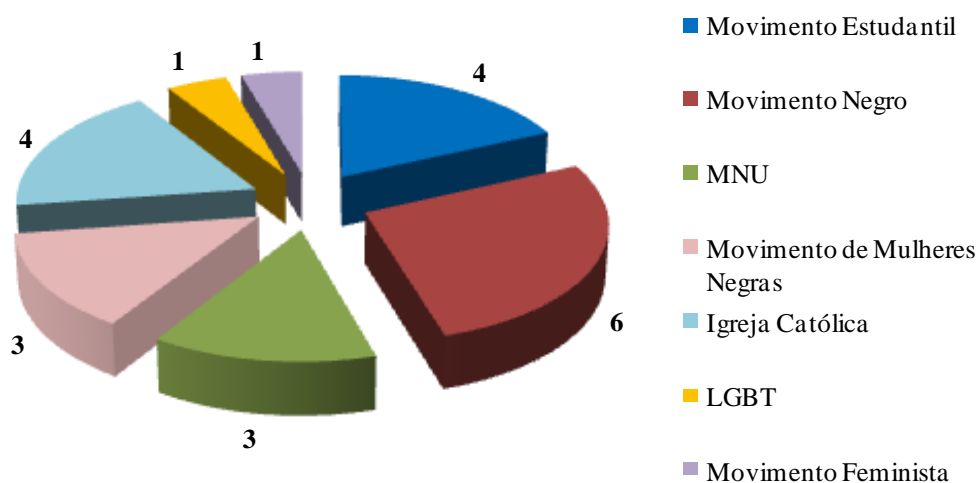
O Quadro 2 e o Gráfico 2 apresenta a área de militância identificada pelas entrevistadas como sendo a principal no início da caminhada política, uma espécie de porta de entrada para o mundo da representação e da intervenção política que seguiriam posteriormente.

Quadro 2 – Áreas de militância das entrevistadas

Movimento Estudantil	Movimento Negro	MNU	Movimento de Mulheres Negras	Igreja Católica	LGBT	Movimento Feminista	TOTAL
4	6	3	3	4	1	1	22

Fonte: Entrevistas realizadas entre outubro de 2009 e abril de 2011.

Gráfico 2 – Áreas de militância das entrevistadas



Fonte: Entrevistas realizadas entre outubro de 2009 e abril de 2011

Contudo, a presença de fronteiras separando a participação entre os movimentos era muito tênue, pois, para muitas, as lutas estavam imbricadas e foram, cada uma a seu modo/tempo, importantes para a formação das ativistas, como é o caso de Nilza Iraci que destacou o movimento feminista como sua porta de entrada, mas a sua militância se iniciou nos chamados grupos armados de esquerda no período de ditadura militar brasileira.

O relato de Nilza é extremamente revelador, na medida em que evidencia como a participação em um movimento, um grupo armado de esquerda, levou a outro, o feminismo, permitindo entender o destaque das entrevistadas para o que consideraram o marco no início de sua trajetória política. Necessariamente, o marco não passa pelo recorte temporal, ou seja, aquilo que se fez primeiro, mas, sim, pela construção de uma espécie de lente conceitual formada por valores, princípios, conceitos para perceber e interpretar o mundo, visando compreendê-lo e transformá-lo.

Nilza Iraci encontrou o feminismo a partir de sua participação em um movimento de esquerda, uma vez que as assimetrias de gênero existentes no grupo a motivaram a questionar a organização das relações sociais na sociedade. Em suas palavras,

– *A organização armada de esquerda me mostrou o feminismo. Porque era tamanha a assimetria...! A gente pegava em arma, lutava, apanhava, e ainda fazia, fritava o ovo, guardava o melhor bife para o companheiro, como era na nossa vida, na nossa casa.*

Assim como Nilza, outras entrevistadas também participaram de grupos da chamada esquerda brasileira, no período de ditadura militar, dentre elas, Maria Fátima, Neusa das Dores e Vera Baroni.

A participação de Maria Fátima ocorreu no início dos anos 1970, quando, estudante da Universidade Federal Fluminense (UFF), começou a frequentar o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) na Faculdade Cândido Mendes. Logo depois, ao lado de outras(os) estudantes negras(os), funda o Grupo de Trabalho André Rebouças, na UFF. A principal discussão do grupo, diz, girava em torno de:

– [...] *questões negras, de racismo, discriminação racial [...] a grande insatisfação das alianças libertadoras, porque nós estávamos em plena ditadura militar, em pleno regime de força. Então, obviamente, todos nós, sujeitos políticos negros, ansiávamos, também, pela libertação.*

No entanto, enfatiza Maria Fátima, a relação era tensa, pois não havia espaço para que o racismo fosse pautado como produtor de desigualdades e seu fim percebido como imperativo para a democracia.

É importante destacar, em coro com Avtar Brah, a primazia dada a análises de classe às expensas de outros eixos de diferenciação, como o gênero e o racismo, tratados como epifenômenos da classe pelo marxismo, base teórica da maioria dos movimentos políticos de esquerda pós Segunda Guerra Mundial. Em outras palavras, “a classe era o sujeito privilegiado da História” (2011, p. 250).

O Movimento Negro redefine sua agenda no bojo das reivindicações sociais durante os anos de ditadura no país, delimitando sua ação, definindo sua luta a partir do racismo como estruturante das desigualdades na sociedade brasileira, segundo Rosane Borges (2009), o que pode ser corroborado pela afirmação de Maria Fátima de que havia desejo de inserção das(os) jovens negras(os) nos movimentos políticos de esquerda, mas eles

– [...] *eram racistas. Então, por causa dessa necessidade, nós precisávamos colocar. Então, a nossa luta era, vamos dizer assim, dupla, era luta contra o racismo, que nós entendíamos, já naquela época, como principal ponto para nós, o nosso foco principal [...].*

A redefinição, entretanto, não foi exclusiva do movimento negro, como afirma Maria da Glória Gohn (2008): as análises centradas, prioritariamente, na relação entre classes sociais e movimentos sociais, fornecendo à classe operária *status* de sujeito fundamental das transformações sociais, diminuíram em toda a América Latina neste novo milênio.

Como mostra o Quadro 2, nove dentre as ativistas apontaram como início das suas atividades políticas o ingresso em grupos dos movimentos negros. Embora o Movimento Negro Unificado faça parte do Movimento Negro, em função de sua importância política na história da organização da luta de mulheres e homens negros contra o racismo e a discriminação racial no Brasil, optei por separá-lo dos demais grupos para enfatizar a sua

relevância no cenário político e, também, a concepção a partir da qual as entrevistadas foram formadas. O MNU surge como principal grupo de participação política para muitas mulheres como, por exemplo, Valdecir Nascimento, que ingressará em um grupo do MNU/BA e se transformará em uma das lideranças da entidade em nível nacional. Entretanto, o MNU não foi apontado por essas mulheres, inclusive por ela, como grupo primário de militância.

Valdecir Nascimento iniciou sua militância integrando grupos vinculados à Igreja Católica para a formação política de jovens, assim como Vera Baroni e outras duas ativistas, Benilda Paiva e Makota Valdina.

Sônia Cleide iniciou sua militância nos Agentes de Pastoral Negros (APNs), entidade vinculada à Igreja Católica, porém, as/os integrantes dos APNs se autoidentificam como Movimento Negro. Por isto, incluí Sônia Cleide na categoria de Movimento Negro e não na de grupos vinculados à Igreja.

As quatro entrevistadas, porém, não viveram suas experiências de militantes em grupos da igreja no mesmo período. Valdecir Nascimento e Benilda Paiva são de uma época mais recente. Vera Baroni e Makota Valdina participaram dos grupos no período em que a Igreja Católica teve atuação política fundamental em apoio aos movimentos sociais de oposição à ditadura militar no país.

Cabe aqui me deter um pouco no contexto político para entender a importância exercida por um setor da Igreja Católica na mobilização da sociedade em determinado momento e, assim, compreender a relação das ativistas com os grupos católicos. Durante o período de ditadura militar brasileira, entre os anos 1964 e 1985, parte da Igreja Católica de inspiração progressista, influenciada pela Teologia da Libertação⁹³, exerceu papel fundamental de enfrentamento da ditadura, participando efetivamente da formação do pensamento de esquerda, nascente após o golpe militar. Este processo não ficou restrito ao Brasil; os católicos progressistas, fundamentados pelos preceitos da Teologia da Libertação, se constituíram em força política de resistência social às ditaduras militares em toda a América Latina. A Teologia da Libertação, a partir de uma perspectiva cristã e com suporte teórico-metodológico da dialética marxista para compreender a realidade, surgiu como uma

⁹³ A Teologia da Libertação surgiu “a partir da realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) se firmando após a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1968), realizado na Colômbia, neste concílio a Teologia da Libertação foi caracterizada como a ideologia cristã apropriada para a realidade latino-americana da época fazendo que parte dos sacerdotes e bispos se aproximasse dos trabalhadores urbanos e rurais em um programa de assistência e de conscientização, assim, foram criadas as bases que possibilitaram aos teólogos da época a afastarem-se de uma teologia eurocêntrica e passassem a realizar uma teologia a partir da realidade em que estavam inseridos”. Ver (FABER; SANTOS; GOULART, [2010], s/p).

teoria orientada para a prática, visando, principalmente, enfrentar as causas da pobreza e as desigualdades sociais.

No Brasil, orientados pela concepção da Teologia da Libertação, surgem vários grupos de mobilização, desde os formados por jovens estudantes católicas(os), até outras articulações compostas por operárias(os) e camponesas(es). Formam-se, então, a Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o Movimento de Educação de Base (MEB), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), entre outras. A participação mais orgânica de setores do Movimento Negro junto à Igreja acontecerá a partir dos anos 1980, com o nascimento dos Agentes de Pastoral Negros (APNs)⁹⁴, a princípio limitado ao Sudeste, principalmente à cidade de São Paulo onde a organização foi fundada e, em seguida, espalhando-se ao longo dos anos por diversos estados brasileiros.

O relato de Valdecir Nascimento acerca de sua participação, entre final dos anos 1970 e início dos 1980, nos grupos de jovens da Igreja é esclarecedor, na medida em que exemplifica, ao mesmo tempo em que analisa a importância da formação política realizada pelos setores progressistas da Igreja para determinado grupo.

– *Qual era a primeira história de militância de comunidade? Era trabalhar na Igreja, mesmo que você não tivesse aquela convicção religiosa, mas a Igreja era o espaço onde a gente começa a se formar politicamente. Então, eu participei de grupos de jovens, fiz catequese, fui catequista, enfim. Eu acho que essa coisa de virar professora tem a ver um pouco com esse caminho que você vai aprendendo na Igreja, que é a sua primeira experiência de trabalho com sala de aula, que é a catequese. Aí fui catequista e começamos a fazer trabalho, isso com a Igreja de base progressista, que era[m] os jesuítas. E nessa história com os jesuítas, o que a gente vai fazer? A gente vai atuar na nossa comunidade, de um ponto de vista mais revolucionário, influenciada por Neimar de Barros, Deus Negro. Então, a gente começa na nossa comunidade a trabalhar com quê? Campanhas de filtro, famílias que não tinham filtro, trabalhar com jovens que tinham se envolvido com drogas. A gente vai mexer um pouco com isso.*

Como dito anteriormente, a participação política inicial de muitas ativistas em determinado grupo acabou por conduzi-las ao movimento negro e ou de mulheres, mobilizadas por questionamentos que surgiam no cotidiano da prática política. Se, para Nilza Iraci, foram as assimetrias de gênero do grupo de esquerda, para Valdecir Nascimento, será o debate em torno da questão racial. Essa passagem das ativistas por diferentes grupos faz parte

⁹⁴ Ver em: <<http://www.apnsbrasil.org/>>.

de um processo de formação política, inclusive, de construção identitária. Sobre isso, diz Valdecir:

– Na Igreja, eu vou conhecer o padre Clóvis, que é um cara negro, filho de uma mãe de santo, mas é padre. Ele vem de BH [Belo Horizonte], vem de um movimento de jesuítas e vai promover com a gente a questão com o Movimento Negro. Então, na verdade, a minha primeira relação com o Movimento Negro foi criar o grupo de negros cristãos, que hoje é a APN. Então, eu sou, eu fui influenciada e fui levada nesse caminho. Só que, na Bahia, não funcionou, na época. Nós sofremos muita resistência da Igreja na criação desse grupo. E aí, Clovis vai me apresentar uma atividade do 20 de novembro ou do 13 de maio. Ele vai me apresentar no Campo Grande, depois de uma reunião dessa tentativa de criar o grupo de negros cristãos, vai me apresentar a Luiza Bairros, o Luiz Alberto, o Gilberto Leal e, a partir daí, que eu começo a me engajar no Movimento Negro.

Ainda mais ilustrador foi o relato de Benilda Paiva que fala de suas “andanças” por diferentes grupos como marcas impressas em sua trajetória. São marcas de vivências, experiências que a construíram como sujeito mulher negra ativista. Ela morou em convento, *ia ser freira na adolescência*, foi catequista, participou do núcleo jovem, entrou para a Pastoral da Juventude, quando começou a discutir a Teologia da Libertação. Discutiam sobre *um tal reino de Deus que tinha de ser construído ali, a partir do povo pobre e oprimido*. A formação política exigia aprender sobre a realidade da América Latina, sobre as especificidades dos movimentos sociais, origem e objetivos.

– Eu fui liderança da PJMP [Pastoral da Juventude do Meio Popular] – diz Benilda – nós éramos preparados para atuar no meio popular e aí é que eu vou da Igreja para o Movimento Negro. Então, quando eu chego no Movimento Negro, eu já tinha uma trajetória de Igreja muito grande.

Benilda Paiva reconhece a aprendizagem desse período como crucial para o rumo que seguirá em direção ao enfrentamento do racismo, pois desenvolveu uma visão crítica da realidade e das injustiças sociais, logo percebendo que as injustiças têm cor e sexo. Em função disso, resume,

– Eu costumo sempre dizer que a minha militância, ela nasce dentro da Igreja, numa igreja que serviu de muito aprendizado para a gente. Foi muito interessante aquele período, de ficar indignado diante... com injustiças sociais, de acreditar, mesmo, num reino de justiça, de fraternidade e paz, mas que era revolucionário. Então, eu gosto muito dessa história, eu gosto de me lembrar que isso foi uma marca grande na minha vida.

A colocação de Benilda reafirma a ideia presente em várias narrativas de que a participação em movimentos sociais foi importante espaço formativo intelectual e de afirmação identitária. Os ajustes nos traçados das trajetórias de algumas entrevistadas em direção ao Movimento Negro são fruto das inquietações e das dores produzidas pelo confronto com o racismo e a discriminação racial nas experiências diárias.

Segundo Maria da Glória Gohn, os sujeitos, em seu processo de participação política, estão constantemente re-interpretando o significado das coisas e fatos e, muitas vezes, são produzidos novos significados para as ações. Os significados são conceitos, ferramentas dinâmicas, flexíveis, que nos ajudam a decodificar algo, e são continuamente transformados pela dinâmica da História. Por isto, é possível a mudança, “podendo ser no sentido da transformação ou de reiteração de valores e práticas existentes” (2004, p. 48). Assim fizeram as entrevistadas, empreenderam mudanças, transformando valores e práticas a partir de uma leitura de raça.

4.2.1.1 Participação no Movimento Negro

O Movimento Negro cumpre um papel importante ao contribuir para o fortalecimento das mulheres e homens negros que o compõem. Como afirma Lúcia Xavier, participar do Movimento Negro é sempre positivo, apesar dos percalços,

pois ele ajuda você a se estruturar. É um grupo que acaba estruturando as pessoas para instituir uma mudança no modo de se relacionar, porque as pressões são muito grandes. É o cabelo, a roupa, que é colorida demais. [...]. Não acho que ser negro tem que ter um padrão (apud CONTINS, 2005, p. 313).

Desse modo, e os relatos de muitas entrevistadas caminharam nesta direção, o Movimento Negro surge, também, como um espaço de reestruturação pessoal, de realização da autodefinição e de fortalecimento coletivo.

Um dos relatos mais significativos, em concordância com o argumento de Lúcia Xavier é o apresentado por Valdecir Nascimento no qual me deterei para abordar a participação das mulheres negras nos grupos mistos dos movimentos negros, ou seja, formados por mulheres e homens. Da mesma forma que Lúcia Xavier, Valdecir recupera o lado positivo e essencial do ativismo negro para as nossas vidas.

– Eu acho que ter entrado em contato com o movimento negro, com o Movimento Negro Unificado, particularmente, salvou a minha vida. Salvou, porque eu poderia ser uma

mulher negra, num outro lugar, com 51 anos de idade. Num outro lugar, lá do bairro da periferia, convivendo com esse quadro de violência aí e dizendo assim: “Pô, meu Deus”, mas Deus fez assim mesmo. Quem sabe já teria me convertido ao Evangelho, ou coisa dessa natureza. Então, o Movimento Negro na minha vida, ele vai me dizer o que é possível, que todas as coisas são possíveis. Não sei quantas pessoas interpretam dessa forma, mas o Movimento Negro na minha vida me fez nascer de novo. É ter uma sensação como se eu tivesse sido batizada de novo, passado por seu ritual de iniciação, batizado de novo. Ele vai dar um outro sentido a minha vida, que é sentido de cidadania de uma pessoa que está pensando o Brasil.

Apesar do reconhecimento da importância do movimento, as ativistas não deixam de tecer comentários sobre os percalços, sendo alguns inerentes ao trabalho militante, em função da dedicação diuturna exigida pela luta. Como se pode constatar no depoimento de Jurema Batista, na obra *Lideranças negras*, de Márcia Contins (2005, p. 292): “[...] não é fácil juntar militância e relacionamento. Meu primeiro casamento não deu certo. Foi assim porque a militância toma um tempo muito grande”. Esta dimensão pouco abordada acerca da vida das(os) integrantes dos movimentos sociais é reveladora, na medida em que desvela as subjetividades do ativismo/ativista e coloca o sujeito em cena.

O grande problema, talvez um dos maiores percalços interpostos às ativistas, conforme depoimento de Valdecir, decorria da postura/visão sexista partilhada por certos homens do Movimento Negro. Sua entrada para os quadros do MNU ocorreu na década de 1980 e, ressalta, durante uma fase de avaliação do grupo, de questionamentos internos, pois as mulheres da entidade estavam insatisfeitas com o comportamento de determinados integrantes. Poucas mulheres negras resistiam ao ambiente sexista e, em função disto, a presença feminina era sempre pequena. Ou seja, destaca a entrevistada, havia o desejo de *dar um salto em relação ao nosso posicionamento no Movimento [Negro] Unificado*. O salto político foi obtido a partir do investimento e do fortalecimento das integrantes, que passaram a assumir atividades de destaque e de direção no grupo, tradicionalmente realizadas pelos homens. Para realizar a ação, continua:

– *Começamos a nos articular, conversar antes – “Olha, hoje você pega a coordenação da mesa” – incentivando que as mulheres comessem a assumir outra postura.*

As integrantes mais antigas orientavam as que chegavam:

– *Não se envolva afetivamente com nenhum desses caras, porque vocês vão ser desmoralizadas. Isso elas falavam para a gente.*

Na perspectiva de Lélia Gonzalez (2008), existe uma dimensão histórica formatada pelas experiências com o escravismo e, posteriormente, com o racismo, responsável pela produção de relações mais igualitárias entre mulheres e homens negros⁹⁵. O depoimento de Valdecir acerca das relações de gênero nos grupos mistos do movimento negro contrapõe a perspectiva defendida por Gonzalez.

Na verdade, se faz necessário pensar o processo pelo qual, historicamente, a colonização operou, de modo a impedir o crescimento da solidariedade racial entre homens e mulheres negros como fator de desestímulo para o exercício de práticas sexistas pelos homens negros nas sociedades da diáspora negra⁹⁶. Como sugerem Brenny Mendoza (2010), María Lugones (2008) e Rita Segato (2011), a subordinação de gênero patriarcal foi socialmente pactuada pelo homens colonizados com os colonizadores para estabelecer algum controle em suas sociedades.⁹⁷ Contudo, é importante refutar uma concepção homogeneizadora para enquadrar todos os homens negros militantes e, neste sentido cabe fazer o destaque de que havia/há solidariedade e companheirismo de parte dos militantes, realidade esta presente em vários grupos mistos do Movimento Negro.

Assim, conta Valdecir, entre os anos 1980 e 1981, ao lado de outras companheiras de Salvador, a exemplo de Júlia, América, Lúcia, Valdicélia, Saraí, Luiza, Ana Célia, Tereza, cria o grupo de mulheres do MNU cuja primeira ação foi: – *denunciar os caras do MNU que se apropriavam das coisas do MNU*.

A ação embora fosse protagonizada, principalmente, pelo grupo de mulheres, contou também com o apoio de alguns companheiros, como ressalta:

– *Encontramos, no MNU da época, apoio de Jonatas Conceição, de Luiz Alberto, Luiz Orlando... eram os caras que nos deram apoio, eram os caras que concordavam e que debatiam com a gente qual era a situação do MNU*.

O Grupo de Mulheres tinha por objetivo o empoderamento político das integrantes para que exercessem uma atuação proativa no interior do MNU, assumindo o lugar de protagonistas no movimento negro. A estratégia passava pela troca de experiências para expor as fragilidades, para dividir os medos alimentados pelo racismo, pelas imagens negativas depreciativas, os estereótipos, que acabam solapando a autoestima e a capacidade de falarem em seu próprio nome para construir, coletivamente, a transformação das mulheres do grupo pela afirmação do discurso, do ato de falar, pois, como sublinha bell hooks (1989),

⁹⁵ Como mostrado na discussão realizada no Capítulo 3, Parte II.

⁹⁶ Julia Sudbury (2003) trata e analisa várias organizações com problemas semelhantes.

⁹⁷ Ver discussão no Capítulo 3, Parte I: 3.2.1 – A Destruição Impositiva da Colonialidade de Gênero.

para as mulheres de grupos oprimidos falar é um ato de resistência, um ato que desafia a política de dominação masculina.

A formação de um grupo de estudos foi uma das ações pensadas pelas mulheres do MNU com o objetivo de qualificar a intervenção política de todas. Nas palavras de Valdecir:

– [Para] *que as mulheres estivessem preparadas de manhã para participar dessas reuniões mais gerais durante à tarde. Porque a gente não participava porque não tinha informação, tinha medo de falar; então, nós formamos um grupo de mulheres, muito para fortalecer, para atuar no grupo misto.*

Segundo Valdecir, o grupo montou uma peça de teatro em quatro atos, “Anônimas guerreiras brasileiras”, visando:

– *Abrir a discussão sobre a questão das mulheres negras dentro do movimento.*

É interessante refletir acerca da forma encontrada pelo grupo para abordar a temática, o teatro. Embora a depoente não tenha feito referência ao Teatro do Oprimido, este sempre foi e continua a ser uma ferramenta muito usada pelos movimentos sociais. O teatro, sob esta concepção⁹⁸, se caracteriza por ser um modo de expressão e comunicação colocado à disposição de qualquer pessoa que tenha desejo de personificar um papel com intuito de abordar questões políticas e sociais, promover a reflexão e transformação social. Aquelas(es) que participam são os sujeitos da atuação, deslocados do lugar de expectadores passivos para o de agentes do processo. A proposta do Teatro do Oprimido está no tratamento em grupo dos problemas políticos e sociais, visando à discussão e a busca de possíveis ações coletivas.

A representação teatral foi, portanto, um processo conjunto de afirmação política, de promoção da construção coletiva do conhecimento, um jeito de abrir espaços para o surgimento de lideranças femininas negras e, fundamentalmente, para o fortalecimento das mulheres negras. Segundo a ativista, cada ato tratava de uma questão fundamental para as mulheres negras: o trabalho doméstico e a relação de poder estabelecida entre mulher branca, patroa, e mulher negra, empregada; o mercado de trabalho; a opção dos homens negros pelas mulheres brancas⁹⁹; e a relação dos militantes com suas mulheres. O objetivo deste último ato se voltava para a problematização da invisibilidade das mulheres. Diz Valdecir:

⁹⁸ Consultar Silva (2009) e Silveira (2009).

⁹⁹ bell hooks (1981, p. 112) diz que “é perfeitamente normal pessoas de diferentes raças serem atraídas sexualmente de forma mútua, porém, não penso que os homens negros que confessam amar as mulheres brancas e desprezar as mulheres negras ou vice-versa, simplesmente expressam preferências pessoais livres de ‘bases’ culturais”. Ver também (BISPO, 2011).

– *As mulheres dos militantes nos odiavam. Como se a gente fosse tudo mulheres amantes deles. Então, isso era uma problemática para a gente trazer mais mulheres para dentro do movimento.*

Assim, resume Valdecir Nascimento a trajetória do grupo de mulheres negras do MNU:

– *Foi assim que a gente começou a discutir as relações de gênero dentro do movimento negro. Nós vivenciamos a experiência, que foi de enfrentamento com os caras, em seguida, produzimos a peça de teatro e a gente corria Salvador e alguns municípios do Estado da Bahia, problematizando com essa questão. Fomos a Juazeiro, fomos a Vitória da Conquista, fomos a vários municípios que tinham discussões de movimento negro, a gente levava a peça, bar de periferia, era a nossa estratégia de discutir a questão das mulheres negras dentro do movimento. E aí o grupo vai se fortalecer. Nós vamos começar a disputar Congresso Estadual, Congresso Municipal, então, a gente vai começar a ter uma atuação efetiva dentro do MNU da Bahia porque nós queríamos dar o tom. Então, a gente, a nossa ação, mesmo sem querer, ela acabava sendo uma ação policialesca, então, onde apareciam as mulheres do MNU, os caras do MNU não ousavam arranjar outra mulher.*

Da mesma forma que Valdecir Nascimento, Marta Andrade integrou uma organização mista do movimento negro, o Centro de Cultura Negra (CCN), do Maranhão. A narrativa a respeito da sua participação no CCN apresenta muitas semelhanças com o depoimento de Valdecir, pois, segundo Marta, as mulheres integrantes do CCN forçaram a discussão sobre mulheres negras, mas foi, somente, após a decisão de se reunirem como grupo organizado dentro da instituição que o debate fluiu adequadamente. O grupo, no entanto, não foi bem aceito por parte dos militantes, que respondiam à organização das mulheres com percepções sexistas, anunciando uma disputa de poder na definição dos espaços sociais. Sobre isso, diz Marta:

– *Eram os homens digladiando com as mulheres. Se tinha o grupo de mulheres, também deveria ter o grupo de homens... na cabeça deles era: “Minha mulher não vai ficar nesse grupo. Se quer namorar comigo tem de largar essas meninas. Essas meninas são mal-amadas, são sapatão”.*

Com o grupo de mulheres do CCN, diz Marta, foi possível pensar e discutir propostas diferenciadas para as mulheres negras. Porém, o principal destaque feito por ela recaí sobre a importância dada pelas ativistas à formalização do grupo de mulheres dentro do CCN. A organização do grupo representava para as mulheres da entidade a conquista de um

espaço político do qual elas se orgulhavam. Portanto, diz Marta Alencar, pertencer ao grupo constituía um diferencial.

– *Eu sou de onde? Do grupo de mulheres do Centro de Cultura Negra do Maranhão. Não era só de um grupo de mulheres, você era do grupo de mulheres do Centro de Cultura do Maranhão.*

O livro organizado por Alberti e Pereira, *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*, traz uma entrevista com Magno Cruz, militante e ex-presidente do CCN. Na perspectiva de Magno, o grupo de mulheres surgiu da “discussão da questão da mulher negra dentro do movimento negro, e elas sentiram a necessidade de ter uma autonomia. Aí, criou-se, dentro do CCN, o Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa, que hoje é um grupo independente”. A relação era conflituosa, pois as mulheres eram vigilantes em relação à reprodução das relações sexistas. Sobre isso, exemplifica Magno, “o grupo de mulheres negras achava que o time de futebol era muito machista e havia um embate muito grande. Mas acho que isso foi salutar, porque a gente começou a trabalhar as contradições que estão na própria sociedade” (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 209-210).

Ainda nessa mesma linha, trago o depoimento de Joselina da Silva, ativista do Programa de Mulheres do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), Rio de Janeiro, que consta no livro *Lideranças negras*, de Márcia Contins (2005). Ela ratifica a afirmação de Marta Alencar no tocante ao peso político assumido pela organização das mulheres negras dentro de grupos mistos do Movimento Negro. Joselina afirma que:

[...] acontece ou o que tem acontecido é o seguinte: ao mesmo tempo em que as mulheres negras se organizam, elas também acabam se organizando entre si. Estamos num processo em que as mulheres negras estão muito mais organizadas enquanto mulheres negras, e se aproximam do Movimento Negro como uma organização, do que mulheres individuais dentro do Movimento Negro.

Vai ser muito mais difícil encontrar uma mulher de uma instituição X, Y ou Z (mesmo que seja uma instituição de mulheres fortes, estamos falando no Movimento Negro) enquanto dona Fulana de tal grupo. Você vai encontrar, mas vai encontrar muito mais *um grupo de mulheres, seja de que organização for*, se fazendo presente (apud CONTINS, 2005, p. 269, grifo nosso).

A organização de grupos de mulheres negras no interior dos movimentos negros mistos também foi mencionada pelas outras ativistas: Kátia de Melo cita o Departamento de Mulheres Negras da Unegro; Jurema Werneck o Programa de Mulheres do CEAP; Maria Fátima o grupo de mulheres do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN); Benilda

Paiva, o coletivo de mulheres do GRUCON; e Sônia Cleide o grupo de mulheres do APNs de Goiás.

São depoimentos de ativistas oriundas de diferentes cidades e regiões brasileiras, mas que têm em comum o contexto de mobilização e a disposição política das mulheres negras para o enfrentamento do racismo gendrado. Alinhar as narrativas umas nas outras significa resgatar mais uma parte da história do processo de organização política das mulheres negras brasileiras, ou seja, significa recuperar o fio da história rompido pela invisibilização das mulheres negras.

A participação das mulheres negras nos grupos mistos dos movimentos negros também foi percebida por algumas depoentes como importante processo de formação política, tal qual a avaliação da participação nos movimentos sociais não negros. No caso dos movimentos negros, a relevância advém da possibilidade de refletir, evidentemente, sobre raça, mas, também, de aprofundar a reflexão a respeito do processo de construção das relações de gênero entre mulheres e homens negros. Valdecir Nascimento, por exemplo, reconhece este aspecto, atribuindo-lhe valor positivo; entretanto, percebe que tal experiência produziu/produz um cenário de contradição à ação das ativistas, precisando, ainda, ser discutido, pois existe, declara a entrevistada, por parte das mulheres negras, uma orientação para a compreensão do sexismo do homem negro e de proteção ao ente masculino, em função do racismo. Em suas palavras:

– Para nossa formação política de mulheres negras, estar em um grupo misto com essa quantidade de conflito foi importante, fundamental, para a gente poder ter uma interpretação ou fazer um olhar sobre as relações de gênero entre homens e mulheres negras. Muito importante. Eu acho que a gente consegue capturar as particularidades da postura dos homens negros em relação a nossa dominação [...] Porque, ao mesmo tempo em que a gente vai ter a compreensão da relação de dominação dos homens negros sobre as mulheres negras, porque é o único espaço que eles acreditam ser o espaço de existência deles, nós vamos, também, entender que eles são metade homens e que não são mais completos em função do racismo, conseqüentemente, nós vamos querer ampará-los. Então, a gente vai viver essa contradição.

Julia Sudbury, em *Outros tipos de sonhos: organizações de mulheres negras e políticas de transformação*, apresenta um estudo das organizações de mulheres negras na Grã-Bretanha, realizado através de entrevistas com ativistas negras. Ela constata que, em muitos casos, “as mulheres eram influenciadas por experiências comuns de racismo para fazer vista grossa a atuações opressivas de gênero” (2003, p. 102).

Esta aparente condescendência seria, na maioria das vezes, consciente e alimentada pelo sentimento de afinidade moldado pelo compartilhamento das experiências com o racismo e a discriminação racial. Subsumido na disposição para compreender as práticas sexistas dos homens negros está o entendimento de que, para manter a unidade racial, se faz necessário resolver os problemas internamente, como já abordei em mais de um momento nesse trabalho. Essa é uma questão recorrente em vários escritos de mulheres negras, evidenciando um problema a ser posto à investigação. É fato que existem mulheres e homens negros partilhando esta premissa, porém, a história de mobilização das mulheres negras, de modo geral, desautoriza afirmações mais categóricas de que fazemos “vista grossa” a atuações opressivas de gênero.

Muito embora haja semelhanças no enfoque de Valdecir Nascimento e de Julia Sudbury, entendo que a ativista brasileira apresenta novos elementos, pois ela redireciona o foco da discussão do campo do passado histórico comum para as violências impingidas às mulheres negras pelo sistema moderno/colonial de gênero.

– Nós transitamos melhor que os homens e nós armamos melhor do que eles. A sociedade impôs para nós, mulheres negras, um conjunto de contingenciamentos que fez a gente virar super. Então, eu acho que nós mulheres negras somos mulheres especiais. Especiais mesmo, no sentido mais literal da palavra. Porque nós somos especiais? A gente consegue, a gente conseguiu montar uma estratégia de sobrevivência que nos coloca mil lugares onde os homens negros não conseguem chegar. Então, eles desistem da escola mesmo, eles fazem discursos superficiais, eles não aprofundam, nem assumem responsabilidades de transformação da comunidade negra como a gente... E nós não.

As soluções encontradas pelas mulheres negras para sobreviver na adversidade constituem estratégias com as quais estas se defendem e se fortalecem tanto individualmente quanto coletivamente. Porém, as respostas encontradas pelas mulheres negras, muitas vezes, podem lhe acarretar problemas, explorados, aqui, por Valdecir:

– Não é uma coisa que eu acho interessante. Não acho positivo e porque não acho positivo? Porque isso dá, tem uma sobrecarga muito grande sobre nós. Então, a gente, eu, com 51 anos de idade, por exemplo, hoje tem coisas que eu não quero fazer porque eu não quero ocupar esse lugar, a mulher negra forte de luta. Eu não quero ser a mulher forte de luta. Eu quero ser frágil com todas as possibilidades e condições que eu tenha, porque isso é a minha dimensão humana. Mulher negra forte de luta é animal, não é humano. Mas no fundo, no fundo, no fundo, e aí, é isso que eu dou essa condição de especialidade da gente. Como é que a gente consegue manter a saúde mental, como é que a gente consegue ainda ser

sustentáculo para fazer com que esses homens negros possam se projetar para algum lugar. Então, isso, para mim, é algo que a gente tem. Não só a gente vai herdar da nossa ancestralidade, mas como a gente vai herdar, de como foi que a política, a nossa atuação, o forjar política, o pensar enfrentamento ao racismo nos talhou, nos talhou.

O depoimento de Valdecir é rico, colocando em pauta as construções de gênero racializadas. A construção do estereótipo da mulher negra “forte e dura” remonta ao colonialismo e representa a antítese da representação da mulher branca “frágil e sensível”, esta a construção hegemônica do lado visível/claro do sistema moderno/colonial de gênero. A representação da mulher negra tinha por objetivo constituir a parceira do homem escravizado para trabalhar ao seu lado, executando tarefas que demandavam força física, mas que também poderia desempenhar atividades domésticas, sem falar na exposição ao estupro e à violência.

Bell hooks declara que nenhum homem negro escravizado “foi forçado a executar papéis tradicionalmente desempenhados exclusivamente por mulheres”. No entanto, o mesmo não aconteceu com as mulheres negras escravizadas já que tarefas culturalmente definidas como “trabalho masculino” eram executadas pelas mulheres escravizadas. O argumento explicativo do homem branco para esta “habilidade”, afirma a autora, era que “mulheres negras escravas não eram mulheres ‘de verdade’, mas eram criaturas sub-humanas masculinizadas” (1981, p. 21; 71).

A ciência, em função de seu *status* privilegiado de produtora do chamado conhecimento científico, lugar de prestígio conferido pela modernidade, contribuiu enormemente para o isolamento moral, social e cultural das mulheres negras. No século XIX, os estudos antropológicos, biológicos e médicos elaboraram uma série de “revelações” acerca das diferenças humanas. Estes estudos, na sua grande maioria, tomaram como base de comparação homens de “raças consideradas inferiores”, os negros, e mulheres das “raças consideradas superiores”, as mulheres brancas. Nancy Stepan, no artigo “Raça e gênero: o papel da analogia na ciência”, evidencia, através da análise de literatura da época, que as mulheres negras não eram consideradas dignas de estudo e comparação, pois, assim como “as mulheres de classes mais baixas das ‘raças superiores’, especialmente prostitutas, apresentavam tipos semelhantes de bestialidade e degeneração similares”, além de apresentarem traços físicos e morais infantis (1994, p. 81), as mulheres negras eram ignoradas pela dita ciência, pois não possuíam equivalentes para comparar a sua falta de inteligência, ou seja, eram criaturas sub-humanas.

Portanto, a compreensão da formação dos estereótipos à luz da racialização tem potencial para indicar o alcance com que as representações racializadas contaminaram a

sociedade e as instituições, na atualidade, a sua face ideológica, provocando danos à vida de quem foi desumanizado e transformado em *Outro* feminino racializado¹⁰⁰.

Vale a pena, aqui, deter-me um pouco para continuar no argumento apresentado por Valdecir Nascimento e, para isto, gostaria de me concentrar nas análises desenvolvidas por bell hooks (1981) e Patrícia Collins (2000) a respeito da representação da mulher negra forte.

Início pela crítica literária estadunidense, bell hooks (1981), para quem a imagem da mulher negra forte e poderosa, nos EUA, atua como imagem de controle, visto que a sociedade branca encoraja as mulheres negras a sentirem uma falsa sensação de poder. Iludidas com a crença em deter um poder, o qual não possuem, reduzem a possibilidade de pensar na organização através da participação em movimentos sociais como caminho para se libertarem da opressão sexista. Segundo a autora, o estereótipo da mulher negra forte está vinculado a outra imagem de controle, o mito do matriarcado negro, este usado pelos brancos para imprimir sobre a consciência de todos os estadunidenses a ideia de que a mulher negra era masculinizada e castradora. Já para muitas mulheres negras, induzidas a se sentirem privilegiadas, assim como para os homens negros, o matriarcado foi percebido como reconhecimento da contribuição das mulheres à comunidade. Assim esta imagem estereotipada estaria profundamente enraizada na sociedade, pois mesmo quando uma “mulher negra está claramente em conformidade com noções sexistas de feminilidade e passividade pode ser caracterizada como difícil, dominadora e forte” (1981, p. 83).

Patrícia Hill Collins também aborda a representação da mulher negra forte como imagem de controle, porém, com intenso conteúdo dirigido às mulheres negras e brancas. Para a autora, a imagem serve como poderoso símbolo “do que pode dar errado se o poder patriarcal branco for desafiado” (2000, p. 77). Para as mulheres negras, o objetivo é culpá-las por não encontrarem um parceiro do sexo masculino para cuidar da família. Para as brancas, o objetivo da imagem é alertá-las para o perigo de um comportamento independente.

O qualificativo “forte”, afirma Hill Collins (2000), de acordo com as representações negativas que visam desencorajar as mulheres negras, pode designar comportamento rude, arrogante, indesejável, controlador, castrador e, quando dirigido especialmente ao público masculino, serve para afastá-lo. Esta assertiva nos permite inferir que tal imagem de controle ratifica os padrões patriarcais heterossexuais da sociedade, uma

¹⁰⁰ Ver Pesquisa da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) e da Prefeitura do Rio de Janeiro que constatou a existência de desigualdade étnico-racial na rede pública de atendimento, na área de atendimento a gestante (PETRY, 2002).

vez que opera com a lógica binária homem/mulher, cabendo ao primeiro elemento do binômio assumir o lugar de provedor e alicerce moral da família.

Outro aspecto salientado por Hill Collins (2000), ainda referente ao sentido do conteúdo da imagem de controle, diz respeito à representação da mulher negra forte como trabalhadora incansável, tanto no mercado de trabalho quanto em sua família. Neste caso, a argumentação da autora é muito semelhante à de bell hooks. Embora, afirma Collins, esta seja uma das poucas imagens a afirmar a feminilidade negra positivamente, a mulher negra é seduzida a abraçar esta construção que dificulta a sua percepção para rejeitar trabalhos de exploração e se afastar da responsabilidade, especialmente com suas famílias.

Bell hooks, em “Vivendo de amor”, ressalta, ainda, o peso desta representação na vida das mulheres negras, principalmente os danos causados à saúde física e mental, uma vez que manter a imagem pode exigir o sacrifício dos sentimentos, ou seja, fazer com que sejam reprimidos, escondidos, em nome da imagem de mulher forte. Para a autora, tanto a escravidão quanto o racismo prejudicaram coletivamente nossa capacidade de expressar o amor. No período escravista, reprimir os sentimentos poderia representar a própria sobrevivência, pois uma mulher e ou um homem escravizada(o) que não fosse capaz de reprimir ou conter suas emoções, talvez não conseguisse sobreviver. Deste modo, “a escravidão criou no povo negro uma noção de intimidade ligada ao sentido prático de sua realidade”. Com o racismo, os sentimentos continuaram a ser contidos e fortaleceram-se as barreiras emocionais. Segundo hooks, com o tempo, “a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte” (2006, p. 190).

Bell hooks (2006) chama a atenção para a armadilha em que muitas(os) de nós caímos ao considerar as nossas necessidades individuais de pouca importância diante da luta de resistência coletiva contra o racismo e o sexismo, uma assertiva que parece paradoxal, quando confrontada com a vida política/pública das ativistas que, mobilizadas prioritariamente para atender o coletivo, procuram a transformação do grupo, da população negra, em especial, das mulheres negras. Entendo, no entanto, que a autora aponta para a importância de reafirmarmos, constantemente, a *dimensão humana*, negada pelo racismo, como ressaltou Valdecir, mediante a conquista do direito de exprimir as emoções, sem receio de que isto possa ser confundido como fragilidade ou fraqueza, pois não se trata de uma postura vitimista. Na verdade, aprender a cuidar dos sentimentos, das emoções, rejeitando as definições impostas pelo racismo, sublinha hooks, é tão importante quanto lutar contra o racismo e o sexismo. São dois lados do mesmo processo político, pois, para um povo que foi gravemente ferido, recuperar o direito ao amor é uma conquista.

As alegações das autoras citadas trazem em seu bojo explicações para as questões levantadas por Valdecir, isto é, a representação racializada das mulheres negras, mediante a construção dos estereótipos. Ainda que muitas das representações pareçam indicar positivamente determinados aspectos socialmente construídos da personalidade das mulheres, elas estão, na verdade, reafirmando a diferença por meio da naturalização destes aspectos.

Entretanto, existe uma imagem positiva de força construída pelas próprias mulheres negras relacionada à capacidade de mobilização, organização e participação no grupo familiar e na comunidade, presente nas narrativas da maioria das entrevistadas, que não deve ser confundida com as imagens de controle operadas pela sociedade racista. A força recuperada pelas depoentes trata da capacidade para tomar decisões e agir e, principalmente, de reaver a habilidade para encontrar soluções, apesar das adversidades, influenciando, em alguns casos, o cotidiano da vida em comunidade. Esta representação positiva é fundamental para a construção da autoestima das mulheres negras, pois nos protege do processo de desumanização e, neste sentido, a imagem de força socialmente construída e abraçada pelas mulheres é uma estratégia de sobrevivência, um legado a ser passado de geração a geração, associado, certamente, com o direito de “viver de amor”.

Valdecir Nascimento defende o registro das experiências das mulheres negras na história como instrumento para tratar coletivamente as dores provocadas pelo racismo e sexismo. Recuperar e socializar as vivências, visando o fortalecimento de todas nós, pois se faz necessário mostrar para aprender.

– Como é que a gente se recupera cada dia para enfrentar todas essas, essa trama e essa estrutura que é contrária a nossa existência.

A proposta de Valdecir me aproxima do conceito de escre(vivência) de Conceição Evaristo (2005), apresentado no ensaio crítico intitulado “Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face”, de cujas palavras se depreende a escre(vivência) das mulheres negras como a escrita de um corpo, de uma condição, da experiência negra no Brasil. Em suas palavras:

[...] sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos da segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhorando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação.

Surge a fala de um corpo que não é apenas *descrito*, mas antes de tudo *vivido*. A escre(vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima

em querer inferiorizada, mulher e negra (EVARISTO, 2005, p. 205, grifo da autora).

Além do registro das histórias e experiências, portanto, se faz necessário divulgar as escre(vivências) das mulheres negras que circulam ousadamente à margem da produção cultural dominante, apesar de todas as dificuldades, pois “a noite não adormece nos olhos das mulheres”.

A noite não adormece
nos olhos das mulheres,
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.

A noite não adormece
nos olhos das mulheres,
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.

A noite não adormece
nos olhos das mulheres,
vaginas abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Nagmbeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.

A noite não adormecerá
Jamais nos olhos das fêmeas,
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra
um fio invisível e tônico
pacientemente cose a rede
de nossa milenar resistência.

(Poema *A noite não adormece nos olhos das mulheres* de Conceição Evaristo em memória de Beatriz Nascimento).

CAPÍTULO 5

OS MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS

O Movimento Negro acaba globalizando e não percebe que há mulheres, que elas são discriminadas também duplamente pelos homens negros. Então, com o decorrer da minha experiência, fui vendo a importância dessa luta. *Não de uma luta que precisava ser específica e o Movimento Negro não dava conta.* Na verdade eu percebia que essa discussão estava faltando, tanto que não me desligo desse movimento mais geral. Estou mais ligada na discussão das mulheres. Com pouco tempo de existência, o movimento de mulheres avança muito, até muito mais do que o próprio Movimento Negro. Lógico: trabalha a massa crítica de discussão do Movimento Negro, pois ele tem mais tempo e mais estrada e, conseqüentemente, ajudou muito as mulheres a poderem afirmar sua condição de mulher negra. Mas era com mais dificuldade (Lúcia Xavier apud CONTINS, 2005, p. 317, grifo meu).

A entrevista de Lúcia Xavier para Márcia Contins (2005), no trecho em epígrafe, exhibe duas questões cuja investigação constitui os objetivos centrais do capítulo: a formação contemporânea de grupos de mulheres negras e a relação política estabelecida com outros segmentos dos movimentos sociais.

As organizações desenvolvidas pelas mulheres negras constituem estratégias de resistência para confrontar as desigualdades vigentes na sociedade. São espaços para o exercício do protagonismo coletivo, para a autodefinição do grupo e o desenvolvimento do projeto de empoderamento das mulheres. Porém, a organização de mulheres negras foi recebida com certa apreensão por parcela do movimento negro pelo temor infundado de que a luta de enfrentamento do racismo e da discriminação racial fosse enfraquecida com a inclusão da “questão da mulher”¹⁰¹, como era vista a opressão sexista. Esta visão apresenta a ação do racismo desconectada do sexismo, como se estes eixos de opressão, promotores de

¹⁰¹ Julia Sudbury (2003, p. 239) também encontrou em seu estudo essa mesma realidade.

desigualdades, discriminações e desvantagens, que estruturam as posições sociais das mulheres negras, fossem desarticulados/distintos um do outro. Ignorar a intersecção entre os eixos de opressão, sim, debilita a luta das mulheres negras, pois a gravidade da situação é menosprezada e as mulheres acabam expostas a um falso problema, o de estarem dividindo a luta.

Existe certo consenso entre pesquisadoras(es), ativistas e público em geral de que a organização das mulheres negras na contemporaneidade ocorreu pela exclusão dos movimentos negro e feminista. Dito de outra forma, como estes movimentos “não davam conta” da discussão da especificidade das mulheres negras, estas precisaram sair e se organizar em grupos para terem sua agenda contemplada. Entendo que tal perspectiva peca por desconsiderar a própria dinâmica dos movimentos de mulheres negras, como questiona, Lúcia Xavier, na epígrafe acima.

As mulheres negras passam a se organizar em grupos movidas pelo compartilhamento de uma concepção de mundo, um ponto de vista moldado pela intersecção de raça, gênero e classe. Sua organização decorreu do caminho trilhado pelas ativistas e surgiu da conquista de autonomia política, visando a promoção da comunidade negra, em especial, das mulheres negras. Por autonomia, partilho da definição de Maria da Glória Gohn (2004, p. 48), “a capacidade de ser sujeito histórico que lê e re-interpreta o mundo, quando se adquire uma linguagem que possibilita ao sujeito compreender e se expressar por conta própria”.

Para corroborar meu argumento, apresento o relato de Joselina da Silva, em *Lideranças negras*, porque contribui com informações que me permitem questionar as avaliações que explicam a organização das mulheres negras a partir da exclusão do movimento negro.

No próprio CEAP, onde trabalho, era a conscientização da porrada mesmo! Não quero dizer que havia briga, mas discussão, debates. [...].

Os homens da entidade acabaram tendo que respeitar e acompanhar a questão específica de gênero, porque o grupo que aqui estava era um grupo feminista muito forte, muito atuante, muito (eu não gosto da palavra radical, mas enfim...) presente, daquele tipo que não relaxa. Chamou de feia, o pessoal já transforma num fato político e aí os caras não querem bancar os politicamente incorretos. Isso criou um respeito muito grande em relação às mulheres que aqui estavam e acabou se estendendo à mulherada do movimento de um modo geral. O respeito acabou se dando a tal ponto que... Eu tenho certeza muito mais porque este grupo se impôs de forma muito veemente (apud CONTINS, 2005, p. 270).

O relato desautoriza quaisquer avaliações que desconsiderem a conquista de espaços políticos pelas mulheres negras nos grupos mistos do movimento negro para pautar o sexismo. O embate necessário para dar visibilidade à opressão sexista nos grupos mistos do movimento negro era feito constantemente pelas ativistas. As mulheres negras, em grande parte, continuaram nestes grupos até chegarem à avaliação de que o melhor formato para fortalecer e intensificar a mobilização, reflexão e ação para a superação das desigualdades de raça e gênero seria obtida pela construção de grupos próprios.

É o que diz Lúcia Xavier a respeito das mulheres que faziam parte do programa do CEAP: “começamos a pensar num grupo específico. Elas [as mulheres do grupo] já vinham pensando e me agreguei à discussão que elas traziam. Essa discussão de mulheres já encontrávamos na sociedade, com o movimento feminista” (CONTINS, 2005, p. 318). A afirmação de Lúcia Xavier é corroborada pelas narrativas das entrevistadas, como mostrarei mais adiante.

A discussão a que se refere Lúcia Xavier contribuiu para a autonomia da mulher negra, pois esta se volta “para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadas”, destaca Luiza Bairros (1988 apud RIBEIRO, 1995, p. 448). Porém, tal afirmação, não pode ser confundida com a compreensão de que a organização das mulheres negras surge em reação ao movimento feminista branco.

Essa compreensão é defendida, por exemplo, por Edna Roland (2000), no texto “O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas” que elabora uma revisão histórica do movimento desde meados dos anos 1980 até 2000, e apresenta a constituição do sujeito político mulheres negras a partir da compreensão das hierarquias de gênero, raça e classe e através de seus embates e alianças com os movimentos feminista branco e o movimento negro. Situando o surgimento do movimento de mulheres negras na década de 1980, na cidade de São Paulo, como consequência do surgimento do Conselho Estadual da Condição Feminina (CECF), precisamente da sua constituição em 1983, integrado majoritariamente por feministas brancas, o que desencadeou a criação do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo, primeiro grupo constituído no Brasil com essa feição política, diz Edna Roland (2000, p. 238): o “episódio nos parece emblemático do processo de surgimento do movimento de mulheres negras brasileiras”.

O texto de Roland é importante, na medida em que apresenta uma retrospectiva histórica do movimento de mulheres negras, contribuindo para a produção de conhecimento nesta área que pouco tem sido explorada pelos estudos de gênero e pelos estudos feministas.

No entanto, a autora simplifica a sua análise, caindo em um reducionismo que acaba por tirar o agenciamento das mulheres negras, transformando o movimento em resposta à ação das mulheres feministas brancas. Com certeza, o fato é relevante, contudo, não pode ser considerado fator gerador da organização das mulheres negras brasileiras, no máximo, das mulheres negras de São Paulo.

Por sua vez, Jurema Batista, de acordo com entrevista no mesmo livro de Contins (2005), aponta o marco de fundação do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro como resultado do embate com o movimento de mulheres brancas, quando da realização do III Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe (EFLAC), em 1985, em Bertioga, no qual houve disputa política pelo direito ou não à participação de um grupo de mulheres negras do Rio de Janeiro, não inscrito formalmente. Jurema e as outras companheiras não puderam participar e segundo ela, diante do ocorrido, foi “resolvido que iríamos, a partir dali, fundar o movimento de mulheres negras” (apud CONTINS, 2005, p. 286).

Ao analisar o mesmo evento, Eliane Borges da Silva, em “Tecendo o fio, aparando as arestas: o movimento de mulheres negras e a construção do pensamento negro feminista”, amplia o raio de importância política deste momento considerando o episódio o “pontapé inicial” da organização do movimento de mulheres negras no Brasil e destaca duas questões para fundamentar a assertiva: o interesse das mulheres negras nas questões de gênero, mostrando amadurecimento “sobre a importância do feminismo para sua práxis cotidiana”; e o “reconhecimento, demonstrado na própria agenda do evento (Feminismo e Racismo), da interrelação [sic] dessas questões” (2000, p. 5). Assim, Edna Roland e Jurema Batista resgatam, respectivamente, a nomeação do CECF e o III EFLAC como decisivos para a organização contemporânea das mulheres negras.

Chamo a atenção para o fato de que os eventos ocorreram em diferentes cidades brasileiras, ressaltando que, embora o III EFLAC tenha se passado em Bertioga, São Paulo, na perspectiva de Jurema, seus efeitos foram sobremaneira importantes para mobilizar as mulheres negras do Rio de Janeiro e do país.

Entendo que tanto Edna Roland quanto Jurema Batista priorizaram acontecimentos fundamentais em suas trajetórias de ativistas do movimento de mulheres negras no Brasil. Elas falam a partir de distintas posições tecidas por suas histórias e experiências específicas, as quais foram marcantes em suas vidas, individualmente e para o conjunto do grupo em que estavam inseridas, pois, nestes momentos, realizaram em sua plenitude a autonomia política, conquistando, assim, a condição de agentes históricos,

contribuindo e intervindo na condução do movimento de mulheres de modo geral e em especial o de mulheres negras.

Os dois episódios, bem como outros daquele período, fizeram parte da conjuntura em que se desenhou a organização política dos movimentos contemporâneos de mulheres negras e brancas. Divirjo, no entanto, da análise de Eliane Borges: as mulheres negras já vinham desde muito “interessadas nas questões de gênero” e tinham conhecimento da importância da inter-relação entre gênero e raça, como mostravam em seus escritos. Diferentemente da autora, não atribuo ao III EFLAC o caráter definidor da “organização do movimento mulheres negras no Brasil” (2000, p. 5): o episódio evidencia, indubitavelmente, a mobilização de um grupo de mulheres negras do Rio de Janeiro e, principalmente, as contradições e limites do feminismo brasileiro em um dado momento.

Já no caso de São Paulo, Sueli Carneiro fornece elementos mais precisos a respeito do Coletivo de Mulheres Negras, permitindo um entendimento contextualizado, ao dizer que este surge inspirado na experiência da organização Nzinga, criada por Lélia Gonzalez, em 1983, no Rio de Janeiro, que defendia a perspectiva de que ser mulher negra encerra uma possibilidade de protagonismo político que pode ser exercido através da participação em organizações. O Coletivo, diz Carneiro, surgiu de uma disputa pelo CECF em que conquistaram duas vagas, a de conselheira, ocupada por Thereza Santos, e a de suplente, com Vera Saraiva, e assim precisou continuar articulado para dar apoio ao mandato das conselheiras negras (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 184).

A conjuntura do período de emergência dos movimentos sociais necessita ser considerada, em qualquer análise a ser feita, para se evitar a simplificação, na medida em que situa os sujeitos e suas reivindicações. Como assevera Matilde Ribeiro, “o movimento contemporâneo de mulheres negras emergiu no bojo da luta feminista e anti-racista da década de 70”, no contexto da agitação social de esquerda contra a ditadura militar. Entretanto, a relação com ambos os movimentos foi geralmente tensa porque as mulheres negras sempre apareceram como “*sujeitos implícitos*” (1995, p. 446; 447).

Ainda sobre esse período, destaco a avaliação de Céli Regina Pinto (2003), em *Uma história do feminismo no Brasil*, sobre o movimento feminista. A autora não se refere às mulheres negras, pois, bem lembra Matilde Ribeiro (1995), somos “*sujeitos implícitos*”, mas estamos presentes mesmo sem ser anunciadas, podendo ser encontradas nas entrelinhas do discurso.

[o] encontro do feminismo à moda do Primeiro Mundo com a realidade brasileira daquela década [1970 a 1980] promoveu situações tão complicadas quanto criativas: as mulheres de classe média, intelectualizadas, que estiveram nos Estados Unidos ou na Europa como exiladas, estudantes ou simples viajantes em busca de novas experiências, voltavam para o Brasil trazendo uma nova forma de pensar sua condição de mulher, em que o antigo papel de mãe, companheira, esposa não mais servia. Essas mulheres haviam descoberto seus direitos e, mais do que isso, talvez a mais desafiadora das descobertas, haviam descoberto os seus corpos, com suas mazelas e seus prazeres. Mas o Brasil que encontravam era um país dominado por uma ditadura militar sangrenta, na qual todas as frestas de expressão que sobraram deviam ser ocupadas pela luta pró-democratização, pelo fim da censura, pela anistia aos presos políticos e exilados (PINTO, 2003, p. 65).

Estamos, literalmente, nas frestas citadas por Céli Regina Pinto, lutando pela pró-democratização e pelos nossos direitos negados pelo racismo e sexismo.

A década seguinte, a chamada década da redemocratização, marca uma maior liberalização e avanço dos movimentos sociais com o alargamento das possibilidades de manifestação. Segundo Céli Pinto (2003), o movimento feminista se fortalece, aumenta a sua participação nos partidos políticos, nos núcleos de universidades, criam-se os Conselhos. Já no entender de Matilde Ribeiro, a presença mais regular das mulheres negras “no movimento feminista em nível nacional e continental” ocorre nesta época, a partir de 1985, colocando “em cena novas questões” (1995, p. 447).

Vale a pena deter-me aqui para aprofundar o contexto político do binômio “feminismo/movimento de mulheres” e dos respectivos sujeitos que o compõem, visando delimitar o lugar de enunciação do ponto de vista destes sujeitos e, assim, compreender o alcance dos acontecimentos, nos anos 1980, para o conjunto do movimento de mulheres brasileiras. Para construir meu argumento, retomo e apresento duas perspectivas sobre o mesmo episódio, isto é, a polarização das discussões do III EFLAC em torno do “problema” colocado pelas mulheres negras, pois acredito que o episódio escancara as diferenças entre os sujeitos, feministas e mulheres negras.

A primeira perspectiva parte de Jurema Batista, na época, ativista dos movimentos negro e de mulheres negras, que esteve à frente de todo o processo (Apud CONTINS, 2005). A segunda foi construída coletivamente resultando no artigo “Encontrando os feminismos Latino-americanos e Caribenhos”, de Sonia Alvarez et al. (2003).

Ao retomar esse episódio, tenho por objetivo mostrar em que base se estruturou, no Brasil, o diálogo entre os sujeitos dos chamados movimento feminista e do movimento de mulheres negras. Mais adiante, discuto a nomenclatura usada para designar os movimentos de

“feminista” e “de mulheres” e também discuto o significado da divisão e nomeação para cada um dos sujeitos. No momento, me interessa abordar a posição dos sujeitos, sem prejuízo da discussão.

Cabe ressaltar que o episódio em si não está em análise, isto é, não tenho por objetivo buscar “a veracidade dos fatos”, até mesmo porque ambas as perspectivas aportam “verdades” a partir do ponto de vista de quem viveu a experiência. Portanto, no caso de Jurema Batista, me interessa a sua percepção sobre o episódio a partir da posição de mulher negra, moradora da periferia do Rio Janeiro. E no caso da avaliação escrita coletivamente, meu interesse reside na análise conjuntural realizada pelas autoras a partir do lugar de feministas, todas vinculadas a Universidades, algumas latinas, morando nos EUA.

Os trechos destacados, mesmo sendo extensos, são necessários, pois retratam as diferentes posições sociais dos sujeitos em cena, posições definidas por raça e classe. Início com Jurema Batista, que assim se expressa em relação ao III EFLAC:

Era caro à beça participar; era em dólar, porque o movimento feminista sempre foi mais de classe média, tanto no Brasil como no mundo. Achávamos importante participar desse encontro. Foram dois meses de campanha, fizemos festa, arrecadamos dinheiro, vendemos camiseta para conseguir grana para o encontro. Quando vimos o dinheiro, não dava para pagar a taxa. Iríamos participar de qualquer jeito. Participaríamos do encontro e dormiríamos no ônibus. Conseguimos um ônibus emprestado, uma colega nossa, a Magali, tinha um contato com o pessoal do Lions brasileiro e eles cederam um Ônibus de turismo e conseguimos dinheiro para alimentação. [...].

Lotamos o ônibus e fomos para o encontro, em Bertioga. Ao chegarmos, começamos uma grande negociação com as mulheres. Negocia de lá, negocia de cá, entra, não entra. Foi para plenária, que votou que as mulheres não deviam ser admitidas, pois não pagaram para entrar. Uma coisa assim bem econômica mesmo. Não pagou, tinha um prazo de pagar, então quem não pagou não podia entrar. Começamos a ver que existia uma diferença, que existiam mulheres e mulheres. Elas eram de uma classe social diferente da nossa; elas, porque tinham poder econômico, definiam se podíamos participar ou não. Fizemos, então, um encontro paralelo, na praia, do lado de fora (apud CONTINS, 2005, p. 285-286).

Segundo Jurema Batista, o episódio acabou produzindo um evento paralelo.

As mulheres da República Dominicana, da Nicarágua, de Cuba, todas iam fazer o encontro conosco: rachamos o encontro. Ficamos lá todos os dias. Fazíamos dinâmica, debate sobre questão do imperialismo, discussões sobre a mulher e a política, tudo que não rolava inclusive lá dentro, onde ficou uma coisa mais *light*, uma coisa de corpo. Foi uma tremenda experiência. Voltei de lá achando que não devia estar somando num movimento que, na

verdade, não somava em nada para mulheres populares, apesar de reconhecer realmente que o movimento feminista foi a pedra de toque para mulherada deslanchar no mundo, para reivindicar seus espaços. Eu, porém, divergia de muitas coisas da concepção delas do modo de ver o mundo, até porque elas viam o mundo de outro ponto de vista, que era o de mulheres de classe média, cheias de informação. Vimos, que coincidentemente, a maioria das mulheres que estava no ônibus era negra (apud CONTINS, 2005, p. 286).

Desse relato, pode-se destacar três questões: a capacidade de mobilização das mulheres pobres e negras; a divergência com o movimento feminista branco e classe média na definição da agenda política; e o distanciamento do feminismo hegemônico com mulheres pobres, trabalhadoras e negras, ou seja, da discussão de raça e classe. As duas últimas questões são melhores compreendidas quando inseridas no contexto desenhado por Céli Pinto, anteriormente citado, sobre o feminismo brasileiro nos anos 1980, ou seja, “à moda do Primeiro Mundo” (2003, p. 65). As discussões iniciais foram cercadas de estranhamento, produzido pelo contato entre realidades distintas, e as diferenças emergiram com força potencializada, uma afirmação que pode ser corroborada pela segunda perspectiva.

O segundo trabalho de Sonia Alvarez et al. toma como ponto de partida a conjuntura política da América Latina e Caribe para traçar o cenário no qual se desenvolveram muitos acontecimentos que influenciaram os rumos e a “relação dos feminismos com o movimento de mulheres mais amplo”, uma relação muitas vezes conflituosa, pois, sublinha a autora, “os movimentos feministas da segunda onda na América Latina e no Caribe sempre viram as mulheres pobres e da classe trabalhadora como um alvo ou clientela-chave” (ALVAREZ et al., 2003, p. 541), e não como parceiras. O contexto, os anos 1980

marcados por uma opressão estatal brutal e um empobrecimento crescente, apresentaram novas oportunidades e desafios para a criação de um movimento feminista de bases mais amplas, à medida que milhares de mulheres começaram a se mobilizar politicamente – mesmo que não necessariamente como feministas – como resposta a crises econômicas, à repressão política e às violações dos direitos humanos. Em contraste à face branca/mestiça e de classe média do feminismo nos seus primeiros tempos, o movimento de mulheres dos anos 1980 floresceu com uma composição predominante de mulheres pobres, trabalhadoras, e/ou negras e indígenas (ALVAREZ et al., 2003, p. 547).

As diferenças emergiram em sua plenitude no III EFLAC, descreve Sonia Alvarez et al.:

As dificuldades em construir pontes entre diferentes expressões do movimento de mulheres e feministas – marcadas pelas imensas desigualdades estruturais e diferenças políticas – vieram claramente à tona no Terceiro Encontro em Bertioga, Brasil (1985), quando um grupo de mulheres de uma favela do Rio de Janeiro chegou em um ônibus, pedindo para poder participar, apesar de não ter condições de pagar a taxa de inscrição. Mesmo com um número significativo de mulheres negras e pobres já participando, a crise persistente do feminismo com relação à inclusão e exclusão literalmente se estacionou na porta desse Encontro.

[...], muitas das participantes, especialmente militantes do então emergente movimento de mulheres negras, insistiram que as questões de raça e classe não ocupavam um lugar central na agenda do Encontro e que as mulheres negras e pobres não haviam tido uma participação significativa na elaboração dessa agenda (2003, p. 547-548).

As tensões, entre as mulheres, que vieram à tona no III EFLAC, denunciavam muitas diferenças, como as de classe. Essas tensões desnudaram as diferenças entre as mulheres, tornando-se alvo de discussões, ainda hoje, pelos movimentos de mulheres brasileiras. Sobre o episódio, faz-se necessário dizer que existem falas discordantes sobre os acontecimentos. Por exemplo, o trabalho de Sonia Alvarez et al. contribui com dados elucidativos ao informar que várias bolsas tinham sido asseguradas pelas organizadoras brasileiras para contemplar mulheres pobres “e muitas participantes suspeitaram que o incidente do ônibus foi orquestrado por partidos políticos em uma tentativa de desacreditar o feminismo” (2003, p. 548).

Matilde Ribeiro (1995) lembra que os anos 1980 foram palco de outro acontecimento de grande relevância, desta vez, para negras e negros, o centenário da Abolição. O evento, ocorrido em 1988, mobilizou os movimentos negros em torno de denúncias acerca da exclusão da população negra no país. Para Sueli Carneiro, as tentativas de manipulação do sentido do centenário foram rechaçadas pelas negras e negros (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 252). Este cenário, particularmente, incidirá na mobilização e organização das mulheres negras e, no mesmo ano do centenário da Abolição, acontece o I Encontro Nacional de Mulheres Negras em Valença, Rio de Janeiro, reunindo 450 mulheres negras de 17 estados do país.

O boletim *Nzinga Informativo*, editado pelo Coletivo de Mulheres Negras, do Rio de Janeiro, divulga avaliações do Encontro enviadas por mulheres de várias cidades brasileiras. Kátia de Melo, integrante da Comissão Nacional Executiva do Encontro, registra sua avaliação, ressaltando, como foi destacado por Matilde Ribeiro, a importância do evento como ato de protesto no ano do centenário da Abolição.

A razão fundamental da realização desse Encontro, ou pelo menos a idéia geradora deste, foi a partir da constatação de que ‘nos 472 anos de opressão da raça negra no Brasil, nós mulheres negras temos lutado para resgatar a nossa participação ativa no processo de transformação da Sociedade Brasileira, desde o momento da nossa chegada ao Brasil’, o que no ano do Centenário da falsa Abolição nós teríamos o dever de nos organizarmos Nacionalmente, para manifestarmos a nossa visão da ‘Abolição’ e analisarmos as conseqüências desta no homem e mulheres negros, devolvendo para a percepção da sociedade através do Encontro, na tentativa de identificarmos as nossas variadas formas de luta contra o racismo e o sexismo e apontar para uma ação efetiva de combater estas chagas sociais. A organização do movimento de mulheres negras, sabemos, não tem início no ano do centenário. Todas ou quase todas as mulheres presentes ao Encontro estão organizadas, quer seja nas entidades negras, Movimentos sociais mais gerais, partidos etc. (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 7).

Outra declaração, também contrária às comemorações do centenário da Abolição, foi divulgada pelas integrantes de Maria Mulher, entidade gaúcha, por intermédio do seu Boletim de 1987. A discussão proposta por Maria Mulher denunciava a ideia da suposta democracia racial brasileira subsumida na concepção da comemoração governamental. A oposição manifestada em diferentes partes do país indicou, portanto, uma tomada de posição dos movimentos negros e de mulheres negras, pois, previamente debatida e organizada.

O ano de 1988, de acordo como calendário do governo Sarney, prevê os festejos do centenário da Abolição da Escravatura no Brasil. O MINC – Ministério da Cultura elaborou uma vasta programação em quase todos os estados da União, com o objetivo de fazer uma grande festa, dentro do espírito da ‘democracia racial’ que sustenta o discurso liberal das elites dominantes do país. Só que a negrada não ‘está aí pra bobo’. A postura adotada pelo Movimento Negro tem sido de repudiar o festão e contrapor-se com alguns eventos, sem cunho festivo, mas que propõem reflexão e análise sobre a real condição do Povo Negro, buscando soluções alternativas para os vários e diferentes problemas que atingem a comunidade negra (MARIA MULHER BOLETIM, 1987, capa).

No trabalho “Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa”, os autores Verena Alberti e Amílcar Pereira destacam momentos políticos do cenário brasileiro para contextualizar a história do movimento negro no país, pois entendem que “a história do movimento negro no Brasil não deve ser entendida como ‘descolada’ da história contemporânea, tanto do Brasil como do mundo” (2008, p. 85). Eles destacam marcos que fazem sentido para o movimento e para a história nacional, evidenciando, principalmente, os novos sentidos fornecidos pelo movimento aos contextos: abertura política, o centenário da abolição, a Constituinte e o governo Fernando Henrique Cardoso, responsável pela criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI), “para a Valorização da População Negra, a partir

do qual foram implementadas as primeiras iniciativas de ação afirmativa na administração pública federal” (2008, p. 84). E o último marco aconteceu em 2001, ano da III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, realizada em Durban, na África do Sul.

Sueli Carneiro avalia dois desses marcos: primeiro, reconhece, “a bem da verdade histórica”, a importância de Fernando Henrique Cardoso, na condição de presidente do país, “declarar em seu discurso de posse que havia um problema racial no Brasil e que era necessário enfrentá-lo com audácia política”; segundo, sublinha que as primeiras políticas de inclusão racial foram desenvolvidas e implementadas em seu mandato “sendo grandemente impulsionadas pela ação do Brasil na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo” (2011a, p. 19).

Os marcos políticos destacados pelos autores são os mesmos, dentre outros, citados nos depoimentos das entrevistadas, exceto o processo da Constituinte, o qual não foi mencionado por nenhuma depoente, mas aparece no material produzido pelas entidades¹⁰².

É importante observar que os sentidos fornecidos aos contextos políticos, como ressaltam Alberti e Pereira (2008), são matizados pelas concepções e reivindicações dos movimentos. Dito de outra forma, o movimento de mulheres negras empregará sentidos aos chamados marcos da política nacional brasileira a partir da centralidade de sua luta, o enfrentamento do racismo, do sexismo e do heterossexismo.

Isso ilumina outro lado da discussão qual seja: recuperar a história do “movimento negro”, necessariamente, não recupera a história do movimento de mulheres negras no Brasil. A dinâmica empregada à história nacional do país pela ação e protagonismo político das mulheres negras carece ser sublinhada para que a história das mulheres negras não figure tangencialmente e subsumida à história do masculino, mesmo que negro.

Nesse sentido, contextualizar a história das mulheres negras no Brasil inserida no contexto da história contemporânea preceitua que outros acontecimentos políticos do cenário nacional e internacional, centrais aos movimentos de mulheres, amplamente falando, sejam elencados. Destaco alguns desses momentos entre as décadas de 1970 a 1990: 1975 – definido pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Ano Internacional da Mulher; 1984 – a criação do Conselho Nacional de Defesa da Mulher; 1985 – a III Conferência Mundial das Mulheres, em Nairóbi; 1994 – a Conferência Mundial de População e Desenvolvimento, no Cairo; 1995 – a IV Conferência Mundial das Mulheres, em Beijing.

¹⁰² O debate sobre Constituinte aparece no Caderno Geledés 5 e no Boletim Maria Mulher.

Os acontecimentos e momentos políticos mais amplos, na ótica de Avtar Brah, são fundamentais, pois são espaços de confluência de heterogeneidades de nossa condição social. A multiplicidade de questões apresentadas denota que “os problemas que afetam as mulheres não podem ser analisados isoladamente do contexto de desigualdade nacional e internacional” (2006, p. 341), pois gênero é representado e constituído de maneira diferente, segundo nossa localização dentro de relações globais de poder.

A participação crescente das mulheres negras nesses momentos foi importante para a organização e o fortalecimento do movimento, resultando em intervenções e ações qualificadas e em atuação destacada. No processo da III Conferência Mundial das Mulheres, por exemplo, “o Conselho Estadual da Condição Feminina (SP), tomou a iniciativa de produzir um diagnóstico sobre a situação da Mulher no país, incluindo o estudo Mulher Negra”, produzido por Sueli Carneiro e Thereza Santos (GELEDÉS, 1995, p. 3). Já no processo de preparação da IV Conferência da Mulher, atuaram para que “as diferenças de raça/etnia” fossem incorporadas à Plataforma de Ação dos governos e ao Documento das Mulheres Brasileiras (GELEDÉS, 1995, p. 2). Participação ainda de fundamental importância na III Conferência Mundial de Combate ao Racismo, em 2001, e nas Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres, como veremos a seguir através dos relatos das ativistas entrevistadas.

Portanto, o movimento de mulheres contemporâneo é fruto de um longo processo. À luz da conjuntura brasileira, o movimento nasce em resposta ao racismo e à discriminação racial, ao sexismo, às desigualdades sociais e à discriminação sexual.

5.1 AS EXPERIÊNCIAS DAS GRIÔS: A ORGANIZAÇÃO DO MOVIMENTO CONTEMPORÂNEO DE MULHERES NEGRAS POR ELAS MESMAS

Das 22 entrevistadas, apenas três mulheres iniciaram a militância diretamente em grupos de mulheres negras: Maria Noelci Homero, Alaerte Martins e Suelaine Carneiro. Conforme relato das três, elas sempre mantiveram contatos com ativistas e, esporadicamente, participaram de alguma reunião do movimento negro, porém, consideram marco em suas trajetórias pessoais o momento em que passaram a vivenciar as discussões em grupos de mulheres negras.

Alaerte Martins, por exemplo, aponta como “divisor de águas” na sua atuação profissional a participação em um seminário sobre saúde promovido por *Geledés – Instituto*

da *Mulher Negra*, em 1993 onde ela entrou em contato com um universo de discussão, até então desconhecido para ela, a saúde das mulheres negras, embora fosse uma profissional da área da saúde.

– *E eu fui, pela primeira vez a um evento, que eu chego lá, deve ter umas 100 mulheres negras no auditório, todas mestras, doutoras, enfim, profissionais de saúde, a grande maioria, discutindo a questão da saúde da população negra, da mulher negra.*

Segundo conta, o evento lhe possibilitou conhecer mulheres negras que são referências, para ela, até hoje. O Seminário apresentou um desafio, que foi aceito por Alaerte: produzir dados estatísticos sobre mortalidade materna com recorte racial. Quando o assunto foi pautado no encontro, narra:

– *Eu, timidamente, levantei meu dedinho lá, falei, não, mas que não seja esse problema. Aqui no Paraná, nós temos esse dado com recorte de raça. Nunca foi feito nenhum trabalho, enfim, mas eu posso fazê-lo. E foi [o] que fiz.*

Alaerte direcionou, então, sua pesquisa no mestrado e no doutorado para a temática, produzindo conhecimento na área da saúde com ênfase, respectivamente, em mortalidade materna de mulheres negras e morbidade de mulheres negras no Paraná. E conclui:

– *Tenho tentado o máximo possível interferir, fazer sempre o recorte de gênero e raça no meu trabalho profissional.*

O Seminário Nacional Políticas e Direitos Reprodutivos das Mulheres Negras, mencionado por Alaerte, realizado em 1993, foi uma iniciativa do Programa de Saúde de Geledés. Dele participaram 55 lideranças, conforme Edna Roland (2000), oriundas de organizações de mulheres negras, do movimento negro, do movimento feminista, de universidades, etc. Como resultado, a Declaração de Itapecerica da Serra que reúne a posição das mulheres negras na área da saúde para uma série de questões.

Maria Noelci, por sua vez, afirma que pouco participou do movimento negro, que sua atuação política tem se realizado no movimento de mulheres negras. Diante disso, não chega a considerar a sua passagem esporádica por grupos mistos do movimento negro. Em relação ao seu ativismo diz:

– *O meu começou na organização e a partir daí no movimento de mulheres e movimento de mulheres negras. Do movimento social de negras e negros eu tenho muito pouca militância, até porque não tenho muita paciência para isso.*

Falta de paciência para desenvolver trabalhos com *os meninos*, diz Noelci,

– *Porque, na verdade, no momento que as mulheres negras estão, as coisas são encaminhadas, são realizadas, principalmente na questão das discussões pela igualdade de direitos. E em toda essa luta, assim, de construção da população negra, as mulheres negras é que estão mais avançadas tanto na discussão, quanto na realização.*

Ela considera o ano de 1990, data de ingresso em Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras, o grande marco em sua trajetória de ativista, embora, desde 1988, participasse eventualmente de alguma atividade da entidade a convite das integrantes. Cita, como exemplo, o trabalho administrativo que ficou sob sua responsabilidade durante a montagem de um espetáculo teatral pelo grupo. Para Noelci, porém, 1990 foi o ano em que recebeu *a carta convite assinada pela coordenadora da época* e se responsabilizou em defender a missão da organização. Desde então, ela está em Maria Mulher, onde exerceu por dois mandatos consecutivos, a coordenação geral.

A terceira ativista, Suelaine Carneiro, iniciou sua aproximação com o movimento de mulheres negras por intermédio de Geledés – Instituto da Mulher Negra, em 2001. Durante dois anos, participou esporadicamente de atividades, de encontros ou de alguma formação política, mas o ingresso efetivo aconteceu em 2003. Ela se coloca como pertencendo à terceira geração de ativistas da entidade: a primeira seria constituída pelas fundadoras e a segunda geração, formada por mulheres negras atuantes no espaço acadêmico que necessita discutir o tema do racismo. Afirma ter idade para ter participado do segundo momento, mas, por conta *de ser irmã de Sueli, irmã de Solimar*, fundadoras da entidade, tentou construir *uma trajetória em outros espaços em outras áreas*, embora tenha estado sempre muito próxima das discussões e de tudo o que acontecia em Geledés.

Suelaine reconhece o longo caminho já trilhado tanto pelas mulheres de Geledés quanto pelas demais ativistas do movimento de mulheres negras. Sua fala é de respeito, mas, também, de compromisso e dedicação com o trabalho pela promoção das mulheres negras iniciado por todas as outras que vieram antes dela, não só de Geledés, mas do movimento como um todo.

– *Olha, demorou para eu me aproximar. Para eu aceitar isso como um compromisso de vida, um trabalho. Atualmente, eu acho que a partir desse momento em que eu assumo essa parte mais institucionalizada, é um compromisso político, sim. Estar engajada na luta, de defender as mesmas, os mesmos compromissos, de ter já, de já ser, de qualquer maneira, beneficiária de tudo aquilo que elas já construíram. Geledés tem um nome muito forte na sociedade civil. A minha entrada é muito mais fácil. É sempre muito*

requisitada a participação de Geledés e eu digo que, é muito bom, mas também é muito difícil; eu carrego muitos compromissos, muitas expectativas, mas já há um caminho que já foi amassado por elas. Então, é um caminho que já está amaciado, que eu já entro de maneira mais tranquila. E as pessoas aguardam, esperam a participação de Geledés, o posicionamento de uma representante do Geledés. Então, há um caminho aí que já foi, já foi, melhor, já foi conquistado.

A ideia de reconhecimento e valorização do trabalho de quem nos antecedeu é marcante nas narrativas das entrevistadas, como tenho mostrado até aqui. A luta não começou conosco, nem com nossas organizações: ela começou muito antes. Como sublinha Suelaine:

– Hoje o que eu tenho levado são pautas que o movimento negro, movimento de mulheres negras, já conquistou, então, eu estou mantendo esse espaço que já foi conquistado.

Entendo esta postura como um ponto de vista partilhado pelas entrevistadas e assentado na valorização de um *continuum* histórico de anterioridade de resistência e ativismo, necessários para afirmar o enfrentamento do racismo, responsável primário pela produção de situações de exclusão e desigualdades para as mulheres e os homens negros, situações, no caso das mulheres negras, potencializadas pelo sexismo. Assim como fez Lélia Gonzalez ao recuperar as experiências de resistência protagonizadas pelas amefricanas, Suelaine faz o mesmo ao valorizar o conhecimento produzido por aquelas que a antecederam. Com isto, afirma o *continuum* histórico de anterioridade.

Suelaine também comenta a realidade menos adversa encontrada por ela, considerando que alguns espaços já foram conquistados tanto no que se refere à legitimação da atuação do movimento negro e de mulheres negras na sociedade quanto na definição da agenda política. Afirmção corroborada por Luiza Bairros (2009), que diz: “sou de uma época em que o movimento negro apenas para se legitimar como movimento negro, para as pessoas olharem para ele, dizer assim – ‘Ah, realmente, isso aí é um movimento social e legítimo’ – pelo menos, isso levou dez anos”.

Outra questão importante, também discutida por Luiza Bairros, diz respeito às diferenças entre as ativistas negras, questão que se revela útil, na medida em que acrescenta mais informações sobre as particularidades do movimento de mulheres negras. Geralmente, as críticas direcionadas às ativistas organizadas em instituições só de mulheres ou as críticas originárias do movimento feminista em relação às mulheres negras são mencionadas. Bairros, porém, comenta o quanto as mulheres negras de grupos mistos eram criticadas pelas próprias companheiras do movimento de mulheres negras, estas pertencentes a grupos exclusivos de mulheres. O fato de fazerem parte do movimento negro, na condição de integrantes de

organização mistas, era percebido como impedimento de acesso ao lugar de sujeitos do movimento de mulheres negras. Sobre isso, diz Bairros (2009):

nós éramos em primeiro lugar mulheres muito discriminadas pelas outras mulheres negras, que eram do movimento de mulheres negras, porque nós éramos do MNU, que era uma organização mista. Então, mulher de organização mista, mulher negra de organização mista sempre foi uma coisa meio assim, meio menor no processo todo.

Nenhuma das nove ativistas que iniciaram a participação política em grupos mistos do movimento negro se referiu diretamente ao assunto levantado por Luiza Bairros, acontecendo o mesmo com aquelas que participaram, em algum momento, de entidades dos movimentos negros.

Recorro às narrativas das entrevistadas para refletir sobre a fala de Bairros. Em especial, recorro a Valdecir Nascimento, visto que, ao explicar os motivos que a levaram, juntamente com outras companheiras, a sair do MNU fornece, indiretamente, pistas elucidativas.

– Nós vamos romper com o movimento, o MNU. E olha que nós vamos ficar, o grupo de mulheres do MNU vai ficar um longo tempo dentro do MNU, debatendo, discutindo, assumindo as nossas posições. Mas vai chegar um dado momento que a gente não vai querer mais assumir a responsabilidade de continuar dialogando junto, porque isso não estava fazendo a gente avançar, porque a gente estava sempre ficando no segundo plano no âmbito da organização.

Pode-se inferir, a partir disso e do que já foi destacado das entrevistas até aqui, inclusive abordado por mim em páginas anteriores, três explicações para a fala de Bairros: o receio de que o sexismo dos homens negros fosse acobertado pelas companheiras dos grupos mistos; a suposta tolerância das mulheres com a invisibilidade da opressão sexista enquanto agenda política nos grupos mistos; e a ideia de que o movimento de mulheres negras poderia se fortalecer ainda mais se contasse com a participação das mulheres que estavam no movimento negro.

Quase todas as entrevistadas fizeram referência aos momentos de rompimento, fosse com o movimento feminista, majoritariamente composto por mulheres brancas, com o movimento negro ou outro, em direção à organização própria, como descrito a seguir.

5.1.1 O DESENHO DO CAMINHO

No caso do Rio de Janeiro, por exemplo, as mulheres chegaram a um momento de ficar sem paciência de trabalhar dentro do Movimento Negro no dia-a-dia, de atuar dentro do Movimento Negro.

Isso que eu falo não é para trazer às mulheres este louro, mas o fato das mulheres terem priorizado o trabalho em grupos pequenos, pelo fato das mulheres terem privilegiado uma outra forma de organizar, em muitos momentos a reflexão das mulheres está bastante avançada em determinados assuntos.

Às vezes quando se sentam juntos há um constrangimento, uma dificuldade, um arranhar, porque acabamos falando de patamares diferentes.

Isso tem trazido alguma dificuldade para as mulheres, que estão no dia-a-dia do movimento de mulheres negras, dentro do Movimento Negro (Joselina da Silva apud CONTINS, 2005, p. 270).

A falta de paciência a que se refere Joselina da Silva é a mesma citada por Maria Noelci¹⁰³ e traduz a premência das mulheres em interpretar a realidade pela perspectiva de raça, gênero e sexualidade, visando o planejamento de intervenções capazes de anular as desvantagens impostas às mulheres negras. Isto faz com que as mulheres negras comecem a trilhar um caminho separado dos homens do movimento negro como melhor estratégia de enfrentamento ao racismo, sexismo e ao heterossexismo. O depoimento de Benilda Paiva ilustra o desenho desse caminho elaborado pelas mulheres negras. Diz a ativista:

– Em Belo Horizonte, a gente rompe. Nós éramos oito mulheres. Nós rompemos com o movimento negro e criamos o movimento de mulheres negras, um coletivo que hoje se chama Nzinga, desde 91.

Em Salvador, os acontecimentos se repetem, segundo Kátia de Melo, na época, integrante de entidade mista do movimento negro: a reivindicação da inclusão de gênero na pauta de discussão surgiu em um encontro regional de negras e negros. A demanda pela inclusão do racismo gendrado no debate foi construída e apresentada coletivamente por mulheres negras de vários estados do Norte e Nordeste.

– Foi minha inserção no Olodum¹⁰⁴ que me levou ao movimento de mulheres. Ela se deu ao contrário. Eu me lembro que eu fazia parte da diretoria de educação; houve um Encontro de Negros Norte-Nordeste, em Sergipe¹⁰⁵; neste encontro nós sentimos falta na

¹⁰³ Ver no Capítulo 5: 5.1 – As Experiências das Griôs...

¹⁰⁴ Olodum, grupo cultural fundado em 1979, em Salvador-Bahia, como bloco afro.

¹⁰⁵ Vanda Menezes, ativista do movimento negro em Maceió, diz que “[o] primeiro Encontro de Negros do Norte-Nordeste foi em 1981, em Recife; em 1982 foi em João Pessoa; em 1983 foi em São Luís do Maranhão; em 1984 foi em Maceió; em 1985 foi em Salvador; em 1986 foi em Aracajú, e agente foi fazer esse encontro lá, porque houve um racha e o pessoal estava muito

pauta da discussão feminista. Não havia espaço dentro da pauta, que eles tinham organizado para o Encontro, para falar sobre mulher e o movimento negro. Então, um grupo de mulheres, entre eu, Vanda, de Alagoas, várias meninas que estavam na época fazendo parte desse movimento, fizemos, sugerimos na plenária que deveria haver um momento onde essa discussão pudesse ser oportunizada. A partir daí os Encontros de Negros Norte Nordeste começaram a ter na sua pauta a questão de gênero e a questão feminista negra.

A obra *Histórias do Movimento Negro no Brasil*, de Alberti e Pereira (2007), reúne um conjunto de depoimentos de militantes dos movimentos negros, dentre os quais está o de Vanda Menezes, acima mencionada por Kátia de Melo. O relato de Vanda Menezes traz mais informações sobre a mobilização das mulheres negras nos encontros Norte-Nordeste. Sublinha Vanda,

a gente tinha uma coisa chamada Encontro de Negros do Norte-Nordeste todos os anos. Então era perfeito. Em 1984, a gente faz em Maceió. É nesse encontro que as mulheres negras se encontram e resolvem sair do movimento misto para fazer o movimento de mulheres negras. E o Norte-Nordeste era muito mais forte que o Sul-Sudeste. Tinha muita gente do Sul-Sudeste que ia para o Norte-Nordeste, porque era fortíssimo o movimento. O encontro era maravilhoso. O Nordeste inteiro se encontrava todo ano para discutir temas (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 207).

Ainda em relação à importância desses encontros para a socialização de informações entre as mulheres negras, destaco o depoimento de Marta Andrade que ressalta o papel político dos encontros como fundamental para a troca e mobilização dos grupos de mulheres negras, afirmando:

– *Havia uma questão que inquietava muito dentro do movimento, era a relação de gênero entre homens e mulheres. Era muito complicado: a maioria dos movimentos sempre foi tocado pelas mulheres, as mulheres sempre [es]tiveram à frente. E lá não era diferente [refere-se ao CCN]. Acho que esses Encontros Norte-Nordeste é que fortaleciam, que davam mais ânimo para nossa luta, era ali, naquele momento, em cada ano, num estado, que fazia com que a gente estivesse mais junto, mais próxima e entendendo mais o que fazia.*

Daí Kátia atribuir à discussão em grupo e à mobilização nos encontros a tomada de consciência acerca da invisibilidade das mulheres negras na entidade em que atuava, uma

verde. Então a gente teve que ir: Alagoas, Pernambuco e Bahia foram fazer esse encontro junto com Sergipe. Em 1987 foi em Belém do Pará; em 1988, em Pernambuco e, em 1989, a gente fez na Bahia” (apud ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 207).

vez que as reflexões coletivas criavam condições para o fortalecimento e a instrumentalização da ação política dos grupos no trabalho cotidiano. Em suas palavras:

– Foi a partir daí, também, que a gente começou a perceber a grande participação das mulheres negras nos blocos e a invisibilidade delas nessas organizações. Eram muito de bastidores e os homens sempre na dianteira. Isso começou a criar, confesso, dentro das organizações, uma certa rotina de competição. Uma certa rivalidade branda, mas que, nesse período, foi importante para a construção do movimento de mulheres negras, porque fortaleceu a partir daí. A gente começou até a questionar se valia à pena essa organização conjunta ou se nós deveríamos ter uma organização em separado.

Kátia de Melo é mais uma ativista a ratificar a afirmação de que essa tomada de posição das mulheres negras se repetiu em vários estados, resultando em dois encontros nacionais, encontros estaduais e seminários específicos. Ela acredita que a participação das mulheres negras na organização foi positiva, pois elas teriam introduzido o debate de gênero, contribuindo para a construção de relações menos hierarquizadas entre as/os integrantes.

– A perspectiva de gênero é importante porque as organizações negras, elas são basicamente masculinas, do ponto de vista da direção da organização. A maioria é um homem que está na frente. O Olodum é um dos poucos blocos afros que, acho que o segundo, primeiro o Araketu, com Vera Soares [sic] [Lacerda] e o Olodum, com mulher na direção, na presidência, que é Cristina Rodrigues. Ela foi presidente por duas vezes. Então, isso é uma coisa pioneira e que, de qualquer maneira, se refletia positivamente dentro. E aí, com o nosso discurso de que a mulher tinha que ter um, tinha que estar ocupando também as posições de poder dentro da organização e não só meramente figuras decorativas ou trabalhando só na cultura, na secretaria. Isso que a gente podia sentir no Olodum como uma entidade pioneira nesse sentido.

É correta a avaliação de Kátia de Melo de perceber gênero como instrumento de interpretação da realidade, na medida em que ressalta determinados processos que consolidam diferenças entre o masculino e o feminino, e de celebrar, por isso, sua capacidade para apontar a transformação das estruturas sexistas. Entretanto, desmontar estas estruturas requer ações conjuntas das mulheres e intervenções articuladas, uma vez que as relações de gênero constituem e estão profundamente entranhadas na sociedade e em suas instituições. Em função disto, se faz necessário aprofundar a discussão, pois mulheres ocupando lugares de prestígio social podem vir a traduzir e representar ações afirmativas de enfrentamento das desigualdades de gênero, porém, necessariamente, não apresentam relação direta com a eliminação efetiva da hierarquia nas relações de gênero, como se pode constatar na narrativa

de Cristina Rodrigues, fundadora e presidente do Olodum por três gestões consecutivas, no livro de Ceres Santos, Cláudia Cardoso e Rosângela Araújo (2010), *Carnaval no feminino*, que traz seu depoimento refletindo acerca de sua administração na agremiação.

Segundo Cristina, mesmo exercendo a presidência por seis anos e contando com o apoio de outras mulheres responsáveis por quase todas as atividades, dentre elas Kátia de Melo, ela não conseguiu “banir (sequer reduzir) as posturas machistas de dentro da organização”. Cristina afirma que “o olhar do homem dentro do Olodum não é se tem uma mulher, mas se tem uma mulher que possa pegar peso, que possa pegar um instrumento, que possa tocar tambor tão bem como o homem toca” (SANTOS; CARDOSO; ARAÚJO, 2010, p. 139). Assim, o fato de Cristina exercer a presidência da entidade, por si só, não possui potencialidade necessária para mudar o comportamento das(os) integrantes e garantir a equidade de gênero. Voltarei a abordar essa temática mais adiante.

Por ora, Neusa das Dores discorre a respeito dos obstáculos que impedem o avanço do trabalho conjunto entre mulheres e homens dos grupos mistos e, para explicar sua relutância em participar de tais grupos, recorre à abordagem conjuntural. Segundo ela, as relações de gênero hierarquizadas estão presentes nos vários grupos mistos dos movimentos sociais, provocando, na maioria das situações, indisponibilidade dos homens para apoiar a formação e a autonomia políticas das mulheres. A avaliação da ativista leva em conta o sexismo como eixo estruturante da sociedade. Esta indisposição não seria exclusiva dos homens negros provenientes dos movimentos negros, mas dos homens de modo geral, uma vez que a proposta masculina visa à manutenção do poder. A organização das mulheres negras em grupos foi uma forma particular de confrontar a realidade política contrária à sua realização e apostar na formação. Afirma Neusa:

– Eu sempre tive muita dificuldade de lidar com os companheiros homens politicamente. Sempre pensei que eles não apostam na formação política das mulheres. Isso desde os partidos, dentro do movimento, dentro do movimento estudantil. Dentro do movimento negro, acho a mesma coisa: infelizmente não apostam na nossa politização, não acreditam na nossa politização, não têm interesse, porque detêm grandes e grandes privilégios. Hoje, então, eu acho que a nossa grande sacada foi o movimento de mulheres negras.

A reprodução das relações de gênero hierarquizadas no interior dos grupos mistos do movimento negro produziu o descontentamento das mulheres negras, como ressalta Sônia Cleide:

– [Era] *uma coisa que afligia muito a gente, porque só os homens se destacavam, pegavam o microfone, saíam para fora. E todas as pautas que a gente punha, eles aceitavam. A gente planejava, fazia tudo, mas eram eles que estavam no centro.*

Assim corrobora que a representação, a negociação e exercer o lugar de político era pensado como direito assegurado aos homens.

Apresentar a organização política das mulheres negras como adversa à luta antirracismo foi sempre uma estratégia utilizada por grande parte dos homens dos grupos mistos dos movimentos negros. A responsabilidade pelo enfraquecimento da luta racial era das mulheres negras, mas a responsabilidade pelo recrudescimento do sexismo na sociedade não era dos homens negros, como chama a atenção Edmeire Exaltação, ao falar do grupo do MNU, em Salvador, do qual participava:

– *A liderança era masculina, pelo menos do grupo que eu fazia parte, e, talvez, pela influência na época da esquerda marxista, a discussão que tinha era que o discurso feminino dividia, poderia dividir o movimento negro.*

O testemunho de Lúcia Xavier no livro de Alberti e Pereira (2007) exemplifica a afirmação e fornece mais elementos acerca das relações de gênero entre os grupos mistos:

Eu conheci o movimento de mulheres negras já dentro do IPCN. Mas a maior tendência em relação a ele era dizer ‘não’, porque se dizia que o movimento de mulheres negras racharia o movimento negro. A discussão sobre a questão da mulher já era profunda entre nós – tanto no IPCN como um todo, quanto nesse grupo, que era um grupo relativamente grande. Aí já se discutia a necessidade de empoderar as mulheres, permitir que as mulheres tivessem um papel fundamental dentro desta estrutura. Porque, por exemplo, o IPCN sempre teve figuras fantásticas – você convivia com a Lélia [Gonzalez] o tempo inteiro nas discussões políticas, nos encaminhamentos e tal –, mas era basicamente dirigido por homens. Se você tinha uma Lélia, por que você ia ter um Januário como presidente? Quer dizer, eles eram diferentes. Mas ter uma Lélia à frente de uma organização como aquela era muito diferente de ter um Januário. [...]. Na verdade, quem conduzia a ação eram as mulheres. Eram elas que estavam lá o tempo inteiro para carregar a bandeira, para fazer o panfleto, para organizar os encontros, para não sei o quê. Porque, no caso do Rio, a gente ainda tinha os encontros estaduais, os encontros de Sul-Sudeste, depois o encontro nacional... Mas tinha toda essa movimentação interna, que mostrava que o movimento não conseguia incorporar a discussão de gênero (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 299-300).

Neusa das Dores, portanto, aportou uma questão fundante, anteriormente abordada, que diz respeito ao acordo historicamente estabelecido entre homens colonizados e

colonizadores pela manutenção da subordinação de gênero.¹⁰⁶ Como afirmam Maria Lugones (2008) e Brenny Mendoza (2010), a transação realizada resulta, na atualidade, na indiferença e silêncio dos homens do Terceiro Mundo, inclusive os homens de esquerda, sejam brancos ou negros, diante do sofrimento das mulheres do terceiro mundo com a violência (MENDOZA, 2010, p. 23).

O relato de Rosângela Castro corrobora com a assertiva de Neusa das Dores, María Lugones e Brenny Mendoza, pois mostra que, mesmo homens discriminados por sua orientação sexual podem ser cúmplices do processo de opressão sexista e, em se tratando de homens gays brancos, também, da opressão racial. Assim, afirma:

– Nós éramos um núcleo de lésbicas do grupo de mulheres do grupo Arco-íris do Rio de Janeiro. Em 2001 nós ficamos autônomas, montamos na nossa vassoura e saímos do grupo.

Nos anos 1990 e 2000, o movimento de mulheres brasileiro estava consolidado e diversificado, no entanto, como mostra o relato de Neusa das Dores e Rosângela, as lésbicas estavam solitárias no enfrentamento da lesbofobia, principalmente as negras, pois não contavam com o apoio dos grupos gays e das lésbicas brancas para o enfrentamento do racismo.

Segundo Rosângela Castro, o grupo Arco-íris foi fundado em 1993:

– [...] por gays brancos de classe média no Rio de Janeiro para discutir a questão, a questão de HIV/AIDS e outras questões bem relacionadas com a homossexualidade masculina.

A inclusão da *questão de negritude* na pauta de discussões do grupo ocorreu somente com o ingresso de militantes negros, que pressionaram o debate, mas, mesmo assim, com muita relutância. Sobre isso, comenta Rosângela:

– A gente só conseguiu levar para dentro do Arco-íris, não foi nem levar a discussão da questão de negritude, mas, verbalizar ser negro a partir do momento que chegou um outro ativista, que na época era da Baixada Fluminense.

A discussão acerca da lesbianidade, afirma Rosângela, vai ocorrer de modo mais específico/direcionado com a criação do Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro, o COLERJ, em 1995¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Ver Capítulo 3: Parte I – A Destruição Impositiva da Colonialidade de Gênero.

¹⁰⁷ O Coletivo foi fundado por Rosângela Castro, Neusa das Dores, Beth Calvet e Gisela Carvalho (SCHUMACHER; BRAZIL, 2003, p. 97).

– *Em 1995, o Brasil recebe a 17ª Conferência Internacional de Gays e Lésbicas [International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association], a ILGA, e nós começamos a discutir como nós lésbicas participaríamos dessa Conferência. Só que o Arco-íris era uma das organizações que estava na organização desse evento. E algumas lésbicas negras, que não eram do grupo, se reúnem para discutir como seria a nossa participação. E a partir daí a gente cria o Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro. Que foi fundado... em fevereiro de 1995. Nós formamos um coletivo de lésbicas que só tinha lésbicas negras. Então, aí a gente começa a levar essa questão racial para dentro do movimento porque o movimento homossexual, ele é racista, como o movimento negro é homofóbico.*

O Coletivo de Lésbicas do Rio de Janeiro (COLERJ) tem em sua fundação, dentre outras ativistas, duas coordenadoras do CEDOICOM-Coisa de Mulher, Neusa das Dores e Elisabeth Calvet. O coletivo surge vinculado à entidade, vindo, posteriormente, a se transformar em um programa da mesma. Segundo Neusa das Dores, o COLERJ: “é dirigido por negras, a prioridade são as mulheres negras, a discussão racial é forte, embora junte outros segmentos de mulheres” (PEREIRA, 2009).

Outras informações acerca do Coletivo são fornecidas por Rosângela Castro. Conforme traz em sua narrativa, muitas questões eram discutidas pelo grupo e mesmo estas

– *Acabavam sendo questões raciais que, muitas de nós, não reconheciam como isso.*

As reuniões com presença maciça de lésbicas negras, explica, não poderiam se estruturar de forma diferente, pois:

– *Uma lésbica branca não precisaria estar naquele espaço. Tudo para ela era muito mais fácil. Todos os acessos eram mais curtos.*

Na avaliação de Rosângela, muitas vezes havia a discussão acerca da homofobia, mas não se *diagnosticava que ela também estava carregada de racismo*. A mobilização das lésbicas negras, diz Rosângela, garantiu a inclusão do debate acerca das relações raciais no I Seminário Nacional de Lésbicas (Senale), no Rio de Janeiro, em 1996.

Para Neusa das Dores, o sucesso do Seminário foi enorme, resultando, dentre as suas deliberações, na criação do Dia Nacional da Visibilidade Lésbica, 29 de agosto (PEREIRA, 2009). Conforme as autoras Gláucia Almeida e Maria Luiza Heilborn (2008), o Senale vem, desde o seu primeiro ano, acontecendo anualmente com o apoio do Ministério da Saúde (Coordenação Nacional de DST/Aids), de outras entidades e de organizações lésbicas de vários estados e se tornou o maior fórum político exclusivamente lésbico do país.

Para Neusa das Dores Pereira a necessidade da criação do COLERJ surgiu porque “as mulheres lésbicas ou estavam presas aos movimentos sociais, mas caladas sobre sua sexualidade, ou estavam dentro do movimento feminista, falando um pouquinho mais. Nos outros movimentos elas estavam sempre de bocas fechadas” (PEREIRA, 2009).

Voltarei a abordar a lesbianidade e o movimento de mulheres negras mais adiante, no momento o objetivo foi evidenciar o contexto político mobilizado pelas mulheres negras em seu processo de organização em grupo.

5.1.2 O CONTORNO DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS ATRAVÉS DAS HISTÓRIAS DAS GRIÔS

Os depoimentos das ativistas revelam histórias do movimento de mulheres negras, através do resgate do cotidiano de organização, permitindo conhecer estratégias utilizadas para consolidar o processo de estruturação política. As entrevistas também trazem questões internas do movimento, como divergências e disputas. Muitas vezes, as diferenças surgiam diante de concepções distintas a respeito de orientação sexual, regionalidade, encaminhamentos políticos do movimento e representação. E tais diferenças poderiam traduzir problemas e ou “desorientação” do movimento? Não. Para a apreensão da práxis de um movimento social ou grupo étnico, se faz necessário, como afirma Eduardo Oliveira,

compreender como o coletivo recria a subjetividade pessoal, singularizando-a ou laminando-a, isto é, possibilitando a vazão de fluxos de desejo desterritorializados sob as linguagens até então dominantes que são agora modelizadas por aquele grupo, possibilitando revoluções moleculares ou criando novos códigos que se impõem sobre o coletivo, promovendo novos processos de alienação militante na reprodução de normas e códigos que subvertem a ordem vigente, mas constituem uma outra ordem similarmente laminadora (2006, p. 132-133).

Assim, a questão central está em compreender como as subjetividades se manifestam no movimento de mulheres negras, evidenciando a diversidade, porém, partindo de uma mesma realidade modelada por raça “como uma categoria de dominação e exclusão nas sociedades multirraciais contemporâneas observáveis” (MUNANGA, 2009, p. 15). Pois, nas palavras de Joselina da Silva:

[o] que caracteriza, no geral, o movimento de mulheres negras é, primeiramente, o entendimento da necessidade de um constante processo de conscientização racial, porque nesse país em que vivemos, que amamos e

que diz que não há racismo, as pessoas têm uma tendência a esquecer da sua ancestralidade e da sua cultura negra. É necessário usar esta conscientização negra de uma forma política no combate às diversas opressões que se sofre. Esse é o dado político que une. As fórmulas estratégicas para chegar a isso são as mais diversas (apud CONTINS, 2005, p. 268).

Muitas vezes as origens políticas distintas das ativistas acabavam gerando instabilidades, dificultando o esboço das estratégias. É o que afirma Neusa das Dores, para quem as divergências de concepção de como organizar o movimento se apresentaram como entraves. A ativista relata um momento, por época do I ENMN, que divergiu do rumo tomado pelo Encontro, muito diferente do que havia sido planejado por ela e outras companheiras da Comissão Nacional Executiva, entre elas, Sandra Belo, Joana Angélica, Joselina da Silva, Vânia Santana, Kátia de Melo. Para ela, isso ocorreu porque ela já tinha, assim como outras companheiras da Comissão, *um pé dentro do movimento feminista branco* e outro *dentro do movimento negro*, diferentemente de outras companheiras que não possuíam militância no movimento feminista. Diz isto para justificar o formato em que foi pensado o Encontro pela maioria das integrantes da Comissão, isto é, através da realização de discussões em pequenos grupos para garantir a participação de todas as mulheres. Para Neusa, esta metodologia foi tomada de empréstimo do movimento feminista branco. Diz:

– Era natural para a gente a concepção daquele encontro daquela forma. E eu me lembro que, principalmente uma das mulheres dos grupos que veio discutindo que não era daquela forma, que aquilo era coisa de feminismo branco, que mulher negra não podia discutir.

A metodologia, no entanto, não foi acatada pelas participantes do encontro. Diz Neusa:

– Qual não foi a nossa surpresa que, quando nós chegamos ao Encontro, a primeira discussão foi regimento interno. E a gente perdeu um dia discutindo regimento interno e nós não estávamos preparadas para aquilo, justamente porque éramos feministas. E dentro do feminismo não tinha essa discussão.

É interessante verificar outras visões sobre o episódio e, neste sentido, apresento a avaliação de Fátima de Oliveira, ativista negra feminista, divulgada no jornal *Nzinga Informativo*. Acerca da metodologia do evento, diz:

2 – O temário contemplava a necessidade, entretanto a forma encontrada e proposta para o desenvolvimento dos assuntos foi extensa, dispersa e repetitiva. Poderíamos ter condensado mais, ter tido mais objetividade, sem prejuízo dos debates.

3 – A execução de ALGUNS TIPOS de trabalho em grupos, do meu ponto de vista, estão superadas no atual estágio de mobilização e organização das mulheres.

A preocupação de se ter um minigrupo, porque tem o mérito da conversa fluir mais fácil, é legítima, no entanto, em um encontro de porte médio e com pouco tempo, mostrou-se na prática dispersiva e não democratizou e nem universalizou o saber (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 5, grifo da autora).

Maria de Fátima Oliveira assinou a avaliação como tesoureira da União Brasileira de Mulheres (UBM)¹⁰⁸, organização de mulheres de representação nacional, fundada em 1988, ou seja, a crítica à “metodologia feminista” adotada no encontro, como denominou Neusa das Dores, foi realizada também por feministas negras presentes. Na avaliação de Fátima de Oliveira, o modelo era inadequado para atender eficientemente a um grande número de mulheres.

Com certeza, a avaliação de Neusa coloca em pauta um aspecto importante das distintas concepções identificadas no Encontro que vem a compor o cenário, entretanto, as divergências afloradas naquele momento extrapolavam a experiência das mulheres com práticas organizativas feministas ou não. Na verdade, entendo que essas divergências refletiram, por um lado, a diversidade das mulheres negras e suas diferentes formas de organização política, realidade que, até então, ainda era percebida como problema. Por outro, diferentes concepções de feminismo.

A avaliação de Helena Maria Souza fornece uma dimensão desta pluralidade, além de chamar a atenção para o significado do Encontro para a história das mulheres negras brasileiras. A ativista se identifica no texto como feminista, poetisa e coordenadora de Nzinga Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro e integrante da Comissão Executiva do I ENMN.

avaliar um Encontro que reuniu 450 mulheres negras de 17 estados brasileiros (Pará, Maranhão, Rio Grande do Norte, Sergipe, Paraíba, Alagoas, Pernambuco, Bahia, Minas Gerais, São Paulo, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Goiás, Distrito Federal, Paraná, Mato Grosso do Sul, Goiás, Distrito Federal, Paraná, Rio Grande do Sul e Rio de Janeiro), além de representantes dos Estados Unidos, Equador e Canadá, é gratificante.

¹⁰⁸ Fundada em 1988, a União Brasileira de Mulheres (UBM) é uma entidade sem fins lucrativos, de caráter nacional, que defende os direitos e reivindicações das mulheres em relação ao trabalho e à cidadania, buscando elevar o nível de consciência e atuação política das mulheres para que elas participem na defesa de seus direitos enquanto mulheres, cidadãs e trabalhadoras. A UBM desenvolve e executa projetos que promovem o conhecimento. Disponível em: <<http://www.ubmulheres.org.br/ubm/cons-gerais.html>>. Acesso em: 15 fev. 2012.

Pela primeira vez, nós organizamos um evento, onde estavam presentes mulheres oriundas dos Partidos Políticos, das Comunidades de Base, dos Sindicatos, dos Grupos Religiosos, do Movimento de Mulheres e de todas as correntes do Movimento negro onde foi garantida a todas elas, espaço para suas denúncias, plenário para a defesa de suas propostas e tribuna para discordar de todos os encaminhamentos [...].

Do ponto de vista da organização, avançamos bastante. Foi possível a reunião de mulheres integrantes de grupos distintos, com estratégias diferenciadas, para acima das divergências políticas e partidárias –, criar as condições necessárias para que outras 500, pudessem, num ambiente acolhedor, tranqüilo e confortável, distanciadas dos problemas do dia a dia refletir, sobre o significado de ser mulher negra, numa sociedade que duplamente nos discrimina (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 3).

O movimento contemporâneo de mulheres negras se fortaleceu politicamente nos anos 1980, reorganizando as próprias ideias acerca de uma agenda; definindo objetivos; discutindo e precisando conceitos para explicar as nossas opressões, para registrar as nossas histórias, ou seja, fez da autodefinição o lastro para a construção da autonomia política. O I ENMN foi um dos marcos fundamentais nesta caminhada, apesar de que a discussão ainda fosse incipiente em vários pontos, como afirma Neusa das Dores:

– O que eu percebi naquele momento, que nós, as mulheres negras, a gente sabia que era negra, a gente sabia que estava sofrendo racismo, mas, quando ia discutir educação, você discutia educação, mas não era educação e mulher negra, que era a diferença. Eu vou notar, dois anos depois em Salvador, você já tem essa questão colocada e parece que a partir dali muitas mulheres foram realmente se debruçar e fazer essas pesquisas.

O encontro de mulheres negras realizado em Valença foi o ápice de meses de reuniões, seminários e encontros setorizados, que se replicavam nos estados. Os objetivos do I ENMN são citados por Eliane Borges da Silva (2000) ao analisar o evento. Entre os objetivos elencados pela autora, destaco aqueles que, ainda hoje, são perseguidos pelo movimento de mulheres negras: denunciar as desigualdades raciais, sexistas e de classe; apoiar e possibilitar o surgimento das diferentes formas de resistência aos processos de discriminação; produzir um documento, oferecendo política alternativa ao modelo capitalista; propor uma política unitária de luta para as mulheres negras, embora reconhecendo a diversidade; produzir diagnóstico acerca da realidade da mulher negra no Brasil; discutir o movimento de mulheres negras; e pensar estratégias para seu fortalecimento.

O I ENMN surge na narrativa de muitas das 22 entrevistadas, citado mesmo por aquelas que não estiveram presentes, revelando, para além da importância política do evento, as relevâncias simbólica e histórica, pois marca um caminho próprio de mobilização na contemporaneidade. Nas palavras de Sandra Bello, uma ativista da época, integrante da

coordenação executiva, o Encontro tem fundamental importância para a “luta da Mulher Negra no resgate de sua História e na compreensão do que seja [ser] Mulher Negra, num país onde a Ideologia do EMBRANQUECIMENTO predomina” (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 13, grifo da autora).

Em 1991, ocorre o II ENMN, contando com a presença de 430 participantes oriundas de dezessete estados brasileiros. Os objetivos, segundo Eliane da Silva, “estão bastante próximos daqueles buscados no I Encontro” (2000, p. 7). A explicação para esta continuidade é fornecida por Matilde Ribeiro: o II Encontro Nacional de Mulheres Negras “permitiu o aprofundamento de discussões iniciadas no I ENMN” (1995, p. 452). Mas o cenário do II ENMN será outro. Ele se desloca do Sudeste para o Nordeste, sendo realizado na capital baiana, na cidade do Salvador. Vilma Reis, em seu depoimento, fornece pistas acerca da crescente mobilização local das mulheres negras no período, suficiente para chamar para si a responsabilidade da organização do II Encontro. Relata:

– Em 1990, Kátia [de] Melo disse: “Vamos fazer o Coletivo de Mulheres Negras da Bahia”. E aí a gente, com Cristina Rodrigues, com Jussara, com Rubiela, tinha tanta mulher que a gente encheu aquela Casa do Benin¹⁰⁹, no dia do lançamento. Porque a gente, contestando os 500 anos da América, reparando esta contestação, que ia ser dois anos na frente; e, em 1991, foi o II Encontro de Mulheres Negras na Bahia. E ali, naquele momento, o **Coletivo, já junto com os outros grupos, assumiu a coordenação do Encontro Nacional.** (grifo meu).

O II ENMN manteve o número de participantes do anterior, reuniu 430 mulheres provenientes de dezessete estados em torno do tema *Organização, Estratégias e Perspectivas* (RIBEIRO, 1995, p. 451). Segundo Neusa das Dores, o II Encontro apresentou um salto qualitativo no tocante às reflexões, aparecendo a fala *específica de mulheres negras* ou seja, uma perspectiva analítica a partir de gênero e raça. Embora, naquele momento, a ideia de interseccionalidade das opressões ainda não se apresentasse, havia o entendimento da soma das opressões, como discutido anteriormente. Completa Neusa das Dores:

[...] aboliu-se a idéia de representatividade e ficou estabelecido que todas as mulheres negras que quisessem participar do encontro poderiam fazê-lo. As mulheres negras começaram a pesquisar, trabalhar, se preparar para estar no encontro com uma fala de mulheres negras! (PEREIRA, 2009).

¹⁰⁹ Fundado em 1988, o museu Casa do Benin está localizado no Pelourinho, Salvador/Ba.

A distância cronológica separando o I do II Encontro de Mulheres Negras foi pequena, no entanto, o período exigiu do movimento de mulheres negras respostas, definições e posicionamentos rápidos às transformações/situações políticas que se apresentavam aos movimentos negro e de mulheres, amplamente falando. A experiência de anos de luta no confronto das adversidades produzidas pela colonialidade, no período escravista e pós-escravista, foi grande aliada, assim como a necessidade do desenvolvimento de estratégias para tratar com outros setores dos movimentos sociais, que teimavam em invisibilizar a luta/movimento das mulheres negras, se fizeram urgentes e acabaram por fomentar condições para o amadurecimento político.

O II ENMN deliberou pela continuidade da discussão através da realização de seminários regionais e/ou estaduais, visando produzir material reflexivo sobre a realidade das mulheres negras para ser apreciado e debatido em seminários nacionais. Assim, entre 1993 e 1994, aconteceram vários encontros regionais e dois seminários nacionais. O I Seminário Nacional das Mulheres Negras aconteceu em 1993, em Atibaia/SP, e o II Seminário Nacional, em Salvador, em 1994 (RIBEIRO, 1995; CONTINS, 2005¹¹⁰; RIBEIRO, 1998).

Faço coro à avaliação de Eliane Borges da Silva sobre a perspectiva que o movimento passa a adotar em relação a sua própria conformação, ou seja, “as militantes negras começam a perceber que posições antagônicas são formas democráticas de se buscar um ideal de relações baseadas na liberdade e igualdade, portanto, necessárias à existência social, na sua dimensão política” (2000, p. 8). Os debates articulados nos Encontros foram fundamentais para a construção dessa perspectiva.

Tanto é que o debate acerca da constituição do movimento de mulheres negras esteve presente em vários encontros, acompanhando, vigilantemente, o próprio crescimento e a trajetória do movimento e voltou a ser pautado no I Seminário Nacional de Mulheres Negras, realizado em 1993, mas, para afirmar o exercício de uma mobilização política democrática e plural. A preocupação com a discussão produziu, coletivamente, a elaboração de uma definição, regulada pela amplitude, para que “caibamos todas. Com nossos diferentes tipos de militância, de disponibilidade de tempo, opções político-partidárias, ideológicos, religiosas, de orientação sexual”. A definição colocava que:

o movimento vem se constituindo a partir do cruzamento das questões de gênero, raça e classe social. Deve ser autônomo, independente, composto por mulheres de diferentes setores (por exemplo, originárias de movimentos como negro, sindical, popular, partidário). Deve estar articulado

¹¹⁰ Ver depoimento de Joselina da Silva.

prioritariamente com o movimento negro e feminista, na medida em que estes incorporem e apoiem a luta de mulheres negras, mantendo sua especificidade. (GELEDES, 1995, p. 20).

O III Encontro Nacional de Mulheres Negras, com o tema “Organização de Mulheres Negras no Terceiro Milênio no Combate ao Racismo e à Opressão de Gênero”, teve lugar em Belo Horizonte, em 2001, no contexto da III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas. Teve por objetivo, conforme Gláucia Matos (2001), uma das integrantes da Comissão Executiva, discutir a organização das mulheres negras no Brasil e ampliar o debate em torno da III Conferência Mundial contra o racismo, através da socialização de informações para um número maior de mulheres negras. Participaram do evento, aproximadamente, 300 mulheres¹¹¹, deliberando, entre outros pontos, “pela criação de um espaço para troca de informações, formação e interlocução, como estratégia para produzir autonomia do movimento de mulheres negras”, surgindo em 2004, após uma série de reuniões, o Fórum Nacional de Mulheres Negras (AFROPRESS, 2011). Ainda no mesmo ano, o Fórum reúne no Seminário Nacional de Mulheres Negras, em São Paulo, aproximadamente, 150 mulheres de 18 estados. O Seminário, entre outros objetivos, procurou construir uma plataforma política para ser defendida durante a I Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres¹¹², realizada ainda em 2004.

A Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), outra instância política de representação nacional do movimento de mulheres negras, desde 2000, ano de sua criação, vem intervindo no cenário nacional e internacional na defesa dos direitos das mulheres negras. Pensada inicialmente “para desenhar uma perspectiva de ação política com as organizações já estruturadas de mulheres negras” para atuar no âmbito da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e formas Correlatas de Intolerância, conforme Lucia Xavier (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007), tinha por objetivo primeiro “preparar integrantes de entidades de mulheres negras para sua participação e intervenção nos processos nacionais, regionais e internacionais da III Conferência”¹¹³. As integrantes da AMNB tiveram papel decisivo em todo o processo da III Conferência, como foi destacado por Sueli Carneiro, em “A batalha de Durban”:

¹¹¹ Ver em: <<http://br.groups.yahoo.com/group/discriminacaoracial/message/10823>>.

¹¹² Ver. Relatório do Seminário Nacional de Mulheres Negras. Disponível em: <http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_remository&Itemid=99&func=startdown&id=106>. Acesso em: 18 nov. 2009.

¹¹³ Ver informações acerca da AMNB em: <<http://www.amnb.org.br/site/amnb.php>>.

A III Conferência constituiu um momento especial do crescente protagonismo das mulheres negras no combate ao racismo e à discriminação racial, tanto no plano nacional como no internacional. Entre as diferentes iniciativas desenvolvidas, destaca-se a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban, composta por mais de uma dezena de organizações de mulheres negras do as e coordenada pelo Criola, organização de mulheres negras do Rio de Janeiro, pelo Geledés/Instituto da Mulher Negra de São Paulo, e pelo Maria Mulher, do Rio Grande do Sul. Em sua declaração inicial, a Articulação alertava para as múltiplas formas de exclusão social a que as mulheres negras estão submetidas, em consequência da conjugação perversa do racismo e do sexismo, as quais resultam em ‘uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida’ [...] (CARNEIRO, 2002, p. 210).

A atuação da AMNB pós Durban, no monitoramento da implementação dos resultados da III Conferência, tem sido intensa, transformando-a em um dos principais grupos de ação política na América Latina. Composta por 27 entidades, em sua maioria, organizações de mulheres negras conta, também, com algumas organizações mistas “que têm a perspectiva de gênero e raça na ação política” ainda segundo Lucia Xavier (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 368). Além da intervenção política a Articulação tem sido responsável pela produção, ao longo dos anos, de profícuo material sobre a situação das mulheres negras brasileiras. Em 2007, após convite do presidente da Comissão de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), preparou o *Dossiê sobre a situação das Mulheres Negras Brasileiras* para ser apresentado em audiência à referida Comissão (ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS, 2007).

Segundo o documento da AMNB, as integrantes, após revisão de seus objetivos,

redefiniram seu caminho de atuação, assumindo a tarefa de advocacy no terreno das políticas públicas nacionais, de modo a introduzir a perspectiva da igualdade racial e de gênero nos diferentes programas de ação governamentais, nos diferentes níveis da administração pública. Dando maior ênfase à administração federal, em particular às políticas voltadas para as mulheres e para igualdade racial.

Com ações nas áreas de educação, promoção e defesa dos direitos humanos, formação e geração de renda, cultura e valorização da identidade de gênero e raça, a AMNB pretende integrar os diferentes espaços e articulações que estimulem o debate sobre os efeitos perversos da globalização econômica e sua interação com o racismo e o sexismo, tanto em nível nacional, quanto regional e internacional (ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS, 2007, p. 7).

Da realização do I ENMN à organização de parcela significativa do movimento de mulheres negras no Fórum Nacional de Mulheres Negras e na Articulação de Mulheres

Negras se passaram muitos acontecimentos políticos, para além do que a retrospectiva histórica da trajetória política do movimento de mulheres negras nos últimos vinte anos, aqui realizada, permitiu demonstrar. Em grandes linhas, procurei desenhar a estruturação do caminho seguido por parte do movimento de mulheres negras, encerrando com duas instâncias de representação nacional, às quais muitas organizações, atualmente, se encontram vinculadas.

O cenário geral descrito nas páginas anteriores foi construído por atrizes sociais que percorreram o caminho, escrevendo das margens versões alternativas à exclusão, às violências de raça, de gênero, de classe e de sexualidade. Para escrever outras versões para contrapor à história oficial brasileira, mesmo à história das mulheres, restrita ao resgate do que faz sentido para mulheres brancas de classe média, as mulheres negras se assenhorearam de referenciais políticos e teóricos para erguer suas organizações e *práxis* política. A seguir, passo a demonstrar a atuação das ativistas no cenário mais global.

5.1.2.1 É Tempo de Trabalhar em Grupos de Mulheres Negras

O movimento de mulheres me interessa muito mais. Acho muito mais rico. Nesse tempo inteiro em que participei do Movimento Negro, nunca vi uma discussão sobre homossexualidade. No movimento de mulheres a questão do lesbianismo está colocada para ser discutida. A questão das crianças também. A questão do relacionamento entre mulheres e homens também. Então, na verdade, são questões do dia-a-dia que fazem parte do processo de opressão e que não são esquecidas. Não é meramente uma luta contra o racismo que ninguém sabe onde está. Você vai vendo, no movimento político, que as pessoas confundem o seu 'inimigo' com o seu aliado e se alia com o inimigo. Assim não tem objetivo. Você amanhece fazendo um trabalho e no final já não sabe mais para que serve aquele trabalho. Então, acho que o movimento de mulheres negras oferece hoje um campo de ação, de militância, muito interessante e muito complexo (Lúcia Xavier apud CONTINS, 2005, p. 319).

O interesse pelo efeito dos eixos de opressão sobre a vida cotidiana das mulheres negras, como apontado acima por Lúcia Xavier, mobilizará, inicialmente, as ativistas em ações de denúncia e, em um segundo momento, a demandar por políticas públicas para dirimir as iniquidades de raça, gênero, classe e orientação sexual.

Das ativistas entrevistadas, quinze fundaram suas próprias organizações; seis ingressaram a convite, em organizações já instituídas, sendo que dentre estas, duas participaram ativamente do movimento de mulheres negras, desenvolvendo ações políticas em entidades, tornando-se referências nacionais, mas por época da entrevista não estavam

vinculadas a nenhuma organização. E uma entrevistada¹¹⁴ nunca fez parte de uma entidade específica, embora seja percebida pelas(os) pares como integrante do movimento negro.

O depoimento de Maria Fátima Pinheiro é revelador e constitui uma das primeiras peças a dar formato às histórias do movimento de mulheres negras escritas pelas ativistas. Ela conta que, ao lado de outras companheiras, participou da formação, no final dos anos 1970, de um grupo constituído dentro do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Faculdade Cândido Mendes, no Rio de Janeiro, para discutir:

– *As nossas questões de mulher negra, muito anterior, assim, ao movimento feminista brasileiro.*

O grupo se constituiu, diz Maria Fátima,

– *Por causa do sexismo dentro do movimento negro, porque o movimento negro é sexista, é machista, é lesbofóbico.*

Segundo Maria Fátima, o grupo, com o passar dos anos, se fortaleceu e começou a contar com a participação de mulheres do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) e, posteriormente, do Grupo de Trabalho André Rebouças da Universidade Federal Fluminense (UFF). Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez, entre outras mulheres¹¹⁵, participavam das reuniões do grupo realizadas na casa de Pedrina de Deus, nos anos 1980. As reuniões, salienta, eram para discutir

– *[...] somente a questão do machismo, sexismo, trabalho da mulher negra, renda, papel político da mulher, candidatura negra, cargos políticos.*

A literatura consultada, constituída basicamente de autoras(es) negras(os) estadunidenses, era traduzida solidariamente por elas mesmas, *umas para as outras*. O embasamento teórico visava ao aprofundamento da temática racial, com destaque para Frantz Fanon, muito lido na época, conforme Maria Fátima.

De maneira análoga, Benilda Paiva resgata os motivos que a levaram, juntamente com mais sete companheiras a pensar na formação de uma entidade de mulheres negras. Inspiradas pelo contexto da época, em especial pelas reflexões oportunizadas pela participação no I Encontro Nacional de Mulheres Negras, dão forma ao projeto. Diz Benilda sobre a formação da entidade:

– *Em 91, começa a chamar Nzinga, mas, antes, era só Coletivo de Mulheres Negras. E foi o referendo em que o movimento de mulheres negras gritava. Foi pouco tempo*

¹¹⁴ Makota Valdina é uma ativista do movimento negro.

¹¹⁵ Maria Fátima cita: Estela, Alba, Selma, Margarida Bárbara, Regina Coeli, Pedrina de Deus, Edna, Sandra, Ana Felipe.

depois do I Encontro de Mulheres Negras, então começou a pipocar entidades negras no Brasil inteiro... A gente discutia no movimento de mulheres, que a gente pode chamar de movimento feminista. “Ah, mas tem a questão das mulheres negras”. “Ah, mas tudo é mulher mesmo, então vamos discutir”. Aí chegava ao movimento negro. “Gente, mas e a questão da mulher?” “Não, mas é tudo negro, a prioridade é a questão do negro”. E a gente via que o que nos garante uma particularidade é exatamente essa especificidade de sermos mulheres e sermos negras e não cabia, não tem em nenhum dos dois movimentos em que nós atuávamos. Então, a gente decidiu assim: “Vamos embora começar a pensar nas coisas da gente”... Curioso que isso [que] estou contando, a história de BH [Belo Horizonte], mas isso foi acontecer no Brasil, mais ou menos na mesma época, com todas nós.

O que Benilda chama de curioso, na verdade, se refere ao processo de organização das mulheres negras dinamizado, em determinado momento, pela conjuntura política do período, decisiva para a mobilização dos movimentos sociais no Brasil, como discutido nesta tese. Os Encontros e Seminários de Mulheres Negras, em especial, os primeiros, cumpriram distintas tarefas, na medida em que, por um lado, eram os espaços por definição para a elaboração da ação política do movimento, mas, por outro lado, também atuavam como agentes potencializadores para a afirmação da identidade política individual e de grupo, além da afirmação da autoestima das mulheres. As experiências partilhadas refletem, como se fossem espelhos, as dores, as histórias vivenciadas com o racismo patriarcal heterossexista, mas também, as resistências, permitindo o fortalecimento coletivo.

Jurema Werneck relata situação semelhante, ocorrida no Rio de Janeiro no tocante à constituição de grupos de mulheres negras. Ela conta que após concluir o curso de medicina foi trabalhar como médica nas favelas da cidade pela Secretaria Municipal de Saúde. O trabalho lhe permitiu entrar em contato com várias entidades e grupos de mulheres negras, embora não participasse diretamente de nenhuma e afirma:

– Nesse momento, eu faço uma proposta, faço um projeto que era para trabalhar contra a esterilização em massa das mulheres negras e proponho para diferentes organizações aqui do Rio de Janeiro. Aí o programa de mulheres do CEAP concorda em desenvolver este projeto e me convida para trabalhar lá. O CEAP era um guarda-chuva, o programa de mulheres era praticamente uma organização independente lá dentro. Quem tinha tarefa de dialogar intensamente com os homens da organização era a coordenadora Geni. Nós seguimos o nosso trabalho num grau de autonomia, não tinha de prestar contas, só a Geni, o trabalho que fazia com a gente.

No contexto destacado por Jurema, a formação de grupos dentro das organizações mistas era uma prática bastante recorrida, como visto anteriormente. Entretanto, o cenário se altera e com ele as motivações que orientam as mulheres negras. Prossegue, declarando:

– Daí para Criola foi alguns anos depois. Desde sempre, a gente foi vendo várias mulheres negras, aqui no Rio, nós fomos vendo que era muito mais produtivo ter uma organização de mulheres do que ter uma organização mista, porque dá muito trabalho, apesar de eu ser menos afetada por essa disputa interna cotidiana com os homens, era realmente muito trabalhoso, o desgaste que a gente tinha no cotidiano era muito grande. De qualquer forma, não fazia sentido, isso era o quê? final dos anos 80, início dos anos 90, já não fazia sentido, já tinha movimentos de mulheres no Brasil, movimento forte, com alguma presença de mulheres negras, mas não muito. Então, realmente não fazia sentido ficar numa organização mista, quando era muito mais produtivo, mais objetivo ter sua própria organização de mulheres. Foi o que a gente fez.

De acordo com as entrevistadas, a maioria das organizações que ajudaram a construir foi fundada nos anos 1990. Os anos 1980, mais precisamente os últimos anos da década, viram surgir três organizações, conforme mostra o Quadro 3 (Apêndice C). Já nos anos 2000, as mulheres negras tinham aberto e conquistado espaços políticos, assegurando presença no movimento de mulheres brasileiras, são anos de consolidação do movimento de mulheres negras com o surgimento de outras organizações e grupos.

Quadro 3 – Ano de fundação das organizações de mulheres negras

ANOS 1980	ANOS 1990	ANOS 2000
Maria Mulher/RS– 1987	Nzinga/MG – 1991	Felipa de Sousa/RJ/BA – 2001
Geledés/SP– 1988	CRIOLA/RJ -1992	UIALA MUKAJI/PE – 2003
Casa Laudelina/SP - 1989	CEDOICOM/RJ -1994	AKONI/MA – 2004
	AMMA/SP – 1995	Rede de Mulheres do Paraná/ - 2006
	IMENA/PA- 1995	
	CEAFRO ¹¹⁶ -1995	
	Malunga/GO – 1999	

Fonte: Entrevistas realizadas entre 2009 e 2011

¹¹⁶ O CEAFFRO é Programa de Educação e Profissionalização para Igualdade Racial e de Gênero do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Unidade de Extensão da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em desenvolvimento desde 1995. CEAFFRO, portanto, não é uma organização, mas um programa de extensão coordenado por mulheres negras, desde a sua criação, com reconhecimento de seu trabalho pelo movimento de mulheres negras no Brasil.

Antes de prosseguir percorrendo o caminho descrito pelas ativistas, apresento o debate acerca das Organizações Não Governamentais (ONGs) como expressão dos movimentos sociais. A discussão é necessária na medida em que, em tempos de definição das trajetórias, a maioria das ativistas fundou organizações próprias para propor alternativas ao modelo neoliberal estruturado nas opressões/dominações de raça e gênero e intervir na sociedade a partir do lugar de sociedade civil organizada, para a superação dos mecanismos de exclusão, principalmente das mulheres negras. Parte significativa da literatura das Ciências Sociais, porém, tem estabelecido diferenciação entre movimentos sociais, ONGs e sociedade civil, exigindo definição dos conceitos.

Para Ilse Scherer-Warren, nas últimas décadas e em vários países, entre eles o Brasil, houve uma diversificação e a complexificação dos movimentos sociais em função da globalização e da informatização da sociedade, mas estudos têm ignorado que “a realidade dos movimentos sociais é bastante dinâmica e nem sempre as teorizações têm acompanhado esse dinamismo” (2006, p. 109)¹¹⁷. A autora ressalta a importância da noção de sociedade civil para o debate, conceito clássico da Sociologia, mas, diante da necessidade de inclusão dos novos movimentos sociais atuantes no cenário político, defende a necessidade de ampliar a abrangência do conceito e, para isto, parte de uma noção genérica e contemporânea. Na perspectiva teórica por ela defendida e adotada nesta tese, a sociedade civil é um campo formado por um conjunto heterogêneo de forças sociais indicando que “a multiplicidade e diversidade de segmentos sociais que compõem a sociedade, está preferencialmente relacionada à esfera da defesa da cidadania e suas respectivas formas de organização em torno de interesses públicos e valores” (2006, p. 109, 110).

É importante destacar que a rubrica ONG abriga um conjunto extremamente heterogêneo de entidades, apresentando diferenças entre os objetivos, missões, orçamento e definições e, em função disto, as críticas generalizadas dirigidas às organizações são equívocos. Assim como existem ONGs voltadas para a intervenção social e a transformação da sociedade, existem aquelas preocupadas em prestar serviços seguindo a lógica de mercado.

Taciana Gouveia, em “Movimentos sociais e ONGs: dos lugares e dos sujeitos”, apresenta uma historicização dos movimentos sociais e das ONGs brasileiras nos últimos 21 anos. A década de 1980, fase de redemocratização do país, é destacada como sendo de consolidação dos movimentos sociais e das ONGs,

¹¹⁷ Ver também Scherer-Warren e Luchmann (2004).

quando instituíram novos princípios organizativos e também novas sociabilidades que procuravam dar conta da complexificação crescente da sociedade e da incapacidade das instituições tradicionais em lidar com as novas demandas surgidas (2004, p. 81).

Já os anos 1990 são vistos, por alguns estudos, geralmente como um período de refluxo dos movimentos sociais devido à ampliação do número e da atuação das ONGs, comenta Gouveia (2004), que refuta esta análise e considera que ambos os movimentos cresceram em legitimidade e visibilidade, espalhando, até mesmo, a capacidade de articular novas forças coletivas, como redes, fóruns e articulações. Em concordância com a afirmação de Scherer-Warren (2006), de que a literatura das Ciências Sociais não tem acompanhado a diversidade de sujeitos políticos constitutivos dos novos movimentos sociais, atribui tais críticas à inflexibilidade das definições conceituais para definir o que são movimentos sociais e ONGs. Segundo a autora, as críticas desconsideram a realidade dos movimentos,

deixando de lado o fato de que, mesmo sendo sujeitos políticos distintos, suas interseções são bastante complexas, tanto em função das diversas configurações existentes nos movimentos sociais e nas ONGs, como pelo fato de que muitos movimentos sociais – como são os casos dos movimentos feminista/mulheres, negro, ambientalista, gay/lésbico – são constituídos e constituintes por e de várias ONGs (GOUVEIA, 2004, p. 83).

Portanto, um conceito de referência de movimento social, atendendo à sua complexificação e diversidade, no entendimento de Scherer-Warren, pressupõe como elemento aglutinador a identificação de sujeitos coletivos em torno de valores, objetivos e projetos em comum, além de uma situação, objeto de intervenção, visando à transformação. Em suas palavras, com as quais concordo, Movimento Social, “se constitui em torno de uma identidade ou identificação, da definição de adversários ou opositores e de um projeto ou utopia, num contínuo processo em construção e resulta das múltiplas articulações” (SCHERER-WARREN, 2006, p. 113).

Desse modo, pode-se deduzir que as organizações de mulheres negras são expressões efetivas dos movimentos sociais, pois constituem fóruns e articulações, formando/integrando o movimento de mulheres negras constituído em torno de uma identificação política e que tem por adversário a classificação racial e de gênero, estruturante da colonialidade e por projeto utópico, a construção de uma sociedade livre do racismo, do sexismo e da lesbo-homofobia. O movimento de mulheres negras é heterogêneo, assim como os sujeitos que o compõem, porém o empenho na transformação das condições de vida dos

negros, em especial das mulheres negras, reúne os diferentes sujeitos em torno de uma identidade política.

A maioria dos relatos das entrevistadas acerca do momento de surgimento das organizações de mulheres negras enfatiza os elementos que diferenciam o trabalho das entidades, isto é, os diversos aspectos priorizados na luta contra o racismo, o sexismo e a lesbofobia. São enfrentamentos feitos a partir de diferentes lugares, expressando a diversidade da composição do movimento de mulheres negras. A perspectiva a respeito das várias faces das violências impostas às mulheres negras com a intersecção de gênero, raça, classe e orientação sexual se amplia à medida que a experiência do trabalho aumenta, permitindo o planejamento de ações mais objetivas e contundentes.

A Casa Laudelina de Campos Melo, de Campinas, SP, por exemplo, surge com a proposta de atuar na defesa e promoção das trabalhadoras domésticas, categoria maciçamente feminina, majoritariamente negra e que apresenta baixo nível de proteção social (ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS, 2007).

Cleusa Aparecida da Silva, uma das fundadoras da Casa Laudelina de Campos, diz o seguinte:

– A nossa organização nasce, primeiramente, em 1989, como Comissão de Mulheres Negras de Campinas, que era o momento em que nós saímos do movimento feminista e dos movimentos negros mistos e começávamos a nos constituir num protagonismo do ponto de vista do feminismo negro, das mulheres negras. Em 1991, com a morte de Laudelina, a gente, em homenagem a ela, adota Casa Laudelina de Campos Melo – Organização da Mulher Negra. E nós temos, logicamente, o trabalho doméstico como um dos nossos aportes. Como a gente trabalha a questão do trabalho doméstico no âmbito da seguridade social, a gente incorpora ao trabalho doméstico o trabalho informal. Temos, também um trabalho na área da educação, na área da saúde, meio ambiente, trabalho e renda, que são áreas nas quais nós mulheres negras estamos mais inseridas, e a questão das religiões de matriz africana.

O nome da organização é um tributo a Laudelina de Campos Mello, exemplo de luta e orgulho para nós mulheres negras¹¹⁸. A ativista atuava na busca da autonomia das

¹¹⁸ A ativista nasceu em 1904, em Poços de Caldas, Minas Gerais, e faleceu em 1991, em Campinas. Laudelina iniciou sua militância política aos 16 anos, participou ativamente de vários grupos de movimentos sociais e de partidos políticos de esquerda, ao longo de sua vida, porém, sua luta maior se deu em defesa dos direitos trabalhistas das empregadas domésticas. Ao lado de outras companheiras, fundou, em 1936, a primeira Associação das Empregadas Domésticas, em Santos,

empregadas domésticas, visando à profissionalização, na defesa dos direitos trabalhistas, do respeito à categoria, positivando, inclusive, a visão sobre a profissão.

Também é possível dizer que as ativistas aportam à luta conhecimentos obtidos através de suas formações acadêmicas e profissionais, isto quando não direcionam os estudos para áreas de interesse da luta, como menciona Benilda Paiva ao se referir a sua entidade:

– Cada uma foi estudando, isso para poder ver o que atendia o interesse do movimento social.

Outro exemplo vem de Maria Lúcia da Silva, uma das fundadoras do Instituto AMMA, Psique e Negritude, entidade localizada em São Paulo. O Instituto, criado em 1995, surge a partir da atuação de quatro psicólogas negras com o objetivo de tratar os efeitos psicossociais do racismo, tema pouco aprofundado ainda hoje.

– Na época, a gente falava “sequelas” do racismo e à medida que a gente foi trabalhando, a gente foi, eu acho que, evoluindo para poder pensar quais os feitos psicossociais porque os efeitos se dão tanto no sujeito, alvo do racismo, como nas relações que ele vai estabelecendo, nas relações sociais que ele vai estabelecendo em qualquer espaço.

A narrativa de Maria Lúcia aborda, ainda, as questões, aqui assinaladas, ou seja, que as organizações são espaços onde as ativistas aportam suas expertises em prol da comunidade negra. Assim, continua o relato:

– Porque essa perspectiva? Primeiro, porque é um espaço vago que está aí, que ainda, até hoje, ele ainda não foi ocupado. E dado à relevância que o tema tem para o movimento e porque a gente compreende que se o movimento negro puder incorporar a perversidade do racismo do ponto de vista do sujeito, dos estragos que ele promove nos sujeitos, ele vai poder, o movimento vai poder, também, incorporar ações que, em nossa opinião, vão qualificar um pouco mais e vai possibilitar, talvez seja a nossa utopia, avançar mais rápido nas proposições e na meta que a gente tem de superação do racismo.

Destaco, ainda, o depoimento de Vera Baroni, ativista de Recife, sobre os motivos que orientaram a formação da Uiala Mukaji. A entidade trabalha com a promoção dos direitos das mulheres negras das religiões de matrizes africanas. Dito de outra forma, para além da

fechada posteriormente durante o Estado Novo. Em 1961, Laudelina e outras companheiras voltam a fundar uma Associação das Empregadas Domésticas, em Campinas.

A ativista falava de um lugar o qual ela conhecia muito bem, proveniente de uma família de mulheres negras empregadas domésticas, neta de uma mulher escravizada, ela própria, durante 33 anos, exerceu a profissão de doméstica. Laudelina de Campos Mello já foi tema de vários estudos dentre os quais o de Elisabete Pinto (1993) e o de Cláudia Cardoso (2008).

defesa dos aspectos de fundamentação religiosa, imensamente atacados por outras religiões fundamentalistas, a organização tem procurado empoderar, social e politicamente, as mulheres de terreiro para que tenham condições de acessar com dignidade bens e serviços existentes na sociedade. Neste caso, a necessidade da comunidade orienta a ação do ativismo.

– Eu pertenço, desde 2003, a uma organização que nós criamos, eu e outras companheiras mulheres negras, chamada Uiala Mukaji – Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco. Escolhemos este nome porque queríamos fazer um acento das primeiras mulheres negras que chegaram aqui. São duas palavras na língua quimbundo, que quer dizer resistência feminina. Então, essa organização, ela foi criada, em 2003, como desafio para nós mulheres negras, em Pernambuco, de nos organizarmos por nossa própria conta.

O desafio seria colocar a situação das mulheres negras como tema central para reflexão e planejamento de ação política, rompendo com o lugar secundário destinado por outros setores, ou melhor, romper com o lugar de “sujeitos implícitos”, como categorizado por Matilde Ribeiro (1995).¹¹⁹ Assim, continua Vera Baroni:

– Nós queríamos ter a nossa própria cara, a nossa própria identidade. Foi por isso que nós constituímos a Uiala Mukaji.

O relato é esclarecedor, apontando para o objetivo da organização: atender politicamente às demandas apresentadas pela população negra, particularmente, pelas mulheres negras, disponibilizando informações e oportunizando meios para que possam exercer efetivamente o direito à cidadania. Diz Vera Baroni:

– Na nossa análise, o lugar onde estavam as mulheres negras em Pernambuco, as mulheres religiosas de matriz africana e afro-brasileira para nós eram aquelas que estavam em situação de mais desvantagem, invisibilizadas, escondidas. Então, como algumas de nós tinham relação com as religiões de matriz africana, então, nós buscamos trazer ao conhecimento da sociedade o protagonismo social, comunitário, político dessas mulheres de religião de matriz africana e afro-brasileira.

A perspectiva interseccional dos eixos de opressão é uma constante, pois o racismo potencializa o processo de exclusão, produzindo múltiplas vulnerabilidades às mulheres negras, que precisam ser observadas e enfrentadas. Geralmente, o trabalho das entidades tem mais de uma frente de intervenção. É o que conta Vera Baroni, em um relato que, embora longo, fornece uma série de informações sobre a atuação do cotidiano político das organizações que, de alguma forma, se repete nas entidades.

¹¹⁹ Ver discussão no Capítulo 5 – Os Movimentos de Mulheres Negras.

– *Em 2007, nós fizemos um encontro com mulheres religiosas lá em Pernambuco. Porque, na verdade, nós identificávamos que tinham muitas mulheres idosas das religiões de matriz africana que estavam passando muitas necessidades e não se beneficiavam daquilo que, por exemplo, a Previdência Social tinha disponível para essas mulheres. Então nós decidimos nos encontrar e trocar entre nós, reunir também as diferentes nações porque, você sabe, têm algumas nações do Candomblé que elas têm uma predominância, uma hegemonia¹²⁰ maior do que outras; então decidimos nos juntar, nós mulheres, e conversar sobre as questões de nosso interesse religioso, mas também sobre a busca de benefícios sociais para idosas. Quando fomos fazer uma avaliação desse encontro nós decidimos constituir uma Rede. Uma Rede das Mulheres de Terreiro. E a Uialá Mukaji se deu essa tarefa de reforçar essa decisão dessas mulheres de terreiro, fortificar essa Rede e fazer com que ela pudesse crescer e falar por si própria. Então nos últimos quatro anos a Uialá Mukaji tem trabalhado com as mulheres de terreiro, fortificado essas mulheres, ajudá-las a ocupar espaços políticos, ajudá-las a construir políticas públicas segundo suas necessidades, ajudar essas mulheres a visibilizar o seu conhecimento, o conhecimento ancestral, o conhecimento também acadêmico de algumas de nós e, sobretudo, a dialogar com mulheres de terreiro de outros estados do Nordeste.*

O conhecimento ancestral é assim definido por Vera Baroni:

– *Nossas tradições vindas desde lá, desde o continente africano, das nossas formas de fazer, das nossas formas de vestir, das nossas crenças, das nossas contribuições para as diversas áreas de conhecimento, mas, sobretudo, também, nossa religiosidade. Como nós nos organizamos em comunidades tradicionais de terreiro e como nós temos é... garantido o repasse desse conhecimento ancestral para os mais novos e também dos valores civilizatórios que a nossa ancestralidade trouxe para a humanidade.*

Através do depoimento, é possível apreender a perspectiva a partir da qual as organizações se pautam no desenvolvimento do trabalho de defesa e promoção dos direitos das mulheres negras que busca promover um conjunto de ações que produzam transformações efetivas na vida das mulheres.

As organizações lançam mão de uma concepção holística para interpretar a realidade das mulheres negras, na medida em que essas se apresentam em condições totalmente desvantajosas em termos de inserção social, em decorrência das desigualdades raciais reguladoras da sociedade e, por isto, atuam em diferentes áreas. As áreas de atuação

¹²⁰ Consultar, sobre esse tema, Eduardo Silva (2007).

das organizações são muito próximas/semelhantes, possibilitando o diálogo, a troca de experiência.¹²¹ Muitas entrevistadas fizeram referência à prática da ajuda mútua entre as organizações, ativistas que se dispõem a realizar uma oficina, ministrar um curso, fazer uma palestra, contribuindo com o fortalecimento da rede de mulheres negras, mantendo o *continuum* de solidariedade necessário para o enfrentamento das estruturas de opressão/dominação responsáveis pela localização e manutenção de grande parcela das mulheres negras em patamares de pobreza na sociedade.

Desse modo, acabar com as desigualdades e reparar injustiças sociais, visando a conquistar recursos, serviços de qualidade e oportunidades para a comunidade negra, principalmente, mulheres dos grupos discriminados, constitui o mote do movimento. A concepção política parte de uma compreensão em que o poder é visualizado e construído para o bem comum. Concluo a apresentação referente ao trabalho realizado pelas organizações com uma fala de Lucia Xavier.

Qual é a vantagem que o movimento de mulheres negras tem em relação ao movimento negro? É que ele incorpora as dimensões do cotidiano. Então, lá tem os problemas da escola, da criança, da mulher, do parto, da saúde, da habitação... Todo esse drama do cotidiano o movimento de mulheres negras traz com muita força. E traz exatamente pensando que isso é amálgama para uma estrutura pesada como o racismo. Hoje quem luta contra o racismo tem que lutar por uma boa educação, por uma saúde digna, pelos direitos humanos. Não tem como separar as coisas. Só aumentou o nosso trabalho (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 443).

5.2 LESBIANIDADE EM DEBATE

Até o momento das entrevistas, dentre as 22 ativistas, 11 se autoidentificaram heterossexuais, 10 lésbicas e uma rejeitou os enquadramentos rígidos em uma identidade sexual fixa, inclusive, da bissexualidade. Muitas ativistas, entre elas héteros, relataram que, no início da organização das mulheres negras em entidades próprias, os homens negros recorriam à expressão *sapatona* ou *sapatonas mal amadas* para rotular todo e qualquer grupo de mulheres negras, independentemente da orientação sexual de suas integrantes. Para os homens negros que assim se expressavam, “sapatona” era um construto carregado de significado negativo, portanto, usá-lo para identificar as mulheres negras fazia parte da ação de desqualificar e desestruturar a nossa organização política. Esta “tática” masculina negra surtia

¹²¹ O Quadro 5, apresentado no Apêndice C, oferece um panorama das organizações, dos trabalhos desenvolvidos e seus objetivos.

efeito entre algumas mulheres heterossexuais que, “temerosas” de serem identificadas como “sapatas”, deixavam de participar dos grupos de discussão, “como se a homossexualidade fosse ‘contagiosa’, cria-se uma grande resistência em demonstrar simpatia”, uma vez que a “aproximação pode ser interpretada como adesão a tal prática ou identidade” (LOURO, 2001, p. 29).

Para Valdecir Nascimento, quanto mais incisiva a ação política das mulheres negras maior a campanha de desqualificação.

– Eles começaram a chamar a gente de sapatão – “Aquele ali é um grupo de sapatão” –, porque, na realidade, a posição política que a gente tinha assumido começava a quebrar o prestígio que eles tinham.

A prática visava, portanto, desestruturar os grupos de mulheres negras. Na verdade, eram acionados e manipulados preconceitos, estereótipos negativos profundamente arraigados e re-produzidos na sociedade através de valores e padrões comportamentais e mantidos intactos pela omissão do debate sobre a violência produzida pela concepção heterossexista.

Maria Fátima recupera fragmentos de um passado em que a lesbianidade era tratada muito timidamente, quase sussurradamente. A convivência em grupos mistos do movimento negro desencorajava, mas não anulava a vontade política para pautar a discussão. Conta:

– Na época do Centro Afro-Asiático, das reuniões na casa de Pedrina, no próprio IPCN, nós já identificávamos algumas questões de lesbianidade, obviamente, naquela época, extremamente tímida, mas já pautávamos isso. Já pautávamos a questão da lesbianidade, a questão da homossexualidade. Agora, você imagina o que é tentar discutir dentro do movimento negro.

Era um tempo em que o termo homossexual era usado para identificar os desejos e práticas sexuais de mulheres e homens, indistintamente. Um tempo que o olhar de cumplicidade entre pares afirmava o apoio mútuo necessário para que mulheres lésbicas se mantivessem fortalecidas nos grupos. Continua Maria Fátima:

– O movimento misto, extremamente sexista, machista, misógino, você pautar e falar, na época homossexualismo, em uma época que sequer havia o termo lesbianidade, não existia o termo lesbianidade. Bom, pautar isso, então nós, porque nos Estados Unidos isso já era pautado desde aquela época. Nós tínhamos conhecimento disso através dos textos que vinham, dos textos que chegavam, mas era extremamente difícil pautar isso, estava muito

distante. Essa estrutura estava muito distante das questões. Para o debate era muito pequeno pautar isso. No que isso iria influenciar a nossa luta racial e depois a nossa luta feminista? Isso era apenas um detalhe, mas nós ocasionalmente a gente jogava, pautava.

Luiza Bairros (2009) também fala das dificuldades para a discussão aflorar nos grupos mistos de Salvador, em especial no MNU, no entanto, acredita que havia um diferencial no grupo suficiente para que, naquele momento, o debate não fosse cerceado. Ela se refere ao fato de que o controle político do grupo estava nas mãos das mulheres. Confirma, também, a inexistência da palavra lésbica na época: “a gente chamava de homossexual mesmo”. Conforme conta “quando as relações homossexuais começaram a aflorar dentro do grupo, ou pessoas muito próximas de nós, é exatamente nesses momentos onde a gente estava com a organização na mão”. Para ela, esta realidade influenciou diretamente o processo, na medida em que passar por ele “não foi uma coisa que traumatizou”, pois a pressão, em menor intensidade, não chegou a coibir as relações.

Já Valdecir Nascimento também integrante do mesmo grupo do MNU, ao qual Luiza Bairros se referiu, traz uma avaliação um tanto diferente:

– Eu experimentei no MNU, em 1986, quando eu começo a me envolver com mulheres, eu não vou esconder do MNU que eu sou lésbica, eu vou sofrer dentro do MNU retaliações, eu vou devolver para o MNU e questioná-lo como é que ele se pensa antirracista se ele é lesbofóbico. E não era esse termo lesbofóbico, nada disso, era movimento homossexual. Então, eu vou problematizar e vou adquirir dentro da organização e para o movimento negro um respeito a partir da postura que eu vou assumir em relação a minha orientação sexual.

Embora a memória de Valdecir recupere experiências proativas, tudo indica, pela sua fala, que passar pelo processo teve, em alguma medida, seu lado traumático. São duas falas anunciadas de lugares distintos: Luiza Bairros heterossexual; Valdecir Nascimento, lésbica. O modo como elas viveram esse momento foi diferente e, assim, as experiências vividas causaram lembranças também distintas, que emergem iluminando as várias faces do mesmo fato.

Muitas são as lembranças acerca das *quase discussões, dos debates truncados*, entendidos como manifestação de respeito, mas, que na verdade, podem muito mais ter limitado a manifestação da diversidade, do que indicar o comprometimento efetivo de todas nós, pois o que estava posto, mas não dito, ficou subsumido no silêncio heterossexista. É o que diz Marta Andrade em relação às discussões realizadas pelas mulheres do grupo Mãe Andressa:

– *Sexualidade era discutida, mas uma coisa que era muito velada, por exemplo, a questão do homossexualismo não era nem no grupo, não era trabalhado abertamente, embora, pessoas tivessem tesão por mulheres, pessoas quisessem conversar disso, mas isso não era abertamente conversado e trabalhado.*

As memórias anunciam também enfrentamentos com nós, as héteros, e tinham por objetivo nos tirar do lugar confortavelmente instalado pela hegemonia heteronormativa. Em relação a isto, Neusa das Dores diz:

– *Eu e outras bravas companheiras da época, no Encontro Feminista, a gente fazia assim, o desenho de um sapato... tem sapatão, reunião no quarto tal... tem sapatão aqui? Reunião na sala tal. E aí ficava aquela coisinha ali, praticamente acuadas.*

5.2.1 A CAMINHO DA AFIRMAÇÃO

Três das onze ativistas lésbicas trouxeram em seus depoimentos questões referentes ao processo de construção de suas identidades sexuais. São três momentos diferentes, indicativos de trajetórias distintas, mas com uma questão em comum, a racialização da sexualidade. As identidades, segundo Stuart Hall (1996), são produzidas em meio a arranjos dinâmicos sociais e significados culturais. Através das narrativas, desvelam-se os arranjos sociais negociados pelas entrevistadas em suas experiências vividas. Rosângela Castro, por exemplo, conta que sempre se soube lésbica, porém:

– *Eu só fiquei sabendo que era proibido quando eu fui para o colégio de irmãs e aí desconfiaram, porque, na realidade, acho que a família sempre acaba sabendo antes da gente. Aí que eu sempre digo, que o grande benefício que minha mãe me fez foi ter me retirado de uma escola estadual e me botado no colégio de irmã, porque aí eu pude me encontrar enquanto adolescente lésbica, com muitas dúvidas, muitas dificuldades, mas que tinham pessoas iguais. E aí você vive um outro processo de exclusão, porque eu lembro que eu tive que pagar uma penitência, rezar não sei quantas ave Maria, salve rainha e uma das meninas que era do curso normal, naquela época, chegou para mim e falou assim: “Você melhorou?”. Eu falei: “Não”. Ela falou para mim: “A gente não vai melhorar, só que a gente tem que dizer para a irmã que melhora”. Aí eu comecei a saber, a partir daquele momento, o que era viver na clandestinidade.*

Maria Fátima também fala do período da adolescência, como o período em que se percebe lésbica:

– *A minha identidade lésbica, na verdade, voltando e pensando a minha vida, esteve presente desde a minha adolescência. A minha primeira namorada eu tive aos 14 anos.*

Em um momento, diz Fátima, em que as relações são instáveis, efêmeras, mas eu já era:

– *Minha libido, meu desejo, a minha afetividade, a minha emoção já estava voltada para as mulheres.*

A terceira narrativa vem de Benilda Paiva que explica que, em função de sua forte formação católica, precisou aprender a reprimir desejos que não conseguia explicar. Seu momento retrata a fase adulta, uma época em que muitas barreiras já tinham sido derrubadas e o caminho já estava aberto por aquelas que vieram antes. Diante disto reconhece as dificuldades enfrentadas por essas mulheres, pois:

– *[...] sofreram muito mais no silêncio, na invisibilidade, na sacanagem, na violência.*

É interessante observar, na combinação dos marcadores sexualidade e raça, como as identidades vão se desenhando em um movimento contínuo, assumindo formas mais elaboradas, mas não totalmente acabadas. Para algumas, a identidade racial se define em primeiro plano, para outras as identidades sexuais.

Benilda Paiva afirma que, primeiro se entendeu uma pessoa negra, aprendeu muito jovem, na escola, nas brincadeiras, com a vivência e a observação do tratamento diferenciado dispensado aos negros. A identidade lésbica veio muitos anos depois e, por isto, se identifica como *negra lésbica*.

Rosângela diz exatamente o contrário:

– *Eu sempre soube que era lésbica, mas eu... a minha família é uma família que a construção dela foi pelo embranquecimento... eu não tenho uma vivência dentro do movimento de mulheres negras. Eu começo a me aproximar do movimento de mulheres negras como lésbica negra, tanto que a minha identidade é lésbica negra. Eu não sou uma negra lésbica.*

A construção das identidades é processual, a definição contextual, a negociação entre as identidades, constante, embora, em alguns momentos, indique a falsa ideia de cristalização de uma delas. Neste movimento, Maria Fátima oferece uma abordagem sobre a negociação das entidades, muito precisa. A ativista desconstrói as fronteiras entre as identidades e borra as linhas demarcatórias de onde começa uma e termina a outra. Sua narrativa é elucidativa:

– *Eu não saberia definir se eu sou uma negra lésbica ou uma lésbica negra. Porque eu me considero, eu sou uma mulher, eu sou um sujeito político mulher negra e eu sou também um sujeito político lésbico. Então eu não tenho como definir isso, não são lutas que se diferenciam tanto, porque são todas as duas sobre uma violenta discriminação, perversa discriminação, mas eu não consigo me definir uma coisa ou outra... Em minha opinião, o racismo potencializa a lesbofobia. Comigo aconteceu muito isso. Quando eu fui à Conferência de Política para as Mulheres, nessa segunda Conferência, todo mundo esperava que eu me apresentasse, estivesse ali naquela mesa de abertura na Conferência Estadual no Rio de Janeiro como mulher negra. Quando eu me digo representante da Rede Nacional de Lésbicas Negras houve uma parada no auditório, houve uma explosão, primeiro, uma explosão de aplauso, de outro lado, uma explosão de rejeição. Então, quando eu digo isso, naquele momento, a lesbofobia potencializou o racismo. Esta mulher além de ser negra é lésbica? E depois, em todos os grupos de trabalho, eu senti muito isso. Eu senti que ali naquele momento, aquele grupo ali, eu precisava estar ali batendo na questão da lesbianidade e mais, muito mais, do que na questão da negritude, do racismo e da discriminação, mas a mesa de abertura me apontou isso.*

A orientação sexual está longe de ser uma escolha livre e voluntária, mas identificar-se “como gay, lésbica ou bissexual, seja perante amigos/as e familiares, seja em contextos mais públicos, representa, em contrapartida, uma afirmação de pertencimento e uma tomada de posição crítica diante das normas sociais” (BRASIL, 2009, p. 130). Afirmar a identidade lésbica, naquele momento, para Maria Fátima, era uma tomada de posição necessária, pois acredita que tenha “desacomodado” o que o discurso heteronormativo esperava dela, forçando o debate sobre as dimensões variadas assumidas pela desvalorização da diversidade sexual quando interseccionada por outras formas de discriminação.

É importante salientar que a ativista, em sua narrativa, não simplifica o debate, apostando na visibilidade para alcançar uma sociedade sem estigmas. Maria Fátima ressalta a necessidade de se criar estratégias de enfrentamento das ideologias e comportamentos conservadores presentes na sociedade.

Gláucia Almeida e Maria Luiza Heilborn apontam para a necessidade de as discussões em torno da identidade lésbica percorrer uma abordagem interseccional capaz de debater como os diferentes marcadores sociais, gênero, raça e classe social, em contextos específicos, interferem em sua configuração. Segundo as autoras, a identidade lésbica é uma identidade politicamente reconstruída, uma espécie de identidade “guarda-chuva”,

por ser polifacetada, seria incluída das demandas subdimensionadas e silenciadas pelos movimentos raciais, feministas e também pelo movimento *gay*. Por isso, ela reclama espaço, um nicho privilegiado de exercício de poder, nas organizações e grupos de lésbicas e nas entidades aglutinadoras destes grupos. Ela é, pois, o lócus de práticas articulatórias complexas e incessantes.

Todavia, o sentimento de insatisfação com as outras identidades nem sempre acarretou o rompimento com as mesmas, e o compromisso com a militância exclusivamente lésbica: algumas permaneceram em mais de um espaço de militância (ALMEIDA; HEILBORN, 2008, p. 235, grifo das autoras).

Para algumas ativistas o movimento de mulheres negras carece de discutir a diversidade sexual, pois, a exemplo de outros movimentos sociais, tem partido, na maioria das vezes, de uma premissa heterossexual para a construção de sua agenda política. Patrícia Hill Collins faz constatação semelhante ao que foi colocado pelas ativistas brasileiras: “como grupo, as mulheres afro-americanas heterossexuais têm sido estranhamente silenciosas sobre o tema do lesbianismo negro” (2000, p. 125).

Nesse sentido, a lesbianidade tem ficado sob a responsabilidade das lésbicas negras e não do movimento de mulheres negras como um todo, embora, todas as organizações aqui citadas expressem compromisso com a luta antilesbofóbica. E mesmo o Relatório *Pensar o Brasil para o Enfrentamento do Racismo, do Sexismo e da Lesbofobia* (BRASIL, 2010), elaborado com a contribuição do movimento de mulheres negras, foi lembrado por muitas entrevistadas como ação tímida e “genérica” em relação às demandas das lésbicas negras.

Na perspectiva da autora afro-estadunidense, Barbara Smith, o privilégio heterossexual é geralmente o único privilégio que nós mulheres negras temos. Nenhuma de nós tem o privilégio racial ou sexual, quase nenhuma de nós tem o privilégio de classe; manter a heterossexualidade é, portanto, o último recurso. Do mesmo modo que as mulheres brancas ignoram o privilégio que o racismo lhes garante, e os homens negros percebem o sexismo como menos censurável do que o racismo (apud COLLINS, 2000, p. 125-126).

As respostas das ativistas brasileiras sobre o porquê do movimento de mulheres negras também ter se mantido silencioso são diferentes. Na perspectiva de algumas entrevistadas, a pedagogia da repressão escravista sobre nossos corpos e desejos deixou marcas profundas que, ainda hoje, nos impedem de debater assuntos como sexualidade; para outras a explicação reside *na lesbofobia internalizada e não tratada*; ou, ainda, nas demandas impostas pelo racismo que nos obrigam a valorizar alguns temas em detrimento de outros.

Jurema Werneck, por exemplo, diz que os movimentos sociais são extremamente homofóbicos e lesbofóbicos, que tanto os movimentos antirracismo quanto o feminista e os movimentos de mulheres negras na condição de movimento social não são diferentes. Os

movimentos de gays, lésbicas, travestis e transexuais têm se organizado à parte, justamente por não encontrarem espaço nos outros movimentos. Acredita, contudo, que a falta de discussão se deva exclusivamente à *inoperância das ativistas lésbicas e não-lésbicas*.

Benilda Paiva é outra ativista que tece duras críticas ao movimento de mulheres negras pela sua omissão, enfatizando *o isolamento e um silêncio imenso na discussão da orientação sexual*, presente, inclusive, na organização da qual faz parte e ajudou a fundar, pois, como afirma, a entidade *não aborda especificamente* lesbianidade negra. Ela se coloca como colaboradora de outras redes e entidades de lésbicas de Minas Gerais e do Brasil, *mas não dentro do movimento negro*. Segundo ela, isto se deve ao preconceito existente no movimento de mulheres negras.

Embora concorde com essa afirmação, me parece que ela não se sustenta totalmente, afinal, Benilda Paiva, assim como todas as lésbicas, heterossexuais, bissexuais, transexuais negras, que chamam para si a identidade política de integrantes dos movimentos de mulheres negras, todas somos responsáveis pelo debate ou por sua ausência. Como afirmou Jurema Werneck, a inoperância é coletiva e talvez isso explique porque o próprio grupo de Benilda ainda não fez da lesbianidade negra uma lente para ler o mundo e apostar na construção de um projeto político alternativo para a sociedade a partir deste lugar.

O debate sobre sexualidades, de modo geral, ainda se apresenta truncado. Para parte das ativistas, existe uma lacuna nesta área, ainda de pouca reflexão e teorização. Maria Lúcia tenta explicar esta lacuna seguindo uma tese psicanalítica, na qual associa racismo e sexualidade. Mulheres e homens negros constituem, enquanto grupo social, um sujeito histórico rejeitado e impedido de falar de sua experiência histórica, na medida em que essa experiência foi/é invisibilizada e desvalorizada pelo racismo epistemológico intrínseco no pensamento ocidental moderno dominante, isto é, a razão universal do pensamento ocidental branco, que se coloca como “a única tradição de pensamento com dita capacidade de universalidade e de acesso a verdade” (GROSFOGUEL, 2007, p. 69). Então, é uma experiência histórica inexistente, portanto, mulheres e homens negros são definidos como sujeito constituído por faltas.

Falar de sexualidade, entretanto, é falar da história do sujeito. As mulheres brancas, prossegue Maria Lúcia, sempre falaram de sua sexualidade por que:

– *Do ponto de vista histórico, não têm falta, têm falta como sujeito, mas não como grupo étnico.*

Já Sueli Carneiro faz algumas especulações, como ela mesma definiu o exercício de pensar sobre sexualidade. Inicialmente, ela recupera uma fala de Benedita da Silva, pronunciada em um embate com feministas brancas para exemplificar seu ponto de vista.

– *Ela [Benedita da Silva] dizia que a questão da bica d'água era para as mulheres negras uma questão feminista da maior importância, na medida em que ter ou não ter água na sua casa, no seu barraco era um pré-requisito até para o exercício da sexualidade.*

Talvez, prossegue Sueli Carneiro, as mulheres negras tenham estado sempre tão acoçadas por outras questões, que fizeram com que a sexualidade aparecesse como secundária diante de outras premências muito concretas, colocadas pela desigualdade material determinada pela exclusão racial.

Outra possibilidade aventada por Sueli Carneiro diz respeito à ação crítica das ativistas negras em relação aos estereótipos associados à sexualidade da mulher negra, em determinado momento da mobilização política em que houve todo um investimento na desconstrução destes estereótipos, por parte de uma geração de ativistas, ressignificando interpretações negativas, recusando a objetificação das definições produzidas pelo racismo, habilitando outras ativistas/mulheres negras a combaterem um imaginário que nos transformava em objetos sexuais de segunda categoria. Este investimento na desconstrução das representações da hipersexualização da mulher negra, a coloca em uma condição não humana, decodificando a agressão e violência sexual, na medida em que a representação marca o desejo da mulher negra como anormal, pois insaciável.¹²²

As especulações de Sueli Carneiro são as mesmas de muitas mulheres negras, pelo menos em determinado momento, ou seja, é uma perspectiva compartilhada. As integrantes de Maria Mulher, em 1987, por exemplo, em seu primeiro Boletim, apresentaram suas ideias acerca da temática em uma matéria chamada “Sexualidade”. Os argumentos desenvolvidos no texto vão ao encontro das especulações de Carneiro: o enfrentamento dos estereótipos e as condições adversas de sobrevivência de grande parte das mulheres negras são elencadas.

A mulher negra ao se assumir como tal chama para si um ônus muito grande. Tentam ridicularizá-la, ‘oferecendo’, por exemplo, a seus cabelos apelidos degradantes – mola de isqueiro, Bombril... Mais uma vez tentam desestruturar sua identidade. Sofre ‘cantadas’ e assédio de machistas e racistas disfarçados, que procuram nela a ‘excentricidade’.

¹²² Ver discussão no Capítulo 3, Parte II: 3.4.1 – A Objetificação das Mulheres Negras.

Nós mulheres negras, exigimos o respeito ao nosso padrão de beleza, conforme as características de nosso tipo físico, sem sermos vistas como alimento para apetites e taras sexuais doentios.

No tocante ao movimento feminista, cabe-nos frisar que enquanto as mulheres brancas lutam para conquistas o direito ao prazer, nós negras ainda estamos batalhando pela sobrevivência, responsáveis que somos, muitas vezes, pela manutenção da família. Desta maneira, fica prejudicada a organização das mulheres negras em torno de suas questões específicas, entre elas a valorização do corpo, o direito ao prazer e á sexualidade (MARIA MULHER, 1987).

O tema sexualidades das mulheres negras está ausente na maioria dos depoimentos e sua abordagem não apareceu espontaneamente durante as entrevistas. Existe, entre as ativistas, depois de questionadas, um consenso em torno da falta de debate e acerca do silêncio que marca e acompanha o movimento de mulheres negras na contemporaneidade. A lesbianidade negra foi abordada livremente por três ativistas, exatamente por aquelas vinculadas às organizações com trabalho específico na área.

A autora Patricia Hill Collins em uma de suas abordagens acerca do tema, apresenta a sexualidade como um local específico de interseccionalidade onde opressões se cruzam. Estudar as sexualidades das mulheres negras revela como a sexualidade constitui um importante local onde heterossexismo, classe, raça, nação e gênero como sistemas de opressão convergem. Para as mulheres negras, ceder o controle sobre a autodefinição de sexualidades das mulheres negras mantém as múltiplas opressões. Ao contrário, quando autodefinida por nós mulheres negras, a questão das sexualidades das mulheres negras pode se tornar um importante lugar de resistência (2000, p. 128).

5.3 AS TRAJETÓRIAS DOS MOVIMENTOS DE MULHERES NEGRAS

A partir do que foi apresentado pelas ativistas em suas narrativas, pode-se identificar elementos constitutivos de seus processos de mobilização política e, assim, traçar/esboçar algumas linhas indicativas das trajetórias histórica e política dos movimentos de mulheres negras na atualidade em nosso país. Inicialmente, consigo perceber três momentos constituindo as histórias dos movimentos de mulheres negras na contemporaneidade. Certos fatos, acontecimentos ou concepções iniciam e terminam nas fronteiras da temporalidade, mas, para outros acontecimentos, as rupturas não são tão evidentes e, neste caso, eles atravessam os momentos seguintes, dando continuidade ao movimento iniciado.

O primeiro momento identificado revela a re-afirmação de uma identidade política, plural, diversa e heterogênea, potencializadora de um sujeito político transformador, as mulheres negras. A construção desta identidade é individual, mas, principalmente coletiva, pois será através do grupo que a recuperação e a atualização de um passado histórico e cultural negro-africano se efetivará. Entendo que a ação principal desse momento inicial se constitui pelas denúncias do racismo, da farsa da democracia racial e do sexismo. É tempo de cuidar do corpo, de fazer oficinas para tratar de “assuntos específicos das mulheres negras”, de afirmar a identidade negra. A ideia da “tripla discriminação” das mulheres negras promovida por raça, gênero e classe ancora os discursos e pauta a direção da agenda de reivindicação.

O segundo momento traz as intervenções políticas, que buscam dar visibilidade ao racismo e à discriminação racial existentes na sociedade brasileira, associadas à política de enfrentamento ao sexismo, ou seja, as atenções se voltam para a denúncia do racismo gendrado, vitimizando as mulheres negras através das políticas de controle populacional e das campanhas de esterilização forçada, denúncias que destacam que “os reflexos da esterilização em massa de mulheres negras no país já se fazem sentir na redução do percentual da população negra nesta década, em comparação com a década anterior” como constará, por exemplo, da *Declaração de Itapeverica da Serra das Mulheres Negras Brasileiras* (GELEDÉS, 1993, p. 2).

A definição da agenda política agrega proposições de diretrizes para uma intervenção que consolide os direitos das mulheres negras e, para isto, fortalece-se ações contra o racismo, sexismo e lesbofobia; e amplia-se a produção e divulgação de dados e informações, apontando para a desigualdade racial no desenvolvimento e para subsidiar o planejamento de políticas públicas; a defesa dos direitos sexuais e reprodutivos entendendo, para isto, a garantia de direitos amplos de cidadania; a introdução da noção de saúde da população negra orientada pela análise contínua das desigualdades raciais em saúde cuja manutenção tem sido determinada pelo racismo, ou seja, introduz-se o entendimento do racismo e discriminação racial como fatores determinantes das condições de saúde (LOPES; WERNECK, s/d, p. 8-9); a introdução na agenda de gênero e raça como determinantes no acesso ao trabalho e qualidade de vida; a abordagem de análises e denúncias da discriminação racial no processo educacional, para enfrentar o problema a proposição de ações afirmativas, como a defesa de cotas no ensino superior¹²³.

¹²³ Para além das entrevistas, também usei material produzido pelas organizações.

No terceiro momento, a agenda política se consolida, porém, o período é marcado pela ampliação e fortalecimento das redes e pelos encontros internacionais. O sujeito político do momento, mulheres negras, é o resultado de uma multiplicidade de experiências de raça, gênero, classe, religião, diversidade sexual, região, etc. Seu lugar é construído pela intersecção destes marcadores sociais constitutivos de identidades, mas, ao tempo de desempoderamento, levando, em função disto, a formação de várias frentes de luta para obstar os processos de exclusão e discriminação produzidos por estes marcadores. Este sujeito político é o da diáspora negra, reconstruído pela recuperação da memória, da história dos antepassados, pela problematização das desvantagens cumulativas de mulheres e homens negros no mundo globalizado e, por isto, permite a construção de agendas transnacionais.

No cenário nacional, a intervenção política é intensa com destaque exitoso para duas ações em especial que anunciam o lugar político construído pelas mulheres negras na atualidade e a delimitação de sua atuação: a participação na III Conferência contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, em Durban, em 2001, uma conferência marcada pelo protagonismo político das mulheres negras brasileiras em todo o processo preparatório e durante a Conferência. Segundo Sueli Carneiro, foi, ainda, o momento de estabelecer contatos e firmar relações internacionais, pois “as mulheres negras lograram ainda estreitar parcerias e cooperação com outras organizações feministas que potencializaram a problemática específica das mulheres negras no contexto de Durban”. Além de que a Conferência de Durban, diz, inscreve um “novo estágio de relacionamento entre mulheres negras e brancas no Brasil, sinalizando o aumento da cumplicidade e da colaboração na luta anti-racista e anti-sexista” (CARNEIRO, 2002, p. 211).

Esse terceiro momento é marcado, ainda, pela efetiva participação e controle social, através do monitoramento de políticas públicas nos âmbitos federal, estadual e municipal, e com a presença em conselhos de crucial importância para as mulheres negras. Como resultado do trabalho, mobilização e organização, a perspectiva étnico-racial e a orientação sexual são incorporadas nas políticas públicas direcionadas às mulheres, através de perspectiva transversal e estruturante, ou seja, inclusão dos dois marcadores na formulação, implementação e avaliação das políticas, conforme recomendação do eixo 9 do II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM)¹²⁴.

¹²⁴ O Eixo 9 se refere à inclusão de um eixo específico para o enfrentamento do racismo, sexismo e lesbofobia no II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Ele é fruto da organização das mulheres negras e lésbicas durante a II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, que em sua plenária final, aprovou a inclusão do Eixo. Foi criado um grupo de especialistas para pensar o referido eixo, que produziu, ao final dos trabalhos, o Relatório Final (BRASIL, 2010).

Esses três momentos descritos acima, com certeza, não encerram toda a dinâmica dos movimentos de mulheres negras na atualidade, muito menos possuem essa intenção, procuram, ao invés disso, retomar e destacar os fios tecidos nas narrativas, dando sentido histórico ao que foi enunciado por intermédio da contextualização.

CAPÍTULO 6

PELA EMANCIPAÇÃO DAS MULHERES

A característica multifacetada das opressões e violências que recaem sobre nós mulheres exige o desenvolvimento de diferentes frentes e estratégias de resistência. Em função disto, as lutas tomam distintas formas sem que se possa afirmar qual seria a mais importante/determinante, uma vez que são dirigidas a atender as iniquidades provocadas pelas formas específicas de subordinação a que somos submetidas. O objetivo do capítulo é apresentar as várias formas adquiridas pela organização política das mulheres e problematizar o debate que tem interpretado estas formas.

Entendo os movimentos de mulheres como constituídos por vários tipos de manifestações/organizações, tendo as mulheres por sujeito prioritário das práxis, ações políticas, reflexões e teorizações e por objetivo a transformação de suas vidas, mulheres percebidas/representadas em sua pluralidade e diversidade, portanto, o movimento é amplo e diversificado e isto significa que “o feminismo”, é parte dos movimentos de mulheres, ou seja, é uma de suas faces.

É certo que, nem todo o movimento de mulheres pode ser visto como feminista, até mesmo porque existe uma demanda identitária que não se pode negar. Isto é um fato. Contudo, insisto na incômoda separação entre movimento feminista e movimento de mulheres, onde feministas surgem em oposição a mulheres das classes populares, divisão que assombra e, ainda, ronda as relações nos movimentos de mulheres.

Persiste uma ideia pré-concebida entre os movimentos de mulheres, fruto do debate truncado e alimentado por muitas feministas, de que *feministas* são intelectualizadas, dominam conceitos e têm a habilidade de manusear e produzir teorias para explicar a vida das

mulheres. As *mulheres*, por sua vez, ainda não atingiram o nível de consciência de seu processo de opressão/dominação e estão presas a demandas que em nada alteram as estruturas que as mantêm discriminadas.

O texto de Sonia Alvarez et al., “Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos”, traz uma retrospectiva histórico-analítica do debate feminista na América Latina e Caribe a partir dos Encontros Feministas Latino-americanos e Caribenhos. O período em estudo envolve mais de vinte anos de história, desde a realização do primeiro Encontro, em 1981, na Colômbia, até o nono evento, ocorrido em 2003, na Costa Rica. Segundo as autoras:

Os Encontros, como os próprios feminismos, são espaços não só de solidariedade e expansão, mas também de conflito e de exclusão, de negociações e renegociações. Essa dinâmica não se dá em um vácuo, mas sempre reflete o contexto de mudanças políticas e econômicas no qual os feminismos se desenvolvem (ALVAREZ et al., 2003, p. 569).

O debate acerca da definição de quem “pode” ou não ser considerada feminista, bem como a divisão entre “feminismo” e movimento de mulheres foi uma constante ao longo dos Encontros, principalmente na primeira década, nos anos de 1980, afirmam as autoras. Já os encontros da década seguinte, além deste debate, “viriam a questionar o compromisso do feminismo com a inclusão, especialmente em relação a classe, raça, etnia e sexualidade” (ALVAREZ et al., 2003, p. 547). Conforme demonstra o trabalho citado, a cada encontro, outras questões eram apresentadas, remexendo, revirando, desestabilizando as certezas que encobriam o debate feminista localizado às margens, subalternizado em relação às epistemologias feministas dominantes dos EUA e da Europa, mas que, no entanto, não se percebia deste modo e reproduzia práticas colonialistas de exclusão.

Cito, do trabalho em evidência o texto abaixo, em que a análise recai sobre a divisão entre “feminismo” e “movimento de mulheres”, visando ilustrar a complexidade do debate em função das diversas questões envolvidas. Segundo as autoras,

[...] os novos desafios postos pela expansão do movimento entre mulheres pobres, trabalhadoras e não brancas tornaram-se dramaticamente evidentes no Quarto Encontro em Taxco, México (1987), em que participaram mais de 1.500 mulheres. A participação sem precedentes de centenas de mulheres do *movimiento de mujeres*, especialmente da América Central, parecia sinalizar que o movimento feminista havia alcançado seu objetivo de promover um Encontro com bases verdadeiramente amplas. Essa abertura pode ser atribuída aos esforços concentrados das militantes em trazer as perspectivas feministas para as organizações de mulheres das classes populares. A presença maciça de mulheres politicamente ativas novas no feminismo, contudo, foi vista como problemática por algumas.

Muitas feministas históricas (militantes de longa data) acreditavam que a presença maciça do *movimiento de mujeres* impedia a elaboração de ‘A’ agenda feminista e era contraproducente para o avanço da produção do conhecimento feminista. Frustradas pelo que percebiam como o nível elementar do discurso das participantes das classes populares, muitas demonstraram impaciência ao terem que ficar ensaiando o ‘básico’, quando desejavam seguir adiante no debate feminista.

Em Taxco, um bom número de feministas antigas defenderam que os Encontros não deveriam ser uma ‘escola feminista’ para ‘as massas’, mas sim um espaço para a recuperação de idéias e práticas feministas. Outras viram essa atitude como um ressurgimento do ‘feministômetro’ e rejeitaram a pressuposição de que as mulheres centroamericanas, indígenas ou pobres não fossem ‘feministas’ o suficiente para participarem. A proposta da realização de dois Encontros no futuro, um para as feministas e outro para o *movimiento de mujeres*, se deparou com um coro de centenas de mulheres cantando ‘Todas somos feministas’, o que permitiu uma maior percepção de que o feminismo não ‘pertence’ a ninguém (ALVAREZ et al., 2003, p. 548-549).

O movimento de mulheres negras, da mesma forma, dá corpo aos movimentos de mulheres. O movimento de mulheres negras, por sua vez, feito por mulheres negras jovens, quilombolas, marisqueiras, urbanas e rurais, estudantes, praticantes de religiões de matrizes africanas, protestantes, de esquerda e de direita, lésbicas, bissexuais e heterossexuais, transexuais, etc. é também plural e intrinsecamente diverso/diversificado, o que significa que não existe um único movimento de mulheres negras, que ele é formado por uma multiplicidade de identidades.

A categoria *movimento de mulheres negras*, porém, abriga uma identidade política fortemente construída por estas mulheres a partir da reivindicação do passado histórico de luta em comum e orientada pela compreensão de que “o enfrentamento ao racismo é fundamental e prioritário”, pois se constitui no “principal fator de produção de desigualdades seja entre mulheres e homens, seja entre mulheres”. Desigualdades reforçadas pela força do sexismo e do heterossexismo (WERNECK, 2007, p. 1).

A categoria, em muitos momentos, quando reivindicada pelas mulheres negras, anuncia a força, a autonomia e importância políticas das mulheres negras organizadas, muitas das quais, organizadas em grupos, abrigadas nas distintas identidades políticas, são feministas. Diante desta assertiva, pode-se levantar algumas questões: De que feminismo falam as feministas negras e brancas? O adjetivo *negra* qualifica, exclusivamente, a raça/etnia das mulheres? Ou delimita também uma concepção feminista?

Compreendo que a adjetivação demarca muito menos a cor das mulheres negras feministas e mais uma concepção política, uma forma de ver e interpretar o mundo, intervir e produzir conhecimento, como pretendo mostrar. Neste caso, na condição de ponto de

vista/visão de mundo pode também ser compartilhado por mulheres não negras. Estas são questões que serão abordadas no próximo capítulo, mediante a apresentação das reflexões teóricas das 22 ativistas entrevistadas sobre feminismos, mas, antes, se faz necessário enfrentar o debate acerca das possíveis diferenças existentes entre “feminismo” e movimentos de mulheres. Na verdade, o problema não está nas diferenças, pois se pode dizer que os movimentos são fundados em bases distintas, mas nas interpretações que se fundamentam em teorias feministas para definir diferenças e que acabam por fornecer ao feminismo não adjetivado *status* político e teórico superior aos movimentos de mulheres, criando desigualdades entre as mulheres e suas formas de organização.

6.1 ENTRE FEMINISMO E MOVIMENTO DE MULHERES

A separação entre “feminismo” e movimento de mulheres tem sido alvo de reflexão em outros trabalhos¹²⁵. Interesse-me pelo debate brasileiro e, para realizar esta tarefa, parto de um estudo em especial, escrito por uma feminista holandesa, Dieuwertje Dyi Huijg que, em sua dissertação de mestrado, intitulada *Feministas brancas, tirando a máscara? a expressão da branquitude feminina nas relações raciais intra-gênero*, procurou investigar “a (não) afirmação de mulheres brancas, no Brasil, enquanto parte das relações raciais, em contexto de militância feminista” (2007, p. 12). Dito de outra forma, Dieuwertje analisa o trabalho de feministas brancas brasileiras, visando identificar suas posições raciais e a forma como problematizam os privilégios obtidos em função das posições que ocupam. Para desenvolver o estudo, toma como fonte de pesquisa principal o texto escrito por Vera Soares (2000), “O verso e reverso da construção da cidadania feminina, branca e negra, no Brasil”.¹²⁶

Embora não concorde com a totalidade das conclusões de Dieuwertje Dyi Huijg, conforme destaque apresentado mais adiante, suas reflexões chamam a atenção, pois são o resultado de um *olhar de fora* atento às contradições do discurso feminista branco brasileiro. A iniciar pela forma como se anuncia, no singular e sem adjetivação. Neste posicionamento está incluída a ideia de referente, não racializado, fornecida pela posição hegemônica¹²⁷. As

¹²⁵ Ver, por exemplo, a coletânea de textos organizados por Liliana Suárez Navaz e Rosalva Aída Hernandez (2008).

¹²⁶ O título da dissertação de Dieuwertje se refere a parte do título de uma obra, intitulada *Tirando a máscara: ensaios sobre racismo no Brasil*, organizada por Antonio Sergio Guimarães e Lynn Huntley (2000), e traz um conjunto de artigos de intelectuais brasileiras(os), na sua grande totalidade negras(os), analisando a ação do racismo em diferentes áreas e contextos. Entre os textos arrolados na obra inclui-se o de Vera Soares.

¹²⁷ Consultar discussão acerca de feminismo hegemônico no Capítulo 2.

contradições evidentes, sempre denunciadas e combatidas por ativistas negras, como abordei no capítulo anterior, também não conseguem passar despercebidas diante do olhar estrangeiro, pouco habituado ao convívio das relações raciais brasileiras mascaradas pela enganosa democracia racial. As relações raciais, quando problematizadas, desvelam privilégios mascarados pelo discurso da meritocracia das sociedades capitalistas, mas, na verdade, incontestavelmente decorrentes das posições raciais construídas e ocupadas pelos indivíduos.

Dieuwertje Huijg (2007) empreende uma revisão bibliográfica para elaborar seu argumento, analisando a produção de autoras brasileiras, dentre elas a de Celi Pinto (2003), fundamentalmente a obra, *Uma história do feminismo no Brasil*, já citada por mim ao longo desta tese, e, recorrendo à análise de discurso, procura investigar a posição racial de Pinto na narrativa acerca da história do feminismo no Brasil. A autora conclui sobre o livro em questão:

Apesar da importância da militância feminina negra, o movimento de mulheres negras no Brasil está posicionado nas margens. O ‘feminismo’ sendo desracializado acaba por fortalecer a branquitude. No livro *Uma história do feminismo no Brasil* (2003) a autora parece criticar o ‘feminismo excessivamente branco, de classe média, intelectual e heterossexual que se apresentava como ‘o’ representante da mulher’ (Ibid. 97), mas, ao contrário, Pinto apresenta mulheres e feminismo como categorias singulares, às vezes diferenciados por classe, mas com o significado real de mulheres brancas. Tirando o eixo racial do gênero, em específico do gênero branco, reforça a centralidade e normatividade de mulheres brancas e a marginalidade e alteridade de mulheres negras e indígenas (HUIJG, 2007, p. 16, grifos da autora).

Para Huijg, a autora brasileira não percebe sua posição racial, isto é, ela fala a partir de um lugar pensado/compreendido como não racializado e, com isso, reafirma a branquitude. Deste modo, suas ações, bem como as de suas parceiras de grupo étnico/racial são compreendidas como universais. Pela ótica do referente, essas mulheres são/seriam identificadas como as representantes do feminismo e as outras serão/são “alocadas” no *movimento* de mulheres, independentemente de autoidentificação/posição/concepção feminista. A branquitude se refere à dominância racial, portanto, está diretamente relacionada com a construção do hegemônico.

Dieuwertje Dyi Huijg define branquitude¹²⁸ à luz da conceituação de Frankenberg (1997; 2004), como lugar a partir do qual as pessoas se veem e também veem os outros. É

¹²⁸ Sobre o debate de branquitude no Brasil ver os trabalhos de Liv Sovik (2009) e Maria Aparecida Bento (1999).

“um lócus de elaboração de uma gama de práticas e identidades culturais, muitas vezes não marcadas e não denominadas, ou denominadas como nacionais ou ‘normativas’ em vez de raciais” (FRANKENBERG, 2004, p. 312-3 apud HUIJG, 2007, p. 29). Branquitude se fundamenta na existência de um grupo de pessoas identificadas e autoidentificadas como brancas. Já a categoria branco indica “um lugar no racismo como um sistema de categorização e formação de sujeito, assim como os termos racialmente privilegiado e racialmente dominante nomeam [sic] lugares particulares dentro do racismo como um sistema de dominação” (FRANKENBERG, 1997, p. 9 apud HUIJG, 2007, p. 30).

Dieuwertje Dyi Huijg, ao analisar o texto de Vera Soares constata, igualmente, a construção da categoria *mulheres brancas*, na maioria das vezes, desracializada, e em relação à categoria *mulheres negras*. Assim a própria categoria *mulher* tem seu significado e representação universalizados como significante *mulher e branca*. A condição relacional garante o caráter dominante mediante a invisibilidade racial de uma das categorias, no caso das *mulheres brancas*, que aparecem quase sempre mencionadas como “mulheres” sem adjetivações. Nas palavras da autora:

[a] desracialização desta categoria de ‘mulheres (brancas)’ não aparece em si, sem contexto; mostra-se na comparação com a categoria ‘mulheres negras’, bem como a categoria do ‘feminismo (branco)’ mostra-se na comparação com a categoria de ‘movimento de mulheres negras’ (2007, p. 53).

Para Dieuwertje Dyi Huijg, o texto expõe a existência de uma concepção subjacente de feminismo referente e branco. Ao mesmo tempo, deixa intactos os instrumentos de análise e produção de conhecimento modernos e androcêntricos, orientando-se pela fundamentação dicotômica presente na classificação *movimento feminista/movimento de mulheres negras*. Segundo a autora, Soares (2000) negligencia a problematização do debate racial e ratifica a branquitude, embora seu discurso enuncie a necessidade do enfrentamento do racismo. A comparação efetuada por Soares entre o movimento feminista com o movimento de *mulheres negras*, afirma Dieuwertje Dyi Huijg, é excludente, na medida em que

[...] nesta comparação, falta raça ao ‘movimento feminista’, enquanto que ‘o movimento de mulheres’ é composto por ‘mulheres negras’, portanto é racialmente especificado. Pelo fato de o ‘movimento feminista’ estar em oposição ao ‘movimento de mulheres negras’, mutuamente se excluindo, deve-se concluir que este ‘movimento feminista’ exclui dele as mulheres negras, que passam a pertencer ao ‘movimento de mulheres negras’. Assim,

poder-se-ia concluir que não é um movimento geral, ou seja, composto por mulheres negras tanto quanto por mulheres brancas, mas que de fato é branco. Por conseguinte, o chamado ‘movimento feminista’ é marcado por um contexto desracializado, a sua característica não-racial operando como um fator invisibilizante e fortalecedor da branquitude (HUIJG, 2007, p. 47, grifos da autora).

Como Dyi Huijg, estou em conformidade com a afirmação de que a dominância racial autoriza as mulheres brancas a lançarem mão da categoria *feminismo* sem nenhuma adjetivação bem como legítima a sua apropriação. Muitas vezes a prática de feministas brancas, conferida pela branquitude, lhes impede de perceber e pensar o resgate e o registro das histórias de outras tradições feministas insuficientemente representadas na literatura feminista, esta hegemonizada e dominada pelo feminismo branco e classe média. Por isso, a necessidade premente de abandonarem esta prática na perspectiva defendida por Spivak (2010), isto é, “desaprender” o privilégio como perda, pois os privilégios da branquitude impedem aquelas(es) que os desfrutam de obter determinados conhecimentos e aprender com eles.¹²⁹

A ausência do debate sobre relações raciais nos estudos feministas brasileiros se faz sentir em grande escala, principalmente no tocante à posição racial das autoras, dificilmente apresentada. Essas falam e produzem conhecimento, na sua quase totalidade, de um lugar não marcado, uma vez que branco é um marcador sem marcas, diferentemente de nós mulheres e homens negros, obrigados a justificar/explicar os marcadores presentes em nossas construções sociais/teóricas, pois ser negro é assumir um lugar racialmente e politicamente marcado.

Dieuwertje Dyi Huijg, no entanto, acaba por desconsiderar, em seu estudo, a agência política dos movimentos de mulheres negras, uma vez que desenvolve seus argumentos sem perseguir a dinâmica construída pelas mulheres desses movimentos. Deixa, assim, escapar a oportunidade de perceber os movimentos de mulheres negras como sujeito político construtor de uma trajetória que lhe fornece legitimidade para impor-se como força política autônoma, autor intelectual de práxis e teoria; e de investigar a particularidade de como os movimentos de mulheres negras constroem a luta, expressando na disputa social cotidiana um projeto de futuro alternativo ao modelo econômico atual, baseado na justiça social e na equidade racial e de gênero. Diferentemente do que aponta Dyi Huijg, o entendimento e reconhecimento do projeto político dos movimentos de mulheres negras é

¹²⁹ Consultar Spivak (2010) e, no Capítulo 2 desta tese; 2.2.2 – Crítica ao Feminismo Hegemônico.

abordado por Vera Soares (2000) no trabalho em análise, mesmo que tangencialmente, como se pode observar a seguir.

Hoje, as mulheres negras organizadas se constituem em uma vertente do movimento de mulheres e, embora se afirmem também feministas, não se confundem mais com as feministas brancas. Ao criarem suas formas próprias de organização, seus próprios encontros, seminários e articulações, constituíram-se numa outra vertente do movimento de mulheres e têm iluminado o feminismo com questões sobre a diferença e a igualdade entre as mulheres negras e brancas, introduzindo a necessidade concreta de se utilizar também a categoria 'raça', além de 'gênero', para uma compreensão mais concreta da realidade de exclusão das mulheres (SOARES, 2000, p. 271).

Os movimentos/feminismos adjetivados, negro, indígena, lésbico, pós-colonial, são expressões de experiências de resistências, de lutas e conquistas de espaços políticos desenvolvidas desde as margens, sendo que essas foram resignificadas e transformadas em material propulsor para a mobilização política. São, ainda, lugares de enunciação de identidades políticas opositoras à exploração da colonialidade e às ideologias e práticas racistas e patriarcais. Lugares políticos conquistados, portanto, os projetos não podem ser confundidos ou esvaziados a ponto de serem pensados como expressões de uma única vertente ou matriz.

6.1.1 QUEM DEFINE A DIFERENÇA?

A separação em feminismo e movimento de mulheres é antiga e complexa e muitas são as formas de apresentá-la e, de algum modo, a maioria versa sobre teoria e prática, estratégia e ação. Para Tatau Godinho, em "Feminismo, prática política e luta social", a divisão entre feminismo e movimento de mulheres é problemática, uma vez que o feminismo enquanto teoria e prática pela libertação das mulheres não pode ser compreendido como campo distinto do movimento de mulheres. Segundo a autora, o feminismo "é a ideologia e a prática que orienta, que conforma, que constrói o movimento de mulheres; ou ele é um pensamento estéril" (2008, p. 18). Embora a posição da autora vise romper com a hierarquia e a divisão, em algum grau permanece a dicotomia, pois o feminismo é ideologia e teoria; o movimento de mulheres é prática.

Entendo feminismos e movimentos de mulheres a partir de uma relação dialógica em que os movimentos de mulheres também orientam e informam os feminismos com as experiências das mulheres, ou seja, com uma variedade de ações políticas contra as estruturas

de dominação/opressão. Pensar *o feminismo*, como coloca a autora, apenas na condição de orientador dos movimentos de mulheres pode vir a re-produzir e manter o referente. Quem estaria autorizado a teorizar acerca do feminismo que informará as mulheres em suas lutas? A que mulheres pertencem as experiências que o alimentam?

O feminismo não é um ente, mas, sim, produção teórica e práxis política de mulheres concretas. Ação e pensamento interligados, como defende Patrícia Hill Collins (2000, p. 30), através de um diálogo permanente em que ambos se informam mutuamente, possibilitando a construção de novas teorias nascidas da experiência das mulheres. Segundo a autora, tomando por base o cenário negro estadunidense, existe uma prática feminista que surge no contexto da experiência vivida das mulheres negras. Como tenho mostrado nesta tese, as mulheres integrantes de grupos oprimidos têm gerado práticas e saberes alternativos destinados a promover o empoderamento das mulheres como grupo. O fato de esses saberes não serem absorvidos pela literatura feminista hegemônica não significa que não existam.

Tatau Godinho aborda uma questão recorrente nos estudos feministas, a chamada consciência feminista, esta com capacidade indubitável para chancelar a identificação em um grupo de mulheres como feminista ou não. Mas o que seria a consciência feminista? Concordo com a reflexão da autora de que, muitas vezes, a identidade feminista passa pela compreensão de um estilo de vida individual alternativo, visando a promoção e a defesa de direitos pessoais. A definição se desvia “de uma perspectiva de mudança social geral, concentrando-se nos processos de transformação pessoal, que são importantes, mas ganham sentido global quando se inserem na luta por transformações coletivas” (GODINHO, 2008, p. 19). Não é raro encontrar esta concepção liberal de feminismo defendida, principalmente, por mulheres brancas, classe média, com alto grau de escolaridade em disputa no mercado de trabalho com homens brancos.

Para Godinho, quando o feminismo é compreendido como modo de vida individual a “mudança de consciência aparece como que desvinculada de práticas sociais e das bases materiais que fundamentam a desigualdade”. Além do que, tal perspectiva cria o falso entendimento de que o feminismo é inacessível às mulheres pobres em sua difícil realidade e que “em última instância podem até ser do movimento de mulheres, mas ‘feministas’ nunca vão ser” (2008, p. 18; 19). Rebatendo esta visão, a autora defende uma perspectiva de feminismo com sentido de transformação integral e coletiva, contudo, sem minimizar a importância da construção da consciência política feminista, isto é, a ruptura ideológica com uma visão de mundo sexista e com uma lógica machista.

Tomo por premissa o pensamento de Patricia Hill Collins, para quem o feminismo não pode se colocar como instrumento para elevar a consciência de um grupo de mulheres¹³⁰. Ao invés disto, o feminismo negro, como defende, afirma, rearticula e fornece um veículo para expressar publicamente uma consciência que, muitas vezes, já existe. Tal pensamento, apoiando-se no cotidiano e conhecimento das mulheres negras, pode estimular uma nova consciência, visando empoderar as mulheres negras e estimular a resistência (2000, p. 32).

Com posicionamento semelhante, bell hooks (1984) afirma que, diferentemente do que creem as feministas brancas, as mulheres que vivem diariamente em situações opressivas possuem consciência da política patriarcal a partir de sua experiência vivida, à medida que desenvolvem estratégias de resistência, ainda que não estejam totalmente organizadas. No entanto, as propostas e saberes das mulheres negras e pobres, bem como as experiências das mulheres negras foram subestimadas nos grupos feministas, porque nestes grupos eram as mulheres brancas que legitimavam o processo. As mulheres negras, as trabalhadoras não foram vistas e aceitas como iguais, tampouco suas experiências foram respeitadas. Experiências que anunciam uma tradição de resistência e enfrentamento do sexismo, como foi descrito pelas ativistas em seus depoimentos no capítulo anterior.

Outra reflexão sobre a separação entre movimento de mulheres e “feminismo” é oferecida por Simone Schmidt (2009), no texto “Cravo, canela, bala e favela”. O texto, além de apresentar breve historicização das elaborações teóricas da autora, aponta para outros desenhos de resistência possíveis construídos em distintos contextos, provocando o questionamento da representação das mulheres dos movimentos de mulheres como “o outro” do movimento feminista. O texto destacado, apesar de longo, se faz necessário, na medida em que ilumina o debate aqui apresentado através da experiência pessoal de uma feminista branca. Como parte da reflexão tecida ao longo dos anos, a autora evidencia o quanto a linha demarcatória das diferenças entre os movimentos é pouco espessa.

¹³⁰ As ideias defendidas por Patricia Collins (2000) dialogam com as ideias de Antonio Gramsci, como afirmado anteriormente, embora, em alguns momentos, determinadas compreensões destoem das defendidas por aquele autor. Collins coloca o pensamento feminista negro sustentado no conhecimento que circula no cotidiano das mulheres negras e se caracteriza como óbvio, de senso comum. Para Gramsci (1989, p. 143-160), o senso comum – concepção de mundo absorvida acriticamente, ocasional e desagregada – precisa ser superado, pois possibilita a submissão à ideologia dominante. Contudo, uma nova concepção de mundo será construída, tomando por princípio o senso comum, já que ele possui algo de positivo e coerente. Através da filosofia da práxis, o senso comum será superado, ou seja, o materialismo histórico seria o instrumento com capacidade para “elevar a consciência” a uma maior coerência.

[...] minha formação como feminista, no início dos anos 80, se deu em grande parte na definição de uma especificidade feminista que nos diferenciava dos chamados ‘movimentos de mulheres’, ou seja, aqueles movimentos de lutas populares protagonizados por mulheres no país, que então vivia seu renascimento democrático após o mais duro período da ditadura. Jovens intelectuais em formação, nós aprendemos desde cedo a cartilha da *especificidade*, palavra por meio da qual procurávamos nos definir, afastando-nos daquelas que erguiam bandeiras sociais mais amplas, usando sua condição de mulheres para reivindicar o que, em nossa opinião, lhes ditava a agenda da esquerda, historicamente masculina e patriarcal.

Foi necessário um longo percurso, em que por diversas vezes cruzei a fronteira que separa a teoria da ação política, num movimento de vai e vem que lembra os pontos de uma costura. Foi necessário mesmo que houvesse essa costura em minha trajetória pessoal e política, para que eu chegasse hoje a compreender que, vivendo num contexto histórico diferente do europeu e do norte-americano, fui e sou parte de uma outra história do feminismo, nem sempre identificada com a modernidade, e sempre situada como periferia. Como parte dessa outra história localizada na América Latina, vi acontecer movimentos como o das margaridas na Paraíba, das sem-terra, das sem-teto; acompanhei as lutas de mulheres que foram às ruas para bater panelas contra a fome e a carestia, de mães que foram às praças gritar por seus filhos desaparecidos. Domésticas, donas de casa, negras, brancas, mestiças, *cholas*, indígenas, mães, guerrilheiras, margaridas, evitas, beneditas, a história do feminismo, por aqui, muitas vezes na contramão da pós-modernidade, se escreveu em sofridas lutas, em que a classe e a raça necessariamente se articulavam ao gênero, colocadas suas urgências todas na ordem do dia, antes mesmo de tal articulação imperar nas agendas dos feminismos metropolitanos.

Não há como, efetivamente, escrever a história do feminismo reivindicando uma especificidade construída a partir de fora da nossa experiência. Por isso talvez a tarefa mais urgente para a teoria feminista construída ‘fora do centro’ seja a de reler sua história a contrapelo, estabelecer uma zona de contato em que se ponham em diálogo a história do movimento de mulheres na América Latina e as teorias produzidas no espaço acadêmico, traduzidas dos grandes centros hegemônicos (SCHMIDT, 2009, p. 805-806, grifos da autora).

O pensamento feminista amplamente falando, que se vê sob ataque, por muitas e muitos, rotineiramente apresentado como anti-homem, muitas vezes confundido com a promoção e a conquista dos direitos somente das mulheres brancas, não pode ser enfraquecido com fronteiras marcadamente excludentes e tristemente erigidas pelas próprias mulheres que visam a transformação da sociedade.

Como afirma bell hooks, a separação simbólica entre feminismo acadêmico e feminismos “de rua” manifestos em organizações, grupos e movimentos de mulheres tem acentuado e provocado a falta de comunicação, de diálogo entre as mulheres de diferentes culturas e classes (2000, p. 22).

O feminismo “emparedado por fronteiras”, mesmo que simbólicas, acaba por afirmar uma perspectiva de feminismo único, que tolera, mas não se vê alterado, modificado,

incluído pela multiplicidade de mulheres pobres, lésbicas, negras e indígenas. O que está efetivamente sendo colocado em cada um dos lados da separação representada pelos movimentos de mulheres e feminismo?

6.1.2 OS INTERESSES DAS MULHERES: PRÁTICOS E ESTRATÉGICOS DE GÊNERO

Considerando as diferenças de raça/etnia, geração, classe, escolaridade, nacionalidade, orientação sexual, entre outras, pode-se afirmar que as mulheres possuem os mesmos interesses? Existem interesses em comum? Como defini-los?

Maxine Molyneux (1984), socióloga inglesa, desenvolveu estudo, nos anos de 1980, para interpretar as políticas adotadas pelos governos de esquerda em relação às mulheres. Sua pesquisa recaiu sobre o governo socialista implantado pela Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN), na Nicarágua, e tinha por objetivo investigar se realmente os interesses das mulheres estavam representados no governo que muitas ajudaram a construir ao lutar contra as forças repressoras.

Para levar o estudo a termo e empreender a investigação, Molyneux desenvolve teoricamente as categorias de análise *interesses das mulheres* e *interesses de gênero*. Devido à pluralidade de significados decorrentes da classe social, da etnicidade e de gênero, os *interesses das mulheres* são de difícil definição e as generalizações destes interesses são praticamente impossíveis de serem atestadas. No entanto, acredita a autora que *interesses de gênero* podem ser partilhados, pois têm potencialidade para representar os interesses em comum entre as mulheres.

Os *interesses de gênero* podem ser *estratégicos ou práticos*, possuem distintas origens e implicações diferentes para a subjetividade das mulheres. Os *interesses estratégicos* são decorrentes, inicialmente, da observação/interpretação e da análise das relações de subordinação feminina. Molyneux sublinha que estes interesses são os mais frequentemente considerados pelas feministas como interesses “reais” das mulheres, que as demandas formuladas a partir dos interesses estratégicos de gênero são geralmente chamadas “feministas”, assim como o nível de consciência requerido para lutar efetivamente por elas (1984, p. 183). A satisfação desses interesses é alcançada através da organização autônoma e da mobilização social e política das mulheres.

Os *interesses práticos de gênero*, por sua vez, surgem a partir das condições materiais concretas em que vivem as mulheres; são, geralmente, uma resposta imediata a uma

necessidade percebida, estão, muitas vezes, associados aos papéis de gênero, não objetivam mudanças radicais como a emancipação das mulheres ou a equidade de gênero. Os interesses práticos de gênero apresentam conexões evidentes com classe e, diante disso, coloca Molyneux, são as mulheres pobres que em maior medida se mobilizam por questões relativas à sobrevivência de suas famílias (1984, p. 183).

O estudo de Molyneux expressa uma posição em que os interesses precisam ser percebidos em conjunto, sem distinção de relevância. A autora defende, na reconfiguração de gênero, a interligação do mesmo com outros marcadores sociais e afirma que as especificidades históricas, culturais, econômicas, políticas têm força para mediar os interesses das mulheres. É importante frisar que Molyneux não defende a cristalização dos interesses estratégicos e práticos de gênero de modo a produzir hierarquização, o que não tem impedido, porém, que trabalhos apoiados em suas ideias definam os diferentes movimentos de mulheres a partir dos interesses práticos e estratégicos de gênero, revelando compreensões apressadas ou parciais de suas ideias.

Jurema Werneck (2007) discute a organização do capital em classes sociais articulada com a hierarquização étnico-racial. Apoiada na assertiva de Stuart Hall de que “raça é o modo como a classe é vivida”, aborda a configuração das estruturas de classe diante da presença do racismo. Conforme a autora, as estruturas de classe são definidas a partir da exploração econômica diretamente vinculada à hierarquização racial. O entendimento do funcionamento e profundidade das relações de classe em sociedades racializadas se move pela análise do vínculo do racismo com o capitalismo. E neste quadro, gênero potencializa a exploração econômica e agrava a situação de vulnerabilidade de determinadas mulheres, em especial as de “grupos raciais inferiorizados, em que pobreza e indigência vão ocorrer de forma mais intensa e de modo sustentado ao longo de décadas” (2007, p. 14).

Pode-se acrescentar à categorização de Molyneux, a partir das colocações de Jurema Werneck, *interesses racializados de gênero*, pois a construção de uma sociedade livre do sexismo requer a quebra de vários eixos que sustentam a opressão e a subordinação das mulheres, entre eles, o racismo e a política econômica produtora das classes sociais. Os interesses de gênero são decorrentes destes eixos, isoladamente, mas são, principalmente, produzidos pela intersecção, portanto, a definição do que pode ser considerado interesse estratégico ou prático é instável, na medida em que a necessidade geradora do interesse está vinculada ao lugar socialmente ocupado por determinada mulher. A perspectiva interseccional altera totalmente a linha demarcatória dos interesses.

Assim, as mulheres representadas nos dados indicativos da pobreza e da indigência demandam por interesses práticos de gênero que precisam ser percebidos como igualmente fundamentais para os feminismos.

Esse debate está presente no depoimento das ativistas negras. Em vários momentos, surge como fio definidor de uma compreensão de projeto político, daquilo que alimenta e constitui os movimentos de mulheres negras dando-lhe significado.

6.2 COMO AS MULHERES NEGRAS PERCEBEM A DIFERENÇA

[...] nessa época em que entramos para o movimento, existia sempre uma briga interna, já que algumas mulheres estavam mais avançadas, tinham situação econômica legal, tinham casa. A briga era sobre orgasmo, falavam muito de orgasmo, do prazer e dizíamos: ‘Pô, não dá pra mulher que fica o tempo todo carregando lata d’água na cabeça, tomando porrada do marido..., as mínimas condições de vida dela não estão resolvidas, pra ficar falando que o meu corpo me pertence, prazer oral...’. Ficar falando de prazer quando a vida dela é um eterno desprazer. Então, até para resgatar a auto-estima dessa mulher, é necessário trabalhar com ela a partir do cotidiano, que é opressor, bem como a situação de vida em que se encontra. Se não colocamos essas duas coisas juntas o trabalho não caminha. Elas diziam: ‘Não, a gente vai falar do prazer’. Tudo bem, você fala do prazer, você tem sua suíte, mas fala do prazer da mulher que dorme no mesmo quarto ela, dez filhos e o marido bêbado. Um trepado em cima do outro, não é a mesma coisa. Quando você for falar de prazer para essa mulher, tem que falar de prazer e tem que falar da situação de vida dela. Se não, você não vai chamar a mulher: ‘Vai me chamar pra falar abobrinha, falar de prazer?’. Não dá! Sabemos que tem que ter o direito ao prazer, mas se você não tiver condições dignas de vida você não tem prazer. Elas diziam que éramos obreirista, que isso não é coisa de mulher, mas de socialistas. Que os partidos políticos e as associações de moradores tratam disso. Elas sempre acharam que não éramos feministas. Ser feminista era falar sobre coisas mais da vida delas, da realidade delas. Dizíamos: ‘Mas vocês falam do feminismo a partir do ponto de vista de como vocês estão no mundo, não é a partir do nada.’. Sempre havia essa briga, que para mim era uma dicotomia falsa. Elas sempre falavam a partir da Universidade (Jurema Batista apud CONTINS, 2005, p. 288, grifos da autora).

O fragmento citado da entrevista de Jurema Batista retoma o debate anteriormente apresentado, em seus vários aspectos: a universalização da categoria mulher a partir da perspectiva da branquitude; a separação entre feminismo e movimento de mulheres; e, por último, a construção da agenda feminista. Em contraposição às pretensões hegemônicas, Jurema sublinha a importância das agendas das mulheres do rotulado movimento de mulheres para a reinvenção tanto de novas ferramentas conceituais quanto de ações políticas que

possam dar conta das formas específicas de opressão de gênero na vigência do racismo e da exploração econômica.

A tese se nutre do conceito de feminismo apresentado por bell hooks, como movimento para acabar com o sexismo, a exploração e a opressão sexistas (2000, p. VIII), definição elaborada na obra *Feminist theory: from margin to center* (1984) e retomada, posteriormente, no livro *Feminism is for everybody* (2000) com a qual a autora pretende mostrar que ação e pensamento sexistas, independentemente de quem os perpetue, seja mulher ou homem, constituem o problema. A definição é ampla e traz a mensagem inteligível de que para acabar com o patriarcado, outra forma da autora nomear o sexismo institucionalizado, nós, participantes da perpetuação do sexismo, precisamos substituir o pensamento e a ação machistas pelo pensamento e ação feministas (2000, p. VIII-IX).

Sua compreensão implica no entendimento do que é sexismo, criando condições para que as pessoas abandonem ideias distorcidas de que feminismo é anti-homem, ou somente sobre mulheres buscando ser iguais a homens, ou ainda, protagonizado por mulheres de maioria branca e materialmente privilegiada que estão fundamentalmente comprometidas com a igualdade de gênero (HOOKS, 2000, p. IX). Feminismo é um compromisso ético, político, teórico e prático com a transformação da sociedade a partir de uma perspectiva antissexista, antirracista, anti-homofóbica, antilesbofóbica, anti-heterossexista, anticapitalista. Bell hooks conclui afirmando que feminismo, portanto, não é um estilo de vida, o qual se opta ou não por seguir.

Ao expor esta definição, tenho por objetivo indicar a concepção pela qual me oriento, mas, principalmente, mostrar o fio utilizado para “unir” os depoimentos na composição do ponto de vista das ativistas negras.

6.2.1 AS VÁRIAS PONTAS DA TESSITURA

[...] não divido grupo de mulheres, de grupo feminista. Mulheres juntas vão estar como mulheres. Se elas formulam como formulam o movimento feminista ou não, é outra história. Mas elas são feministas. Seguindo esta linha, entendo que o movimento de mulheres negras é um movimento feminista sim, e que luta pelas mesmas questões que lutam as mulheres, estando elas organizadas dentro do movimento feminista ou não. Lutam pelas mesmas questões que as pessoas marginalizadas, organizadas nos diversos seguimentos [sic]. Isso significa dizer o seguinte: as mulheres negras estarão discutindo sobre moradia num determinado momento, em determinada região; estarão priorizando educação numa outra região num outro momento; estarão priorizando a saúde num outro momento; estarão priorizando a articulação política num outro momento. Dependerá de qual

realidade aquele momento exige, porque as questões pelas quais temos que lutar são tantas que elas serão priorizadas de acordo com o momento que se estiver vivendo e onde se estiver (Joselina da Silva apud CONTINS, 2005, p. 269).

Qual a compreensão das ativistas negras acerca do debate feminismo/ movimentos de mulheres? O fragmento de texto de Joselina da Silva em *Lideranças negras* (CONTINS, 2005) traz a interseccionalidade como perspectiva importante para interpretar as diferentes condições a que estão submetidas as mulheres. Com isto, visibiliza as frentes de lutas organizadas para confrontar as desvantagens produzidas pela sociedade. Destaco, na epígrafe, no entanto, a valorização da experiência cotidiana de resistência das mulheres. O depoimento de Joselina demarca um posicionamento: a recusa em aceitar a definição hegemônica e as práticas excludentes, concepção igualmente defendida por muitas das ativistas entrevistadas, bem como refutada por outras, que radicalizam e aportam perspectivas alternativas para contrapor ao feminismo, elaboradas a partir de valores civilizatórios africanos atualizados na diáspora.

Uma fala recorrente em vários depoimentos diz respeito à experiência inicial de muitas ativistas negras com *o feminismo*. Para as entrevistadas, enunciar a ausência de posição étnico/racial da categoria caracteriza a denúncia de uma representação construída a partir do lugar de privilégio da branquitude, da dominância racial.

Início com o depoimento de Nilza Iraci acerca das dificuldades encontradas em sua participação no movimento feminista. Ela afirma vir *do movimento feminista*, como se costuma dizer no universo do movimento de mulheres, é uma *feminista histórica*. De suas palavras, vem a explicação:

– *Porque eu faço parte de um grupo de pessoas que, num determinado momento, assumiu o feminismo como a sua bandeira principal, bandeira não, mas era um nexo.*

Segundo Nilza, a participação foi difícil e conflituosa, pois:

– *Tinha um probleminha nisso, porque eu era negra e nesse conjunto de pessoas não tinham mulheres negras.*

O problema não estava somente no movimento feminista; em sua passagem pelo movimento negro ouvia continuamente: “*Lá vem a feminista*”. Diz a ativista:

– *Foi preciso um trabalho para enegrecer o feminismo e feminizar o movimento negro. Mas não foi um processo tranquilo, não foi um processo fácil nem de um lado nem de outro. Nem dentro do movimento feminista e nem dentro do próprio movimento de mulheres negras, era muito..., era sempre tensionado dos dois lados, sempre tensionado.*

A aproximação do movimento de mulheres negras com o feminismo foi permeada, inicialmente, pelo conflito e definição, muitas vezes rotulado de “coisa” de mulher branca. Marta Andrade, por exemplo, recupera/menciona os estereótipos que permeavam o discurso:

– *Tinha uma discussão de que naquele momento as mulheres feministas eram taxadas de brancas. E eram mesmo, brancas, louras, sociólogas, antropólogas, “doutorólogas”, cabelo vermelho. As “ólogas” todas eram as mulheres brancas.*

A ideia, preñe de preconceitos, opera com estereótipos construídos pela sociedade acerca do feminismo como reduzido a estilo de vida.

Para Matilde Ribeiro, essa ideia pode ser explicada pela prática do próprio movimento feminista brasileiro, em seu início, isto é, em suas dificuldades por um lado “de lidar com a diversidade existente entre as mulheres” e por outro “de ter uma visão mais ampla dos processos organizativos”. Esta visão limitada “veio a reforçar a imagem da feminista como branca, de classe média, intelectualizada” (1998, p. 196).

Nessa direção, existe, na fala de Marta, uma crítica subjacente a uma concepção de feminismo que é derivada da primazia fornecida a *gênero* em detrimento de outros marcadores sociais fundamentais na produção das desigualdades para as mulheres negras. A crítica merece maior detalhamento, considerando que, em determinado momento, esta perspectiva foi alvo de debate durante a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN) realizado em 1988, embora as fontes acerca do debate sejam poucas. Entre as entrevistadas, o episódio foi citado somente por Neusa das Dores, componente na época da Comissão Executiva do Encontro.

Quem apresenta o debate posto no Encontro é Lélia Gonzalez que, através do texto, “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”, avalia a inadequação, para nós mulheres negras, de certo feminismo que toma como princípio as experiências das mulheres brancas. A crítica de Gonzalez é dura, áspera, sem meias palavras, e aponta para o equívoco de balizarmos a história das mulheres negras por visões eurocêntricas. Diz:

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras (Valença, RJ, 2 a 4/12/1988) demonstrou – em diversos aspectos e mais do que nunca – o quanto é fundamental a nossa organização, sobretudo quando se trata de um projeto de transformação social. Afinal, o que vimos ali foi uma espécie de reprodução em mulato-preto (porque negro é uma outra história) do que se deu em Bertioga (1985): a afirmação de um feminismo erroneamente chamado de radical, quando, na verdade, sua marca é a do sectarismo.

Fechado em si mesmo pela identificação imaginária que o fundamenta, seus critérios são os de reprodução especular (e haja espelho nesta estória), caracterizados pelo sexismo extremado. Como lhe falta o impulso necessário para atingir o simbólico, ele não consegue apreender o real ou, como se diz, *cair na real*. Daí a grande distância que o separa da realidade vivida por milhões de mulheres negras deste país e a sua grande proximidade do modelo ariano de explicação (cujo elemento de sustentação é justamente o racismo) (1988d, p. 2, grifo da autora).

Lélia Gonzalez crítica o que chama de visão estreita da realidade de mulheres e homens negros presente na defesa de um feminismo que têm nas desigualdades de gênero sua tônica, por considerá-lo como elemento essencial, norteador de suas aspirações, pois as relações de poder são constituídas por outros determinantes como racismo e classe. Por isso discorda das declarações de “uma componente da Executiva” por ter defendido a perspectiva “de que a *revolução* só pode se dar através da radicalização da luta entre homens e mulheres” (GONZALEZ, 1988d, p. 2). Vale lembrar que Lélia Gonzalez não opera, ainda, com a categoria gênero, mas sexo. Para a autora:

[Esse] tipo de afirmação caracteriza toda uma tradição ideológica não só profundamente deformadora, bem como extremamente dicotômica: a do macho opressor *versus* a fêmea oprimida. A dialética não tem lugar neste tipo de perspectiva.

Em conseqüência, a opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente *esquecidas* nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. *Esquecer* isso é negar toda uma história feita de resistência e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). *Esquecer* isso significa não querer ver todo um processo de expropriação que as classes dominantes *brancas* têm exercido contra mulheres e homens negros deste país (GONZALEZ, 1988d, p. 2, grifos da autora).

O boletim *Nzinga Informativo*, publicado em março de 1989, como dito em páginas anteriores, e dedicado à avaliação do I ENMN, posterior em alguns meses ao texto de Lélia Gonzalez, traz muitas declarações enfatizando a importância política do evento para o movimento e para as mulheres negras como um todo, como mostra o texto abaixo assinado por Jussara de Cassia da S. Teodoro.

Enquanto MULHER e NEGRA vejo que é através de encontros como o 1º ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS, que poderemos resgatar os nossos valores que até então estavam engavetados.
Foi um encontro vitorioso, representativo e histórico.

Será com reflexões profundas que poderemos nos estruturarmos contra as barreiras impostas em nossas vidas, barreiras estas, que nasceram com a ideologia do machismo e do racismo que estão e até os dias de hoje muito vivos em nossa nação.

Através do 1º ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS tivemos a oportunidade de conhecer as diversas dificuldades que nossas companheiras de outras regiões do Brasil passam e com isso ganhamos uma visão global do assunto.

Tivemos também a oportunidade de trocarmos idéias e somarmos experiências.

Hoje fica sabido que nossa luta não pode ser individualizada, mas sim uma luta em grupo e que com garra e determinação conquistaremos o nosso espaço dentro de uma sociedade mais justa.

Organizadas somamos muito mais (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 11, grifos da autora).

O Boletim traz também avaliações mencionando a existência de divergências internas entre as integrantes da Comissão Executiva. Jurema Gomes da Silva, uma das oito representantes da Executiva, explica que “publicamente, deu pra ver que não estávamos tendo a frieza, e discernimento necessários, a coesão e a unidade imprescindíveis para que nossas posições fossem levadas a Valença, de uma maneira unitária” (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 11).

Pode-se inferir pela análise do conjunto das avaliações que, mesmo diante de disputas/divergências, o interesse premente da grande maioria das presentes no Encontro era entender e explicar a dinâmica do racismo, do sexismo e das hierarquias de classe como produtoras de desigualdades na vida das mulheres negras, mais do que adotar teorias prontas. É o que afirma Fátima de Oliveira, para quem:

[O] I ENMN foi... HISTÓRICO porque, após mais de 400 anos de lutas no Brasil, as descendentes dos quilombos estavam juntas para tratar da sua problemática específica (raça, sexo e classe) e para traçar os rumos das suas lutas. Foi o resultado de uma conquista. (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 5, grifo da autora).

Quanto ao debate acerca de feminismo, encontrei referências em duas avaliações, entretanto, nada foi dito a respeito do que foi pontuado por Lélia Gonzalez. Deste modo, foi impossível precisar em tais escritos a defesa ou não da dicotomia tão criticada por Lélia, a do “macho opressor versus a fêmea oprimida”. Ambos os posicionamentos, que apresentam reflexões acerca de feminismo, são contrários a concepções feministas eurocêntricas. O primeiro pertence a Sandra Helena Bello, componente da Comissão Executiva para quem:

[o] 1º Encontro Nacional de Mulheres Negras foi um dos grandes marcos na luta da Mulher Negra no resgate de sua História e na compreensão do que seja Mulher Negra, num país onde a ideologia do EMBRANQUECIMENTO predomina.

O 1º Encontro mostrou claramente a vertente de um Feminismo Negro. Levantou questões fundamentais para o avanço do FEMINISMO, que ainda hoje está bastante eurocêntrico.

O FEMINISMO tem que mostrar suas várias faces. A NEGRA, a amarela e a branca. E nós mulheres negras rumamos para um Feminismo Negro, onde tem que estar presente a questão de raça e de classe, pois diversos comportamentos são conseqüências da História de vida de casa uma de nós. E não podemos descartar esta realidade. Eles são componentes dessas mulheres, e não podemos moldar um modelo de Mulher. [...].

As várias tendências do Movimento de Mulheres Negras apareceram no Encontro. Agora temos que nos compreender como uma força política capaz de transformar esta sociedade sexista, racista e classista, Nós Mulheres Negras somos fundamentais neste processo (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 13, grifos da autora).

O segundo posicionamento, expresso em uma carta dirigida a todas as participantes do I ENMN, vem assinado por Alzira Rufino em nome do Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, que contrapõe a universalização da categoria mulher com a particularidade construída pela realidade de exclusão e discriminação das mulheres negras. Refletindo acerca das diferenças entre as mulheres, lembra “que enquanto a mulher branca briga por novos espaços, à mulher negra sequer são dados os papéis tradicionais de rainha do lar, secretária ou frágil musa. Os anúncios de ‘BOA APARÊNCIA’ e do controle da natalidade são os caminhos do não” (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 9, grifo da autora). A carta, ao dirigir-se às companheiras do Encontro, diz:

nós, do coletivo, cobramos do movimento de mulheres esse racismo que ainda permeia as relações entre mulheres brancas e de outras etnias. Sob outro aspecto, o do machismo, podemos fazer a mesma crítica ao movimento negro, onde a mulher negra não tem espaço para sua especificidade, vista ainda como tarefeira, e que deve ficar calada e invisível.

Nós, do COLETIVO DE MULHERES NEGRAS DA BAIXADA SANTISTA não abrimos mão da nossa postura feminista, apoiadas na tradição das orixás que nos legaram uma outra dimensão de mulher: a liberdade que não reconhece no homem o seu senhor; a ousadia que se acomoda na fragilidade dita feminina; a sensualidade sem culpa, tão natural como a dança e o ritmo que a mulher negra leva à perfeição (NZINGA INFORMATIVO, 1989, p. 9, grifo da autora).

Encontrei maiores informações acerca desse debate no texto, “A Organização Nacional das Mulheres Negras e as Perspectivas Políticas”, de Sueli Carneiro em que a autora analisa o contexto político de mobilização e participação das mulheres negras nacionalmente,

do ano de 1988, em função do centenário da Abolição e, principalmente, das atividades de reflexão realizadas nos vários estados do território brasileiro, preparatórias do I ENMN e do próprio debate travado no Encontro, identificando quatro diferentes perspectivas em termos de estratégia de luta, “posições políticas que de forma mais acentuada atravessam hoje o emergente Movimento de Mulheres Negras no Brasil” (CARNEIRO, 1993, p. 15).

A primeira coloca a “questão da mulher negra” como “mais um dos aspectos da opressão e marginalização do negro” e, neste sentido, deve ser entendida de forma associada ou submetida à agenda do Movimento Negro. Esta perspectiva traz em seu bojo o receio de que a luta das mulheres negras possa enfraquecer “uma suposta unidade na luta geral do negro pela possível dispersão de quadros”, além de uma possível competição entre mulheres e homens negros. A segunda visão defende “o entendimento de que o Movimento de Mulheres negras deve assumir um caráter cada vez mais feminista, com autonomia em relação ao Movimento Negro”. Já a terceira visão coloca a “questão da mulher negra” inserida em uma estratégia geral de transformação social e, neste caso, a organização das mulheres negras é “[...] um aspecto da necessidade de organização dos diferentes setores sociais oprimidos, organização esta situada na perspectiva da luta de classes [...]” (CARNEIRO, 1993, p. 15; 16). Finalmente, a quarta visão é ampla, e responde e reconhece a dinâmica própria do movimento. Assim, explica a autora, o movimento de mulheres negras comporta

diferentes visões político-ideológicas, cujo caráter unitário deva ser dado pelas bandeiras de luta consensuais. Um movimento necessariamente articulado com o Movimento Negro e com o Movimento de Mulheres, na medida em que a especificidade de ser mulher negra implica politicamente em carregar as bandeiras de luta destes dois movimentos, reinterpretadas a partir da visão deste elemento sintetizador destas duas temáticas que é a mulher negra, o que lhe permite sensibilizar o Movimento Negro para as contradições decorrentes da discriminação sexual e introduzir na reflexão e prática política do Movimento de Mulheres as contradições decorrentes da discriminação racial (CARNEIRO, 1993, p. 16).

Essa última perspectiva, afirma, coloca o racismo e o sexismo como “elementos estruturantes e não periféricos na definição de qualquer projeto de sociedade justa e igualitária” (CARNEIRO, 1993, p. 17). Por fim, a autora coloca que as perspectivas são posições possíveis de serem percebidas nos debates entre as mulheres negras, contudo, nenhuma possui hegemonia política.

Portanto, ainda, segundo Sueli Carneiro, a crítica de Lélia Gonzalez ao feminismo se fundamentava na inadequação do mesmo para compreender a especificidade e a contradição de ser mulher negra na sociedade brasileira.

de como isso era uma identidade política específica, que nos colocava em rota de colisão, por exemplo, com o feminismo, sob determinados aspectos, na medida em que ele, ao não incorporar a dimensão racial na problemática de gênero, não reconhecia o papel que a racialidade cumpria nas desigualdades entre as mulheres. (CARNEIRO apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 183).

O entendimento acerca da inadequação do feminismo, apontado por Lélia Gonzalez, é partilhado por outras ativistas. Kátia de Melo, orientando-se pelo mesmo sentimento, explica o contexto de Salvador.

– O movimento de mulheres negras dentro do feminismo se dá a partir das entidades negras, onde começam as discussões e onde a gente começa a fazer essa ponte com o feminismo dito branco. Essa articulação se deu durante muito tempo de uma forma interessante, construtiva, mas, depois de um tempo, começou também um questionamento. Se a gente deveria continuar com as brancas também ou se deveríamos ter a nossa organização em separado. Porque a gente achava que as discussões do movimento feminista branco não nos contemplavam. Tinha uma questão de pano de fundo da questão racial que era muito mais forte, muito mais iminente que o movimento feminista em si, por suas teses, com toda a sua elaboração, não dava conta.

A atração pela concepção feminista de empoderamento das mulheres encontra na teoria e na prática obstáculos para contemplar as mulheres negras. Assim, o feminismo é entendido como um “movimento” extrínseco ao movimento de mulheres negras e a sua inadequação começa a ser questionada e enfrentada. Como se percebe no depoimento de Kátia de Melo:

– A gente sentia essa necessidade de aprofundar mais, de ter uma organização que contemplasse, que desse conta das nossas reivindicações. Que era a questão da tripla discriminação: mulher, negra e pobre. A gente via que essa questão quando trabalhada dentro do feminismo branco era diluída. Ela não ficava como ponto de pauta principal.

Ainda em relação ao contato inicial de mulheres negras com discussões feministas, apresento o depoimento de Marta Andrade, na verdade, um relato enriquecedor, pois ilustra a forma como o feminismo, enquanto concepção de enfrentamento do sexismo e da ideologia patriarcal, foi elaborado por muitos grupos do movimento de mulheres negras. Acerca das discussões iniciais realizadas no início de Mãe Andressa, grupo de mulheres negras do qual participava, diz:

– A gente até discutia sobre feminismo, mas eu acho [que] Mãe Andressa não se preocupou no início dessa questão do feminismo, se nós éramos feministas ou não. Mas de

...você estar discutindo mais as relações internas, as nossas necessidades enquanto mulheres negras, pobres, totalmente discriminadas. Eu acho que a gente se centrava mais nessa discussão... A maioria das meninas, nós éramos filhas de empregadas domésticas, todas, quase, a maioria dessas meninas... filhas de periferia. No nosso meio, nós não tínhamos... nenhuma das meninas negras nasceu em berço de ouro. Não, foi tudo construído muito ali. Então, eu acho que feminista por isso, porque você não pode perder de vista a questão do feminino dessa construção, mas eu acho que não era o mote da questão. A questão maior é você estar bem, você reunir e entender essas questões. Porque a gente não pode isso? Porque a gente não tem aquilo? Então eu acho que isso era o que pulsava mais na gente, realmente essa questão das relações.

As integrantes do grupo recorriam a reuniões e oficinas de sensibilização para abordar assuntos de interesse das mulheres participantes das atividades. Quanto ao grupo Mãe Andressa, continua Marta:

– Foi importante, fundamental, porque aí ele começa a reunir várias jovens também. As meninas da periferia vêm e começa a ser trabalhada a questão de que é necessário você cuidar do corpo. Naquela época a gente trabalhava muito essa coisa de cuidar do corpo, cuidar da menstruação, do fazer exame do seio. A gente fazia muitas dessas oficinas.

As *relações internas* destacadas por Marta se referem ao lugar no gênero reconfigurado por raça e classe, ocupado pelas mulheres negras. A especificidade de ser mulher negra, na verdade, se traduz pelo lugar construído pela intersecção dos eixos de poder. Sua fala segue ao encontro das posições acima evidenciadas que enfatizam a inadequação de um discurso feminista alheio a esta realidade.

Marta recupera, ainda, em seu depoimento, um elemento importante: a forma de trabalho desenvolvida pela grande maioria dos grupos e instituições de movimentos de mulheres, as chamadas oficinas de sensibilização e discussão, as quais têm por objetivo trabalhar/tratar temas que contribuam para a formação, reflexão e intervenção política do coletivo. A metodologia geralmente explora as experiências do grupo, partindo das vivências aportadas pelas participantes, ou seja, a abordagem tem como origem a perspectiva do grupo.

Portanto, como ressaltou Marta, as reflexões oportunizadas pelas oficinas produziram interpretações acerca de uma realidade vivenciada por aquele contingente de mulheres, interpretações que subsidiaram a formação/construção de um ponto de vista próprio, possibilitando ao grupo refutar concepções que pouco acrescentavam, pois eram elaboradas a partir de referenciais e experiências estranhas àquelas mulheres. Neste

movimento, um ponto de vista é decorrente das subjetividades conformadas pelo modo como os sujeitos são interpelados pela vida ou, em outras palavras, pela forma como gênero, raça/etnia, classe, sexualidade, religião, por exemplo, são vividos.

As diferenças de pontos de vista entre as mulheres acompanharam a formação e a consolidação dos movimentos de mulheres no Brasil, manifestando-se em vários momentos. A realização do XII Encontro Nacional Feminista se apresenta, para algumas entrevistadas, como um destes momentos. O evento realizado em 1997, na cidade de Salvador, teve como tema “Gênero com Diversidade no País da Exclusão” e contou, basicamente, com mulheres negras, muitas integrantes do Fórum Estadual de Mulheres Negras da Bahia, na sua organização que inclui fornecer a concepção orientadora das discussões, no caso, gênero com diversidade. As memórias que recuperam este encontro pertencem a Vilma Reis, uma das coordenadoras da comissão de organização do evento.

– Depois de Beijing, a gente disputou com as mulheres do Brasil inteiro que a gente faria o próximo encontro feminista aqui. Aquilo foi uma bomba, foi uma bomba. Porque a gente era tratada como almas maloqueiras, entendeu? Umas desgovernadas, umas mulheres loucas, analfabetas, que nunca foram feministas.

A referência de Vilma Reis à IV Conferência Mundial das Mulheres, que ocorreu em Beijing, em 1995, é significativa, pois aponta para a conjuntura da época, importante para os movimentos de mulheres no Brasil e no mundo. E como já demonstrado anteriormente, também para os movimentos de mulheres negras.

O apoio para a organização do XII Encontro Nacional Feminista, afirma Vilma Reis, veio de mulheres negras de vários estados, pois foi preciso o empenho conjunto de esforços para que o evento se concretizasse, exigindo negociações coletivas e individuais junto a agências financiadoras e a parte do movimento feminista branco, uma vez que a legitimidade do encontro chegou a ser questionada. A polêmica que envolveu o Encontro foi imensa, merecendo a manifestação pública do posicionamento político em defesa do evento por parte de feministas negras. Segundo Vilma Reis, por exemplo:

– Fátima de Oliveira soltou um documento dizendo: esse encontro é feminista. Foi uma loucura, mas não deu outra. Depois de todo mundo enquadrado pelas agências, elas tiveram que vir pra Bahia e nós fizemos um encontro com 722 mulheres, 23 representações internacionais.

Vilma Reis considera o evento um marco, uma vez que representou o enfrentamento de diferentes pontos de vista acerca de encaminhamentos referentes aos movimentos de mulheres brasileiras. Cabe lembrar que os Encontros Feministas bem como

outras instâncias de discussão política constituem “o canal formal de diálogo entre mulheres negras e as brancas” (OLIVEIRA; RIBEIRO; SILVA, 1995). Assim, continua Vilma:

– Na época, o Encontro custava 150 mil dólares e a gente pagou à vista. Era histórico dentro do próprio movimento, que sempre ficava com dívida, sempre tinha alguém que enlouquecia. Ali ninguém enlouqueceu. Ninguém enlouqueceu porque não era para isso, como quadros formados para isso, então, não tem saída. O que mudou depois daquele Encontro, primeiro, que a gente deu o recado ali direitinho: se liguem porque a gente vai chegar chegando. Não adianta, vocês não vão mais falar em nome da gente, vocês não vão mais dirigir espaços sozinhas. Onde vocês abrirem portas, botarem quitanda, nós vamos baixar tabuleiro. Ali estava resolvido. O que acontece? A gente acaba o encontro aqui [em Salvador], dia 1 de novembro, começamos dia 27 de outubro, acaba dia 1 de novembro. Quando chega em dezembro, a gente encontra Angela Davis no Maranhão. Tava selado, porque as pessoas identificam, no Brasil inteiro, como é que a gente vai fazer aquilo ali e paralelo a isso as organizações negras vindo. Quer dizer, ali você estrutura um tipo de discurso em que as brancas vão ter de se reorganizar politicamente, não somos nós.

Destaco um fragmento da conferência em que Angela Davis, em consonância com a afirmação de Vilma Reis, ratifica a importância da autodefinição para as mulheres negras. Ambas defendem a rejeição de definições estranhas às nossas experiências como instrumento capaz de enfraquecer a prática de promoção de nossa invisibilidade forçada pelo racismo. Assim, Angela Davis, em seu discurso, no encontro com as lideranças negras brasileiras, realça as semelhanças entre a realidade vivida pelas mulheres negras nos EUA e no Brasil.

Eu me sinto privilegiada de estar aqui e de compartilhar com vocês as nossas lutas, principalmente, na medida em que nós estamos caminhando para o próximo milênio. Eu sei que nesse encontro vocês estão discutindo o tema da invisibilidade forçada da mulher negra. Eu sei como isso ocorre. Ao mesmo tempo em que a mulher negra é considerada a mãe da cultura brasileira, ela é ao mesmo tempo invisível. E vocês sabem que nos EUA, as mulheres negras têm lutado há décadas para acabar com essa invisibilidade. [...]. Num certo sentido já percorremos um longo caminho e em outro continuamos invisível (DAVIS, 1997, p. 1).

O depoimento de Sônia Cleide também menciona seus primeiros contatos com concepções feministas, ressaltando quanto a discussão inicial era truncada, pois a mediação, a cargo de grupos formados por feministas brancas impedia o aprofundamento do debate em torno das experiências de Sônia e de outras companheiras negras. Em outras palavras, o relato de Sônia Cleide identifica o material produzido para reflexão do debate feminista como

impróprio, isto é, as experiências exclusivas das mulheres brancas que alimentavam as discussões feministas. Diz a ativista:

– Então, lá em Goiás, ainda não existia nenhum grupo de mulheres negras: o Malunga foi o primeiro, em 1999, a se constituir e com outro viés. A gente falava: nós somos mulheres negras feministas. Porque a gente tinha umas quatro que já tinham discurso, participavam do Fórum de Mulheres, que era um fórum de mulheres onde tinha a maioria branca, mas a gente tinha todo um discurso de feminismo e tudo. A gente tinha também aquele discurso de que a gente não era contemplada dentro do Fórum, até que a gente conseguiu ir para o Encontro da AMB, Articulação de Mulheres Brasileiras¹³¹ que aconteceu em... em João Pessoa. Foi o primeiro encontro feminista que eu e mais duas companheiras nossas participamos. E de lá, a gente teve uma reunião sobre a Conferência de Durban e a gente voltou bem mais fortalecida, foi quando veio a Articulação de Mulheres Negras e nisso deu um pulo. A gente conseguiu levar a discussão, ter material, ter coisas mais concretas para discutir. A gente discute com as associações de mulheres lá de Goiânia, de seis bairros. A gente trabalhava com elas e com as mulheres quilombolas.

A necessidade apresentada por Sônia Cleide era de poder entender e explicar o seu processo de opressão/dominação e o das companheiras de grupo tendo a sua concretude assegurada pela compreensão da dor vivida e pela corporificação através da nomeação da *dor do racismo*. Com isto, o debate feminista ganha múltiplos significados uma vez que parte de diferentes realidades. Concretude reivindicada, também, por Lúcia Xavier, ao explicar o trabalho de sua organização, Criola, junto às mulheres, uma organização que

pretende trabalhar contra o racismo, o sexismo e todas as formas de discriminação, mas a partir de assuntos concretos junto às mulheres. Quer dizer, discutir a sua condição de raça, gênero e classe, e trabalhar isso nas dificuldades que essas mulheres têm, buscando sempre o referencial cultural e político. Nossa base de discussão é o racismo e a questão de gênero (Lúcia Xavier apud CONTINS, 2005, p. 321).

¹³¹ Minhas investigações não retornaram informações precisas em relação à cidade e à data exata do encontro da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) citado por Sonia Cleide. Contudo, conforme consta no site da Articulação, a partir do final de 1999, foi fixado como “objetivo estratégico o apoio e aliança com articulações de mulheres negras no processo de debates preparatórios à Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância” a ser realizada em 2001, em Durban, na África do Sul. Entre esses anos “deu-se seqüência a esta aliança promovendo-se o debate sobre a questão racial entre feministas e destas junto a seus parceiros, do que são exemplos os diálogos anti-racismo, em parceria com o Observatório da Cidadania”. Os debates resultaram na realização de três diálogos nacionais. Ver <http://www.articulacaodemulheres.org.br/amb/index.php?cod_pagina=115>. Acesso em: 18 dez. 2011. Em 2000, ocorreu em João Pessoa o XIII Encontro Nacional Feminista.

A crítica presente no texto de Lélia Gonzalez (1988d), denunciando a inadequação de determinada concepção de feminismo para tratar a realidade das mulheres negras, pôde ser igualmente constatada nos depoimentos de Kátia de Melo e Marta Andrade. Já o depoimento de Vilma Reis, além de manter a crítica e a denúncia, aponta, ainda, para a apropriação da categoria feminismo pelas mulheres negras, oportunizada por uma trajetória constante e histórica de autodefinição, imprimindo nos movimentos de mulheres a ciência da impossibilidade de separação de raça/etnia da dimensão de gênero, um entendimento com capacidade de qualificar o trabalho político, como salientado por Sônia Cleide.

Assim sendo, todos os depoimentos até aqui apresentados questionam uma determinada concepção feminista que desconsidera as experiências das mulheres negras. Porém, as falas apontam também para uma outra perspectiva, esta construída a partir de um lugar redefinido pela compreensão da dimensão racial de gênero.

Portanto, quando Nilza Iraci cita os desencontros entre o movimento de mulheres negras e o feminismo, ela está retomando o debate que marcou a trajetória de formação do diálogo entre os movimentos de mulheres negras e brancas com o feminismo, no Brasil, enquanto concepção teórica e política, este diálogo que produziu concepções distintas acerca do feminismo brasileiro. Nesta trajetória, a precisão e a apropriação política do conceito feminismo se fizeram necessárias, pois o processo de elaboração teórica e prática permite a agregação de novos aportes para a produção de uma proposta mais radical para o enfrentamento dos efeitos perversos produzidos pelo sistema moderno/colonial de gênero contra as mulheres negras.

Nesse movimento de apropriação teórica e política de uma visão feminista e de sua importância como instrumento para a transformação das sociedades, destaco o depoimento de Nilza Iraci que inicia esmiuçando o fundamento do feminismo, ou seja, dizendo que o fundamental *é entender o que é o feminismo*, ter a compreensão de que é um movimento de construção e ruptura, pois, ao entender isto, diz:

– *Você consegue assumir ser feminista com muito mais tranquilidade. Sem essa dicotomia de que para ser feminista tem de ser branca, classe média e etc. Eu posso ser negra feminista.*

A compreensão foi construída coletivamente, fruto da participação no movimento de mulheres negras, pois será neste espaço que a identidade política do sujeito *mulheres negras* será elaborada e fortalecida, permitindo que a própria concepção de feminismo seja redefinida a partir deste lugar, além da afirmação de uma identidade feminista, uma participação lhe fornece segurança para manifestar a seguinte afirmação:

– *O feminismo muda a minha vida. O Geledés contribuiu para que eu viva esse feminismo de maneira muito mais confortável. Onde eu possa me expressar enquanto negra. Porque eu vivia um desconforto muito grande de ser uma negra dentro do feminismo, de uma organização branca.*

O desconforto pelo qual passou Nilza Iraci é partilhado, ainda hoje, por muitas mulheres, negras em sua maioria, mas também brancas pobres, indígenas, lésbicas. A forma como o movimento feminista branco construiu determinada perspectiva, tentando fazer dela uma história única do feminismo no Brasil, impossibilita a identificação de inúmeras mulheres que não são à imagem e semelhança do que foi planejado para ser projetado. Falta à perspectiva, a diversidade para refletir imagens de outras histórias, como tem sido questionado por outras mulheres, entre elas, mulheres negras, como afirma Nilza Iraci:

– *Algumas feministas negras tiveram papel fundamental de ficar forçando a porta nesse sentido. Algumas forçavam a porta chutando o balde.*

Nilza trabalha outra questão importante, a oposição estabelecida, muitas vezes, pelos movimentos de mulheres negras ao feminismo. O depoimento é exemplar e revelador e não poupa a autocrítica; por isto mesmo, é significativo para se compreender uma particularidade dos movimentos de mulheres negras. Seu testemunho inclui esta avaliação:

– *O próprio movimento de mulheres negras inicialmente tinha uma fala, uma fala discursiva muito vitimizante. Nós, as mulheres negras, que tudo é verdadeiro, mas a gente não conseguia sair do lugar da vitimização. Então, a questão era: como nós poderíamos passar? E aí entra a agenda. Como é que você passa desse lugar de vítima para ser propositiva. E isso demorou um tempo muito grande. Porque havia muita resistência dos dois lados, muita resistência. Eu diria que no movimento de mulheres negras até hoje ainda nós..., a gente tem muita, muita resistência. Menos, mas ainda tem.*

E aí a gente também se esconde um pouco dizendo assim: eu não quero... eu não quero trabalhar o feminismo. A gente se esconde um pouco atrás dessa questão de que eu não quero ser feminista. Porque esse feminismo não me contempla. Quando eu acho que a questão é entender o que é o feminismo, entendeu?...

Eu acho que esse é o imbróglio nosso. E é isso que a gente demorou tanto... demorou tanto, talvez tenha demorado tanto para mim. Eu acho que não. Eu acho que a gente fez a coisa no seu tempo. Demorou tanto para quem estava lá há vinte anos, tentando levar essa questão... Até porque eu sabia o que queria, só não sabia como fazer a ponte.

A observação de Nilza em relação ao lugar de vitimização que, em determinado momento, as mulheres negras possam ter ocupado apresenta certa semelhança com as afirmações de Avtar Brah, segundo que, muitas vezes, grupos de mulheres racialmente discriminados supunham “que o mero ato de nomear-se como membro de um grupo oprimido conferisse autoridade moral”. Ao invés, continua a autora, “de embarcar na tarefa complexa, mas necessária, de identificar as especificidades de opressões particulares, entendendo suas interconexões com outras formas de opressão” (BRAH, 2006, p. 348), o movimento de mulheres negras brasileiras se debruçou sobre as especificidades de opressões. Na verdade, este tem sido o mote de discussão, pesquisa e elaboração teórica dos grupos e de muitas pesquisadoras negras. A compreensão, no entanto, principalmente durante o início dos anos 1980, ainda era pautada pela adição das opressões, o que pode ter contribuído para o equívoco de achar que quanto maior a lista de opressões de certo grupo, maior seria a sua legitimidade reivindicatória.

Entendo que a problemática apontada por Nilza, a resistência de integrantes dos movimentos de mulheres negras em assumir uma identidade feminista, continua com a mesma explicação: a inadequação de determinada perspectiva feminista construída à luz de experiências singulares para dar conta da multiplicidade de experiências das mulheres. Isso pode explicar o fato de várias mulheres, dentre elas algumas das entrevistadas, enfrentarem o sexismo, combaterem as relações patriarcais através de produção teórica, de intervenções políticas, no entanto, recusarem abrigo na categoria *feminista*, pois a categoria carrega o peso de uma história única impossível de ser absorvida e, assim, ela exclui mais do que permite a identificação.

O depoimento, a seguir, da ativista Jurema Batista aponta para isso. Suas palavras traduzem o seu sentimento, em determinado momento, em relação ao feminismo brasileiro. Em especial, sua crítica diz respeito à dificuldade do feminismo em absorver novas contribuições teóricas, oportunizando a ampliação de sua base de participação com novas integrantes e a inclusão da diversidade de posicionamentos e realidades. Assim, diz:

Minha avaliação do movimento feminista como um todo é que ele parou no tempo e no espaço. Está trabalhando o tempo todo com aquelas mesmas mulheres: Rose Marie Muraro, as mesmas mulheres de dez anos atrás, quer dizer, o movimento não cresceu. Contudo, você vai num encontro do Movimento Negro há garota de 16 anos, de 17, há um monte de garotinha nova, de vinte anos, de trinta etc. Um movimento que se renova porque sempre fala da realidade que as pessoas estão vivendo. Já o movimento feminista, que ficou naquela coisa teórica americana, está lá atrás, não cresce. São sempre as mesmas mulheres. Não fazem nem mais passeata do 8

de março porque não tem mulher. Eu sabia que ia dar nisso. Dizíamos: ‘Você não coloca a maioria das mulheres, não situa as mulheres no tempo e no espaço, elas vão vir aqui para discutir o que com a gente?’. Não iriam mesmo.

[...]. Faço uma crítica mesmo dura, porque elas nunca tiveram sensibilidade de atrair as mulheres negras, as mulheres populares para dentro do movimento inclusive para arejá-lo (Jurema Batista apud CONTINS, 2005, p. 289).

Contudo, como afirma Nilza Iraci, não se pode generalizar e jogar tudo na conta do *feminismo*, pois se trata de diferentes posicionamentos e práticas emitidos por diferentes grupos, constituindo, até, tendências, mas não são *o* feminismo. A oposição ao feminismo se efetiva contra as práticas de diferentes grupos, muitas vezes, absorvidas por nós, as “outras”, como sendo *o* próprio feminismo, apesar de toda a crítica realizada à hegemonia teórica e política protagonizada pela branquitude.

Em virtude disso, concordo com os argumentos de Nilza de que os movimentos de mulheres negras não se furtaram a tecer respostas nem se paralisaram diante de discursos prontos, pelo contrário, anunciaram um caminho alternativo construído a partir de outros referenciais, haja vista a realização, em 1997, do XII Encontro Nacional Feminista, introdutor da discussão acerca da existência de eixos de poder organizadores da opressão de gênero e definidores de como gênero será experienciado no cotidiano (ALVAREZ et al., 2003).

O fato de feministas negras terem chamado para si a responsabilidade pela organização do Encontro, em um momento conjuntural de grande efervescência política para os movimentos de mulheres no Brasil, evidencia, nas palavras de Nilza Iraci, que:

– *A gente fez a coisa no seu tempo.*

Sternbach, Navarro-Araguren, Chuchryk e Alvarez se referem aos encontros feministas como “marcadores históricos, destacando os mais importantes debates estratégicos, organizacionais e teóricos que caracterizaram a trajetória política dos feminismos latino-americanos” (1992, p. 395 apud ALVAREZ et al., 2003, p. 543). Penso que tal descrição pode ser aplicada aos encontros nacionais feministas brasileiros, dos quais o XII ENF representa um marcador histórico onde a dimensão racial de gênero foi assinalada na pauta dos debates feministas.

Ainda de acordo com a análise de Alvarez et al. (2003, p. 563) sobre os debates feministas latino-americanos, a inclusão de como lidar com “as ‘Outras’ do feminismo – ou seja, mulheres negras das favelas ou militantes de grupos de mulheres populares” deixou de ser a questão polarizadora, basicamente porque:

[...] as ‘Outras dos feminismos’ estavam agora ativamente reinventando ‘outros feminismos’ – reimaginando a ‘comunidade feminista’ da região, que desse conta da sua expansão e resignificação entre as ‘feministas populares’, feministas afro-latino-americanas, jovens feministas, feministas lésbicas (2003, p. 563).

Como procurei mostrar até aqui, as “outras” do feminismo recusam definições extemporâneas as suas próprias experiências, transformando o “desconforto” em pontos de vista.

CAPÍTULO 7

TRAÇANDO O CAMINHO EM DIREÇÃO ÀS DEFINIÇÕES

Fêmea-Fênix

Navego-me eu-mulher e não temo,
sei da falsa maciez das águas
e quando o receio
me busca, não temo o medo,
sei que posso me deslizar
nas pedras e me sair ilesa,
com o corpo marcado pelo olor
da lama.

Abraso-me eu-mulher e não temo,
sei do inebriante calor da queima
e quando o temos me visita, não temo o receio,
sei que posso me lançar ao fogo
e da fogueira me sair inunda,
com o corpo ameigado pelo odor
da chama.

Deserto-me eu-mulher e não temo,
sei do cativante vazio da miragem,
e quando o pavor
em mim aloja, não temo o medo,
sei que posso me fundir ao só,
e em solo ressurgir inteira
com o corpo banhado pelo suor
da faina.

Vivifico-me eu-mulher e teimo,
na vital carícia de meu cio,
na cálida coragem de meu corpo,
no infindo laço da vida,
que jaz em mim
e renasce flor fecunda.
Vivifico-me eu-mulher.
Fêmea. Fênix. Eu fecundo.

(para Léa Garcia por Conceição Evaristo)

PARTE I

COMPARTILHANDO UM PONTO DE VISTA

Em novembro de 2009, teve lugar em Salvador, Bahia, o 1º Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas. A mesa de abertura, intitulada “Feminismo Negro e Movimento de Mulheres Negras no Brasil”, contou com a presença de Luiza Bairros e Jurema Werneck. As painelistas tinham a tarefa, nada fácil, porém encantadoramente instigante, de abordar o tema.

Luiza Bairros, em sua fala, versa a respeito da forma como a sociedade enxerga a nós, mulheres negras e, para isto, a título de exemplificação, apoia-se no depoimento da atriz negra Léa Garcia presente no livro, *Damas negras: sucesso, lutas, discriminação* (Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta), de autoria da jornalista Sandra Almada (1995). Segundo Luiza Bairros, a atriz Léa Garcia declara, em seu depoimento, que o problema das personagens interpretadas por atrizes/atores negras(os) na televisão não reside, propriamente, no tipo de personagem a ser desempenhada, ou seja, se a personagem é uma/um escrava(o) ou empregada(o) doméstica(o). O que interessa é a densidade e a importância da personagem na trama, o lugar que lhe é atribuído na cena, pois, muitas vezes a personagem negra fala, mas o foco da câmera está nas(os) artistas brancas(os).

A seguir, apresento o depoimento de Léa Garcia, com o qual Luiza brindou a plateia de negras jovens feministas e alguma de nós, não tão jovens, mas feministas negras que estávamos “espiando” a mesa de abertura. A atriz Léa Garcia explica porque, muitas vezes, expressa uma coisa verbalmente, mas seus olhos falam outra.

Isso acontecia nas muitas gravações em que a cena era minha e não me davam o direito de fazê-la toda. É um momento seu que ‘cortam’ para um outro ator, e você não completa sua interpretação. É nesses boicotes que está o preconceito (ALMADA, 1995, p. 101).

Léa Garcia é categórica na avaliação, quando solicitada a dar sua opinião sobre os motivos para tal comportamento das(os) diretoras(es): “É preconceito mesmo. Você não é uma figura que a mídia tem interesse de veicular. Ela não vai te ‘explorar’ muito mesmo. Não somos belos para eles” (ALMADA, 1995, p. 101). A atriz se refere ao mercado de publicidade e à permanência do ideal de brancura vigente na sociedade como modelo estético-visual. Continua a atriz, falando desse mercado

[...] não vende. Então, o ‘ator negro’ está falando e, de repente, a câmera está focalizando o rosto do ator que está em silêncio, contracenando com ele. A gente começa a observar o movimento da câmera, percebo o que está acontecendo, mas não se pode parar aquilo. A gente se segura por estar representando, por amar a arte de representar. Então, se vive dois momentos naquele instante. É uma coisa muito séria (ALMADA, 1995, p. 101).

Léa Garcia, em última instância, descreve o processo pelo qual, como atriz, é invisibilizada pela força do racismo e a sua imagem desfocada pelas lentes da discriminação. Neste sentido, mais do que evidenciar o lugar social destinado pela sociedade aos negros, em especial às mulheres negras, Luiza, ao recuperar o depoimento da atriz, tem por objetivo demonstrar como Léa Garcia constrói uma consciência a respeito das opressões, racial e de gênero, a partir de suas experiências vividas no cotidiano, o que a coloca em condições de contribuir na elaboração de um ponto de vista para ser compartilhado com outras mulheres negras. Inferências que podem ser constatadas nas palavras de Luiza Bairros (2009):

Para mim isso é o que caracteriza, o que sintetiza de uma maneira absolutamente forte e coerente a forma como a sociedade nos coloca como mulheres negras. Mesmo quando a cena existe porque nós provocamos e a gente, conseqüentemente, protagoniza essa cena, o foco vai para outro lugar. O foco vai para outro lugar. Então como é que eu não vou dizer, por exemplo, que esse texto de Léa Garcia, essa percepção que ela tem, para mim é de uma profunda compreensão, uma profunda compreensão de que é desse lugar que a sociedade nos enxerga. Então isso para mim é, – até que a gente ache outra palavra, e talvez ao longo desses dois dias vocês possam encontrar isso –, não tenho nenhum problema com isso, enquanto eu não tenho como chamar, eu chamo isso de feminismo negro sim. Chamo isso de feminismo negro sem me apegar formalmente ao termo. Para gente lembrar-se de uma coisa, que esse desconforto com o conceito, ele não é um desconforto novo. [...]. Nos anos 80 Alice Walker, que vocês todas conhecem bem, a escritora afro-americana, ela achava também, ela se sentia super desconfortável com esse termo feminismo, mesmo que se juntasse a isso a palavra negra para ela não era legal, porque feminismo ficava sempre como sendo uma construção das mulheres brancas. E enquanto construção das mulheres brancas algo que nos alijava, então, ela propôs *womanism*, que Lélia traduziu como mulheridade. Lélia traduziu como mulheridade, mas que também, quer dizer, soa estranho até pela novidade, digamos assim. E um

pouco da gente pensar de como é o esforço, digamos assim, que acaba nos cabendo, de ter que re-inventar absolutamente tudo porque a gente acha que de outra forma não nos cabe, não nos contempla.

Concordo com Bairros quando destaca o desgaste de nós mulheres e homens negras(os) diante da tarefa hercúlea de termos de “re-inventar” tudo, devido às circunstâncias impostas pelo racismo. Por outro lado, historicamente, os espaços abertos aos conhecimentos subalternizados têm sido conquista do olhar questionador dos sujeitos posicionados às margens das categorias e das explicações hegemônicas. É a atuação como *forasteira de dentro* (*outsider within*) que garante a descolonização do pensamento.¹³²

Já Jurema Werneck, em sua apresentação, defende a re-invenção das categorias para promover a ruptura com a produção de conhecimento dominante e, assim, re-escrever a história de participação e resistência das mulheres negras na sociedade brasileira em outras bases conceituais, usando para isso categorias extraídas/elaboradas da própria cultura afro-brasileira.

As falas de Luiza Bairros e Jurema Werneck apresentam encontros e desencontros, porém, em determinado momento, elas convergem e seguem na mesma direção, constituindo uma perspectiva com entendimento comum de que o racismo é crucial na estruturação de nossa opressão no Brasil, e que raça constitui um eixo de poder organizador da opressão de gênero, isto é, elas exploram a racialização de gênero. Cabe aqui lembrar, mais uma vez, Avtar Brah: “independente das vezes que o conceito é exposto como vazio, a ‘raça’ ainda atua como um marcador aparentemente inerradicável de diferença social” (2006, p. 331).

Igualmente, entre as ativistas entrevistadas, identifico encontros e desencontros de entendimento no tocante à relação do feminismo, enquanto teoria e movimento, com os movimentos de mulheres negras, porém, em todos os depoimentos, reconheço a convergência em relação às prioridades e estratégias políticas em direção à perspectiva partilhada no Encontro por Bairros e Werneck. O objetivo deste capítulo é abordar o ponto de vista das ativistas sobre feminismos. O capítulo está dividido em duas partes: na primeira, investigo os caminhos percorridos pelas entrevistadas para a construção de uma identidade feminista negra e, na segunda, apresento a perspectiva das ativistas sobre feminismos.

¹³² Ver discussão no Capítulo 2.

7.1 VALORIZAÇÃO DAS EXPERIÊNCIAS: O NEXO DA LUTA

Ao longo da tese tenho dialogado com algumas autoras, dentre elas Angela Davis, bell hooks, Glória Anzaldúa e Lélia Gonzalez. De bell hooks, Anzaldúa e Lélia, resgato a importância da autobiografia, o tomar as experiências vividas com os processos de opressão para investigar as próprias opressões, ou seja, aprender a identificar, nas experiências cotidianas, os ensinamentos de práticas de resistência desenvolvidas para enfrentar o racismo, o sexismo e as relações patriarcais, e o heterossexismo, aprender a transformar as experiências em lentes para olhar e interpretar o mundo. De Angela Davis, recupero a preocupação em aprender a olhar as histórias vividas por mulheres pobres das classes trabalhadoras que sempre encontraram formas de lidar com seus problemas.

Como afirma bell hooks (1989), o testemunho pessoal é fecundo para a produção de teorias libertárias feministas, pois aprendemos com os encaminhamentos e resoluções de problemas pelas mulheres em seu cotidiano como, por exemplo, obstar a violência, e fecundo o suficiente para influenciar trajetórias. É o que diz Vilma Reis:

– O poder que a gente tem de contar história, para escrever texto que o nosso povo entenda, que outra mulher destituída das ferramentas que nós tivemos acesso, que ela possa ler esse texto, seja a gente falando ou a gente escrevendo, e que ela se emocione e tenha vontade de se lançar na luta. Eu acho que isso o movimento não deu aos homens negros, não é? Porque nós tivemos essa oportunidade, criamos a oportunidade de sistematizar em cima de nossa própria experiência. E os homens não vivenciaram isso. Porque eles achavam bobagem, porque tinham coisas mais importantes para narrar. Porque tinha que falar de outros homens, então, a gente foi onde ninguém imaginou.

Também o depoimento de Maria Lúcia reúne todas essas questões: a ativista, com imensa sensibilidade, partindo de suas reminiscências familiares, percebe uma feminilidade¹³³

¹³³ Segundo Katherine Bankole (2009), o comportamento socialmente e historicamente construído pelas mulheres negras foi elaborado a partir de suas próprias experiências, ou seja, “sua feminilidade se forjou lutando com experiências profundamente racistas e sexistas”, caracterizado pela autodeterminação orientada para a ação. As mulheres negras receberam uma herança de feminilidade que se opunha ao modelo socialmente construído para definir o comportamento das mulheres brancas: pureza, fragilidade e vulnerabilidade (2009, p. 273-274). Patricia Hill Collins (2000), dentro desta mesma linha, diz que as mulheres negras, como grupo historicamente oprimido, produziram um pensamento social para se oporem à opressão. Através de experiências vividas e adquiridas dentro de suas famílias extensas e comunidades, individualmente as mulheres negras formaram suas próprias ideias sobre o significado de feminilidade das mulheres negras. As definições foram concebidas para resistir às imagens negativas e controladoras da sociedade branca (p.10-12). Esta concepção de feminilidade é partilhada pelas ativistas, como se pode ler nos vários depoimentos.

nas mulheres de seu contexto, divergente daquela costumeiramente anunciada e aceita pela sociedade patriarcal, isto é, as atitudes das mulheres negras da família Silva são pró-ativas, impossíveis de serem encerradas no formato da fragilidade ou submissão e, por isto, são desencorajadas pelas imagens de controle patriarcais. Também são as mulheres as responsáveis pela casa e pelo seu sustento e, assim, a figura patriarcal do homem provedor não se desenvolve em sua plenitude. A resolução dos problemas é coletiva, fortalecendo laços de solidariedade e devolvendo ao grupo o comando de suas vidas.

– Eu sou a décima primeira de uma família, portanto, eu vivi em grupo. Desta, nós somos oito mulheres. Eu acho que, já na casa, quando as mulheres se relacionavam, é muito diferente do que a família branca. Então, eu acho que pensar o feminismo no contexto das mulheres negras é pensar que na nossa concepção filosófica, cultural, na nossa história, as mulheres sempre estiveram em uma relação de articulação e de intimidade com a sua própria condição de mulher. E sempre estiveram muito juntas. Pode ser até uma idealização mesmo. É dessa forma que eu vejo. E é o encontro dessas mulheres, em que pese as suas relações com os seus homens, elas sempre privilegiaram o cuidado entre as mulheres. Pelo menos, assim, isso é a minha história. Uma história familiar onde tem muitas mulheres, onde as mulheres sempre estiveram uma no cuidado com a outra. E sempre se protegendo em relação aos seus homens. Então se tem um homem violento, elas se articulam para proteger aquela [mulher] em relação àquele homem. Ou então, se tiver que fazer uma ação radical, elas se juntam. Isso eu vivi. Elas se juntam, pegam todas as roupas daquele homem, todos os pertences e põem na rua e vai rolando com ele fora e vai pondo ele para correr. Então assim, mas continuam tendo os seus homens, não tem problema nenhum, mas os homens sempre tiveram corretivo, no vernáculo popular. E são mulheres, pelo menos mulheres da minha família, que nunca se subordinaram aos seus homens, mesmo gostando deles. E mesmo eles sendo machistas, tendo outras mulheres, elas sempre tiveram uma posição de não submissão. Então, assim, eu acho que as mulheres negras têm uma posição que não é natural, mas ela é histórica de não submissão, porque tiveram que desde sempre cuidar da casa, cuidar é... inventar, ser criativa para poder sobreviver.

Desse modo, Maria Lúcia define a categoria mulher sob outros parâmetros, ao mesmo tempo em que indica a origem das referências do conhecimento que aporta para formar sua compreensão de feminismo.

O destaque para atitudes pró-ativas como um elemento da feminilidade das mulheres negras aprendida no dia-a-dia, como vivências das experiências pessoais, aparece na entrevista de Valdecir Nascimento que diz:

– *Me ensinaram que para sobreviver você tem que ser pró-ativa.*

Entretanto, esta atitude é desvalorizada pelas construções patriarcais vigentes na sociedade que, através de imagens de controle, os rotula como autoritários, agressivos; portanto, comportamentos mais assertivos são negativamente representados. Diante disso, continua Valdecir:

– *Como é que eu reflito sobre isso à luz da experiência e caracterizo e dou a isso um lugar de valor?*

Valdecir se refere a pensar afirmativamente em mulheres negras atuando na sociedade pró-ativamente, ao invés de aceitar imagens depreciativas a respeito da feminilidade de mulheres que estão fora do estabelecido pelo que foi definido como aceitável pelo racismo institucionalizado. E prossegue:

– *Como é que eu atribuo um valor a essa nossa existência? Por que a nossa existência ela não tem valor, ela não é valorada, quer dizer, ela é valorada negativamente.*

Entendo a reflexão de Valdecir Nascimento como o nexos entre Luiza Bairros, Jurema Werneck, Maria Lucia Silva e Vilma Reis, ou seja, responder aos questionamentos apresentados por Valdecir significa seguir a trilha de uma outra história escrita e protagonizada pelas mulheres negras na diáspora. Os valores, os ensinamentos, os saberes que os movimentos de mulheres negras na atualidade aportam em suas lutas pela transformação da sociedade vêm desta outra história.

Como nomear essa história? Abrigarmo-nos na “sombriinha” do feminismo nos faz virar as costas para a nossa história de mulheres negras na diáspora? Ou, como sustentou Nilza Iraci, se faz necessário entender o que é o feminismo e, neste caso, entendê-lo como de autoria coletiva.

7.2 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE FEMINISTA NEGRA

Das 22 entrevistadas, 20 mulheres se dizem *feministas*, ou melhor, assumem uma identidade feminista. Em alguns casos, a resposta foi obtida através de questionamento direto durante a entrevista; em outros, a identidade foi espontaneamente anunciada no decorrer do diálogo. Duas entrevistadas não reconheceram na categoria *feminista* possibilidades para descrever as suas ações como ativistas.

Para as ativistas manifestamente feministas, porém, a reconstrução de si mesmas como sujeitos políticos, mobilizando movimentos de ruptura internos e externos em direção à

tomada de consciência da opressão de gênero, foi promovida pela participação nos movimentos de mulheres negras no embate político com o feminismo hegemônico do qual são críticas. Aqui cabe lembrar novamente, recorrendo a Avtar Brah, que, “até recentemente, perspectivas feministas ocidentais, como um todo, deram pouca atenção aos processos de racialização do gênero, classe e sexualidade” (2006, p. 344). Estes foram percebidos, enfatizados e tornados centrais nas discussões pelas mulheres dos grupos racialmente discriminados.

Isso leva as ativistas negras a afirmarem a identidade feminista através da compreensão dos efeitos deletérios do racismo e da discriminação racial para a mulher negra como primária. O depoimento de Nilza Iraci, assumidamente feminista e de longa data, mostra o quanto a caminhada no movimento feminista, amplamente falando, *foi um processo extremamente doloroso, extremamente frustrante em algum momento, extremamente solitário em outros*. Para Nilza, era fundamental incluir a questão racial como trabalhada teoricamente em Geledés, ou seja, que a realidade das mulheres negras não pode ser entendida sem a atenção à intersecção das estruturas de opressão. Quando isso começou a ser feito pôde ser *confortavelmente feminista sem depender das bandeiras de lutas brancas, europeias*. Isto significa que pode levar para a *agenda do feminismo as nossas lutas, as nossas necessidades, anseios e desejos, com a nossa voz*.

A nossa luta em destaque à qual Nilza se refere é:

– *O racismo, racismo. Ele é fundamental, quer dizer, tudo deriva do racismo.*

Todas as nossas mazelas derivam do racismo.

Para Maria Lúcia da Silva, *ser feminista é não fazer concessões para homens e nem para as mulheres brancas*, pois, costumeiramente, em discussões acerca de feminismo e racismo, dificilmente os privilégios das mulheres brancas obtidos com a branquitude são honestamente avaliados. Isto é,

[...] a ‘posição privilegiada’ das mulheres brancas em discursos racializados (mesmo quando elas compartilham uma posição de classe com mulheres negras) deixa de ser adequadamente teorizada, e os processos de dominação permanecem invisíveis (BRAH, 2006, p. 351).

Maria Lúcia defende o compromisso com a promoção e defesa dos direitos de todas as mulheres, no entanto, para tornar inclusivas as mulheres negras, se faz necessário assumir o compromisso com a inversão de prioridades, transformando o enfrentamento do

racismo no problema central das feministas. Por isso, não exclui as mulheres brancas em sua definição.

– Na minha trajetória, poucas mulheres brancas eu tenho encontrado que efetivamente tenham compromisso com o enfrentamento e a superação do racismo. Pouquíssimas. A gente pode contar, pode ser mais do que duas mãos, mas você pode contar. Eu tenho encontrado muitas mulheres com discurso feminista e com ação machista muito disfarçada, mas é... inclusive, tem a ética dos homens, porque os homens têm uma ética entre eles que, raramente, a gente vê um homem retaliando outro. E isso com as mulheres a gente acaba percebendo como vai comendo pelas beiradas para não possibilitar que as mulheres negras cheguem a determinados espaços. Eu acho que todas as mulheres hoje, negras, ativistas, militantes, chegaram pelas suas próprias pernas e pelo movimento. Eu acho que a chegada dessas mulheres não foi uma chegada de concessão. Muito pelo contrário, foi uma chegada de embate para ocupar um espaço que nos é de direito. E as mulheres brancas, hoje elas fazem uma concessão porque não é mais possível elas considerarem a questão do racismo como algo que atravessa a vida das mulheres negras e que as coloca nos piores extratos da sociedade brasileira. Então, eu olho essas mulheres como eu olho os homens. Porque a qualquer momento elas podem me dar uma rasteira.

A fala de Maria Lúcia faz eco às considerações de bell hooks (1981, 1984), quando coloca que o feminismo como uma ideologia política, advogando igualdade social para todas as mulheres, é aceitável para muitas mulheres negras; o inadmissível é participar de um movimento cuja maioria de seus membros mantém a hierarquia de raça e classe entre as mulheres.

No jogo da multiplicidade de identidades dos sujeitos, é interessante ver como as afirmações identitárias ocorrem em diferentes momentos. No primeiro exemplo, oferecido por Maria Noelci, a ativista transcorre sobre seu processo de negociação e mudança com as identidades feminista e de mulher negra. Seu depoimento é rico, mostra a transição gradual de uma identidade feminista em direção a uma identidade de mulher negra feminista. Para ela, a transformação iniciada à medida que avançava a trajetória de militância em sua organização e no movimento de mulheres negras consolidava a apropriação de categorias, estas fundamentais para a elaboração de novas interpretações, impulsionando movimentos internos. Assim explica Maria Noelci:

– São duas coisas que eu passei: ser uma mulher feminista antes e depois de entrar para a organização, eu passei pela construção de ser feminista, mas na organização é diferente. Uma é criar condições para exercer os direitos, os meus direitos enquanto mulher.

Eu comecei, primeiro me colocando enquanto mulher, bem geral mesmo, depois, com a organização, enquanto mulher negra. No início, eu não conseguia me dar conta que tinha a especificidade, era só como mulher. A afirmação do espaço das mulheres. Depois, eu comecei a perceber que tinha, entrando para a organização, que tinha uma realidade das mulheres negras. E aí, o contato com outras feministas negras e eventos e discussões e formação, vi que ser feminista não era a mesma coisa que as mulheres negras vinham dizendo, até porque as mulheres não negras feministas jamais falavam, como até agora têm dificuldades de trazer as nossas questões, as nossas lutas, as nossas bandeiras, porque não são incorporadas nos discursos dela. E nós incluímos as lutas delas.

O segundo exemplo é fornecido pelo depoimento de Rosângela Castro que aborda a negociação entre as identidades lésbica, negra e feminista em que as múltiplas localizações dos sujeitos marcam a formação de novas subjetividades (BRAH, 2006). Deste modo, em determinado momento, as identidades lésbica e negra se juntam e, o e, símbolo da adição e conexão, deixa de existir. O espaço vazio deixado entre as identidades é, então, ocupado pela intersecção dos marcadores sociais: raça, sexualidade e heterossexismo. A identidade *lésbica negra* enuncia a potencialização dos marcadores de desempoderamento na produção de violências, exclusões e discriminações às mulheres negras lésbicas em uma sociedade orientada pela lógica da heterossexualidade.

Se, no movimento de mulheres negras, a identidade afirmada é a lésbica, no movimento de mulheres brancas, a identidade anunciada é a lésbica negra. Porém, “a supressão parcial do sentido de uma identidade pela asserção de outra não significa, contudo, que diferentes ‘identidades’ não possam ‘co-existir’”. Vale ressaltar que afirmar a coexistência não remete à defesa de identidades constituídas e previamente existentes. A identidade “proclamada é uma *re-feitura*, uma construção contexto-específica” (BRAH, 2006, p. 372, grifo da autora). As identidades mudam ao longo do tempo e mudam, também, em relação a diferentes contextos.

No contexto político dos embates entre movimentos de mulheres negras e brancas, a identidade *lésbica negra* anunciada por Rosângela assume a criação de uma identidade coletiva. “A *proclamação* de uma identidade coletiva específica é um processo *político* por oposição à identidade como processo *na e da* subjetividade” (BRAH, 2006, p. 372, grifos da autora). Assim, ser feminista para Rosângela assume o mesmo sentido colocado por Maria Lucia e Maria Noelci, quando se encontra em situação de afirmar o peso da discriminação racial na exclusão das lésbicas negras.

– *Isso está muito tranquilo para mim, não tenho mais obrigação de andar com camiseta de Frida Kahlo¹³⁴ e nem andar de lilás. Eu consigo exercitar e exercer o meu feminismo com muito mais tranquilidade sem ter que dar satisfações. E por onde passa essa minha certeza? Eu acho que o primeiro elemento é a minha identidade enquanto uma mulher negra, enquanto uma mulher lésbica. Porque aí nesse ponto está muito junto. Eu consigo caminhar lado a lado sendo lésbica negra para o feminismo branco. Porque o feminismo que eu conheci – eu não sabia que era feminismo –, quando me falaram que eu tinha... olha você tem umas ideias boas que você precisa conhecer um grupo feminista. Aí eu encontro algumas brancas que pensam dessa forma. Só que elas pensavam de uma forma diferenciada, que eu não me sentia contemplada, porque faltava a discussão racial. Porque se o feminismo fosse único, não existiria o feminismo negro, hoje, o feminismo indígena...*

A identidade feminista, para algumas entrevistadas, está relacionada a ações de questionamento das relações de gênero presentes na sociedade, responsáveis pela criação de situações de desigualdade e discriminação para as mulheres. Segundo Benilda Brito, para isto, se faz necessário:

– *Conseguir afirmar que a diversidade de gênero não seja considerada desigualdade. Eu tenho os mesmos direitos, eu defendo a mulher, eu valorizo a questão da mulher, eu exalto a posição da mulher, eu discuto a lógica machista, eu reinvento uma posição feminista na escola com as crianças, com meus filhos. Uma discussão que valorize e respeite, que jogue por terra esse discurso aí do senso comum, de uma lógica masculina. Porque ela acaba virando uma rotina e é comum. Depois que a gente descobre e começa a militar nessa área não tem retorno, não.*

Sônia Cleide concorda com Benilda, isto é, enfatiza o enfrentamento das desigualdades de gênero, destacando o valor da autonomia como conquista, e, conforme afirma em seu depoimento, sua ação feminista se explica por:

– *Lutar pelos direitos da gente [mulheres], lutar pela nossa liberdade, liberdade de ter a oportunidade de falar o seguinte: não, hoje eu posso ter a relação que eu quiser tanto com homem quanto com mulher, eu posso... hoje eu posso opinar e lutar para eu não*

¹³⁴ Magdalena Carmen Frida Kahlo y Calderón nasceu na Cidade do México, em seis de julho de 1907. Frida Kahlo, como ficou conhecida, protagonizou ações consideradas fora dos padrões prescritos pela sociedade da época. Seu comportamento de confronto ao poder estabelecido era totalmente inaceitável, principalmente, pelo fato de ser promovido por uma mulher. Frida é uma figura exemplar para os movimentos de mulheres, pois sua vida foi pautada pela quebra de barreiras. Ver Toledo; Manhas [2011].

ter filhos, hoje eu posso opinar se vou viver sozinha. Então para mim o feminismo me dá um modo de liberdade.

Para outras, a construção de uma prática feminista está vinculada ao compromisso político de solidariedade, de acompanhar a vida de outras mulheres negras que não tiveram as mesmas condições e oportunidades. Angela Davis sublinha que, em tempos de exploração capitalista e hierarquização racial, se faz necessário recuperar práticas desenvolvidas pelas mulheres negras do século XIX, dentre elas, a preocupação constante de sempre ajudar uma a outra, usando linguagem informal, “dar uma mão” àquela que estava ficando para trás, “puxar para cima enquanto a gente avança”. Isto, para explicar o compromisso, a partir de um novo projeto de sociedade, que mulheres negras das classes médias devem ter com as mulheres negras pobres (DAVIS, 1997, p. 1; 3). Alaerte Martins pactua com este compromisso:

– Veja, tenho uma grande preocupação, sim, de gênero, com as mulheres, essa coisa da mulher ainda não ocupar tantos espaços de poder, essa coisa de as mulheres ainda receberem menos. Uma série de coisas todas aí, que estão envolvidas no feminismo, mas com certeza, para as mulheres negras a situação é extremamente complicada. Então, no exemplo que eu acabei de dar: categoria profissional trabalhadoras domésticas, quase 100% são mulheres negras. Então, acho bem difícil alguma mulher branca ir defendê-las. Defendê-las bem entre aspas, nesse raciocínio de que infelizmente a maioria tem baixa escolaridade, conseqüentemente baixa renda, conseqüentemente poder de voz para conseguir alguma política pública vai ser complicado, vai ser difícil. Então eu acho que nesse sentido já que eu sou uma mulher negra que consegui estudar um pouco, eu tenho por obrigação tentar fazer o mínimo possível por elas, entendeu, com elas e por elas.

Na afirmação da identidade feminista, as ativistas negras, historicamente consideradas “as outras do feminismo”, constroem suas definições e se apropriam de categorias e teorias, principalmente de suas experiências e das de suas antepassadas, iniciando elaborações acerca de feminismo totalmente avessas às concepções hegemônicas. Se, em algum momento, foram/fomos excluídas, a trajetória de autonomia, a autodefinição e a formação de si/nós mesmas como sujeito político alteraram o quadro e o caminho desenhado impede que sejam/sejamos confundidas.

A resposta afirmativa acerca da identidade feminista, no momento da entrevista, na maioria das vezes, foi direta e enfática: *sou feminista; Ave Maria!; desde criancinha; sim, aprendi com minha mãe a não baixar a cabeça para homem nenhum; muito; sou feminista negra; sim, mas não sem dor.* No entanto, as respostas quase sempre vieram acompanhadas de uma conjunção explicativa, “mas”...

A primeira parte das respostas, imediatas, sem titubeios indica um posicionamento claramente definido das ativistas negras em relação à concordância com os objetivos do feminismo de mudar as relações sociais de poder imbricadas nas relações de gênero, de erradicar as relações patriarcais que apresentam as mulheres em posições sociais subordinadas. A segunda parte, isto é, a explicação, pretende demarcar as diferenças de concepções entre os feminismos. O discurso enunciado busca enfatizar a pluralidade, dando cor, classe e orientação sexual às mulheres.

Identidade e diferença estão relacionadas, pois, afirmar uma identidade significar dizer o que sou, mas também aquilo que não sou e, neste sentido, as ativistas transformam “a explicação” na diferença, em aquilo que não sou. A diferença demarca e separa o “nós” e “elas”: “nós” define feministas negras e seus entendimentos conferidos pelo lugar ocupado “dentro de diásporas formadas pela história da escravidão, o colonialismo e o imperialismo” (BRAH, 2006, p. 349); “elas”, as feministas brancas e seus entendimentos conferidos pela ocupação de outro lugar. Feministas negras e brancas, portanto, não são produtos essencializados, são construções históricas e sociais decorrentes destes lugares diferentes que ocupam.

Quando as entrevistadas convocaram as explicações para diferenciar o seu fazer feminista, muitos elementos foram elencados. Experiências dolorosas com o preconceito e a discriminação foram trazidas pelas depoentes. Em suas falas, a certeza de que estas vivências negativas dificilmente seriam encontradas no movimento de mulheres negras. Entretanto, durante as entrevistas, também encontrei relatos que contradizem esta afirmação. Memórias sobre experiências dolorosas dentro do movimento de mulheres negras vieram à tona: as palavras expressavam sentimentos guardados em silêncio por anos, os desabafos denunciavam discriminações por orientação sexual, nível educacional, regionalidade e até disputas políticas. A ideia de que entre as integrantes de um mesmo grupo, por partilharem de um projeto político em comum, tais situações não aconteçam faz parte de uma visão idílica.

Maria Lúcia resgatou a competitividade entre as lideranças como um fator gerador de discriminação:

– Uma competição que nos leva coletivamente a nenhum lugar e que só possibilita que as lideranças tenham um pouco mais de conforto do que as outras, mesmo assim é... eu acho que elas não atingiram o conforto que os brancos historicamente conquistaram.

Ela atribui esse comportamento a dois aspectos: o primeiro, de dimensão humana, decorrente de subjetividades, na medida em que:

– *“Ser humano” implica em se defrontar com questões do âmbito do desejo, de ser vista, de ter espaço, de ser uma autoridade.*

O segundo, de dimensão histórica, isto é, combinado com uma história de exclusão, e, neste caso, pequenos espaços são percebidos como possibilidades concretas para se obter projeção e, na esteira deste processo, práticas discriminatórias de feministas brancas, criticadas pelo conjunto do movimento de mulheres negras, seriam reproduzidas.

Maria Lúcia não opera no campo da essencialização, quer dizer, mulheres e homens são impulsionados à disputa em sociedades hierarquizadas. Para justificar a diferença entre os elementos motivadores de mulheres e homens, embasa seus argumentos nas relações patriarcais historicamente estabelecidas. Como os homens sempre ocuparam espaços de poder, mesmo os homens negros em relação às mulheres negras, a disputa por estes espaços acaba sendo introjetada, pois são reconhecidos como espaços próprios.

As mulheres negras, por sua vez, sempre tiveram o espaço de poder na casa e na rua e a modernidade traz a disputa por espaço no território social com as mulheres brancas. Para Maria Lúcia:

– *E aí a questão do poder se coloca. [a disputa colocada entre negras e brancas] vai reverberar nas nossas relações. E vai desencadear e acirrar o desejo humano de ser visto aliado a uma história de ser excluído e uma perspectiva de ser uma liderança, de aparecer.*

A inexistência de unidade dentro de qualquer grupo é difícil de ser resolvida, provavelmente, impossível, considerando as idiossincrasias do ser humano em toda sua plenitude, a dimensão humana, como sublinhou Maria Lúcia. O fato de as ativistas se reunirem em grupos de mobilização e reivindicação, constituindo-se em uma força política, não suprime as diferenças nem indica uma unidade hermeticamente fechada. O entendimento da existência de desafios comuns centraliza a atenção do grupo, contudo, diferentes respostas a estes desafios são ativadas (COLLINS, 2000). Diante disso, faz-se necessário construir uma posição política, pois “assumir uma posição política específica significa que se está fazendo certas suposições sobre a natureza dos vários processos que sublinham um fenômeno social” (BRAH, 2006, p. 354).

Os desafios comuns, embora possam mobilizar diferentes respostas, permitem a empatia do grupo com as experiências umas das outras. Em se tratando do racismo, o preconceito e a discriminação racial “deixam marcas emocionais, causadas por uma discriminação continuada” (AMMA, 2008, p. 10). As marcas profundas da “humilhação racial” assinaladas no corpo e na alma provocam dores, denominadas por Maria Lúcia de “dor do racismo”.

Sônia Cleide, em seu depoimento, faz menção a essa dor, para mostrar as diferenças entre ser feminista no interior dos movimentos de mulheres negras e de mulheres brancas. Com a experiência de um passado em comum e de um presente de vivências com situações de discriminação racial, mesmo que diferentemente experimentadas e, em função das experiências vividas com a *dor do racismo*, desenvolve-se um processo de identificação entre as ativistas negras que, em algumas situações, possui um poder reparador, na medida em que dele se retira a solidariedade e o apoio para seguir em frente.

– *O grande diferenciamento do feminismo branco é que a gente está dentro do feminismo branco e a gente é oprimida. E quando a gente está entre nós mulheres negras a gente tem essa comunicação de uma entender a dor da outra... a dor racial. Porque por mais que as pessoas falem que as mulheres são todas iguais, nós não somos todas iguais, não são iguais.*

Quando Sônia Cleide se refere às dificuldades em exercitar o *ser* feminista em um grupo de feministas brancas, ela está também fazendo uma crítica às relações de poder estabelecidas entre as mulheres. Ela coloca em evidência as relações de poder constituídas a partir do domínio do conhecimento, os códigos da linguagem manifestos no coletivo, denunciando o domínio de teorias e categorias por parte de quem os profere que demarcam o distanciamento e, às vezes, produzem afastamentos daquelas que desconhecem o manejo dos códigos, mas são, porém, detentoras de experiências que muito contribuiriam para o debate.

Sônia Cleide relata o quanto era importante *traduzir*, facilitar o debate de gênero para as mulheres que frequentavam os trabalhos desenvolvidos pela equipe de Malunga. Nas oficinas de sensibilização, após as mulheres se apropriarem da categoria, era comum as integrantes da entidade ouvirem-nas dizer: “*Nossa, mas eu sei gênero*”.

Ela chama a atenção para uma questão importante já discutida ao longo desta tese, a distância entre o discurso anunciado por feministas brancas e o proferido por mulheres “comuns”. Seu depoimento evidencia a permanência dos mesmos entraves presentes nos anos de 1980, como apresentado por Sonia Alvarez et al. (2003)¹³⁵. Até que ponto o discurso feminista deseja ser compreendido, popularizado, simplificado? Muitas vezes o discurso/debate de gênero e suas categorias são de difícil compreensão até mesmo para aquelas que operam minimamente com os conceitos. Por isto, Sônia Cleide é tão segura em sua crítica:

– *Quando você vai para uma reunião do feminismo branco, o discurso é outro, a linguagem é outra. E isso é o que faz o diferenciamento, a gente sempre procura pegar*

¹³⁵ Consultar Capítulo 5, Os Movimentos de Mulheres Negras

aquela linguagem complicada e traduzir para que as mulheres entendam. Nas oficinas mesmo que a gente está fazendo, a gente procurava... as mulheres falam menstruação de “xico” ainda. A gente usa essa questão do “xico” para falar para elas: “Olha, hoje a linguagem é menstruação, é isso, é aquilo. Como que vocês estão conversando isso com suas filhas?”. É importante orientar elas e tudo. Então essas coisas todas é o grande diferencial das feministas brancas. Também a gente pega o que a gente aprende, eu venho para reunião da Articulação [AMNB] e vou traduzir isso tudo que eu peguei aqui. A gente senta no quilombo para passar para as mulheres e explicar para elas. E muitas vezes as feministas brancas não têm essa sensibilidade, elas chamam a gente para reunião e falam a linguagem delas e não têm coragem de parar e perguntar: “Vocês entenderam?”. Se a gente falar eu não entendi, várias vão falar: “Ai, de novo?”. Eu mesma, em várias reuniões do Fórum. “Nossa, a Sônia é a que mais questiona, a Sônia fica perguntando, não entende, parece com miolo mole”. Já falaram isso para mim, que eu tenho o miolo mole porque eu não consigo entender o que que é.

Falar uma linguagem de fácil compreensão, próxima à realidade das mulheres com quem trabalham, conseguir estabelecer diálogo são características de uma metodologia de trabalho priorizada por muitas entrevistadas. Mais do que de metodologia, para algumas, faz parte de uma prática pedagógica que visa realizar a cidadania, na medida em que pretendem desvendar a complexidade das estruturas de opressão para transformá-las, o que me faz pensar em Eduardo Oliveira (2006).

Segundo o autor, objetivando manter o movimento desenfreado de expansão e acúmulo de capital, a teoria e a práxis capitalista codificam e sobrecodificam os signos, atribuindo-lhes sentidos outros para alcançar seu propósito. Para reverter o movimento e desarmar as armadilhas capitalistas, prossegue Oliveira, “cabe-nos usar uma metodologia que dê conta de efetivar o conceito de práxis – movimento dialético que promove uma prática refletida e uma reflexão sobre a prática” (2006, p. 128). Para isto, se faz necessário compreender os signos para aprender a reconhecer as formas adquiridas quando sobrecodificadas.

Seguindo o caminho aberto pelo autor, para enfrentar e desestruturar relações patriarcais, apresenta-se como imprescindível compreender os mecanismos e códigos mantenedores destas relações na sociedade visto que, em muitas situações, encontram-se com sentido alheio a eles próprios, por vezes, transformados e intersectados com outras estruturas. A linguagem na qualidade de instrumento cumpre, neste processo, papel fundamental.

Valdecir Nascimento, na época da entrevista, ocupava o cargo público de superintendente SPM/Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (Sepromi) do Governo da Bahia. Perguntei-lhe se havia possibilidade de avaliar o significado daquele espaço para as mulheres negras de modo geral e Valdecir respondeu/destacou:

– Um aspecto positivo é que em todas as viagens e em todos os lugares que a gente foi, elas se surpreendiam em ver uma mulher negra tocando aquilo ali. E cada vez que aquelas coisas iam dando certo, elas iam ficando mais orgulhosas.

O lugar social de gestora pública por si só já definia um lugar de poder, o qual necessitava ser desconstruído para promover a aproximação e a formação de relações horizontalizadas e participativas, eliminando a fronteira entre os sujeitos/ mulheres. Reconhecer a autoridade conferida pelo cargo, bem como a relação de poder daí estabelecida configura o movimento inicial para obstar a transformação deste lugar em espaço de dominação.

Situar o lugar de fala foi o caminho encontrado a fim de criar um ambiente democrático de diálogo, pois, partilhar o olhar sobre as próprias experiências, olhar este empregado para pensar e intervir na realidade revelava as semelhanças com as experiências das mulheres das quais estava responsável por garantir os direitos, através da elaboração e execução de políticas públicas. A manifestação da posicionalidade fornece indícios de nossa compreensão e teorização *da e sobre a* sociedade. Como afirma Eduardo Oliveira, “não há prática humana que não seja precedida por um modo de compreensão da realidade. Toda práxis é precedida por uma determinada visão de mundo. A visão de mundo que temos informa nossa prática política, econômica, cultural e social” (2006, p. 125).

A importância do diálogo sustentado nas experiências é um caminho em direção ao processo de identificação das mulheres negras e indígenas conforme Valdecir, pois o discurso enunciado reverbera em trajetórias arduamente percorridas no dia-a-dia de exclusões e discriminações.

– Tanto as mulheres negras quanto as indígenas, elas se sentiam mais perto, então, se chegavam para conversar comigo corriqueiramente. Então, eu ganhava presente todos os dias, bolinho de tapioca, de goma, bolachinha de goma, é garrafinha de cachaça da Bahia; elas criavam uma intimidade. Eu ser superintendente as aproximava dessas coisas todas. Elas sabiam, Cláudia, tinham uma confiança que elas sabiam que não iam sair dali sem o dinheiro, sem a orientação, eu ia voltar para poder explicar e dizer como é que a gente poderia fazer. Então, tinha uma confiança e uma certeza que o fato de eu ser uma mulher negra as coisas... eu estava olhando para elas, eu estava enxergando elas, então, as minhas

falas nas prefeituras locais todo o tempo eu acionava: Cadê as mulheres negras? Onde estão as mulheres negras deste município? E eu terminava de falar e as mulheres negras vinham falar comigo: “Gostei muito da sua fala. Se você não falasse ninguém ia falar sobre isso”... E como eu também já tenho esse meu jeito de ser (risos)... isso possibilitou a elas pensar que também poderiam ser Superintendente e Secretárias dos seus municípios. Então você tem um conjunto de efeitos dominó.

A concretude do discurso despido de eufemismos permite o reconhecimento daquelas que ouvem, fomenta a reflexão e a valorização de suas próprias rotinas de determinação, resistência e superação para driblar as dificuldades.

Na verdade, um conjunto de elementos foi acionado pelos sujeitos para criar a identificação: o sucesso das ações desenvolvidas pela Superintendência tendo à frente uma mulher negra; a Secretaria à qual a SPM/BA estava vinculada que era administrada também por uma mulher negra; mulheres e homens negros ocupando cargos de prestígio social que, em função do racismo e da discriminação racial vigente, são ainda escassos e provocam admiração, servindo de exemplo e motivação; e a trajetória de ativista do movimento de mulheres negras de Valdecir Nascimento.

Destaco ainda uma última questão elencada por Valdecir relacionada ao cuidado com o debate de gênero, refletindo, a bem da verdade, sua preocupação com as mulheres, na medida em que a teoria precisa fazer sentido na vida de quem lhe é apresentada, para ser adequadamente aplicada, caso contrário, torna-se conhecimento fechado em si mesmo a serviço da manutenção de relações de poder. Afirma Valdecir:

– Eu não estou preocupada com qual conceito que aquela mulher está construindo. Eu estou preocupada em dialogar com ela, qual é a possibilidade dela fazer o enfrentamento da violência contra a mulher. Então, essa concretude da metodologia que a gente trabalha é que seduz elas por nós. Então, eu não estou avaliando se ela é feminista ou não. Se ela entende o que é que falou Elza Berquó, não estou discutindo com ela o teórico do feminismo. Estou dizendo a ela, assim, se você botar uma flor, você sabe que flor é um símbolo que violenta a gente. Então, eu desconstruo a flor dizendo a ela que todo o homem que bate depois que ele bate, ele dá flor. Então, não bote esse homem no seu centro de referência. Se não é uma... eu não vou discutir com ela... porque o sexismo era... porque não é isso que importa. Porque cada vez que eu fizer um discurso como esse, eu afasto essas mulheres de mim, porque eu estou desqualificando elas com meu discurso sobre a questão do que é fazer enfrentamento da violência.

A preocupação em se comunicar de modo a contribuir para uma ação política coletiva dos sujeitos está presente em Vilma Reis. Identifico, em sua fala, elementos da concepção teórica freireana, ou seja, ela propõe o cultivo de uma postura dialógica e crítica diante do mundo, despertando a curiosidade para os fatos que constituem a história dos sujeitos (FREIRE, 1979; 1983). O diálogo, a problematização libertadora, contribui para o desenvolvimento da consciência crítica e da leitura do mundo, entendendo, no entanto, que os sujeitos estão inseridos na sociedade, por conseguinte, sua consciência não é vazia. Ler o mundo é compreender a realidade, permitindo ao sujeito desafiar a realidade problematizada.

Vilma, exercendo a concepção de Griô, visualiza a possibilidade de empregar o discurso, a fala, a oralidade como prática pedagógica para partilhar conhecimento, mas, acima de tudo, apresentar o debate racial e as consequências do racismo e do sexismo na vida das mulheres e homens negros.

Para Vilma, a palavra comunica e tem potencialidade para atingir, principalmente, aquelas(es) que estão à margem do sistema oficial de ensino, mas também se destina a incentivar e motivar jovens negras(os), ligadas(os) ao ensino formal, a perseguirem o conhecimento como forma de transformação social. Em suas exposições, toma como ponto de partida a história de mulheres e homens negros com vistas a combater a amnésia histórica. As exemplificações e citações são geralmente de intelectuais negras(os), ativistas e fazedoras(es) de história de comunidades negras, visando valorizar tais agentes, mas, fundamentalmente, criar modelos positivos *da e para a* comunidade negra.

Vejo, na práxis de Vilma, diálogo com as pedagogias feministas, em especial, o feminismo negro que, em última instância, objetiva conscientizar mulheres e homens no tocante ao racismo, sexismo e heterossexismo como produtores de hierarquias e desigualdades, fornecendo-lhes informações para que possam superá-los e criar novas relações sociais¹³⁶. Encontro, portanto, a mesma preocupação sublinhada por Sônia Cleide e Valdecir Nascimento, na fala de Vilma Reis:

– Então eu acho que tem esse poder, porque a gente está falando da própria experiência, das feridas que estão na gente e as pessoas quando ouvem isso, porque elas não têm direito a ouvir essa narrativa no cotidiano. Eu acho que a gente tem que fazer um esforço, sempre. Entre eu ir a uma universidade falar para uma plateia de 500 pessoas e ir a um grupo com 50 mulheres em Águas Claras, em Cajazeiras, em Itapuã, em Itinga, eu prefiro ir ao bairro. Porque, se eu convencer, se eu chegar perto, se aquelas mulheres me ouvirem,

¹³⁶ Sobre pedagogias feministas, ver Sardenberg (2004, p. 21-34) e Cardoso e Silva (2009).

elas podem ser muito mais que a plateia de 500, muito mais. E o trabalho do CEAFFRO, pelo menos nesses onze anos que eu tenho aqui, tem demonstrado isso. Quando a gente encontra as pessoas espalhadas na cidade toda e que elas dizem: “Teve um efeito na minha vida”. Elas ouvem a gente falando na televisão, elas se ligam. Tem algo aí que não é igual.

Na verdade, tal preocupação não é primazia das ativistas acima, pois, no caso de todas as entrevistadas existe o compromisso com a comunidade negra, com as mulheres negras em especial. As conquistas individuais são importantes, mas as coletivas são o resultado das lutas dos movimentos e têm o poder de mudar os rumos da história, abrir caminhos para outros projetos, transformar utopias em realidade. O convite para uma ação política coletiva de enfrentamento do racismo, do sexismo, do heterossexismo dirigido a mulheres e homens negras(os), mas também a mulheres e homens brancas(os), vem do corpo, do coração, da alma das ativistas e traz, em seu conteúdo, histórias de mulheres negras e indígenas ativas em seu fazer histórico, embora desprezadas pelo conhecimento dominante.

Explicar as razões para a invisibilidade forçada e as consequências geradas pelas forças produtoras desta condição na vida das mulheres negras e indígenas tem sido o objetivo das ativistas, bem como criar oportunidades, abrir brechas, intervir de modo a inverter este quadro. Para algumas, faz parte de um fazer ativista de mulheres negras compromissadas com o movimento de mulheres negras; para outras, de um fazer ativista de mulheres negras feministas.

No entanto, o fazer feminista que dá corpo a uma identidade feminista possui diferentes compreensões. Ser feminista negra, necessariamente, não está relacionado a um feminismo negro. São diversos os entendimentos acerca de feminismos *concebidos* pelos movimentos de mulheres negras, assim como as definições, conforme passo a demonstrar.

PARTE II

FEMINISMOS PELAS MULHERES NEGRAS

De que feminismo falam as ativistas negras brasileiras? Patricia Collins (2000), em *Black Feminist Thought*, discute o quanto o pensamento feminista negro estadunidense tem sido, por um lado, amplamente usado e, por outro, cada vez mais difícil de definir. Ele engloba, frequentemente, diversos significados contraditórios. Em suas palavras, percebe-se a crítica ao tempo e à energia gastos pelas mulheres negras para nomear o seu próprio conhecimento, pois, quando até o vocabulário usado para descrever o pensamento feminista negro se vê sob ataque, a autodefinição das mulheres negras se torna sempre mais difícil de ser obtida. Segundo a autora, em vez de desenvolver definições e argumentos sobre nomeações das práticas, por exemplo, se este pensamento deveria ser chamado de feminismo negro, *womanism*, feminismo afrocêntrico, uma abordagem mais útil seria revisitar as razões pelas quais o pensamento feminista negro existe em todas (COLLINS, 2000, p. 21-22). Diante disto, entende as características em comum levantadas nas várias abordagens desenvolvidas como pensamento feminista negro.

Encontrei, entre as ativistas, posicionamentos semelhantes ao debate posto entre as mulheres negras dos EUA, ou seja, a defesa de diferentes definições e argumentos sobre a nomeação das práticas, experiências e conhecimento produzido por nós mulheres negras. Passo a mostrar este debate e as diversas perspectivas das ativistas negras sobre feminismos.

7.3 FEMINISMO COMO DEFINIÇÃO ESTRATÉGICA

Escolhi, como abertura deste item, uma fala de Maria Lúcia na qual ela aponta para várias questões discutidas nesta tese e, estabelecendo a ponte entre teoria e experiência

vivida, dá corpo e vida real às amefricanas de Lélia Gonzalez e as situa no sistema moderno/colonial de gênero descrito anteriormente. Ela também apresenta argumentos que tomo como ponto de partida para dar início ao debate. Começo, portanto, a responder ao questionamento, apresentando as reflexões de Maria Lúcia.

– Eu tenho percebido um pouco que os nossos talentos estão diretamente ligados àquilo que a gente precisou fazer muito para poder sobreviver. Então, eu fico pensando... imagina uma criança num espaço com mais onze. Que é que eu tive... todos nós tivemos que fazer para poder ganhar espaço e afeto. Ali, era um trabalho em grupo, constantemente, a vida inteira. Não é à toa que eu acho que o meu talento maior é para estar, não no palco, mas, sim, na sala com as mulheres. E isso não é à toa, eu não aprendi em nenhum cursinho; fiz vários para eu poder tecnicamente estar preparada. Mas isso tem uma origem na minha própria história, onde eu tive que ganhar espaço para poder viver em comunidade... viver em comunidade, constantemente. Aliado a isso e vivendo as experiências de humilhação racial também, não em casa, felizmente, isso não aconteceu em casa, mas aconteceu em volta e, mesmo em casa, não se falando sobre o que é racismo, mas tinha uma compreensão e uma proteção em relação a isso. Então assim, eu vejo as mulheres como um... para mim é... ser feminista ou ser mulher negra, eu acho que a gente incorpora a palavra feminista por uma questão estratégica, mas isso que as mulheres feministas fazem, foi tudo que nós fizemos na nossa trajetória de sair para a rua, de conquistar espaço, de botar o homem fora de casa porque já deu. O que não significa que a gente não vive violência, mas eu estou dizendo, no nosso nascedouro, nós temos como base uma mulher que ela é autônoma, que ela é independente e que é às suas custas que, hoje, a gente sobrevive enquanto comunidade.

Maria Lúcia discute as diferenças entre as trajetórias historicamente constituídas das mulheres negras e brancas. Trajetórias de lutas e resistências que se cruzam em vários momentos da história, mas o legado, a bagagem cultural, filosófica e histórica responsável pela formação de cada um destes sujeitos é singular. O cruzamento ocorrerá com trajetórias compostas com estas especificidades. Assim sendo, as reflexões de Maria Lúcia aportam argumentos contrários à nomeação idêntica de trajetórias tão diferentes.

No Brasil, pesquisas históricas recentes têm evidenciado a trajetória de luta das mulheres negras pela própria sobrevivência no período escravista. Apesar das nuances históricas graduadas por conjunturas locais, tal realidade se reproduziu em várias sociedades da diáspora negra onde a escravização de mulheres e homens negras(os) foi institucionalmente implantada. Falando do contexto estadunidense, bell hooks (1981) lembra que assumir um lugar de passividade colocaria em risco a existência das mulheres negras no

período escravista. A instituição escravista não foi organizada para proteger mulheres escravizadas e livres, mas, sim, para explorá-las econômica e sexualmente. Na sociedade escravista colonial patriarcal, as mulheres negras foram submetidas à violência sexual pelos homens negros e brancos, não gozando, por conseguinte, da proteção de nenhum homem. No período pós-escravidão, poucas puderam escolher se deveriam ou não se tornar trabalhadoras, além do que, para as mulheres negras, o trabalho não representou a independência a ser atingida (HOOKS, 1981).

Valdecir Nascimento tem posicionamento semelhante, embora assevere, em defesa de um feminismo negro para qualificar a ação política das mulheres negras, e expõe seu incômodo com a definição. Ela resgata um fazer presente na práxis diária das mulheres negras, caracterizando uma metodologia diferenciada:

– Sempre acho que a gente tem um acúmulo que ele não está divulgado, nós temos uma metodologia diferenciada de fazer as coisas. E, para mim, isso é feminismo negro.

Um fazer elaborado, como ressaltou Maria Lúcia, na trajetória pela sobrevivência em meio à opressão racial, de gênero e de classe.

Valdecir reconhece, porém, que, se o parâmetro para definir um feminismo negro ocorrer no campo teórico, a elaboração das mulheres negras na área ainda é diminuta. Existe uma lacuna entre a ação política e a produção teórica acerca desta ação. Diz:

– Se a gente pelo menos discutisse, refletisse, eu acho que nós teríamos mais elementos estruturantes para falar de um feminismo negro. Eu sinto falta de alguns elementos que deem concretude ao feminismo negro sem, necessariamente, ser a produção intelectual.

A ativista se refere, entre outras coisas, à reflexão e à valorização de experiências responsáveis por manter a existência da mulher negra, apesar de todas as adversidades, ao longo da história, a explicar as experiências através de epistemologias alternativas para fazer emergir o lado afirmativo do comportamento assertivo das mulheres negras, ao invés de recorrer à teoria, frequentemente elaborada pelas epistemologias dominantes do mundo moderno ocidental branco, cristão e androcêntrico presas ao culto da feminilidade definida pela cultura patriarcal.

A reflexão de Valdecir vai ao encontro da posição defendida por Katherine Bankole sobre a importância do resgate histórico do sentido de feminilidade para as mulheres negras. Nesta revisão, a mulher escravizada assume um lugar de autodeterminação orientada para a ação. Ela deixa de ser vista como “desgraçada e explorada cujo propósito é provocar piedade e vergonha” e assume uma posição de “fonte de inspiração cuja história orienta o próprio conceito de feminilidade” (2009, p. 274).

Assim, conclui Valdecir Nascimento:

– É óbvio que sob o olhar do feminismo branco nós não somos feministas. Não poderíamos. Estamos falando de lugares totalmente opostos, visões de mundo completamente diferenciadas, totalmente diferenciadas. Agora, como é que eu posso... a gente pode ter vivido até agora fazendo enfrentamento ao sexismo, ao colonialismo, a todas essas coisas que estão aí se nós não fossemos feministas.

Porém, tal como Maria Lúcia, apresenta incertezas quanto à nomeação da práxis das mulheres negras. Como afirma Valdecir, este debate é pequeno diante da tarefa de recuperar e valorizar a ação política dessas mulheres.

– Ou nós precisamos criar um outro nome, ou a gente não precisa desse nome, feminismo negro. E nós precisamos dizer que nós mulheres negras lidamos com o mundo e estamos no mundo de um outro lugar e queremos estar no mundo de um outro lugar. Porque, eu também não sei se a gente tem que ficar perdendo tempo para puxar a corda para lá... a corda para cá, para dizer que a gente é feminista. Eu quero saber o seguinte: como é que as nossas experiências, a minha, a sua, a de Bel, a de Lua, cada uma dessas experiências pode ser contada como um determinante de um fazer diferente, que a gente tem um projeto político? Nós temos um projeto político. Se nós temos um projeto político, nós somos sujeitas políticas. Se nós somos sujeitas políticas, nós estamos fazendo enfrentamento a modelos e estruturas que nós negamos, porque nos oprimem. Então, o que é isso? Então eu acho que a gente precisa dizer o que é isso.

Salienta, portanto, Valdecir a atuação política de oposição a estruturas profundamente racistas, sexistas e heterossexistas realizada por mulheres negras que, no entanto, não estão presas a categorias para identificar a própria ação. Tenho concordância com a afirmação da ativista de que estar no mundo a partir do lugar definido por estas estruturas, mas também pelo enfrentamento a elas, formata um lugar social político específico, assim, como uma visão de mundo. *O movimento de mulheres negras*, na verdade, constitui a categoria que define as mulheres negras e suas lutas pela emancipação. A disputa pela categoria feminismo soa, então, como um pedido de permissão para o enquadramento de uma trajetória histórica que sempre existiu independente da inclusão no feminismo.

Para Benilda Paiva, feminismo exige a defesa de todas as especificidades e, por entender o movimento de mulheres negras como indisponível para realizar o debate acerca da lesbianidade, de modo sério, não defende a existência de um feminismo negro, além do que, tem inquietações em operar com o termo, pois, também entende a categoria como estranha às mulheres negras, uma vez que:

– Não foi inventado pela gente. A gente acabou herdando, é um conceito burguês que a gente acabou herdando, então, ao longo da história, porque a gente não descobriu outro.

Assim, as mesmas razões destacadas por Maria Lúcia e Valdecir estão presentes no depoimento de Benilda. Existe, entre as três ativistas, um incômodo em trabalhar com a categoria feminismo. Este sentimento aparenta possuir motivações pouco diferentes daquelas levantadas por Lélia Gonzalez, nos anos 1980, embora, em alguns momentos, pareçam bem distintas. Naquele momento, o incômodo para a realização da identidade feminista era causado pela inadequação de determinado feminismo para abordar a realidade das mulheres negras brasileiras. Agora, o incômodo está em reduzir a trajetória do movimento de mulheres negras ao feminismo.

Benilda defende a existência de uma lógica de ser mulher negra, diferente da lógica de ser mulher branca em função de distintas condições históricas. No caso das mulheres negras:

– É ela que nos provoca a pensar e reinventar uma agenda com a nossa cara, políticas públicas voltadas para isso. E, por isso, o empoderamento de mulheres negras é fundamental... O que é essa vivência que nós passamos e que faz a gente ser diferente. Onde que a raça entra nisso e que nos marca e que nos une em várias situações. Então, eu fico pensando, não sei se é o termo feminismo não, mas tem uma... tem um jeito de ser... tem especificidade de ser mulher negra que é diferente, que nos é peculiar. E dentro dela, tem outra lógica de ser mulher negra lésbica, de ser mulher negra hetero, ser mulher negra transexual, ser mulher negra...

O movimento de mulheres negras é percebido como produto das mulheres negras. O feminismo é entendido como produto das mulheres brancas. O feminismo é limitado para contemplar a história das mulheres negras, assim, afirma Benilda:

– A expressão feminismo remete a outra história, que nós não fazemos parte dela. Então, eu também não sei te falar qual que é a outra palavra... Agora, se a gente estiver falando de um novo feminismo a partir... porque a gente entra na história feminista com recorte de raça, muito depois dessa lógica feminista que tinha. Então, predomina um conceito histórico que é embranquecido, que não era a nossa história. Então, quando entra ali e caracteriza a organização de mulheres negras ou as especificidades de ser mulher negra, já está dentro de uma outra lógica. Por isso que eu tenho dúvida se a gente pode chamar de feminismo. Eu acho que, quando você pergunta assim: “Você é feminista?”. Sim, eu jogo por

terra essa ideia machista, eu tentei discutir um outro lugar, um outro papel. É esse sentimento, agora... tem um posicionamento, porque é tão mais pesado ser mulher negra, tão mais difícil, é tão mais específico, é tão ímpar, que é difícil colocar dentro de um conceito geral do ser mulher. E o feminismo fica muito marcado pelas mulheres brancas, parece que é só aquilo pronto e acabou. Então, eu não sei. Eu tenho inquietações sobre isso.

Por fim, Benilda argumenta, por um lado, em defesa da transitoriedade das categorias, pois significados e conceitos mudam ao longo do tempo, eles não são estáticos, mas:

– Por outro lado, como a gente fala que é um conceito tão antigo, o movimento feminista é um lugar em que já se pensa nas figuras, nas pessoas, tem uma discussão. A gente não está ali, nessa discussão do feminismo, então...

Como afirma Reinhart Koselleck (2006), todo conceito é portador de muitas camadas temporais e os seus significados têm diferentes durações. A “vida” das categorias, as mudanças tecidas pela movimentação das próprias mulheres em suas diferenças provocam dúvidas nas certezas de Benilda e a categoria feminismo negro, ao final da entrevista, já não parece tão estranha.

Entendo o debate anunciado como uma disputa política refletindo a insatisfação com as relações de poder ainda existentes entre mulheres brancas e negras e, até o momento, insuficientemente abordadas. A crítica à branquitude está presente nos depoimentos, ela surge em oposição a um sujeito não marcado racialmente o qual mantém o seu discurso como referente. As feministas brancas brasileiras têm se omitido a fazer o debate racial, seriamente, impedindo, assim, o aprofundamento das relações, apesar de que se pode dizer que isso vem mudando.

Maria Lúcia elenca uma série de diferenças culturais, históricas, políticas decisivas para a formatação de uma práxis política, para precisar objetivos e metas do movimento de mulheres negras. Estas diferenças formam um conjunto de elementos exemplares para a autodefinição das mulheres e seu movimento. Em especial, destaca a inclusão – valor gerado pela cosmovisão de matriz africana e propugnado pelas comunidades de terreiro –, como princípio orientador de uma ética transformadora para a elaboração de um projeto político libertário.

– Nós temos exemplos em que nós, como povo negro, nos relacionamos democraticamente com os outros grupos raciais no Quilombo de Palmares; ele é, inequivocamente, uma referência. Uma outra coisa que está baseada na nossa cultura, os

terreiros de Candomblé onde predominam a atuação das mulheres negras, também sempre fizeram acolhimento de qualquer grupo racial sem, por exemplo, colocar a mulher no pior serviço da casa. Até porque não existe esse conceito de pior serviço da casa. Então, ela também tem... sempre teve uma atuação democrática acolhendo homens e mulheres, negros e brancos, heteros, gays, lésbicas, enfim.

A orientação de Maria Lúcia encontra eco nas ideias de Eduardo Oliveira, defensor da “visão de mundo africana, integradora, inclusiva, diversificada, flexível, humanizadora”, como modelo possível para a re-organização das relações sociais. Para Eduardo David de Oliveira, o fato de nos remetermos, “constantemente, à cultura negra, à cosmovisão africana, é para ressaltar aspectos culturais importantes para a construção do nosso projeto político e não para reificar uma ontologia essencialista do ser negro-africano” (2006, p. 101; 105).

Segundo o autor (e aqui percebo semelhanças com o depoimento de Maria Lúcia):

a forma cultural negro-africana é, em si mesma, uma ética. É uma ética porque composta da experiência coletiva dos afrodescendentes que produziram uma cosmovisão que integra uma dinâmica civilizatória orientada para a promoção da liberdade de todos e de cada um (OLIVEIRA, 2006, p. 111).

“Forma cultural”, continua Oliveira, se refere a uma categoria para pensar as condições estruturantes de um povo bem como as expressões singulares que lhe fornecem identidade, assim, as formas culturais negro-africanas são constituídas como oposição à cosmovisão ocidental branca.

Para Maria Lúcia, alguns princípios do feminismo foram absorvidos por mulheres negras, mas isto, por si só, é insuficiente para afirmar a existência de um feminismo negro.

– E eu acho que tem uma outra coisa que eu havia pensado a exemplo do que eu acho que nós, só não sabíamos, não demos um nome a isso. Eu acho que isso é a diferença. O movimento feminista deu um nome a isso num processo que elas construíram e nós vivíamos isso e que, portanto, também é uma característica da cultura negra: não precisar nominar aquilo que faz parte organicamente de sua vida... E eu acho que as mulheres nem conheciam a existência do machismo, não como esse conceito, mas que existia uma diferença do homem. Tanto é que, também na nossa história, nós temos, tínhamos... eu acho que ainda temos sociedades eminentemente femininas.

Maria Lúcia traz as especificidades histórico-culturais das sociedades africanas pré-invasão colonial para embasar suas ideias, especificidades ressaltadas, como já

demonstrado, por Oyèrónké Oyèwùmí (2010), Maria Lugones (2008) e Rita Segato (2011) como indicativas da inadequação de aquelas sociedades pré-invasão serem lidas através das relações de gênero patriarcais, como entendidas nos dias de hoje.¹³⁷ Por isto, Maria Lúcia afirma:

– E outra coisa, a sociedade secreta de mulheres... porque existia alguma coisa na relação com os homens que fazia com que as mulheres se reunissem para é... realizar aquilo que é da sua natureza, não porque é natural, mas que é do teu papel, de como tu te relacionas, da dificuldade. Então, é interessante, porque tudo que a gente vai falando a gente não dá nome, dá origem, mas ele está na origem. Isso faz parte, essa ideia, esse conceito de feminismo que foi dado está na origem da nossa atuação. É como se fosse algo natural. O próprio mito dos Orixás, ele traz a contradição, ele mostra a contradição das relações entre homens e mulheres. E ele também nos diz que existem as competições, mas tem diferentes papéis dentro do nosso culto religioso, nossa base religiosa e que as mulheres é... enfim... a cultura nos provê de um ensinamento que a gente talvez não saiba dar um nome. Eu tenho uma amiga, que eu gosto muito, e que você conhece, que é Amália Fischer do Fundo Elas. Amália disse para mim o seguinte: “O conceito de responsabilidade social, que foi construído agora, que foi nominado, os negros sempre fizeram isso. Porque eles sempre se reuniram no período de escravização, juntaram dinheiro para tirar o outro daquela situação”. Era a comunidade que definia as ações e estratégias para poder ir possibilitando que a mulher, o homem, o companheiro, a companheira pudessem conseguir sua liberdade, então... Por isso que o conceito de feminismo como tal, ele não dá conta de um suporte cultural que nós temos numa prática histórica. Ele é quase que como copiado da gente numa forma caricaturada. Porque as mulheres brancas têm outra relação com a casa, com o mundo, com o homem, com os filhos.

Embora as quatro ativistas se afirmem como feministas, defendam e se orientem pelos princípios do feminismo para acabar com o sexismo, a exploração e a opressão sexista, elas questionam a existência de um feminismo negro, pois temem a leitura do movimento de mulheres negras pela perspectiva do feminismo, considerada uma redução. Esse é o nó: por isto defendo a apropriação das categorias, mas inseridas em contextos, dialogando continuamente com a realidade que se quer analisar, para, assim, se produzir categorias “relidas” a partir da experiência das mulheres negras, permitindo a emergência das histórias construídas por elas em sua amplitude. Os argumentos usados por Maria Lúcia, Valdecir

¹³⁷ Ver discussão no Capítulo 3, Parte I – Descolonizando o Feminismo.

Nascimento e Benilda Paiva possuem semelhanças, mas não são idênticos, como demonstrei. O debate continua...

7.4 TODA MULHER NEGRA É ATIVISTA

Duas ativistas, Makota Valdina e Jurema Werneck, também são contrárias à categoria feminismo para definir as ações de resistência das mulheres negras às estruturas de opressão/dominação. Elas, no entanto, se diferenciam das ativistas anteriores porque não operam com a identidade feminista, embora, defendam e partilhem de determinados princípios.

“Toda mulher negra é ativista”. Esta frase proferida por Makota Valdina é título de uma entrevista concedida por ela ao jornal *A Tarde*, de Salvador, em 2009. A matéria celebrava o 8 de março, efeméride em comemoração ao Dia Internacional da Mulher. A frase resume o seu posicionamento. As mulheres presentes em sua memória sempre fizeram o necessário para sobreviver, atuando coletivamente, trabalhando lado a lado com outras mulheres ou com os homens. A falta de acesso à educação, delimitando trajetórias de ausências e limitações, não foi suficiente para impedir a ação política quando os problemas exigiam resoluções mais organizadas. Deste modo, argumenta em favor de sua afirmação:

O que eu quero dizer é que as mulheres negras sempre foram ativas, sempre foram ativistas. Eu não me considero feminista: eu me considero mulher, guerreira, mas não me considero feminista, porque não é uma coisa nossa, é uma coisa que veio de lá. Mas o que eu vejo é que a mulher negra sempre teve um papel, a referência que tenho é o que vivenciei (2009, p. 10).

Para Makota Valdina, as mulheres negras, no contexto da comunidade negra, executavam várias atividades muitas das quais lhes conferiam prestígio social em função da importância da função para o grupo: dentre elas se destacavam as atividades de parteira, mãe de santo, rezadeira. Estas mulheres acabavam por intermediar conflitos da comunidade ou eram consultadas para emitir opinião acerca de diferentes questões, cumprindo a função de conselheiras. Como disse Neusa das Dores, anteriormente, eram as *Donas* as *Tias*, denominação conferida às mulheres negras de atuação destacada na comunidade.

Segundo Makota Valdina:

– *Naquela época, lá atrás, não tinha esse negócio de grupo feminista, não tinha... mas as mulheres negras no universo dessas comunidades elas se destacavam.*

Por isso, recusa a categoria:

– Porque o feminismo com esse rótulo de feminismo veio a partir, realmente, de movimento de fora e de mulheres que são brancas. E a partir de uma visão que não é uma visão africana.

Para Makota Valdina, o fato de ser *dentro de uma visão, um padrão que é eurocêntrico* influencia a forma como as mulheres brancas vão se organizar politicamente. Em sua opinião, a concepção se assenta em premissas individualistas. Diante disto, conclui:

– Difere desse jeito marcante que tem o jeito negro, mais perto de um jeito africano, que é ver o todo na ação.

Destaca, ainda, o princípio da complementaridade presente na cosmovisão africana e como se manteve e foi recriado, no contexto afro-brasileiro, através das religiões de matrizes africanas, para justificar a inadequação do feminismo assente na oposição entre homem e mulher.

Identifico em Makota Valdina os mesmos argumentos defendidos por Eduardo Oliveira quanto aos “aspectos civilizatórios africanos que, reinterpretados no Brasil, desenharam o projeto ético-político dos afro-brasileiros. É no Candomblé que tais aspectos civilizatórios podem ser melhor percebidos” (2006, p. 85-86). É importante lembrar que, sublinha o autor, na diáspora africana, os valores e princípios negro-africanos foram trasladados e não a estrutura físico-espacial das instituições nativas. Corpos de mulheres e homens negros fizeram a travessia do Atlântico carregando em suas mentes e corações estes valores e princípios, reconstruídos pelos contextos locais, mas preservando sua matriz africana. É isto o que forma, diz Eduardo Oliveira, os aspectos civilizatórios.

Makota, designação religiosa dos Candomblés de nação angola para definir cargo hierárquico feminino, foi integrado ao nome, explica Valdina, para valorizar uma das línguas africanas formadora da língua brasileira e para afirmar uma identidade banto na religião de matriz africana, pois

– Todo mundo falava Ekédi para lá¹³⁸, Ekédi para cá, sem falar a língua do angola. Porque eles tinham criado um padrão, um quadro da religiosidade africana a partir da cultura iorubá. E eu digo, mas não tem só iorubá aqui, entendeu? Eu fui me apropriando dessa história, dessa nossa história, independente de ser Candomblé. Aí eu digo, puxa vida, mas a gente está reproduzindo uma coisa que é contra a gente.

¹³⁸ Makota, denominação de origem angola, equivale a Ekédi, na língua ioruba, de origem nagô.

Para Eduardo Oliveira, a referência se baseia na construção do candomblé de origem nagô como modelo de ritual mais próximo do ideal africano, em detrimento dos rituais das outras nações africanas estabelecidas no Brasil. Segundo o autor, intelectuais dos estudos afro-brasileiros concorreram para a exaltação nagô e para a “desqualificação das práticas religiosas do negro brasileiro relacionado com a macumba e a umbanda, contemporaneamente, e com o candomblé de caboclo, no início do século passado” (2007, p. 198). Neste movimento levado adiante por Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Artur Ramos e Roger Bastide, entre outros, a língua, as denominações, as expressões destacadas foram as provenientes da origem nagô/ketu. Até mesmo “os adeptos de terreiros de candomblé ketu ou nagô relegaram as manifestações culturais-religiosas dos bantos para um segundo plano” (OLIVEIRA, 2007, p. 117). Este processo de desvalorização é denominado pelo autor de nagocentrismo.

A incorporação do título religioso por Valdina, teve, ainda, por objetivo valorizar, principalmente, as mulheres do candomblé, pois os Ogãs, título conferido aos homens nas religiões de matrizes africanas e que designa cargo hierárquico masculino, eram prestigiados, visibilizados, aplaudidos, até porque algumas personalidades masculinas, de reconhecido destaque na sociedade branca, receberam o título, como Jorge Amado, Carybé e Dorival Caymi, e acabaram por consagrar o prestígio social do cargo. Valdina, então, em resposta crítica a esta prática, pensou em dar visibilidade às mulheres:

– Foi uma opção naquela época, também, de dar visibilidade às mulheres, que me intrigava que só apareciam quando no cartão postal, as baianas na Lavagem do Bomfim, mas não dava visibilidade à atuação dessas mulheres, à voz, à fala importante dessas mulheres, à filosofia dessas mulheres. E aí eu... me intrigava... aquilo, eu digo não, tem que ter. E quando vinham as listas, eu colocava Makota Valdina, aí todo mundo ficava intrigado. O que é Makota? O que é Makota? Não é? Para dar visibilidade a essa coisa da religiosidade e quanto a gente tem de valor guardado através da religiosidade, através dos candomblés. Então, foi intencional, sim. Foi uma coisa política, e aí eu me vejo defendendo, sim. Porque não? Eu não sou feminista, mas se eu puder defender a mulher negra, o papel da mulher negra, eu vou.

A ação de Makota Valdina está voltada para a defesa dos direitos das comunidades de terreiro, em especial das mulheres religiosas. Através do candomblé, espaço social escolhido por ela para desenvolver sua atuação política, procura divulgar significados e sentidos das práticas religiosas para informar aspectos civilizatórios africanos e afro-brasileiros. Diz, ainda, na entrevista ao jornal A Tarde:

Eu sou do candomblé 24 h por dia porque ele está impregnado no meu corpo e no meu espírito. Dizem: ‘Ah, porque gente de Oxum é assim’. Estereotiparam e folclorizaram muitas coisas, eu não concordo. Fica parecendo que é um ser humano. Oxum, Dandalunda, é a deusa do amor, da beleza. Ora, Dandalunda é a maior paz, porque é água. E todo mundo bebe Oxum e precisa de Oxum, porque sem água nada existe. Se eu respiro o tempo todo, o ar é essência de orixá de N’kisi. Todo ser humano precisa dessa essência, forças naturais que o homem não fez e estão aí na natureza. Isso não é magia. Candomblé para mim não é magia, é realidade de um viver humano. Ainda que se viva numa cultura que não tenha a ver com Orixá. É nisso que eu acredito... (MAKOTA VALDINA, 2009, p. 12).

Novamente, convido o filósofo Eduardo Oliveira para participar do diálogo com Makota Valdina, pois entendo sua reflexão acerca dos significados do candomblé e da cosmovisão africana no Brasil para a sociedade, em perfeita sintonia e acordo com o pensamento da ativista:

O candomblé, protagonizado por mulheres contra a ordem patriarcal, por negros contra a hegemonia branca, e por pobres (já que a maioria dos [das] afro-descendentes pertencem ao substrato social menos favorecido da sociedade) – contrariando a elite nacional – pode ser tomado como um modelo onde os aspectos civilizatórios africanos foram reinterpretados na lógica da cultura negra, apresentando-se muito além de um mero exemplo cultural para se tornar um modelo ético-político (OLIVEIRA, 2006, p. 84).

Makota Valdina *vive* essa orientação ético-política da qual fala Eduardo Oliveira e, deste modo, sua atuação revela mais uma forma utilizada pelas ativistas negras de abrir brechas nas estruturas hegemônicas de opressão/dominação, exclusão e discriminação. Citando suas palavras, em defesa

– [...] de uma sociedade não racista, de uma sociedade justa, de uma sociedade plural, diversa, que não tenha a falta de respeito em relação às religiões de matrizes africanas.

7.5 A IMPORTÂNCIA DA AUTODEFINIÇÃO PARA O EMPODERAMENTO COLETIVO DAS MULHERES NEGRAS

Conta-se a história de uma mulher trabalhadora e obstinada de nome Oxum. Que, apesar de seus muitos esforços, não conseguia melhorar de vida. Vendo que nada do que fazia era suficiente para superar suas dificuldades, resolveu procurar ajuda entre as pessoas sábias da comunidade. Como sempre acontece nestes casos, fez, através do jogo de búzios, uma consulta aos orixás, de modo a se reparar os problemas que vivia. A resposta veio com a necessidade de preparo e entrega de uma oferenda na casa de Orixalá, o rei.

Esta entrega deveria vir acompanhada de pedidos, em voz alta, de tudo que fosse necessário para que assim Oxum pudesse finalmente progredir. E assim foi feito. Preparada a vistosa oferenda, Oxum foi levá-la ao palácio do rei.

Chagando lá, ao invés de pedir, Oxum começou a maldizer o rei. Acusando-o de injusto e opulento, enquanto ela, uma mulher trabalhadora e dedicada, não conseguia nada.

Suas maldições jogadas contra Orixalá provocaram alvoroço e aos poucos foi juntando gente em volta da casa do rei para ver o que se passava. Lá dentro, ouvindo os rumores da multidão, Orixalá convocou seus conselheiros, pedindo informações. Estes lhe contaram que se tratava de uma mulher que vigorosamente amaldiçoava o rei, acusando-o de toda sorte de desigualdades e injustiças. Orixalá pede a seus assessores um conselho e estes recomendam que o rei dê algum presente à mulher, para fazê-la calar-se. O que é feito rapidamente.

Recebendo os presentes, Oxum agradece e renova suas maldições, insistindo na injustiça da situação em que o rei acumulava riquezas enquanto ela, uma mulher lutadora, tinha muito pouco. Novos presentes lhe foram entregues. Novas maldições ela dirigiu ao palácio, na frente de toda a cidade que observava excitada as acusações contra o rei, cuja soberania estava sendo posta em questão.

Dentro do palácio, os conselheiros continuavam recomendando presentes à Oxum.

Finalmente, o rei a mandou buscá-la e, já dentro do palácio, mandou que lhe dessem tudo o que ela desejasse.

Dessa forma, Oxum tornou-se a dona de todo o ouro e de toda a riqueza.¹³⁹ (WERNECK, 2005, p. 33).

Jurema Werneck, recorrentemente, em seus textos e palestras, aciona a história acima para explorar e exemplificar aspectos de feminilidades das mulheres negras, tendo como referência elementos que compõem o arcabouço mitológico das religiões de matrizes africanas no Brasil. Segundo Eduardo Oliveira, as sociedades africanas, marcadas pela oralidade, criaram centenas de milhares de mitos para preservar e transmitir seu conhecimento ancestral, recriados criativamente em diferentes cantos da diáspora negra; assim, “a riqueza mitológica e ritualística africana, sem dúvida, é um dos principais elementos para se entender o sucesso da recriação da vida nas várias partes do planeta” (2006, p. 87).

Se, por um lado, a história expõe, como pretende Jurema, dimensões de luta e de poder de agenciamento e transformação possíveis de serem experienciados pelas mulheres; a responsabilidade com o grupo e com os seus interesses; a insurgência ao poder masculino; a capacidade de liderança e ação política e a ocupação do espaço público (WERNECK, 2005, p. 34), por outro, anuncia a proposta teórica da ativista, isto é, incluir novos paradigmas capazes

¹³⁹ Segundo Jurema Werneck, “trata-se de uma história da tradição oral da comunidade religiosa, que tem sido contada e recontada a partir das comunidades de Candomblé de Ketu no Brasil” (2005, p. 32).

de absorver a realidade histórica, política e cultural das mulheres negras, permitindo identificar os pressupostos ordenadores de diferentes formas de feminilidade negra. Assim, em relação à narrativa, nas palavras da ativista,

[...] ainda que se tenha perdido o rastro temporal da origem desta história exemplar, é possível afirmar que as lutas contra o patriarcado e a dominação política e econômica associadas a ele vêm de muito longe para nós mulheres negras. E o vigor com que esta narrativa vem sendo atualizada até o século XXI assinala sua pertinência na modernidade ocidental, guardando uma perspectiva de continuidade fundamental ao longo dos séculos. O feminismo, como teoria, veio depois (WERNECK, 2005, p. 34).

Jurema Werneck tem por proposta ressaltar o *continuum* histórico de uma trajetória de resistência e enfrentamento a situações de violência construída pelas mulheres negras na diáspora, mas, também e principalmente, de experiências sinalizadoras de protagonismo e agenciamento políticos, produzindo exemplos específicos de poder desafiadores de estruturas opressivas desde antes das invasões coloniais.

O *continuum* histórico tem seu significado afirmado na frase “Nossos passos vêm de longe”, título de artigo de Fernanda Carneiro (2006) e popularizada por Jurema Werneck segundo quem, a frase, constantemente validada, tem dois níveis de conteúdo. O primeiro manifesta uma resposta emitida *para fora* e tem por objetivo atingir o discurso feminista hegemônico, atuando, por conseguinte, como:

– *Uma resposta imediata à reivindicação de protagonista do feminismo branco [porque, no Brasil], o feminismo branco sempre disse que a luta das mulheres começou ali. Então esse enunciado diz que no nosso caso, das mulheres negras, não é verdade.*

O segundo nível representa um discurso voltado para a própria comunidade negra e tem como proposta, em relação à ação das mulheres negras:

– *Lembrar para nós que também não começou conosco. Só é possível pensar a existência de uma comunidade negra no século XXI, porque teve uma organização de mulheres, trabalho de mulheres sustentando.*

A explicação para as mulheres negras atuarem como sustentação do grupo familiar e da comunidade pode ser encontrada na força desagregadora do racismo o qual cria situações impeditivas, no pós-abolição, para o homem negro se transformar no aglutinador e sustentáculo da comunidade: *ele é sempre aquele que vai embora*. Caberá às mulheres segurar a existência da população negra, afirma Jurema Werneck. Por fim, a frase possui ainda um sentido potencializador de *uma herança bastante forte que a gente precisa dialogar com ela*

para traçar o caminho seguinte, ou seja, afirmar os referenciais elaborados/articulados pelas próprias mulheres negras, ao invés de balizar suas experiências em referenciais exógenos ao grupo, deixando escapar as várias expressões de organização para promover a justiça social. Assim, diz Jurema:

– *Existe um referencial teórico não escrito, tem um referencial prático não escrito, que está dado. Se a gente vê, no início do século XX, a existência de organizações de mulheres negras no Rio Grande do Sul só foi possível, isso imediatamente após a escravidão, porque tinha uma tradição de antes. Não é? E cada vez que eu puxo um fio dessa experiência, ela é mais antiga, ela não começou na escravidão. Ela vai vir de antes, de antes e de antes. E a gente, essa memória é uma memória de conduta e não uma memória teorizada. Ela é pouco teorizada, mas... da conduta da mulher negra, faz parte da forma como a mulher negra se coloca no mundo. Pelo menos, na diáspora, esse tempo todo, nesse lugar de fazer uma ação política de modificação da realidade. Essa frase é mais ou menos um resumo da história.*

Para Eduardo Oliveira, toda práxis tem uma finalidade e esconde algum interesse: “as finalidades que orientam as condutas podem ser aquelas socialmente dominantes, como podem brotar de modo singular da criatividade humana, sempre relativamente determinada pelos meios e condições que a tornam viável” (2006, p. 130). Os meios e condições que definiram a vida em movimento na história das mulheres negras, – aspectos civilizatórios africanos inclusivos e comunitários antes das invasões colonialistas; ações para conquistar para si e para a coletividade a liberdade no período escravista; ações de enfrentamento do racismo e das desigualdades raciais, visando livrar a comunidade negra do extermínio no pós-abolição – orientaram uma conduta em defesa da coletividade.

Desse modo, existe uma constância de experiências das mulheres negras constituindo um *continuum* histórico que, porém, longe de traduzir uma linearidade de eventos encerrados em um determinismo histórico, aponta para processos articulados, definindo as permanências e rupturas da vida em movimento na história. Pois, como salientado por Oliveira (2006, p. 132), “a práxis resulta de um movimento cultural. Nenhuma linguagem ou objetivo escapam de determinações históricas. Determinação não implica fim inexorável, mas qualidades essenciais que o contexto impregna na ação”.

A identidade feminista, segundo informa Jurema Werneck, não é reivindicada pela sua organização, na medida em que as integrantes se pensam sempre como uma organização de mulheres negras as quais partilham, compreendem e concordam *com muitos dos conteúdos do feminismo*. No entanto, afirma a ativista na entrevista:

– *A gente sabe que o nosso esforço vem de longe, o feminismo foi inventado outro dia. É muito reducionista a gente se chamar de feminista; a gente faz referência a outra trajetória, que a gente... importante que essa trajetória se encontre com o feminismo, até absorva alguns elementos interessantes do feminismo, mas... Primeiro isso e depois, também, à medida que a gente pensa nessa herança e tem uma visão crítica, porque as mulheres negras com quem eu convivi sempre tiveram uma crítica ao feminismo no Brasil com a capacidade de abarcar a gente, a última da fila, somos as últimas. A gente entra como a criação do ser humano na história, nos 45 do segundo tempo. Na história das brancas, a gente entra nos 45 do segundo tempo, não faz nem sentido no segundo tempo. Essa crítica já foi feita por milhares de vezes, mas para nós ela precisa ser feita cada vez mais. Cada vez mais. A gente se identifica como uma parte feminista e a gente reconhece no feminismo este viés individualista e racista que faz parte de toda a estrutura de pensamento branco em vigor no Brasil e fora do Brasil. É por isso que a gente não se vê feminista.*

As reflexões de Jurema são próximas aos depoimentos de outras ativistas, em especial das colocações de Maria Lúcia e Valdecir Nascimento, apontando, por conseguinte, para a mesma orientação. Embora possuam posições distintas em relação à autoidentificação feminista, elas manifestam concordância quanto à urgência de novos paradigmas interpretativos pensados a partir das experiências das mulheres negras. Diante disso, Jurema, tal como as ativistas anteriores, recusa a definição de feminismo negro para pensar as mulheres negras brasileiras:

– *A gente entende essa corrente do feminismo negro que tem nos Estados Unidos, mas entende como uma contingência das ativistas dos Estados Unidos, que também reconhecem, de certa forma, que também os passos delas vêm de longe. Essa corrente do feminismo... o feminismo é uma palavra guarda-chuva, que nos explica muito rápido, não precisa você dizer duas vezes que está falando do protagonismo de mulheres, mas isso fala do poder que as brancas têm de definir o conteúdo do empoderamento das mulheres, porque para nós, pela nossa trajetória, a palavra para definir empoderamento da mulheres tinha que ser outra. Nós, ainda, não temos essa palavra, então ficou... as pessoas falam feminismo, tudo bem, mas nós não somos particularmente feministas, não somos antifeministas, mas nós somos outra coisa e bem antes... (risos). A gente aqui pensa que muito do que é feminismo no Brasil elas aprenderam conosco.*

Conforme destaca Jurema, não basta somente nomear o protagonismo das mulheres negras de enfrentamento do sexismo com um nome diferente, se os pressupostos reunidos para desenvolver a categoria continuam *muito feministas*. Por isto, diverge da

categoria *womanism*¹⁴⁰ de Alice Walker, na medida em que o sujeito mulher do feminismo continua intacto e reafirmado, embora entenda o exercício feito pela autora.

– O womanism é muito feminista. E para a gente, o que marca essa trajetória nossa, não é a necessidade de afirmação mulher, entendeu? É a necessidade de afirmação esse sujeito negro mulher, quer dizer, não é suficiente. Eu compreendo quando a Alice Walker quer... mas é uma contingência, porque ela não achou uma palavra, porque a afirmação que ela está tentando, quando se separa do movimento, do feminismo, ela está tentando o mesmo exercício que a gente tenta aqui com essa frase “nossos passos vêm de longe”, mas não é uma afirmação mulher. É uma afirmação mulher sim, mas o sentido desse conteúdo desse, quer dizer, mulher, não é o conteúdo hegemônico, é outra coisa; então, quando se fala mulher imediatamente quem ouve associa àquele modelo mulher de que a gente se contrapõe.

Parece-me que a crítica, com a qual concordo, se detém na falta de problematização oferecida ao sujeito analítico-político da categoria feminismo, isto é, Jurema sublinha a importância de se repensar epistemologicamente a categoria mulher baseada nas distintas imbricações “das” sujeitos dentro das relações de poder. Isso faz surgir “a” sujeito negro mulher inscrita em outra lógica, a da vida em movimento na história das mulheres negras. Como afirma Avtar Brah, é inquestionável para a teoria e prática feminista, nos dias de hoje, a pluralidade da categoria mulher, entretanto, isso não significa que a categoria em si mesma careça de sentido, dito com as palavras da autora, o signo mulher tem “especificidade própria constituída dentro e através de configurações historicamente específicas de relações de gênero” (2011, p. 131).

Jurema Werneck destaca duas questões, mencionadas, também, em alguns depoimentos, mas foram da ativista as avaliações mais detalhadas acerca da suposta universalização da agenda política do movimento de mulheres negras e da responsabilidade efetiva do movimento feminista de mulheres brancas com o enfrentamento do racismo. Em relação à primeira questão, nós mulheres negras somos acusadas de possuímos uma agenda “descaracterizada”, pois nosso sujeito é, muitas vezes, por demais universalista. Jurema defende a amplitude de nossas ideias e caracteriza a universalidade como uma perspectiva inclusiva: *– Tem todo tipo de gente e nessa universalidade a gente tem que estar incluída; mas lembra que também acusamos as feministas brancas de universalistas, porém:*

¹⁴⁰ Consultar no Capítulo 3, Parte II: 3.5 – Por Um Feminismo Afrolatinoamericano.

– *No pior sentido, porque esse universalismo que considera o branco um genérico da humanidade e não é.*

Já a segunda questão, as evidências têm mostrado, sublinha Jurema, que: – *Infelizmente a bandeira contra o racismo, nesse campo da sociedade civil e do movimento social, ainda é só nossa, mesmo que determinadas organizações incluam em seus objetivos o enfrentamento do racismo, isso não se traduz em nada.* Na verdade, o posicionamento antirracismo manifestado pelas feministas brancas, muitas vezes, tem se revelado um compromisso de pouca responsabilidade efetiva.

7.5.1 ENTRE AMEFRICANAS E IALODÊS

Como demonstrado no Capítulo 3, Lélia Gonzalez (1988, p. 2) recorreu à categoria “amefricanas”, as “herdeiras de uma outra cultura ancestral cuja dinâmica histórica revela a diferença pelo viés das desigualdades raciais”, como possibilidade de reflexão epistemológica para fazer emergir diversas tradições de resistência às relações patriarcais a partir das experiências das mulheres negras e indígenas da América da América Latina, Caribe e Brasil.

Jurema Werneck, da mesma forma, busca uma categoria que lhe permita “visibilizar a atuação criativa das mulheres negras, reconhecendo-as como sujeitos ativos no tecido social, independentemente de época e do contexto em que vivem” (2007, p. 57). Para isto, se debruça sobre a cultura afro-brasileira e recupera a figura da Ialodê.

Ialodê, na tradição afro-brasileira do Candomblé de nação ketu, “é um dos títulos dados a Oxum e a Nanã”, as duas renomadas por ações de confronto empreendidas contra o “poder masculino e pela reafirmação da igualdade e dos poderes das mulheres”, segundo Werneck (2007, p. 67-68) que destaca, ainda, que, para além dos ritos da religião, o título se refere

[...] a cargo político conferido à representante das mulheres nas instâncias públicas de poder e governo. O título refere-se a mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas que realizam suas atividades nos grupamentos urbanos, nas cidades (2007, p. 68).

Em função disso, sublinha o caráter metafórico para “liderança feminina” atribuído à Ialodê e, salientando a inexistência deste conceito na tradição afro-brasileira, pois, “a dicotomia entre a idéia e sua existência concreta na vida vivida não faz parte do repertório

deste sistema de pensamento”, lembra a fala de Maria Lúcia sobre o fato de a cultura negra não precisar nominar aquilo que faz parte organicamente de sua vida. Deste modo, continua Jurema Werneck: “trata-se de uma cultura em que o que existe, existe como concretude dinâmica, pulsante, material ou não, atrelada ao tempo cíclico da existência ritualizada” (2007, p. 79). Portanto,

[...] uma (re)invenção, que implica a proposição da Ialodê como ferramenta de análise que a desvincula de seu contexto original e a adapta à necessidade de visibilizar e analisar as estratégias de autodefinição nas diferentes modalidades de luta empreendidas pelas mulheres negras e 80 nas diferentes possibilidades organizativas, em especial aquelas voltadas para o confronto ao racismo e ao patriarcado (2007, p. 79-80).

Buscando construir um caminho teórico-metodológico para embasar sua proposição, Jurema Werneck recorre ao feminismo negro, em especial ao arcabouço teórico desenvolvido por Patricia Hill Collins de cuja definição, trabalhada por Jurema, resumo e destaco dois pontos: 1) teorias ou pensamentos especializados produzidos por intelectuais afro-americanas, desenhados para expressar o ponto de vista das mulheres negras; e 2) a necessidade deste pensamento especializado buscar infundir nas experiências e pensamentos cotidianos das mulheres negras novos significados, ao rearticular a interdependência das experiências das mulheres negras e a consciência (COLLINS, 1991, p. 32 apud WERNECK, 2007, p. 81). Estes elementos permitem a Werneck concluir em sua tese de doutoramento, intitulada *O samba segundo as Ialodês: mulheres negras e a cultura midiática*:

É este o trabalho que se desenvolve aqui: produzir novos significados a partir da valorização da experiência concreta das mulheres negras na diáspora, precisamente a partir da experiência cantada pelas mulheres negras atuantes na música popular brasileira. Portanto, formas alternativas devem ser buscadas de modo a permitir a autodefinição e a formulação de modelos teóricos que correspondam às experiências específicas das mulheres negras. (WERNECK, 2007, p. 81).

Sem sombra de dúvidas, o trabalho elaborado por Jurema Werneck se caracteriza como uma proposta epistemológica de descolonização do conhecimento, isto é, desprendimento epistêmico das abordagens dominantes para investigar a própria história a partir das experiências das mulheres negras brasileiras. A metáfora da Ialodê transforma o signo em uma ferramenta metodológica cujo significado contribui para iluminar práticas individuais e, principalmente, coletivas das mulheres contra relações patriarcais em diferentes momentos da história.

A Ialodê, assim como as amefricanas, opera a partir da lógica da cultura/cosmovisão afro-brasileira, iluminando diferentes formas de feminilidade vividas pelas mulheres negras; “descentra”, portanto, a categoria mulher e a feminilidade universalista produzida pela lógica ocidental judaico-cristã branca.

A Ialodê, ao surgir do universo mítico da cultura negra, se impõe ao racismo epistemológico ou, ainda, como diz Nilma Lino Gomes, desafia o projeto moderno “por meio de uma outra racionalidade que não se dissocia da corporeidade, da musicalidade, das narrativas, da vivência da periferia, das culturas negras, das formas comunitárias de aprender” (2010, p. 503). A conduta Ialodê, nas palavras de Werneck, assegura os patrimônios negro histórico e geográfico e constitui uma referência de território, de cultura, de conduta corporal, de espaço religioso. Tudo está guardado na conduta Ialodê. Então, a categoria Ialodê, pelo seu significado e origem, irradia força representativa, por si só, de oposição ao sexismo e racismo.

Entendo o trabalho produzido por Jurema Werneck coadunado com os argumentos de Patrícia Collins acerca de uma das dimensões do pensamento feminista negro: a elaboração de formas alternativas, permitindo a autodefinição e a formulação de modelos teóricos que correspondam às experiências específicas das mulheres negras. Cabe lembrar que, embora a ativista tenha resistência à categoria feminismo negro para nomear as experiências das mulheres negras, ela acaba operando com a categoria para produzir conhecimento acerca das mulheres negras, ou seja, os pressupostos com os quais dialoga para construir sua categoria de análise emergem do feminismo negro. Jurema Werneck, contribui, portanto, orientada pela perspectiva de Patricia Collins, para a formação do pensamento feminista das mulheres negras.

A Ialodê surge como sujeito do feminismo negro. A questão, diante disso, é: a história das mulheres negras ficou subsumida, reduzida ao feminismo? ou, como disse Patricia Collins, mais do que nos prendermos a definições de como nomearmos nossas práticas se faz necessário contribuir para a autodefinição das mulheres negras?, pois, como alerta Audre Lorde: o que significa as ferramentas do patriarcado racista serem usadas para examinar os frutos do dito patriarcado? Significa que a amplitude de mudança possível e permitida é ínfima (2003, p. 116), tornando necessários novos pontos de vista, novas abordagens, novos olhares para questionar o conhecimento hegemônico.

Já a autodefinição das mulheres negras tem potencialidade revolucionária, pois contribui para o empoderamento, na medida em que cria condições para o entendimento das estruturas de opressão/dominação, garantindo a sobrevivência coletiva. As ferramentas

elaboradas por Jurema foram forjadas fora da casa-grande e, com certeza, contribuirão para a produção de novos conhecimentos desde os movimentos de mulheres negras.

O fato de Jurema Werneck não chamar para si a identidade feminista, não é impeditiva, contudo, para que sua ação e intervenção política e sua elaboração teórica sejam percebidas, principalmente pelas mulheres negras, como feministas. Tanto é que ela está entre as lideranças dos movimentos de mulheres negras brasileiras cuja produção teórica e pensamento são recebidos por muitos setores dos movimentos de mulheres, amplamente falando, como produção feminista. Assim como é dela a fala recorrentemente requisitada em espaços feministas quer a centralidade da temática seja feminismo e movimento de mulheres negras ou descolonização do pensamento feminista.

Muitas mulheres, desejosas de um pensar feminista construído fora dos muros do pensamento hegemônico, percebem nas ideias da ativista o anúncio de um feminismo descolonizado, negro, gestado no contexto da América Latina e Caribe e em oposição ao feminismo hegemônico.

7.6 FEMINISMO BRASILEIRO: RECORTADO RACIALMENTE À IMAGEM DO PAÍS

Se Makota Valdina e Jurema Werneck recusam o reconhecimento através de uma identidade feminista, Nilza Iraci e Sueli Carneiro anunciam com convicção suas identidades feministas negras construídas no feminismo. Elas defendem uma perspectiva negra do feminismo, ou ainda, um feminismo brasileiro recortado racialmente à imagem do país, mas, dizer isso, no entanto, não comunica a afirmação da aceitação de um feminismo negro.

Nilza Iraci defende o feminismo como único e diz que trabalhar com a pluralização do feminismo:

– [É uma] *forma, inclusive, que o movimento feminista tradicional, que é quem funda o feminismo no Brasil, faz para poder manter o seu espaço identitário.*

Para Nilza, em determinado momento, a disputa se configurou em torno de demandas consideradas gerais e específicas, mas segundo ela:

– *Essas coisas foram mudando, então, hoje não tem mais um geral, como não tem mais um específico, se criou feminismos: feminismo popular, feminismo sindical, feminismo negro,[a] que, equivocadamente, uma parte de nós se incorpora.*

Diante disso, percebe o feminismo negro como abstração:

– Nós não temos um feminismo negro, eu discordo, eu acho que nós temos, nós somos feministas, mas nós temos um outro olhar sobre esse feminismo que está aí desde sempre.

O olhar negro sobre o feminismo afirma uma concepção enunciada a partir de um lugar ocupado na sociedade, desenhado, por um lado, pelo racismo patriarcal heterossexista e, por outro, pela oposição a estas estruturas de opressão e este olhar, assegura Nilza, define a agenda política, traça as bandeiras de luta e, fundamentalmente:

– Tem a ver com o lugar que a gente ocupa enquanto mulher negra... ele define a relação com o trabalho, a saúde, a educação, tudo.

Embora não concorde com Nilza em relação a pensar o feminismo como único, entendendo seus argumentos, na medida em que ela tenciona visibilizar a incidência de estruturas de poder sobre as mulheres negras, atribuindo a responsabilidade do enfrentamento destas estruturas às feministas de modo geral. Entretanto, os sujeitos dos feminismos são plurais tal como as teorias produzidas para explicar/analisar suas práticas políticas em constante modificação devido à posição dos sujeitos, às subjetividades produzidas e à particularidade de suas lutas e experiências re-definidas pelos contextos históricos.

Sueli Carneiro (2001), em texto célebre intitulado “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero”, oferece profunda reflexão histórica e teórica acerca do processo de coisificação de mulheres e homens negros, principalmente das primeiras, longamente estruturado na sociedade brasileira desde o período escravista. As experiências historicamente diferenciadas das mulheres negras foram ignoradas pela literatura dominante sobre a opressão da mulher, tampouco produziram avaliações acerca dos efeitos destas experiências com a opressão na identidade feminina das mulheres negras. Assim, defende a autora, no texto citado, a perspectiva de análise em que gênero não pode ser separado de outros eixos de opressão, a partir dessa compreensão:

[...] é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero (CARNEIRO, 2001, p. 1).

A autora exhibe e analisa a atuação das mulheres negras contra a opressão de gênero e raça nos movimentos de mulheres e de negros. Nos movimentos de mulheres, a incidência política ocorre sobre a relação entre racismo e sexismo e os efeitos sobre a vida das

mulheres negras, enegrecendo as reivindicações das mulheres e projetando novos contornos para a luta feminista, com a inclusão da contestação das opressões de raça e gênero. No movimento negro, promove a feminização de propostas e reivindicações, feminizando a luta antirracismo. Segundo Sueli Carneiro, este olhar feminista e antirracista integra em si as tradições de luta dos movimentos negros e de mulheres, afirmando “essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra” (2001, p. 2). Assim, afirma:

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, [de] demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a ‘boa aparência’, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras (CARNEIRO, 2001, p. 2).

No depoimento para esta tese, Sueli Carneiro ratifica a importância do olhar feminista e antirracista lançado pelas mulheres negras em sua caminhada pela trilha do feminismo brasileiro.

– *Tenho absoluta convicção de que ele [o feminismo] vem sofrendo um processo de enegrecimento pela ação política das mulheres negras. Eu ousaria dizer que, hoje, eu creio que o feminismo enquanto ator social, ele depende muito mais das mulheres negras do que qualquer outro segmento de mulheres no Brasil.*

E continua:

– *As mulheres negras revitalizaram o movimento feminista, massificaram o movimento feminista.*

Isto pode ser constatado pela observação da configuração dos encontros feministas que, ao longo dos anos, têm se alterado com a participação crescente das mulheres negras cujo número, em determinados momentos, chega a ultrapassar o de mulheres brancas. Sueli explica o refluxo de feministas históricas dos encontros, recorrendo à institucionalização do movimento:

– *Seja pela criação dos órgãos de defesa das mulheres ou de políticas públicas para as mulheres, seja também por uma internalização nas universidades.*

Os lugares de militância vêm sendo ocupados pelas mulheres negras, até porque, diz Sueli, as lideranças negras não passaram pela institucionalização e nem foram absorvidas na mesma proporção pelos núcleos/departamentos de universidades, na medida em que estamos em número reduzido nestes espaços em função das desigualdades históricas. Outro elemento destacado por Sueli Carneiro diz respeito à *agenda feminista tradicional* que, nos últimos anos:

– [...] se estreitou muito e hoje ela só tem alguma visibilidade na questão do aborto.

Vários fatores podem explicar o enxugamento das demandas: as feministas brancas não estão sabendo como lidar com as transformações provocadas pelo próprio feminismo na configuração da situação das mulheres; a satisfação com as conquistas alcançadas; e a perda de fôlego político para prosseguir o enfrentamento. Explica a ativista:

– Os indicadores socioeconômicos, você vê que houve uma extraordinária diversificação da presença das mulheres nas ocupações do mercado de trabalho, naquelas, sobretudo, naquelas que tradicionalmente eram guetos de mão de obra masculina. Então houve uma enorme diversificação, no acesso à educação... as mulheres se tornaram melhor sucedidas do que os homens no plano da educação. Permanece a questão da desigualdade de salário, mas a empregabilidade das mulheres brancas é muito alta hoje. Então, nada disso alcançou as mulheres negras.

Ou seja, as agendas políticas das mulheres negras e indígenas permanecem extensas e diversificadas, pois o processo de emancipação das mulheres deixou esses dois segmentos para trás. Conclui Sueli: *Esses segmentos ainda têm muito pelo que lutar em todas as dimensões*, pois o racismo tem agido como um freio impedindo as mulheres negras de *auferirem os mesmos benefícios de uma luta que, ao fim, ao cabo, é coletiva*.

Os obstáculos produzidos pelo racismo, impeditivos da promoção das mulheres negras são transformados em insumos para a construção da agenda política, como expõe, ainda, Sueli Carneiro:

– As mulheres negras permanecem tendo muito pelo que lutar para mudar a sua inserção no mercado de trabalho, para combater as práticas excludentes que existem no mercado de trabalho. Toda uma demanda muito particular, específica, que as mulheres negras trazem no campo da saúde para dentro da agenda feminista, que a agenda de saúde feminista hoje é praticamente a agenda das mulheres negras, que estão lutando para o reconhecimento de especificidades étnico/raciais, que estão lutando por uma política

nacional. Estão na vanguarda da luta por uma política nacional de atenção à saúde da população negra que trouxe, introduziu temas novos na agenda feminista como todas as questões decorrentes das desigualdades manifestas nas questões de morbidade e mortalidade, ou seja, na questão de violência, a gente introduziu outras dimensões no tema da violência que extrapola os temas da violência doméstica sexual e introduz a questão da violência simbólica. Da opressão da branquitude sobre... no imaginário social e que o ônus que isso advém sobre as mulheres não branca;, então, quer dizer, em cada um dos temas que tem sido objeto da ação política feminista, você percebe que o recorte racial introduziu novas dimensões ou uma nova perspectiva ou uma nova temática e é a isso que eu chamo de enegrecer o feminismo brasileiro. Então, tendo em vista que esta agenda continua aí carente de reconhecimento e políticas públicas, no seu funcionamento, eu diria que o espectro amplo de demanda que as mulheres aportam hoje, sobretudo, para o Estado brasileiro vem ditado pela ação política das mulheres negras.

Os pontos salientados por Sueli Carneiro constituem, para ela:

– [Uma] agenda feminista, real, concreta de uma sociedade multirracial de maioria negra.

Diante disso, afirma:

– *Esse é o feminismo adequado a esse país, que incorporou uma série de contradições que o pensamento feminista ocidental clássico não tinha como incorporar, na medida em que ele refletia a realidade de mulheres brancas ocidentais que não viveram os processos históricos semelhantes aos vividos por negras e indígenas, por exemplo. Então, eu acho que mais do que um feminismo negro isso é um feminismo adequado a um país como o Brasil. Com as características étnicas, raciais, desigualdades intragênero, que o país apresenta. E acho que ele é tão verdadeiro que você tem expressões importantes do feminismo branco nacional que incorporam decididamente essa perspectiva como uma perspectiva que contempla a totalidade das mulheres brasileiras.*

Sustentada na ação e na intervenção política construídas pelas mulheres negras nos movimentos de mulheres, Sueli enfrenta a hegemonia e a apropriação do feminismo e anuncia uma concepção de feminismo e de prática feminista invertendo a lógica dos questionamentos. Existe feminismo sem antirracismo em um país multirracial? Existe uma prática feminista sem comprometimento efetivo com o enfrentamento do racismo? Como discutir comprometimento efetivo com a luta antirracismo sem discussão dos privilégios decorrentes da posição racial das mulheres feministas brancas? O feminismo construído a partir do marcador de raça, segundo ela:

– *É a expressão, antes de tudo, do peso dessa temática na configuração da situação das mulheres no Brasil e também na configuração demográfica desse país.*

O posicionamento de Sueli Carneiro apresenta semelhança com o de bell hooks (1981), pois, ambas questionam como um pensamento pode ser chamado de feminista se ele não for intrinsecamente antirracista. Para bell hooks, o feminismo negro surgiu como contraponto ao feminismo, em função do racismo das ativistas brancas, e conduziu à polarização de mulheres negras e brancas pela emancipação. A distância que separa as experiências das mulheres negras e brancas não foi vista com potencial de se transformar em ponte para o conhecimento mútuo ou a interação. O racismo, afirma bell hooks (1981), é a barreira impeditiva do surgimento de canais de comunicação positivos e não pode ser eliminado ou modificado pela separação. Assim, continua, o conceito de feminismo negro pode vir a isentar as feministas não negras do compromisso necessário para obstar as situações de exclusão impostas às mulheres negras pelo racismo, na medida em que a responsabilidade pelo enfrentamento for atribuída somente às feministas negras.

Sueli Carneiro declara já ter estado mais convicta da ideia de feminismo negro, que, em determinado momento, teve:

– *A intenção de prestar tributo às nossas próprias tradições, no interior das quais a luta entre os sexos sempre esteve presente, conformando dimensões de poderes específicos de mulheres e de homens, quer dizer, muito de dentro da tradição negro-africana, da tradição dos orixás.*

O tributo foi prestado em dois textos, “O candomblé” e “O poder feminino no culto aos orixás”, ambos em co-autoria com Cristiane Cury. No segundo ensaio, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008b) analisam a cosmogonia africana, permeada pelo princípio da dualidade, para abordar os lugares de poder feminino e masculino. O objetivo do trabalho, afirma Sueli Carneiro na entrevista, era recuperar uma mitologia feminina *preche de poderes, potencialidades, capacidades, que estavam ausentes de outras tradições religiosas*, pois estava convencida, naquele momento:

– *[...] de que nós tínhamos modelos na nossa tradição, que nós não precisávamos prestar tributos a uma concepção feminista que se insurgia contra um espectro muito estreito no qual as mulheres estavam inscritas dentro dos paradigmas da santa e da puta.*

No texto citado, as autoras destacam o *continuum* histórico e a preservação cultural presente nas experiências das mulheres negras que “traziam para o seu presente imagens sacralizadas de seu passado, evidenciadas na mitologia preservada e na estrutura

religiosa que aqui criaram”. A mitologia africana preservada desvela, para aquelas(es) que a acionam, histórias e estratégias de insubordinação, mostrando “mecanismos de defesa para sobreviver e conservar seus traços culturais de origem, destacando principalmente os aspectos que responderiam às necessidades que a nova realidade lhes impunha” (CARNEIRO; CURY, 2008b, p. 122).

Para as autoras, discutir a mulher no candomblé é investigar novos modelos de feminilidade, de comportamento oferecidos às mulheres. Assim, se o paradigma de feminilidade oferecido pela cultura ocidental às mulheres é de docilidade e submissão, o candomblé oferece, por intermédio das orixás, modelos que se contrapõem a estes papéis institucionalizados. Por exemplo, ressaltam as autoras: de Oxum, vem a astúcia para seduzir e disputar o poder sem confronto direto; Iansã é aquela que não teme a luta, de temperamento forte, voluntariosa, é a deusa guerreira; Obá, também guerreira, é o símbolo da mulher que não aceita a superioridade masculina (CARNEIRO; CURY, 2008b, p. 128-129).

A dominação masculina ocorre pelo reconhecimento e temor em relação às potencialidades das mulheres capazes de submetê-los e não pela ideia de que estas sejam frágeis ou inferiores. Os mitos destacam a equivalência dos atributos femininos e masculinos, bem como falam da equivalência física e psicológica de homens e mulheres (CARNEIRO; CURY, 2008b). Esta é uma mitologia que não cristaliza papéis femininos. Ao final do texto concluem, fazendo referência aos conhecimentos obtidos pelas mulheres com o candomblé: essas “descobrem que a Virgem Maria e Maria Madalena são forças latentes em cada uma delas, que não precisam abdicar de sua sexualidade para atingir o reino dos céus. As deusas negras são mães dedicadas e amantes apaixonadas” (CARNEIRO; CURY, 2008b, p. 143).

Rita Segato (1995)¹⁴¹, em *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, segue um caminho semelhante ao iniciado por Sueli Carneiro e Cristiane Cury, apesar de seu objetivo não se resumir, exclusivamente, a investigar o poder feminino, mas analisar como as divindades africanas que compõem a religião Xangô do Recife podem ser interpretadas como instrumentos úteis para organizar o comportamento social e individual dos adeptos, a partir de suas características. Para a autora, as estórias míticas, ou “a vida dos santos”, fornecem orientação para o comportamento ritual, pessoal, “social e cívico ou político dos membros”. E é justamente este último aspecto que ela explora, mostrando que os orixás conjugam uma série de ideias e valores que acabam conformando “a consciência compartilhada da comunidade do culto nagô” (1995, p. 358).

¹⁴¹ Ver Segato (1995, p. 353-462).

Esse diálogo é fundamental para o entendimento do universo religioso das entrevistadas, pois os valores civilizatórios negro-africanos difundidos pelas práticas religiosas são incorporados, divulgados e constantemente apresentados pelas ativistas negras como basilares para informar novas epistemologias. A interpretação empírica dos mitos das religiões de matrizes africanas tem inspirado a práxis política das ativistas através de exemplos e modelos de comportamento mais assertivos e proativos baseados nas ações das Orixás femininas.

O candomblé, de modo geral, afirma Rita Segato¹⁴², invoca uma série de inversões as quais formam um “discurso irônico sobre a sociedade brasileira”, removendo o determinismo biológico “de seu lugar usual de suporte da ideologia”, além de desestabilizar o patriarcado e a heterossexualidade através de práticas diárias (2003, p. 339). A autora percebe, portanto, nas religiões brasileiras de matrizes africanas ideias que se contrapõem à ideologia dominante.

Ao dialogar com a mitologia negro-africana, Carneiro tinha a intenção de

identificar uma perspectiva feminista a partir da mitologia, e como essa mitologia opera ainda hoje sobre as mulheres reais e concretas nesse país, posto que o candomblé ainda é uma das poucas religiões em que a mulher pode ser a liderança religiosa (apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 277).

Na entrevista, Sueli Carneiro retoma a importância dos modelos de feminilidade e agenciamento das mulheres oferecidos pela tradição negro africana, mostrando, inclusive, como Geledés, a instituição que ajudou a criar surge inserida nesta concepção, o que pode ser constatado na narrativa a seguir:

– Nós temos, na nossa tradição, modelos exemplares de insubordinação feminina, de confronto de poderes, de possibilidades. E Geledés como é uma resistência concreta, um modelo de organização feminina que não apenas pratica o culto a esse poder feminino, mas também integra o masculino no interior... Nós criamos essa organização exatamente com essa concepção. Uma organização de mulheres com liderança feminina e capaz de incorporar o masculino dentro da sua estratégia de luta; então foi o modelo que foi uma coisa, assim, do ponto de vista do feminismo tradicional, foi um escândalo, na época, criar

¹⁴² Rita Segato (2003) dialoga com as ideias de Oyèrónké Oyèwùmí, embora apresente discordância das colocações da socióloga nigeriana em relação à inexistência de gênero nas sociedades yoruba. Ela questiona os significados e flexibiliza as categorias de gênero no diálogo e tanto é assim que se embrenha respeitosamente em seu estudo etnográfico e consegue apreender a radicalidade da cosmovisão afro-brasileira, que “brinca” com as categorias evidenciando sua potencialidade para minar o discurso patriarcal heterossexual.

uma organização que já nascia, inclusive, incorporando homens nas suas equipes de trabalho e essa coisa toda. E isso tudo não foi gratuito, foi pensando essa tradição. Então a gente imaginava... isso influenciou a emergência de várias outras organizações também inspiradas nessas tradições de outras formas organizativas de mulheres que estão presentes na tradição e tudo mais.

É esta concepção que permite a Nilza Iraci afirmar que:

– [Geledés] representa também um espaço de expansão do meu feminismo [pois] aquilo que eu vivia dentro do movimento feminista eu passo a viver dentro do Geledés com a diferença, aí eu estou acolhida. Estamos todas.

Para além do acolhimento, ela experiencia a construção de um feminismo racialmente conformado:

– Daí eu poder viver confortavelmente toda a minha questão racial, num espaço feminista confortável, então, isso não tem preço.

Apesar de reconhecer o potencial da tradição negro africana para inspirar novas práticas e processos organizativos, Sueli Carneiro não deixa de lembrar a carência de um corpus teórico para sustentar, entre nós, a ideia de feminismo negro. Diante disso é enfática: o conceito feminismo negro não apresenta nenhuma precisão.

– O que é que nós fizemos de lá para cá? Eu acho que nós, estou falando coletivamente, umas organizações estão mais próximas, mas o que eu acho é que a gente não trabalhou teoricamente esse patrimônio. A gente não trabalhou teoricamente na atualização dessa tradição. Nós não nos detivemos exaustivamente para... como é que isso pode conformar uma concepção diferenciada de feminismo daquele tradicional.

Sueli Carneiro pensa um feminismo com forte marcador de raça para atender às demandas do conjunto das mulheres brasileiras e pergunta:

– Qual é o feminismo que pode agregar todas as caras?

Um feminismo construído em permanente diálogo e trocas com uma América Latina e Caribenha também multirracial. O enfrentamento do racismo e da discriminação racial é uma dimensão do feminismo brasileiro e, diante disto, a obrigação política de responder por ações de defesa de promoção das mulheres negras pertence às mulheres feministas. Define Carneiro:

– Agora, se nós vivermos em um país de maioria negra, se nós vivermos num país tão profundamente, culturalmente marcado pelos negros. E se nós vivermos num país de brutais desigualdades raciais, esse feminismo tem que ser hegemonicamente recortado

racionalmente porque ele seria a expressão das lutas essenciais dessa sociedade para a realização e consolidação da democracia, da igualdade de gênero, igualdade de raça. Agora, quando as mulheres negras alcançarem igualdade, a sociedade brasileira se tornou democrática, justa e igualitária, já que elas são a ponta, já que elas estão na base da vida, da exclusão, então esse é o feminismo adequado ao Brasil. Se o feminismo é uma teoria de emancipação das mulheres, e de qualquer mulher, então o corte racial ele é, no Brasil, raça e gênero são elementos estruturais para uma concepção de feminismo. Sem isso, não é possível alcançar a totalidade das questões que são do interesse das mulheres e que são essenciais para promoção da igualdade de gênero na sociedade brasileira. Não tem outro jeito de ser feminista no Brasil. A não ser assumindo essas duas dimensões como estruturais para pensar no ideário feminista enquanto teoria emancipatória. O feminismo possível no Brasil é esse. E qualquer coisa contrária a isso significa a opção pela preservação dos privilégios de raça no interior das lutas de gênero.

Nilza Iraci e Sueli Carneiro afirmam, portanto, que a estratégia de parcela do feminismo de visibilizar a exclusão e a discriminação das mulheres brancas, de certo modo, foi vitoriosa, basta analisarmos os indicadores de empregabilidade, educação e mesmo de renda, pois, apesar de as mulheres brancas continuarem em patamares menores do que os homens brancos, seus rendimentos são maiores, em algumas situações, do que os auferidos pelos homens negros. Porém, o feminismo brasileiro, para corresponder à realidade multirracial do país, necessita dar atenção a outras estratégias para incluir as mulheres negras e indígenas. Neste caso, o enfrentamento do racismo se apresenta como estruturante do feminismo brasileiro.

7.7 AS FEMINISTAS NEGRAS DOS FEMINISMOS NEGROS

O texto “Nossos feminismos revisitados”, escrito por Luiza Bairros, em 1995, continua a ser um referencial para os estudos feministas, fundamentalmente entre as mulheres negras. Ele oferece uma revisão das teorias feministas, destacando a relevância dos feminismos perspectivistas (*standpoint theory*), pois permitem, afirma a autora, a compreensão de que “a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos” (1995, p. 461).

É importante destacar o contexto em que o texto foi produzido, na medida em que teve, certamente, uma influência nas reflexões da autora. Na época, Luiza Bairros estudava

nos Estados Unidos, mais precisamente, realizava pós-graduação na *Michigan State University*, o que lhe possibilitou entrar em contato com uma literatura feminista negra bastante desconhecida, então, por muitas de nós, integrantes dos movimentos de mulheres negras, até pelas dificuldades colocadas pelo estranhamento com a língua inglesa. Também será por intermédio das teorias perspectivistas o contato de Bairros com o feminismo negro, pois, como escreve no texto, anteriormente referido:

Nos Estados Unidos, o feminismo negro é uma das principais expressões da teoria do ponto de vista (*standpoint theory*). A discussão sobre as categorias mulher, experiência e política pessoal [...], já havia sido antecipada por escritoras negras, cuja perspectiva feminista prescinde de uma identidade comum para todas as mulheres (BAIRROS, 1995, p. 462).

Isso contribui para a compreensão de Bairros de que a mulher negra não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que a mulher branca. Ela experimenta a opressão a partir de um lugar diferente do ocupado pela mulher branca. Certamente, este contato teórico foi fundamental para a aproximação da ativista com o feminismo negro, em especial, com as ideias de Patricia Hill Collins, que considera notável por desvendar:

[...] uma longa tradição feminista entre mulheres negras, com base no pensamento daquelas que desafiaram idéias hegemônicas da elite masculina branca, expressando uma consciência sobre a intersecção de raça e classe na estruturação de gênero (BAIRROS, 1995, p. 462).

Luiza Bairros (2009) afirma sua identidade feminista negra, assim como opera com a categoria feminismo negro com muita tranquilidade, embora entenda o desconforto de muitas com o feminismo, como já demonstrado anteriormente. Diante disso, fazendo referência ao texto escrito em 1995, coloca:

O feminismo é uma expressão que eu utilizo, feminismo negro, que eu acho que foi um... é uma expressão de uso mais ou menos recente, se a gente for pensar historicamente. Confesso a vocês que não tenho nos últimos anos me dedicado a pensar sobre isso. Eu me dava conta outro dia de que eu parei no texto de, inclusive, de 1995, isso já faz o quê? Quatorze anos e nunca mais me preocupei, digamos assim, do ponto de vista teórico, do ponto de vista conceitual, pensar mais coisas a respeito disso. E fiquei, logicamente, por conta disso tudo muito ligada nessa noção de feminismo negro, naquilo inicialmente sistematizado, mas o que me agrada independentemente do nome. Quais são as coisas dessas rotulações iniciais que para mim ainda contam. Para mim ainda conta e conta muito, isso que se convencionou, num determinado momento, chamar de feminismo negro é fundamentalmente um

lugar. Quer dizer, como é esse lugar? Um lugar de mulher negra para pensar a sociedade e dentro da sociedade pensar a comunidade negra e dentro da comunidade negra pensar as mulheres negras. Como é que elas se inserem?

Assim, conclui:

Não superei ainda essa fase de pensar no feminismo negro como um ponto de vista mesmo. E um ponto de vista construído a partir de um lugar que não é o centro. Não é o centro, mas pode ser um outro centro, e a gente passa a constituir esse lugar como um outro centro. (BAIRROS, 2009).

A discussão acerca do nome para identificar a nossa prática política não se constitui no problema central, pois o que deve ser evidenciado e discutido é a proposta do feminismo negro, em sua avaliação coletiva e, por isto, revolucionária. Em suas palavras:

Até por uma questão de conforto, eu não vou partir para *womanism*, se é mulherismo ou mulheridade, ou quer que seja, eu vou ficar com o negócio mesmo e chamando isso de feminismo negro. Agora, sabendo das diversas versões que o feminismo possa ter na versão negra desse feminismo, que mais o diferencia do resto é o fato de que o feminismo negro não se trata de mulheres pensando mulheres negras, mas se trata de mulheres negras construindo uma forma de pensar e de intervir na realidade a partir desse ponto de vista, mas ele sempre considera a comunidade negra como um todo (BAIRROS, 2009).

A ação do racismo, impedindo o desenvolvimento das potencialidades de mulheres e homens negras(os), se apresenta ao movimento de mulheres negras como particularidade, na medida em que a luta contra o racismo e a discriminação racial se dá em prol da comunidade negra e isto faz a proposta do feminismo negro inclusiva, diz Luiza, que acrescenta que tal característica é pouco apreciada por feministas brancas:

É por onde elas tentam nos proibir de usar o termo. Eu já ouvi isso ‘trocentas’ vezes, entendeu, você não é feminista, vocês não são feministas. E a rigor acho que, inclusive, eu nunca briguei com isso e nem reivindiquei isso. Acho que fica por conta do que as pessoas querem mesmo, do que elas querem mesmo, eu acho que sou uma feminista negra e intervenho na realidade a partir deste lugar, eu não tenho dúvida nenhuma em relação a isso. E porque não é possível para nós pensarmos um feminismo das mulheres, com as mulheres e para as mulheres? É pela simplíssima razão de que por conta da nossa experiência histórica no mundo e por conta do fenômeno do racismo, nós nos constituímos em todas as sociedades, mulheres e homens negros, como aquilo que alguns americanos chamam de comunidade de destino. Não tem como tu resolver um lado sem mexer no outro. É absolutamente impossível, isso não significa proteger os homens

negros do racismo..., do machismo que eles efetivamente exercem e só exercem sobre nós. (BAIRROS, 2009).

A ideia de comunidade de destino é uma perspectiva que perpassa todos os depoimentos, constituindo um ponto comum entre as ativistas. Luiza Bairros ressalta o lugar de referência assumido por muitas mulheres negras junto à comunidade, em função do reconhecimento das atividades exercidas, como fizeram outras ativistas em suas narrativas. Esta capacidade de acionar a comunidade é um poder disputado, inclusive, pelos homens negros, pois, pouco lhes interessa continuar a fortalecer uma força já existente. Este lugar conquistado e ocupado pelas lideranças comunitárias é percebido por Bairros (2009) como feminismo negro.

Eu acho que é esse lugar que a gente tem que constituir e aí é que reside a força dele, desse feminismo negro, que ele é pensado com as mulheres abrangendo a comunidade ou a sociedade como um todo, e eu acho que isso dá para nós um lugar, digamos assim, de um potencial político, que é extremamente forte, que é extremamente poderoso e, até por isso, extremamente boicotado no seu dia-a-dia.

Luiza Bairros não está só na defesa de um feminismo negro: a concepção também encontra abrigo entre parte das entrevistadas, apesar de que, mesmo para estas, as questões até agora discutidas, principalmente o sentimento de *desconforto* com a definição, estiveram espreitando os depoimentos. Das 22 entrevistadas, 15 compartilham com simpatia da defesa de um feminismo negro originado da mobilização política das mulheres negras e, embora os depoimentos revelem pequenas diferenças de percepção “na versão negra desse feminismo”, as diferenças apontam muito mais para a necessidade de incluir na perspectiva, aspectos valorizados pelas mulheres de suas práticas ativistas do que para divergências conceituais.

Na maioria das vezes, a definição ainda está em processo de construção, de reflexão e elaboração, contudo, alguns pressupostos norteadores do feminismo negro são assegurados, como passo a demonstrar, por intermédio de alguns exemplos. Grande parte das ideias já foi abordada em outros momentos desta tese, contudo, alguns temas são retomados por serem anunciados pelas ativistas como fundamentais para a definição de um pensamento feminista negro.

- ***Para as ativistas, a centralidade do racismo na configuração das desigualdades e da exclusão das mulheres negras é singularizada pelo feminismo negro. A racialização de gênero é, então, a dimensão aportada pelo feminismo negro, o que o faz diferente***

Maria das Dores destaca como diferencial a evidência confiada pelo feminismo negro à *questão racial*. O feminismo branco, sublinha a depoente, aborda:

– A mulher negra na transversalidade; o nosso não, o nosso é a mulher negra em primeiro lugar.

Para a ativista, o olhar voltado para a necessidade da mulher negra tem por objetivo *empoderar aquela mulher* e, por isto, defende a criação de oportunidades para fazer a informação circular, na medida em que o conhecimento oportuniza ações de transformação do *status quo*. O conhecimento priorizado e valorizado pretende fortalecer as ações das mulheres, visando melhorar a vida da comunidade negra. Desta forma, justifica o trabalho de formação política das mulheres do Amapá realizado pela organização da qual participa, Instituto de Mulheres Negras do Amapá (IMENA).

O feminismo negro manifesta o compromisso diuturno em defesa dos direitos das mulheres negras. A afirmação parte de Kátia de Melo que assim se pronuncia:

– O feminismo negro para mim é a diferença, porque você tem que estar 24 horas por dia defendendo uma condição de mulher negra... eu acho importante que seja assim, até o dia [em]que a gente conseguir, pelo menos, chegar próximo. Porque é uma hipocrisia se a gente for dizer que está tudo resolvido, que as mulheres negras estão no mesmo patamar que as mulheres brancas, porque não é verdade. E a gente... nesse sentido, é que é importante a gente ver onde é que a gente se une ou onde é que a gente se separa? Porque é importante você compreender a minha questão, que só eu sei, por que eu carrego na pele. A diferença, a marca da diferença.

- ***O feminismo negro se constitui através da articulação com outros movimentos sociais e na defesa da comunidade negra***

Outro depoimento destacando a importância de as mulheres negras atuarem politicamente ligadas à comunidade negra e articuladas com outros movimentos vem de Solimar Carneiro que recupera o projeto, “*Femine Rappers*”, realizado por sua organização, Geledés – Instituto da Mulher Negra, com jovens do *hip-hop*, para exemplificar a importância de se intervir na comunidade negra para a transformação coletiva de mulheres e homens

negros. O projeto procurou abordar as desigualdades de gênero na sociedade e combater a violência contra a mulher e, para isto, incluiu o debate de gênero e raça no interior do movimento *hip-hop*, visando refletir acerca das relações de gênero hierarquizadas dentro deste movimento.

Segundo Solimar, o fato de o projeto ter nascido dentro de uma organização feminista negra colocava para as integrantes o desafio de promover a reflexão acerca da masculinidade negra em contexto de vigência do racismo e das relações patriarcais. Para ela, o papel de todas era em relação aos homens participantes do projeto:

*– Alimentá-los sobre o movimento negro, alimentá-los sobre a luta feminista, alimentá-los sobre a luta feminista negra. Era esse o nosso papel. A verdade é como é que se constrói novos atores sociais, jovens negros, na negação da reprodução machista cotidiana que pudesse impedir esse modelo de comportamento. Então o *Femine Rappers* vem exatamente com essa proposta. E várias discussões sobre a questão homem e mulher foram sendo construídas no interior desse projeto. E se dava, através de debates, a própria proposta de que todo projeto *Rappers* fosse... estivesse presente no 8 de março. Então, não foi uma coisa imposta: “A partir de hoje, vocês vão na passeata do 8 de março!”. Eles sabiam que, se era verdade aquilo que estava sendo construído, então, a participação era fundamental. E aí a gente tinha jovens do projeto *Rappers* carregando as faixas da organização, carregando faixas contra o machismo, pela liberdade da mulher, pela igualdade e pelas questões próprias nossas, contra o racismo...*

Já Maria das Dores recupera a ligação com a comunidade negra como uma dimensão formadora do feminismo negro. Para a ativista, o olhar negro do feminismo negro permite a participação política em instâncias do movimento de mulheres de modo geral, a partir de um lugar bem definido, o de mulheres negras integrantes de uma comunidade. Sua organização, por exemplo, atuou no Conselho Municipal de Mulheres de Macapá, na defesa das festas populares negras da cidade. Em suas palavras, a participação das mulheres negras no Conselho assegurou a tomada de posição das conselheiras em favor da comunidade negra e isto porque:

– Nós estávamos lá para contribuir, para dar o nosso olhar no conselho das mulheres.

Assim, o olhar negro evocado por Maria das Dores contribuiu para a preservação da cultura negra, como conta:

– *Pode não ter significado para outras regiões, mas para a nossa região é muito importante, que foi a Lei de preservação das festas tradicionais. Por quê? Nesse período agora [abril] começa o Marabaixo. É tambor de madrugada e de noite. E hoje, mora um juiz e mora não sei quem, que não são de lá, que não compreendem e que acham que aquilo é perturbação de sossego e estavam enquadrando a gente numa lei que existe, a Lei 027, que trata das festas de bares e tudo isso. Então como é que nós vamos fazer com que isso ande? Para ganhar força?... A lei de preservação não atende só as comunidades negras, ela atende as ribeirinhas... então, hoje é uma lei, assim, que foi um ganho.*

A dança do Marabaixo e do Batuque são expressões da cultura negra do Amapá e, conforme Piedade Videira, “são formas de pensamento, prática social e são partes do processo de resistência de negras/os” (2009, p. 227). As expressões culturais negras menosprezadas pela cultura dominante são construídas por mulheres e homens negros e valorizá-las, garantindo a sua preservação, referenda a própria história das mulheres negras e sua comunidade, pois as nossas lutas não estão dissociadas do contexto mais geral da comunidade negra. O feminismo, portanto, não pode ser construído à margem das lutas em defesa dos direitos coletivos.

‣ ***Empoderamento coletivo das mulheres negras***

Para Vilma Reis o feminismo negro é um fazer coletivo em torno de nós, mulheres negras, visando a realização da autonomia. O espaço de atuação, para que a tomada de consciência ocorra coletivamente, é delimitado pelas nossas atividades diárias, é, na verdade, ilimitado, na medida em que decorre da responsabilidade de cada uma de nós com o crescimento coletivo das mulheres negras, ou seja, conforme as palavras de Vilma Reis:

– *Não importa se isso é na universidade, em um departamento da universidade, na sala de aula... num espaço em que nós estivermos, a primeira coisa que a gente tem que fazer é partilhar esse poder que a gente tem com outras mulheres que não estão convencidas, ainda não têm notícia do seu próprio poder.*

O poder a que Vilma se refere é a capacidade de reconhecer e reagir contra os processos de dominação/opressão.

A autora Patricia Hill Collins salienta a existência de dois níveis de conhecimento totalmente interligados e interdependentes. O primeiro engloba as experiências diárias e as ideias geradas no cotidiano que são compartilhadas pelo grupo. O segundo nível constitui o pensamento feminista negro e apresenta um conhecimento mais especializado, expressa a

posição do grupo, sendo acionado pelas intelectuais, pelas ativistas, operando de forma a estabelecer a interdependência das experiências das mulheres e a consciência e tem por objetivo inspirar, nas experiências e pensamentos cotidianos das mulheres negras, novos significados, contribuindo para a autodefinição e a elaboração de uma perspectiva, de um ponto de vista delas/de nós mesmas e de seu/nosso mundo, diferente da visão oferecida pela ordem estabelecida (COLLINS, 2000, p. 32).

Continuando esse pensamento, conclui Vilma Reis:

– Então, você tem que fortalecer as meninas. As meninas negras precisam crescer sabendo que elas podem. Porque se elas não acreditarem nisso, elas vão ter filhos fracos... a gente está falando do prejuízo de você crescer se sentindo fora. E quem é que sedimenta a cultura dentro dessa comunidade se não somos nós?

‣ ***O feminismo negro é construído a partir de realidades concretas, resultado direto de experiências vividas cotidianamente pelas mulheres negras no enfrentamento das situações provocadas pelo racismo, sexismo e heterossexismo***

Também para Maria Noelci, a história das mulheres negras de oposição aos poderes constituídos concorre para a formação do feminismo negro. Em sua narrativa, ela destaca as diferenças de concepção entre os feminismos, na verdade, salienta a importância da tradição de luta para a vida das mulheres negras, na atualidade, em concordância com outros depoimentos elencados nesta tese, porém, entende tal legado como dimensão do feminismo negro. Assim como todas as entrevistadas, Noelci se coloca no lugar de herdeira de um legado histórico que propicia o fortalecimento da autoestima e cuja trajetória histórica recuperada é valorada, transformada em marcador positivo constitutivo da identidade do sujeito político mulheres negras ativistas.

– Nós, mulheres negras temos diferenças de concepção, assim, de ver, dos relacionamentos com as outras, com os outros, com o mundo, com tudo. Porque a gente traz muito a nossa história. E eu vejo que as mulheres não negras elas partem de um marco legal e nós, a partir da nossa história. E isso eu vejo que é cada vez mais presente, a gente valoriza a nossa ancestralidade, a gente valoriza... me lembrei de Vilma Reis. Ela valoriza aquilo que a avó disse, aquilo que a avó ensinou. A gente traz estas histórias, sempre... é muito presente na nossa vida, então, dessa luta que as mulheres negras sempre tiveram, não só a partir da vinda para o Brasil ou para qualquer outra parte, mas também anterior a isso, a gente vê que tem uma proximidade bem grande.

Maria Fátima defende um feminismo considerado, por ela, diaspórico que dá corpo ao feminismo negro. São experiências de enfrentamento tecidas pelas mulheres negras em seu cotidiano que ilustram seu protagonismo em várias esferas da vida social. A narrativa de Maria Fátima recupera algumas destas ações:

– Foi um feminismo oriundo da diáspora negra, que está presente nesse país desde que a mulher, a primeira mulher negra pisou aqui, na condição de sequestrada de África, na condição de escrava. Então, existe sim esse feminismo. E no decorrer de todo o processo da escravidão, essas mulheres exerciam seu feminismo já pela luta pela liberdade, a luta para permanecer com seus filhos dentro das senzalas e fora delas. Cultuando os seus, os Orixás, porque o culto dos Orixás é um culto feminino também. E todas essas ações e todas essas iniciativas... é oriundo do feminismo diaspórico. Então, existe feminismo negro bastante diferenciado do feminismo branco. Obviamente, com o decorrer do tempo, teorias do feminismo branco se incorporam ao feminismo negro, mas ele está lá, ele existe, ele está lá constituído e ele está em qualquer fórum, qualquer grupo de mulheres negras, ele está lá, mesmo que não seja teorizado, mas, na prática ele é praticado, ele está lá constituído...

Rosângela Castro, outra defensora do feminismo diaspórico com forma de denominar esse legado histórico construído por mulheres negras, afirma:

– O nosso feminismo negro é diaspórico. É bem anterior do que esse feminismo de 40 anos... Só que a gente não usava esse nome, mas que a gente não sabia, minha mãe não sabia que esse nome era feminismo, minha avó não sabia, mas minha vó... ela não era uma mulher feminista? que, quando o marido quis tomar os filhos, ela vai para um outro morro e começa a lavar, a passar, a fazer doce. Ela bota um filho na casa de uma irmã e carrega o outro junto. Isso não é ser uma mulher feminista?

Para Rosângela, o feminismo negro é múltiplo; seria um equívoco pensá-lo como único, centralizando os diferentes sujeitos que compõem o sujeito político mulheres negras.

– Eu acho que o feminismo negro é todo o diferencial do feminismo. Ele é todo o diferencial. Ele sabe porque ele está ali. Ele sabe o que ele quer. E ele amplia as discussões. Eu acho que... que os feminismos negros, porque eu não considero o feminismo, por exemplo, o que as jovens feministas negras têm feito, têm reivindicado, têm feito mesmo, faz todo o diferencial.

As falas de Maria Noelci, Maria Fátima e Rosângela Castro afirmam a prática fundamentada nas experiências, na concretude da vida, valorizam os processos de resistência,

muito próximas, portanto, da ideia de *memória de conduta* apresentada por Jurema Werneck em sua entrevista.

Para Patricia Hill Collins, o legado de lutas das mulheres negras sugere um conhecimento de oposição coletivamente partilhado e existente há muito tempo. Esta sabedoria coletiva impulsiona as mulheres negras a gerar um conhecimento mais especializado, ou seja, o pensamento feminista negro como teoria social crítica (2000, p. 11), um conhecimento especializado, como o que vem sendo produzido pelas mulheres negras brasileiras organizadas em diferentes frentes de luta.

‣ ***O respeito à orientação sexual constitui outra dimensão do feminismo negro***

O enfrentamento da lesbofobia como dimensão constitutiva do feminismo negro foi apresentado por algumas ativistas, especialmente, pelas lésbicas negras. É importante dizer que todas as organizações de mulheres negras das quais as ativistas entrevistadas fazem parte trazem em sua missão, objetivos, projetos ou programas, como afirmei anteriormente, o enfrentamento da lesbo-homofobia, embora, somente duas organizações atuem prioritariamente contra a lesbofobia e pelo empoderamento das lésbicas negras.

Rosângela Castro, por exemplo, coordenadora de uma das organizações voltadas para o empoderamento das lésbicas negras, requer de todas as mulheres negras o compromisso intransigente da defesa do respeito à livre orientação sexual, na medida em que confrontar a lesbofobia é responsabilidade do movimento de mulheres negras lésbicas e heterossexuais, senão não se tem um feminismo negro. Salientando as dores deixadas no corpo e na alma pela exclusão e discriminação causadas pela lesbofobia, diz:

– Diferentemente até da questão racial, a gente teve que, por causa da questão da orientação sexual... que foi excluída de casa, foi excluída do trabalho, foi excluída da religião, possui um histórico de exclusão muito grande.

‣ ***O feminismo negro tem por premissa básica a existência de mais de uma fonte de opressão intrinsecamente interligadas***

O processo de exclusão das mulheres negras lésbicas é proveniente das desvantagens produzidas pela intersecção das discriminações de gênero, raça, classe e sexualidade. Mulheres negras lésbicas pobres têm dificuldades para superar as barreiras impostas pelo preconceito e pela discriminação iniciadas, muitas vezes, na adolescência, na

fase escolar. A escola, segundo Cláudia Cardoso e Zuleide Silva, tem “se revelado um espaço onde o sexismo, o racismo e a lesbo-homofobia, entre outras expressões da violência, são produzidos e reproduzidos cotidianamente, tanto por professoras(es), quanto por estudantes” (2009, p. 241).

Para Rosângela, o sistema escolar falha no oferecimento de uma educação inclusiva e orientada pela diversidade sexual, portanto, falha no atendimento às meninas/adolescentes lésbicas negras, contribuindo para a evasão escolar destas garotas, pois, sem condições de superar o estigma que as marca e reprova, elas abandonam a escola. A discriminação é produzida, segundo:

– [Pela] *orientação sexual, e aí vem a questão racial porque se fosse lésbica branca daria um outro jeito... sendo lésbica negra, aí o processo é de escoamento mesmo. É, diferente dos gays, porque vem a discriminação para os gays, só que quando eles são excluídos pelos meninos, os rapazes, eles são acolhidos pelas mulheres. E já com uma lésbica isso é muito difícil. Ninguém vai querer estar do seu lado com uma amiga masculinizada, que vai ser taxada de mulher macho, vai ser taxada de sapatão, de roçona, bolacha... sabe?... vai ser excluída.*

A evasão escolar na vida das meninas/adolescentes lésbicas negras, segundo Rosângela, promove a baixa estima; a consolidação das desigualdades sociais; a desqualificação e o barateamento da mão de obra; o consumo e o tráfico de drogas; a desqualificação para ingressar no mercado de trabalho; e a precarização da qualidade de vida.

– *E quando sai da escola, o que ela tem? E eu estou falando pela experiência que nós vivemos no Rio de Janeiro. Ela vai ser camelô. Quando ela tem condições de montar uma coisa, se ela conseguir comprar no supermercado, em uma promoção, um pacotinho de latinhas de cerveja, botar para gelar e vender, que bom! Mas, aí..., ela vai muito rapidamente para o tráfico, para pequenos furtos e para coisas muito informais como entregar quentinha, como fazer faxina. E um detalhe: ela não vai ser aquela faxineira de sempre. Quando a faxineira faltar, eu vou e te chamo. Ela vai ser a exclusão da exclusão.*

No caso do empoderamento das lésbicas negras, o feminismo negro pode fazer a diferença, afirma Rosângela Castro, pois a racialização da sexualidade desvela situações cotidianas de desvantagens encobertas por abordagens que desconsideram a realidade das mulheres negras lésbicas e pobres.

– *Então, quando a gente vê que um número maior de lésbicas negras chega num encontro de lésbicas negras e diz: “Olha, eu passei na faculdade”. “Olha, eu terminei o*

científico”. “Olha, eu terminei o técnico”. Isso daí, para a gente é um ganho político. Quando a gente consegue, e através do movimento, que essa lésbica negra vá ao consultório ginecológico e, na sua consulta, ela diga que é lésbica e ela saia medicada para ela e para a companheira dela, já é um ganho político...

▷ ***O feminismo negro recupera a história das mulheres negras como sujeito histórico***

Para Vera Baroni, as mulheres e, sobretudo:

– As mulheres negras, desde os quilombos, têm estado presente na construção, afirmação, efetivação e renovação dos direitos que vão ser consagrados.

No entanto:

– Na história deste país as mulheres negras não têm... não aparecem nem como sujeitos de construção do conhecimento, muito menos como protagonista[s] da construção de uma sociedade que fosse mais justa e igualitária. Nós não aparecemos, é como se não existíssemos.

Uma forma de visibilizar essa história é através do feminismo, entendido por Vera como:

– Ideologia que ajuda a visibilizar a contribuição das mulheres na construção não só dos direitos das mulheres, mas, também, de uma sociedade mais democrática.

Porém, a primeira parte da sua definição em nada diferencia o feminismo negro de outras vertentes do feminismo, considerando que a visibilização das mulheres é um objetivo comum a toda teoria feminista. Então, ela recupera do pensamento de Lélia Gonzalez a ênfase no redimensionamento do sexismo pela raça, definindo lugares diferentes nas relações de gênero, para mulheres negras e brancas e apresenta uma reflexão das dimensões do feminismo negro, reunindo, em sua narrativa, vários pontos destacados por outras ativistas e desenvolvidos ao longo da tese. Vera Baroni assim se expressa:

– Temos muitas mulheres negras que estão junto com Lélia e depois de Lélia, construindo esse feminismo negro brasileiro, que é, vamos dizer, a diferença de um feminismo europeu muito acadêmico, que não leva em consideração a construção dos direitos e dos valores civilizatórios trazidos pela, pelos nossos mais velhos, pelas nossas mais velhas, e que eu chamo de feminismo negro. Eu acho que nós é que temos a possibilidade de hoje dar continuidade à construção do conhecimento. É a mulher negra que tem que fazer esse assento, que existe uma diferença entre fazer e ser feminista branca e o fazer e ser

feminista negra, porque nós trazemos conosco toda uma trajetória negra, toda uma história de opressão, de luta por liberdade, por dignidade, por ser tratada igual, por igualdade de oportunidades, que as mulheres brancas não conhecem. Elas não... elas, na sua pele, elas não sofreram isso que nós sofremos, ainda hoje, que nossas crianças, que nossas meninas pequeninas na comunidade, na escola já sofrem.

Então eu acho que isso faz uma diferença muito grande e acho que é muito importante nós mulheres negras acentuarmos que existe uma contribuição especial que só nós vamos poder dar ao feminismo brasileiro, em razão da nossa condição de ser mulher negra, independente de ser mulher pobre, mulher que foi para a escola, que não foi para a escola... eu acho que as mulheres negras é um plus a acrescentar ao feminismo brasileiro.

E com a fala de Vera Baroni finalizo o “contamento” de histórias. Histórias aqui narradas por 22 Griôs representantes de diferentes esferas das lutas empreendidas pelas mulheres negras na sociedade.

Assim sendo, constato a existência de consenso entre as entrevistadas quanto à história das mulheres negras na diáspora ser constituída por um legado tecido, em grande parte, por mulheres iletradas que, no dia a dia, aprenderam a enfrentar as adversidades. O respeito e a valorização deste legado ratifica um compromisso ético com aquelas que empreenderam estas lutas. São histórias que inspiram o fazer político na atualidade.

Esse consenso não acontece em relação a como denominar o movimento pelo empoderamento e emancipação coletiva das mulheres negras, em que definições e argumentos são tão plurais quanto as mulheres negras e suas organizações políticas, mas, embora se possa identificar quatro posicionamentos, como já demonstrado em páginas anteriores, entendo que as perspectivas apontam para uma concepção. São posicionamentos convergentes entre si e com as críticas feministas ao feminismo hegemônico dentre as quais se destacam as que resultaram no feminismo negro. As dimensões apontadas pelas ativistas brasileiras são próximas a perspectivas de feminismos defendidas por mulheres pertencentes a grupos racialmente discriminados de distintos países.

Das colocações das ativistas, sublinho o que percebo e defendo como dimensões constitutivas de um feminismo negro:

- a valorização de um *continuum* histórico de trajetórias de resistência, de experiências sinalizadoras de protagonismo e agenciamento políticos na diáspora;
- a articulação com outros movimentos sociais para a defesa da comunidade negra e de sua cultura;

- uma visão de mundo negro-africana, como modelo possível para a reorganização das relações sociais, orientada para a promoção da cidadania não só individual mas, também, coletiva;
- a afirmação dos referenciais elaborados pelas próprias mulheres para balizarem suas experiências e as situações construídas de enfrentamento ao *status quo*;
- uma proposta epistemológica de descolonização do conhecimento através da autodefinição e da formulação de modelos teóricos que façam surgir os exemplos de protagonismo historicamente legados pelas mulheres negras;
- a reflexão acerca da categoria *mulher negra* tendo como apoio a cultura afro-brasileira para iluminar diferentes comportamentos femininos assertivos que possam servir de fonte de inspiração para as lutas das mulheres;
- a valorização das especificidades histórico-culturais das sociedades africanas pré-invasão colonial para revelar diferentes trajetórias contra o patriarcado;
- o enfrentamento do racismo, do sexismo e do heterossexismo como eixos prioritários da luta das mulheres na sociedade brasileira, visando o empoderamento coletivo;
- a instituição, na agenda feminista, da questão racial, reorientando a forma de os movimentos de mulheres enxergarem o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero;
- o entendimento da intersecção de eixos de poder interagindo para moldar as múltiplas dimensões das experiências das mulheres negras, uma compreensão que conduz ao enfrentamento mais eficiente das discriminações e demandas por políticas públicas mais precisas baseadas nas necessidades das mulheres; por fim,
- um ponto de vista construído a partir de um lugar situado nas margens da sociedade que se constitui em um lugar de resistência e protagonismo visando a defesa e a promoção dos direitos das mulheres negras e da comunidade negra.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, vimos como os movimentos de mulheres negras brasileiras na contemporaneidade se solidificaram, espalhando-se por vários Estados do país, a partir do período da abertura política, principalmente nos anos 1980, quando, ao lado de outros movimentos sociais, se empenharam em pensar e apresentar um projeto de desenvolvimento alternativo para o Brasil que contemplasse o crescimento econômico com justiça e participação social. Um projeto de desenvolvimento atento às questões sociais, culturais, políticas, à preservação ambiental, visando a igualdade racial, a equidade de gênero e o respeito à diversidade sexual.

Procurei demonstrar que os movimentos de mulheres negras, que surgiram como resposta ao avanço histórico do racismo, do sexismo, das desigualdades de classe e do heterossexismo, representam o lugar político construído pelas mulheres negras na sociedade para lutar pela implantação do seu projeto de justiça social.

Se a pluralidade e a diversidade definem, individualmente, as mulheres negras, impossibilitando a afirmação da existência de um sujeito único e homogêneo, coletivamente, *mulheres negras* se constituiu em sujeito político, como resultado de uma multiplicidade de experiências de enfrentamento dos diversos processos de violência, dominação/exploração a que sempre estiveram expostas na diáspora.

Diante disso, busquei compreender, através da investigação das trajetórias de 22 mulheres negras, de que maneira, enquanto sujeito político, operacionalizaram as desigualdades de raça, gênero, classe e sexualidade como instrumento para a construção de uma identidade de ativista dos movimentos de mulheres negras e na própria construção do movimento, espaço de protagonismo e para o exercício de experiências exitosas no desafio aos poderes constituídos. Procurei, ainda, explorar como recriaram o discurso feminista no Brasil, a partir de demandas específicas das mulheres negras.

Constatei, com esta pesquisa, que as mulheres negras ativistas construíram sua autonomia política, isto é, sua capacidade de ler e reinterpretar a realidade, possibilitando a elaboração de um pensamento feminista próprio tendo por base as experiências e vivências concretas e históricas das mulheres negras contra a ordem estabelecida, alimentado por uma cosmovisão negro-africana. Esta base fornece, a este pensamento, conteúdo temático e perspectiva epistemológica permitindo a realização de uma política de descolonização do saber, ou seja, um desprendimento epistêmico das abordagens dominantes para investigar a própria história a partir das mulheres negras brasileiras, excluídas do chamado conhecimento hegemônico.

Para recuperar e registrar as histórias de mulheres integrantes dos movimentos de mulheres negras, utilizei, como orientação teórico-metodológica, a História Oral e pude perceber, durante a pesquisa, as possibilidades oferecidas por esta metodologia para a produção de conhecimento feminista, pelo potencial que tem não só para recuperar a contribuição histórica de sujeitos encobertos pelas narrativas tradicionais, como, também, por favorecer os preceitos das epistemologias feministas, em especial, a crítica às noções de objetividade e neutralidade, que separam o sujeito do objeto de conhecimento, reivindicada pelas epistemologias tradicionais.

A História Oral cria condições para que se rompa com essa concepção, uma vez que, entre pesquisadora(or) e depoente, ou seja, entre sujeito e objeto, constrói-se um vínculo direto, mesmo que efêmero, de contato, de troca e de influência mútua. A objetividade aí reside na descrição do contexto da(o) pesquisadora(or), como apontam as epistemologias feministas. Já a neutralidade, esta é substituída pela enunciação dos marcadores sociais que constituem a/o pesquisadora(or) como sujeito político e influenciam sua interpretação da realidade. Para evidenciar a objetividade de meu trabalho, situei minha visão de mundo moldada por meu pertencimento étnico/racial, de gênero, classe, sexualidade e religião.

Dialogando metodologicamente com as epistemologias perspectivistas, na medida em que os depoimentos colhidos recuperam o ponto de vista de determinado grupo, a História Oral me permitiu examinar a sociedade, a partir da análise dos problemas enfrentados por mulheres negras através de cujas narrativas recuperei as diferentes visões das ativistas, ratificando a existência da diferença entre elas.

Recorri à cultura negro-africana para resgatar a figura do *Griô*, o guardião das tradições orais, que exerce as funções de romper o silêncio e o esquecimento e atua como conselheiro mediador para restabelecer a comunicação nas sociedades marcadas por lugares sociais bem definidos. Tomei de empréstimo esta figura para estabelecer uma analogia entre o

significado que esta possui para a sua comunidade e o significado, para os movimentos de mulheres negras, das ativistas, que, em diferentes espaços sociais, afirmam e transmitem as histórias das mulheres negras na diáspora, questionando a sua invisibilidade forçada e afirmando a importância das próprias mulheres como contadoras de suas histórias, das nossas histórias.

Como lente para ler a realidade sobre a qual as ativistas se voltam, adotei a perspectiva interseccional (COLLINS, 1990; CRENSHAW, 2002; ZERAI, 2000), uma lente usada, também, pelo movimento de mulheres negras brasileiras, e que se mostra útil para o reconhecimento do modo como diferentes eixos de opressão se configuram, produzindo desigualdades e situações adversas de múltiplas discriminações a grupos específicos de mulheres. Compreendi, assim, que o entendimento da intersecção entre os diversos sistemas de dominação (racismo, sexismo, classismo, heterossexismo) é a base conceitual da teoria feminista negra.

Meu aprendizado com a categoria me permitiu entender que, na interseccionalidade dos sistemas de dominação, circulam mulheres reais que desenvolvem estratégias de sobrevivência individuais, mas, também e principalmente, coletivas, levando-me à compreensão de que a perspectiva interseccional pode, ainda, ser aplicada na pesquisa histórica para recuperar experiências de resistência, pois os marcadores sociais *raça*, *gênero*, *classe* e *sexualidade*, embora dispositivos que, inegavelmente, promovem desigualdades, são ativados pelas mulheres, aqui, no entanto, em suas ações contra as estruturas de opressão. É neste movimento que se insere a pesquisa sobre o ativismo de mulheres negras brasileiras que me propus a realizar.

O conceito de *ativismo* que utilizo nesta tese foi cunhado por Patricia Hill Collins (2000), porém, em sintonia com a teoria, constatei a sua realidade na pesquisa, visto que a sua definição coincide com a práxis política das integrantes dos movimentos de mulheres negras brasileiras. Assim, as ativistas brasileiras, como definiu Hill Collins: carregam uma tradição de ações desenvolvidas por mulheres negras; visam, com suas ações, a sobrevivência do grupo; planejam ações para criar esferas femininas negras de influência dentro das estruturas sociais; e promovem a luta democrática pela transformação institucional.

No Capítulo 2, discuti as diferentes respostas do feminismo, em sua caminhada no campo da produção de conhecimento, pela construção de uma epistemologia feminista e defendi as epistemologias feministas *do ponto de vista* (*stand point*) ou perspectivistas, como orientação para pensar e produzir a pesquisa. Na verdade, apresentei como orientação adotada na tese a perspectiva teórica *do ponto de vista* sob a ótica das feministas negras que defendem

a inclusão das experiências das mulheres negras com o fim de produzir conhecimento que possa ser útil para as suas vidas e lutas. Procurei, ainda, apresentar as críticas ao feminismo hegemônico, que têm explorado as formas pelas quais, historicamente, o feminismo está situado no discurso dominante do Ocidente, como produto da política cultural ocidental, portanto, refletindo uma compreensão da política sexual e das relações de gênero a partir deste lugar. Estas discussões foram fundamentais para situar a crítica das ativistas negras brasileiras ao feminismo hegemônico.

Busquei, ainda, evidenciar que o contexto de dominação do mundo moderno tem sido alvo da atenção de teorias feministas produzidas, principalmente, por estudiosas pertencentes a grupos sociais racialmente discriminados, preocupadas em explicar tal contexto. O feminismo negro (*Black feminism*) elaborado por ativistas negras estadunidenses e a interseccionalidade entre os eixos de poder constituem uma destas investidas.

Referendi, então, a tese do *feminismo negro* para entender o contexto de poder estruturado pelo mundo moderno capitalista, porém, incorporei as contribuições de Anibal Quijano (1992) sobre *colonialidade do poder*, por entender que existe um legado do colonialismo que, perversamente, continua a legislar os corpos racialmente inferiorizados, fundamentalmente, os corpos das mulheres pertencentes a estes grupos sociais.

Nesse sentido, no Capítulo 3, se fez necessário, para desenhar o contexto sócio-econômico-político de atuação das ativistas, entender a continuidade do legado colonialista, colonialidade que se refere a esta continuidade atualizada que, ao lado da modernidade, forma os dois eixos constitutivos do poder capitalista. A colonialidade do poder se estrutura a partir da classificação racial e étnica da humanidade, contudo, a sua incorporação é incompleta, pois gênero se torna uma categoria histórica invisibilizada na definição de Quijano.

Diante disso, incorporei a ideia de colonialidade de gênero de María Lugones (2008), um híbrido constituído por dois marcos analíticos: a colonialidade do poder e a interseccionalidade dos sistemas de opressão. A imposição no capitalismo da opressão de gênero racializada constitui a *colonialidade de gênero*. Assim, a autora procura explicar como as relações de gênero patriarcais racializadas são construídas e, para isto, propõe uma lente explicativa e investigativa: *o sistema moderno/colonial de gênero*, que possui dois lados: *um visível/claro* e outro *oculto/escuro*. O primeiro, o lado visível/claro, constrói, hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero patriarcais, constituindo o significado de homem e mulher e organizando a vida de mulheres e homens brancos. O lado oculto/escuro constrói a fêmea e o macho racializados. A investigação das relações de gênero patriarcais

racializadas ocorre através da interseccionalidade dos eixos de poder, inserida na lógica da organização do mundo a partir de raça/etnia, onde os não brancos são não humanos.

O entendimento do *sistema moderno/colonial de gênero* interseccionado com *raça* e *classe* na pesquisa me permitiu situar críticas ao discurso que sustenta a opressão universalista das mulheres, como a realizada por Sueli Carneiro (2001) que afirma que nós mulheres negras “fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto” (2001, p. 89). Procurei, portanto, mostrar a necessidade de as análises considerarem uma realidade que construiu mulheres e homens negros como não humanos e acredito que com a categoria colonialidade do poder imbricada com a colonialidade de gênero consegui evidenciar esta realidade.

Outra questão levantada no Capítulo 3, ainda referente à dominação colonialista, tratou da exposição das mulheres dos continentes colonizados a um processo de opressão/dominação violento, na medida em que, em muitas sociedades, os homens colonizados negociaram privilégios com os colonizadores retirando das mulheres qualquer possibilidade de continuarem autônomas.

Diante disso, procurei mostrar que, se, por um lado, a compreensão desse processo desvela a subalternização das mulheres colonizadas pela intersecção dos vários eixos de poder, por outro, quando se ilumina esse contexto, abre-se a possibilidade para o surgimento de um leque diversificado de atitudes e comportamentos de insubordinação levados adiante pelas mulheres negras e indígenas capazes de impor derrotas aos poderes estabelecidos. Porém, para fazer vir à tona estas histórias, se faz necessária uma pesquisa que tenha como proposta epistemológica a descolonização do saber e do feminismo, apostando na construção do conhecimento a partir de conceitos que valorizem as experiências concretas das mulheres construídas pelo lado oculto/escuro do sistema moderno/colonial de gênero. A contextualização cultural evita a descontextualização de gênero e a sua interpretação como categoria universal.

Foi o que procurei fazer na segunda parte do Capítulo 3, ao refletir sobre as experiências das mulheres negras na diáspora, a partir do pensamento de Lélia Gonzalez. O pensamento da autora é transnacional, aponta para uma *política de tradução de teorias*, isto é, discursos e práticas feministas viajantes que acabam se tornando paradigmas interpretativos. Na atualidade, o pensamento de Lélia Gonzalez circula pela América Latina e Caribe, sendo citado e re-citado em textos de escritoras latinas que defendem um feminismo descolonizado e afro-latino-caribenho. Ele amarra os diversos contextos da diáspora negra, fazendo surgir as mulheres negras e indígenas oferecendo a *amefricanidade* para pensar a realidade destas

mulheres com a investida colonizadora, conceito pensado desde dentro as culturas indígenas e africanas e que se refere à experiência comum de mulheres e homens negros e indígenas com a escravização, a dominação e a exploração da colonialidade, mas, principalmente, a resistência a estes processos.

Com esta autora, como outra forma de produzir conhecimento, procurei realizar o exercício de pensar a partir de categorias próprias da história de mulheres negras e indígenas com desprendimento do conhecimento europeu. À luz de suas reflexões discuti como o racismo constrói trajetórias de gênero distintas para mulheres e homens de grupos raciais/étnicos diferentes. Assim, as experiências específicas das mulheres negras com o racismo podem ser definidas pela expressão *racismo genderado*, uma articulação entre o racismo e o sexismo que pode se manifestar através da representação negativa das mulheres negras que marca a partir do estereótipo que, por sua vez, essencializa a diferença.

Mostrei, ainda, que Lélia Gonzalez defendia um *feminismo afrolatinoamericano* que incluísse as mulheres que atuam nas margens do sistema capitalista globalizado, com o intuito de construir modelos alternativos de sociedade, um feminismo comprometido com a recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos e as vivências de protagonismo, ainda, em sua maioria, ocultos, mas que, historicamente, foram levados a termo por mulheres negras e indígenas, processos estes que podem ensinar novas estratégias de luta.

No Capítulo 4, as histórias dos movimentos de mulheres negras foram narradas pelas *Griôs*, personagens das próprias histórias relatadas. Tive por objetivo mostrar os elementos acionados pelas ativistas em sua formação política, em especial, entender como a ideia de resistência foi elaborada, apreendida e mobilizada em suas vidas, seja individualmente ou em grupo.

Grande parte das ativistas recuperou histórias de mulheres da própria família como fonte de inspiração de liderança, participação coletiva e de desenvolvimento de estratégias de sobrevivência na adversidade. São histórias que resgatam as trajetórias de avós, mães, tias cujos ensinamentos vieram de experiências vividas na prática diária com o enfrentamento aos obstáculos impostos pelo racismo, sexismo e classismo.

A educação foi apresentada como investimento, como uma possibilidade de as famílias pobres romperem com o ciclo de exclusão, na maioria das vezes, exigindo sacrifícios pessoais das mulheres da família para garantir o acesso à educação das netas e filhas, um empenho que pode ser compreendido como ação de resistência às estruturas de poder, pois a estratégia tinha por objetivo mudar o trajeto do caminho até então percorrido. Encontrei, nos

depoimentos, elementos para fazer esta inferência, como sublinhado por Maria Fátima na entrevista realizada em 2011:

– Nós éramos filhas de empregadas domésticas que trabalhavam como, basicamente, trabalho escravo. Porque, se você fizer a conta da época da libertação para aquele tempo, eram muito poucos anos, então, todo aquele resquício do escravagismo ainda estava dentro das casas de família.

Pode-se verificar que o investimento na educação foi positivo, pois as 22 entrevistadas alcançaram o ensino superior e, destas, somente três, até a data da entrevista, não tinham concluído uma graduação.

As ações empreendidas pelas mulheres da família diante das adversidades são percebidas pelas ativistas como constitutivas de uma tradição de resistência e de enfrentamento às estruturas de opressão. Os ensinamentos, construídos a partir de realidades concretas, são recuperados e valorizados vindo a integrar os saberes que contribuíram para a autodefinição das ativistas.

Em termos de participação política, os depoimentos revelaram que a maioria das ativistas iniciou em movimentos sociais ainda na juventude, organizadas em torno de sindicatos, partidos políticos, movimentos estudantis, secundarista e universitário, grupos da Igreja Católica e dos movimentos negros. Qualquer destas participações, com certeza, contribuiu para a trajetória de ativismo das depoentes; no entanto, existe, sempre, um nível de participação percebido como fundamental na formação política, por ter fornecido mais diretamente a lente conceitual para perceber e interpretar o mundo, visando compreendê-lo e transformá-lo, daí porque o tempo que marca o início da trajetória política não é exatamente o dos acontecimentos cronológicos, mas o dos eventos que permitiram sua autodefinição e a compreensão de si como sujeito histórico.

A participação nos grupos mistos dos movimentos negros foi interpretada pelas ativistas de diferentes formas: para algumas, as relações foram conflituosas e difíceis, na medida em que os homens negros reproduziam um comportamento sexista; para outras, este comportamento serviu para aprofundar o debate sobre relações de gênero. Todas, porém, trouxeram a importância, para a sua formação como sujeito, da compreensão do racismo e do sexismo como estruturantes das desigualdades na sociedade brasileira.

O Capítulo 5 teve como objetivo apresentar as estratégias desenvolvidas pelas mulheres negras para confrontar as desigualdades de raça, gênero, classe e orientação sexual e a organização, a formação de grupos e entidades de mulheres negras se apresentou como uma destas estratégias. Ao apontar esta questão, tencionei questionar as posições que colocam a

organização de mulheres negras na contemporaneidade como resposta à exclusão dos movimentos negro e feminista, visto que estes movimentos, por não darem conta da discussão, respectivamente, do sexismo e do racismo, levaram as mulheres negras a se organizarem para ter sua agenda contemplada. Embora esta avaliação em relação aos movimentos negro e feminista tenha um fundo de verdade, busquei mostrar que ela peca por desconsiderar a própria dinâmica dos movimentos de mulheres negras.

Os depoimentos permitem concluir que as relações nos grupos mistos foram, para algumas ativistas, tensas, o que, em algum momento, pode ter tornado o convívio cansativo e inviável para estas, porém, os espaços nos grupos mistos para pautar o sexismo foram conquistados pelas mulheres negras que participavam dos grupos. Já em relação aos grupos feministas organizados por mulheres brancas, os relatos não indicaram a participação das ativistas nestes grupos, exceto uma, não tendo acontecido, portanto, a saída de mulheres negras dos grupos feministas brancos, ficando a tensão por conta do debate acerca da universalização da opressão sexista sem o recorte racial e da falta de debate sobre racismo na agenda feminista.

Diante disso, inferi que as mulheres negras passaram a se organizar movidas pelo compartilhamento de uma concepção de mundo, um ponto de vista moldado pela intersecção de raça, gênero, classe e sexualidade. O movimento de mulheres negras surge, portanto, como estratégia, com um formato adequado para fortalecer e intensificar a mobilização, reflexão e ação para a superação das desigualdades raciais, de gênero, de classe e de sexualidade na sociedade brasileira.

Ao analisar as áreas de atuação e os objetivos das entidades formadas pelas mulheres negras, percebi que estes representam diversos aspectos priorizados nas ações de defesa e promoção dos direitos da comunidade negra, em especial, das mulheres negras, permitindo concluir que as ações políticas desenvolvidas têm por objetivo promover transformações efetivas na vida destas mulheres.

Abordei, ainda, nesse capítulo, a crítica de lésbicas negras à ausência de debate sobre lesbianidade nos movimentos de mulheres negras. Para algumas depoentes, a lacuna deixada pela carência do debate sobre sexualidades de mulheres negras nos movimentos é indicativa de uma concepção heteronormativa. Para outras, as explicações residem no período escravista, pois falar de sexualidade é falar da história do sujeito e mulheres e homens negros são constituídos pela falta e pela negação, não foram constituídos historicamente como sujeitos. Outras afirmaram, ainda, que a atenção se voltou para a desconstrução da objetificação promovida pelas definições negativas que transformaram as mulheres negras em

objetos sexuais de segunda categoria, abordagem esta que procurei aprofundar no Capítulo 4, ao trabalhar com as contribuições do pensamento de Lélia Gonzalez para o movimento de mulheres negras.

De maneira geral, o enfrentamento da lesbofobia é reivindicado por todas as organizações pesquisadas seja integrando a missão, nos objetivos, como fim a ser atingido ou como ação em projetos. Para Patrícia Hill Collins (2000), a sexualidade de mulheres negras pode ser entendida como o local específico de interseccionalidade onde as opressões se cruzam e, diante disto, as mulheres negras não podem abrir mão da autodefinição. Como procurei demonstrar neste trabalho, o debate ainda precisa ser feito por nós, mulheres negras brasileiras.

A partir do que foi apresentado pelas ativistas em seus depoimentos, identifiquei três momentos demarcando os movimentos de mulheres negras na contemporaneidade. O primeiro se constituiu pela denúncia do racismo, da farsa da democracia racial e do sexismo. A tônica do período foi a afirmação de uma identidade negra e a definição do movimento de mulheres negras onde as diferenças entre as mulheres eram percebidas como divergências.

No segundo momento, as intervenções políticas buscaram dar visibilidade ao racismo e ao sexismo e, assim, as denúncias se centraram no racismo gendrado. Este período foi marcado pela produção e divulgação de dados sobre a realidade de mulheres negras no país, com o intuito de subsidiar o planejamento de políticas públicas. A definição da agenda política dos movimentos de mulheres negras passou a contemplar áreas como saúde, mercado de trabalho e educação, visando uma intervenção que consolidasse os direitos das mulheres negras.

O terceiro momento trouxe a consolidação da agenda política cujas ações visam o confronto do racismo, sexismo e do heterossexismo. No cenário nacional, a mobilização contribuiu para o surgimento de redes de organização e a participação se consolidou com o controle social através do monitoramento de políticas públicas. Este momento é marcado pelo contato com redes internacionais, em especial, com as mulheres negras da América Latina e Caribe. Assim, a luta contra as estruturas de poder assumiu um caráter diaspórico, transnacional.

No Capítulo 6, a discussão sobre as várias formas adquiridas pela organização política das mulheres de modo geral teve como objetivo problematizar o debate, buscando verificar a separação entre movimentos de mulheres e feminismos, uma discussão que se fez necessária em função de ter surgido nos depoimentos. Percebi, durante as entrevistas, que, para muitas das ativistas, a separação era incômoda e tributada a uma prática feminista

excludente com a qual não gostariam de ser identificadas. Procurei, então, fazer uma discussão teórica, para obter maiores elementos para situar o sentimento das ativistas revelado pelo descontentamento, como mostrado por intermédio de depoimentos no capítulo.

Subjacente ao incômodo, a questão colocada era: quem são mulheres e feministas? Quem define a separação? Para algumas depoentes, o conceito feminismo foi apropriado por mulheres brancas, de classe média e escolarizadas que, no processo de apropriação, construíram uma história única na qual as experiências das mulheres negras e pobres não encontravam espaço para se manifestar. Esta crítica vem sendo feita por mulheres negras desde os debates iniciais tecidos entre os anos de 1970 e 1980, isto é, a inadequação de um certo feminismo manifesto no país, sustentado em teorias euro-estadunidenses, que toma como princípio as experiências das mulheres brancas para interpretar as experiências das mulheres negras, desconsiderando outros determinantes como raça e classe. Constatei que os elementos acionados para fundamentar a crítica é o que dificulta uma aproximação das ativistas negras com o feminismo brasileiro enquanto movimento. Porém, os preceitos do feminismo como concepção para promover a emancipação das mulheres são compartilhados, apropriados e reelaborados para pensar a realidade das mulheres negras.

No Capítulo 7, abordei as diferentes perspectivas das ativistas sobre feminismos e procurei identificar as trajetórias percorridas durante o processo de construção de identidades feministas, constatando que aquelas identificadas como feministas afirmaram suas identidades a partir da compreensão do racismo e da discriminação racial para as mulheres negras, ou seja, empreenderam a racialização de gênero.

As falas trouxeram críticas à construção de *mulher* projetada como sujeito universal e também foram incisivas no questionamento da construção de feminilidade costumeiramente anunciada e aceita pela sociedade patriarcal, ambas construções hegemônicas elaboradas pelo lado visível/claro do sistema moderno/colonial de gênero, como busquei demonstrar no Capítulo 3. As ativistas, partindo de experiências históricas das mulheres negras, de suas próprias experiências e de elementos da cosmovisão negro-africana questionam tais modelos e, em contraposição, para definir o comportamento de mulheres negras, anunciam uma concepção de *feminilidade* caracterizada pela autodeterminação orientada para a ação forjada na luta contra experiências profundamente racistas e sexistas.

As diferenças entre as trajetórias históricas das mulheres negras e brancas nas sociedades colonizadas foram abordadas pelas entrevistadas, trajetórias produtoras de situações de opressão e de resistência distintas para negras e brancas. Como nomear estas trajetórias de oposição aos poderes estabelecidos protagonizadas pelas mulheres negras?

Constatai que existem variações nas definições, contudo, mais do que apenas a indicação de um nome, elas apontam para perspectivas que procuram evidenciar as diferenças na visão de mundo sob a qual o empoderamento das mulheres negras na atualidade está sendo pensado e anunciado.

Quanto à autoidentificação como feministas, das 22 entrevistadas, apenas duas ativistas não se identificaram como tal, porém a identificação como feministas negras não as faz necessariamente defensoras de um feminismo negro, ou melhor, a não identificação está longe de significar uma posição conservadora contrária à emancipação das mulheres. Por trás da recusa de uma identidade feminista ou de definir como feministas as práticas e ações protagonizadas por mulheres negras, reside a crítica que se faz contra o feminismo hegemônico que diz respeito à exclusão das experiências de mulheres negras e pobres contra o sexismo e o patriarcado, como procurei discutir no Capítulo 6.

Identifiquei nos depoimentos quatro perspectivas que, embora mostrem divergências quanto à nomeação, em relação ao conteúdo da autodefinição são complementares, ou seja, há semelhanças na concepção que alimenta as práticas e as ações, as experiências de protagonismo desafiadoras do *status quo*.

1. As ativistas feministas negras que recusam o nome feminismo para qualificar a trajetória de mulheres negras pelo empoderamento veem a disputa pela categoria como desnecessária, uma vez que as trajetórias são muito diferentes, não podendo ser nomeadas igualmente. Como argumentos, recuperam a interseccionalidade, para mostrar que as mulheres negras estão no mundo a partir de um lugar social específico definido pelas estruturas de opressão e pelo enfrentamento a elas, o que lhes fornece uma forma de ler o mundo. Defendem, ainda, a importância de valores e concepção oriundos da cosmovisão negro-africana como princípio orientador de uma prática transformadora para agir na sociedade.

2. As que não se identificam como feministas argumentam em defesa de epistemologias descolonizadoras para recuperar outras histórias e modelos de protagonismo, fazendo emergir o lado afirmativo do comportamento assertivo das mulheres negras. Postulando a inclusão de novos paradigmas interpretativos pensados a partir das experiências das mulheres negras e da cultura afro-brasileira defendem a valorização e a recuperação do *continuum* histórico das trajetórias de mulheres negras contra o racismo patriarcal.

3. As que se definem como feministas defendem um feminismo brasileiro recortado racialmente, à imagem do país, um feminismo com forte marcador de raça para atender as demandas do conjunto das mulheres brasileiras.

4. As feministas negras que defendem um feminismo negro o veem constituído por um ponto de vista construído a partir de realidades concretas, resultado direto de experiências vividas cotidianamente pelas mulheres no enfrentamento ao racismo, sexismo e heterossexismo, um feminismo que busque o empoderamento coletivo das mulheres negras, mas articulado com outros movimentos sociais em lutas mais gerais pela defesa da comunidade negra.

Depreende-se, desses posicionamentos, a ênfase na centralidade do racismo na configuração das desigualdades e da exclusão das mulheres negras na sociedade brasileira, sendo o enfrentamento do racismo, portanto, colocado como fundamental para qualquer proposta teórica e práxis política de emancipação das mulheres.

As dimensões apontadas pelas depoentes estão presentes nas críticas feministas pós-coloniais, tratadas no Capítulo 2, fundamentalmente, as mesmas dimensões defendidas por Lélia Gonzalez para pensar um feminismo para América Latina e Caribe, um *feminismo afrolatinoamericano*, como mostrado no Capítulo 3.

Independentemente de seus posicionamentos, as ideias de muitas das ativistas, têm sido recebidas e divulgadas por ativistas feministas no Brasil e em países da América Latina e Caribe como prenúncio de um feminismo negro. Cabe lembrar que, em função da relevância desses pensamentos que visam a promoção de mudanças de paradigmas e rupturas epistemológicas, não raras vezes, as(os) autoras(es) de tais ideias são apresentadas(os) como criadoras(es) de correntes das quais não se sentem como fundadoras(es).

Entendo as questões destacadas pelas ativistas como interligadas, constituindo dimensões, sim, de um feminismo negro brasileiro que traz importantes contribuições para a construção de um pensamento feminista negro do Sul, gestado a partir da realidade de mulheres historicamente discriminadas e que sustenta uma teoria e uma práxis visando não só transformar efetivamente a vida das mulheres, mas a própria sociedade, na medida em que se assenta no enfrentamento de estruturas de poder (racismo, sexismo, classe e heterossexismo), adquire legitimidade pelo reconhecimento dos seus pares. Um pensamento que visa a *descolonização* do conhecimento, isto é, aposta no desprendimento epistêmico do conhecimento europeu para pensar a própria história a partir de categorias baseadas em nossas experiências de *amefricanas* na diáspora.

Identifico no feminismo negro que se consolida no Brasil semelhanças com o pensamento feminista negro estadunidense, principalmente na defesa das experiências vividas pelas mulheres negras como referência para reflexão. Porém, esta dimensão acaba, na verdade, por ser a grande diferença entre as duas perspectivas. De modo geral, o feminismo

negro estadunidense recupera as histórias cotidianas de mulheres negras para se constituir, mas, basicamente, se forma entre os muros das academias, ou seja, conta, em sua formação, com um viés acadêmico muito forte.

Os movimentos de mulheres negras brasileiras, como demonstrado, construíram e consolidaram suas formas próprias de organização, constituindo-se em força política no cenário nacional e internacional. O feminismo negro surge deste contexto, da relação dialógica entre práxis e teoria na qual a dinâmica da realidade modifica a teoria, fornecendo-lhe o frescor da concretude das experiências vividas pelas mulheres no enfrentamento diário das estruturas de poder; teoria e prática em um constante processo de construção mútua, sendo a teoria colocada a serviço dos movimentos para ajudar a compreender a realidade, a planejar e demandar por políticas públicas. Este pensamento feminista nascido do ativismo, construindo uma teoria pulsante reflete a diversidade, as várias experiências e vivências de mulheres negras contra o racismo patriarcal.

Tal diálogo coloca esse pensamento em sintonia com os feminismos indígena e negro da América Latina e Caribe, onde os movimentos de mulheres indígenas e negras também são intensos e diversos e ávidos por terem suas experiências refletidas nas teorias. São feminismos que iluminam as diferenças entre as mulheres e as suas formas de organização ao visibilizar outros contextos históricos e outras culturas.

Ocupei-me, portanto, das narrativas de ativistas negras para tecer histórias, escrevinhar as vivências, as *escre(vivências)* de mulheres negras, assim como quem “fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido” (EVARISTO, 2005, p. 205).

Ao enveredar pelas histórias dos movimentos de mulheres negras na atualidade, *escre(vivendo)* o que foi vivido pelas ativistas, receava, principalmente, me perder em meio à pré-concepção formatada por uma lógica epistêmica ocidental colonizadora e deixar de perceber aspectos das referências nas quais se inspiram para gerar novos modelos sociais, orientadas por valores civilizatórios negro-africanos, transladados na travessia do Atlântico e relidos e atualizados no presente pelas ativistas. Pois, como disse na introdução desta tese, recorrendo a Stuart Hall, a questão principal em relação às tradições está naquilo que nós fazemos delas (2003, p.44). Temia, então, interpretar equivocadamente o que as ativistas fazem das tradições negras que preservam, perdendo, assim, suas contribuições para a história social brasileira e os estudos feministas e, mais ainda, para as próprias mulheres negras.

Movida por outra lógica epistêmica, a do ponto de vista feminista negro, percorri um dos caminhos da trajetória dos movimentos de mulheres negras e sobre ele lancei um

olhar. Mas existem outros caminhos, inclusive o que percorri está agora entregue a novos olhares para que façam surgir outras histórias e produzam outras interpretações.

REFERÊNCIAS

- AGUILERA, Samara de las Heras. Una aproximación a las teorías feministas. **Universitas** – Revista de Filosofía, Derecho y Política, Madrid, n. 9, p. 45-82, jan. 2009. Disponível em <<http://universitas.idhbc.es/n09/09-05.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2011.
- ALBERTI, Verena. **História oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE PESQUISADORES NEGROS, 3., 2004, São Luís. **Anais...** Rio de Janeiro: CPDOC, 2004. p. 1-15. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/6831/1412.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 20 dez. 2011.
- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. Possibilidades das fontes orais: um exemplo de pesquisa. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 73-98, dez. 2008. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/7959/4748>>. Acesso em: 20 dez. 2011.
- ALMEIDA, Gláucia; HEILBORN, Maria Luiza. Não somos mulheres *gays*: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. **Gênero**, Niterói, v. 9, n. 1, p. 225-249, 2. sem. 2008. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/27042011-01561113dossie2almeidagandheilbornml.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2011.
- ALVAREZ, Sonia E. et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 541-575, jul./dez. 2003.
- ALVAREZ, Sonia E. Construindo uma política feminista translocal da tradução. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, set./dez. 2009.
- ALMADA, Sandra. **Damas negras**: sucesso, lutas, discriminação (Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta). Rio de Janeiro: Mauad, 1995.
- AMOS, Valerie; PARMAR, Pratibha. Challenging imperial feminism. In: MANY VOICES, ONE CHANT: Black Feminist Perspectives. **Feminist Review**, n. 17, jul. 1984. p. 3-19. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1395006>>. Acesso em: 27 jul. 2009.
- ANZALDÚA, Gloria E. **This bridge called my back**: writings by radical women of color. New York: Kitchen Table Press, 1981.
- ANZALDÚA, Gloria E. **Borderlands/La frontera**: the new mestiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ANZALDÚA, Gloria E. (Ed.). Introdução. In: _____. **Making face, making soul, haciendo cara**: creative and critical perspectives by feminists of color. San Francisco: Aunt Lute Books, 1990.
- ANZALDÚA, Gloria E. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000.

ANZALDÚA, Gloria E. La conciencia de La Mestiza: rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.

ANZALDÚA, Gloria E. Como domar uma língua selvagem. Tradução Joana Plaza Pinto e Karla Cristina dos Santos. Revisão da Tradução Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009. Disponível em: <<http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/39/traducao.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2011

AZEREDO, Sandra. Teorizando sobre gênero e relações raciais. **Estudos Feministas**, v. 2, n. esp., p. 203-216, 2. sem. 1994. Disponível em: <<http://www.ufgd.edu.br/reitoria/neab/downloads/teorizando-sobre-genero-e-relacoes-raciais-2013-sandra-azeredo>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006. p. 42-61.

BAKARE-YUSUF, Bibi. “Los Yoruba no hacen género”: una revisión crítica de ‘La invención de la Mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género’, de Oyewumi Oyeronke. **Africaneando – Revista de Actualidad y Experiencias**, Barcelona, n. 5, p. 25-53, 1. trim. 2011. Disponível em: <<http://www.oozebap.org/africaneando/africaneando-05.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2011.

BANKOLE, Katherine. Mulheres africanas nos Estados Unidos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça**: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzáles. 2005, Rio de Janeiro. 128f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BARTRA, Eli. (Org.). **Debates en torno a una metodología feminista**. México, D.F.: UNAM, 1998.

BARRY, Boubacar. **Senegâmbia**: o desafio da história regional. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2000.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980. v. 1.

BENTO, Maria Aparecida. Institucionalização da luta antirracismo e branquitude. In: HERINGER, Rosana (Ed.). **A cor da desigualdade**: desigualdades raciais no mercado de trabalho e ação afirmativa no Brasil. Rio de Janeiro: Jerê; IFCSP/UFRJ, 1999.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BISPO, Silvana Santos. **Feminismos em debate**: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978–1997). 2011, Salvador, 198f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2011.

BORGES, Rosane da Silva. **Sueli Carneiro**. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciações. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p. 329-376, jan./jun. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora**: identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BRAIDOTTI, Rosi. Diferença, diversidade e subjetividade nômade. Tradução Roberta Barbosa. **Labrys, Estudos Feministas**, Brasília, UnB, n. 1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: <http://historiacultural.mpbnet.com.br/feminismo/Diferenca_Diversidade_e_Subjetividade>. Acesso em: 18 mar. 2010.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres – SPM. **Mulheres tomadoras de decisão**: empoderamento da mulher como condição para o desenvolvimento. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SAÚDE COLETIVA, 8; Congresso Mundial de Saúde Pública, 11., 2006. Brasília, 2006. 42p. Disponível em: <http://www.abrasco.org.br/UserFiles/File/Apresentacoes/Dia%2025/13%2000%20Ministra%20Nilceia%20Freire_SBPC%20PAV%205%20sl%20F3.ppt>. Acesso em: 23 abr. 2011.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM/PR). Secretaria Especial de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR/PR). Ministério da Educação (MEC). **Gênero e diversidade na escola. Formação de professoras/es em gênero, sexualidade, orientação sexual e relações étnico-raciais**. Brasília: SPM; SEPPIR; MEC, 2009.

BRASIL. Secretaria de Políticas para as Mulheres. **Pensar o Brasil para o enfrentamento do racismo, do sexismo e da lesbofobia**: relatório final do grupo de Trabalho para Fortalecimento das ações de enfrentamento ao Racismo, Sexismo e Lesbofobia do plano Nacional de Políticas para as Mulheres. Brasília: SPM/PR, 2010.

BROOKS, Abigail. Feminist standpoint epistemology: building knowledge and empowerment through women's lived experience. In: HESSE-BIBER, Sharlene Nagy; LEAVY, Patricia Lina. **Feminist research practice**. Califórnia: Sage Publications, 2007. Disponível em: <http://www.sagepub.com/upm-data/12936_Chapter3.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2008.

BROWN, Kimberly Juanita. **Nanny of the Maroons**: history, memory, and imagery, [2011]. Disponível em: <<http://www.yale.edu/glc/nanny.htm>>. Acesso em: 3 out. 2011.

CARDOSO, Cláudia Pons. **O importante papel das mulheres sem importância**. Porto Alegre 1889-1910. 1995, Porto Alegre. 265f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1995.

CARDOSO, Cláudia Pons. A mulher negra na contramão da história. In: FERREIRA, Antonio Mário (Org.). **Na própria pele: os negros no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Corag, 2000. p. 81-90.

CARDOSO, Cláudia Pons. História das mulheres negras e pensamento feminista negro: algumas reflexões. In: FAZENDO GÊNERO. CORPO, VIOLÊNCIA E PODER, 8., 2008, Florianópolis. **Anais Eletrônicos...** Florianópolis: UFSC, 2008. p. 1-7. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST69/Claudia_Pons_Cardoso_69.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2011.

CARDOSO, Cláudia Pons; SILVA, Zuleide Paiva da. Pedagogias feministas como alternativas para uma educação anti-racista e anti-sexista. In: MESSEDER, Suely Aldir; MARTINS, Marcos Antonio Matos. **Enlaçando sexualidades**. Salvador: EDUNEB, 2009. v. II, p. 241-254.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe. In: WERNECK, Jurema (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Palla/Criola, 2006. p. 22.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE RACISMO, XENOFOBIA E GÊNERO, Durban, 2001. **Anais...** p. 1-6. Disponível em: <<http://www.unifem.org.br/sites/700/710/00000690.pdf>>. Acesso em: 25 maio 2011.

CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 209-214, jan. 2002.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras, violência e pobreza. In: BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Programa de prevenção, assistência e combate à violência contra a mulher – plano nacional: diálogos sobre violência doméstica e de gênero; construindo políticas públicas**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres, 2003. p. 11-19.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005, São Paulo. 339f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008a. p. 97-116. (Coleção Sankofa 3).

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008b. p. 117-144. (Coleção Sankofa 3).

CARNEIRO, Sueli. A questão dos direitos humanos e o combate às desigualdades: discriminação e violência. In: _____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011a. p. 15-41. (Coleção Consciência em Debate).

CARNEIRO, Sueli. A miscigenação racial no Brasil. In: _____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011b. p. 66-69. (Coleção Consciência em Debate).

CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. In: _____. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011c. p. 70-73. (Coleção Consciência em Debate).

CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. Feminismos poscoloniales: reflexiones desde El sur del Río Bravo. In: NAVAZ, Liliana Suarez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Ed.).

Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra; Universitat de València; Instituto de La Mujer, 2008. p. 75-113.

CASTRO, Lúcia Maria Xavier de. Cláudia, uma flor-mulher. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. Discriminação racial e pluralismo em escolas públicas da cidade de São Paulo. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03**. Brasília, MEC/SECAD, 2005. p. 65-104.

CHAVES, Marjorie Nogueira. **As lutas das mulheres negras: identidade e militância na construção do sujeito político**. 2008. 118 f. Dissertação (Mestrado em História)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 65-94.

CHODOROW, Nancy. **Psicanálise da maternidade: uma crítica a Freud a partir da mulher**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought. **Social Problems**, v. 33, n. 6, p. 14-32, Oct./Dec. 1986. Special Theory Issue. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/800672>>. Acesso em: 17 jul. 2008.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment**. Boston: Unwin Hyman, 1990. p. 221-238. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/26342147/Matrix-of-Domination>>. Acesso em: 20 mar. 2008.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York/London: Routledge, 2000.

COMBAHEE River Collective. Una declaración feminista negra. In: MORRAGA, Cherríe; CASTILHO, Ana. (Org.). **Essa ponte, mi espalda**. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. San Francisco: Ism Press, 1988.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 6-7, p. 35-50, 1996.

COSTA, Cláudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 43-48, set./dez. 2000.

COSTA, Cláudia de Lima. As publicações feministas e a política transnacional da tradução: reflexões do campo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 254-264, jun. 2003.

COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana de Souza. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 13, p. 691-703, set./dez. 2005.

COSTA, Suely Gomes. Movimentos feministas, feminismos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 12, n. especial, p.23-26, set./dez. 2004.

CRENSHAW, Kimberlé W. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women. **Stanford Law Review**, v. 43, n.6, p. 1241-99, 1991. Disponível em: <<http://www.peopleofcolororganize.com/wp-content/uploads/pdf/mapping-margins.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2008.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine. Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. **Nouvelles Questions Féministes**, v. 24, n. 2, 2005. Edição especial en castellano. Disponível em: <http://www.catedradh.unesco.unam.mx/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2010.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**, Universidad Central – Colombia, n. 26, p. 92-101. abr. 2007. Disponível em: <<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/25-curiel-critica%20poscolonial.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

CURIEL, Ochy. Identidades essencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas afrodescendientes. **Construyendo Nuestra Interculturalidad**, Lima-Perú, año 5, v. 4, n. 5, p. 1-16, nov. 2009. Disponível em: <http://interculturalidad.org/numero05/docs/0601-Identidades_esencialistas_y_afrodescendientes-Curiel,Ochy.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2010.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAMASCO, Mariana Santos. **Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)**. 2009. 159 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2009.

DAVIS, Angela Y. **Conferência**. São Luís, MA, 13 dez. 1997. Disponível em: <<http://www.pt.Org.br/racismo/quilombola.htm>>. Acesso em: 12 out. 2008.

DAVIS, Angela Y. **Blues legacies and Black feminism**: Gertrude “Ma” Rainey, Bessie Smith and Billie Holiday. New York: Vintage Books, 1998.

DAVIS, Angela Y. **Mujeres, raza y clase**. Madrid: Akal, 2005.

DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ed. Universitária, 2005. p. 201-212.

ESTEVES, Martha de Abreu. **Meninas perdidas**: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da *belle époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FABER, Marcos Emílio Ekman; SANTOS, Giovana Inácio dos; GOULART, Josiel Eilers. **Teologia da libertação**: resistência intelectual nos anos de chumbo [2010]. Disponível em: <<http://www.historialivre.com/brasil/teoliberta1.htm>>. Acesso em: 6 jan. 2010.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FARGANIS, Sondra. O feminismo e a reconstrução da ciência social. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 224-240. (Coleção Gênero).

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Caderno Pagu**, Campinas, n. 17-18, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332002000100002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 maio 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

FIRESTONE, Shulamith. **A dialética do sexo**. Rio de Janeiro: Labor, 1976.

FIUZA, Alexandre Felipe. Um mesmo tom em quatro canções: imagens do feminino em Angola, Portugal e Brasil. **Revista de Literatura, História e Memória**, v. 3, n. 3, p. 137-143, 2007.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. 17. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 13.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

FRIEDAN, Betty. **Mística feminina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1971.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava**: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

- GILLIGAN, Carol. **Uma voz diferente**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.
- GILROY, Paul. **Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: 34; Rio de Janeiro: UCAM, 2001.
- GODINHO, Tatau. Feminismo, prática política e luta social. In: PAPA, Fernanda; JORGE, Flávio. **O feminismo é uma prática**: reflexões com mulheres jovens do PT. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2008. p. 17-22.
- GOHN, Maria da Glória. A educação não-formal e a relação escola-comunidade. **ECCOS – Revista Científica**, Uninove, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 39-65, dez. 2004. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/715/71560203.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.
- GOHN, Maria da Glória. **O protagonismo da sociedade civil**: movimentos sociais, Ongs e redes solidárias. São Paulo: Cortez, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, set./dez. 2008. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=588>>. Acesso em: 15 abr. 2010.
- GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz**: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SOUSA, Boaventura de Souza Santos; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 492-516.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
- GONZALEZ, Lélia. The black woman's place in the brazilian society. In: NATIONAL CONFERENCE, AFRICAN-AMERICAN POLITICAL, Caucus/Morgan Sate University, Baltimore, 1984. Disponível em: <<http://www.eliagonzalez.Org.br>>. Acesso em: 20 dez. 2008.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- GONZALEZ, Lélia. Nanny. **Humanidades**, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988c.
- GONZALEZ, Lélia. A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social. **Raça e Classe**, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988d.
- GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

GONZÁLEZ, Marta Lois. La nueva ola del feminismo. In: JOAN, Antón Mellón. **Las ideas políticas en el siglo XXI**. Barcelona: Ariel, 2002. p. 163-179.

GOUVEIA, Taciana. Movimentos sociais e ONGs: dos lugares e dos sujeitos. **Política & Sociedade**, v. 3, n. 5, p. 78-88, out. 2004. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/download/.../1728>. Acesso em: 15 abr. 2010.

GRAMSCI, Antonio. **Intelectuais e a organização da cultura**. São Paulo: Civilização Brasileira, 1989.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: _____; CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 63-78.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 455-491.

GROSSI, Mirian. Feministas históricas e novas feministas no Brasil. **Sociedade e Estado**, Brasília, UNB, v. 12, n. 2, jul./dez. 1997.

GUIMARÃES, Antonio Sergio. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn. (Orgs.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio A. Como trabalhar com “raça” em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p.93-107, jan./jun. 2003.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, p. 68-75, 1996.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG/Brasília: UNESCO, 2003.

HALL, Stuart. El espectáculo del “Otro”. In: RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor (Ed.). **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Colombia; Peru; Equador: IESCP; IEP; UASB; Enviación, 2010. p. 419-446.

HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África**. Tradução Beatriz Turquettju et al. São Paulo: Ática, 1982. Cap. 8, p. 167-212.

HAMPÂTÉ-BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

HARAWAY, Donna. O humano numa paisagem pós-humanista. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 277-292, 1993.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. **Revista Estudos Feministas**, n. 1, p. 7-32, 1993.

HARDING, Sandra. **Ciencia y feminismo**. Madrid: Morata, 1996.

HARDING, Sandra. Existe un método feminista? In: BARTRA, Eli (Org.). **Debates en torno a una metodología feminista**. México, D.F.: UNAM, 1998.

HARDING, Sandra. Gênero, democracia e filosofia da ciência. **RECIIS – Revista Eletrônica de Comunicação Informação & Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 163-168, jan/jun. 2007. Disponível em: <www.reciis.cict.fiocruz.br/index.php/receis/article/download/39/28>. Acesso em: 15 abr. 2010.

HARDING, Sandra. Science and technology. In: ESSED, P.; GOLDEBERG, D.; KOBAYASHI, T. **A companion to gender studies**. Blackwell Publishing, 2009. p. 41-255.

HOOKS, bell. **Ain't I a woman: black women and feminism**. Boston: South End Press, 1981.

HOOKS, bell. **Feminist theory: from margin to center**. Boston: South End Press, 1984.

HOOKS, bell. **Talking back: thinking feminist, thinking Black**. Boston: South End Press, 1989.

HOOKS, bell. Culture to culture: ethnography and cultural studies as critical intervention. In: _____. **Yearning: race, gender, and cultural politics**. Boston: South End Press, 1990. p. 123-133.

HOOKS, bell. Refusing to be a victim: accountability and responsibility. In: _____. **Killing rage: ending racism**. New York: Henry Holt and Company, 1995. p. 51-61.

HOOKS, bell. Feminist education for critical consciousness. In: _____. **Feminism is for everybody: passionate politics**. Cambridge, MA: South End Press, 2000. p. 19-24.

HOOKS, bell. Choosing the margin as a space of radical openness. In: HARDING, Sandra (Ed.). **The feminist standpoint theory reader: political and intellectual controversies**. New York: Routledge, 2004. p. 153-159. Disponível em: <<http://sachafrey.files.wordpress.com/2009/11/choosing-the-margin-as-a-space-of-radical-openness-ss-3301.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2011.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. Tradução Maisa Mendonça. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

HUIJG, Dieuwertje Dyi. **Feministas brancas... tirando a máscara?** a expressão da branquitude feminina nas relações raciais intra-gênero. 2007. 95f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Letras, Universidade de Leiden, Holanda, 2007.

INOCÊNCIO, Nelson. Representação visual do corpo afro-descendente. In: PANTOJA, Selma (Org.). **Entre Áfricas e Brasis**. Brasília/São Paulo: Paralelo 15/Marco Zero, 2001. p. 191-208.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA – IPEA. Dinâmica demográfica da população negra brasileira. **Comunicados do IPEA 91**, 12 maio 2011. Disponível em: <http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C816A316B688101318AAF34BF324A/110512_comunicadoipea91.pdf>. Acesso em: 5 out. 2011.

IRIGARAY, Lucy. A questão do outro. Tradução Tânia Navarro-Swain. *Labrys - Estudos Feministas*, Brasília: UnB, n. 1-2, jul./dez. 2002 .

JAGGAR, Alison M. Amor e conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In: _____.; BORDO, Susan R. **Gênero, corpo, conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. (Coleção Gênero).

KANG, Laura Hyun Yi. Epistemologies. In: ESSED, P.; GOLDEBERG, D. T.; KOBAYASHI, A. **A companion to gender studies**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2009. p. 73-87.

KOLLONTAI, Alexandra. **A nova mulher e a moral sexual**. São Paulo: Global, 1979.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LABORATÓRIO DE ANÁLISES ECONÔMICAS, HISTÓRICAS, SOCIAIS E ESTATÍSTICAS DAS RELAÇÕES RACIAIS – LAESER. A variável cor nas estatísticas do Ministério do Trabalho e Emprego, Parte I: comentários sobre os meta dados. **Tempo em Curso**, Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, ano III, v. 3, n. 12, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/laeserieufrj/tec-2011-12>>. Acesso em: 15 abr. 2012.

LAURETIS, Teresa A. de. Tecnologia do gênero. In: HOLLANDA, H. B. de (Org.). **Tendências e impasses**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEMO, Rosália de O. **Feminismo negro em construção**: a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro. 1997, Rio de Janeiro. 185f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

LEMO, Rosália de Oliveira. A face negra do feminismo: problemas e perspectivas. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O livro da saúde das**

mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

LOOMBA, Ania. Colonial and postcolonial identities. In: _____. **Colonialism/postcolonialism**. New York/London: Routledge, 1998. p. 104-173.

LOPES, Fernanda, WERNECK, Jurema. Saúde da população negra: da conceituação às políticas públicas de direito. In: WERNECK, Jurema. (Org.). **Mulheres negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Rio de Janeiro: Criola; Fundação Heinrich Böll, s/d. p. 5-22.

LORDE, Audre. Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. In: _____. **La hermana, la extranjera**. Madrid: Horas y Horas, 2003. p. 115-120.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: _____. (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 7-34.

LUGONES, María. Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color. **Revista Internacional de Filosofía Política**, México, n. 25, p. 61-76, 2005. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=59202503>>. Acesso em: 17 ago. 2011.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf>. Acesso em: 15 abr. 2010.

LUGONES, María. Hacia um feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, Barcelona, Universidad Nacional, v. 6, n. 2, p. 105-119, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://manzanadiscordia.univalle.edu.co/volumenes/articulos/V6N2/art10.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

MAMA, Amina. Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano. In: NAVAZ, Liliana S.; HERNÁNDEZ, R. Aída (Ed.). **Descolonizando el feminismo**: teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de La Mujer, 2008. p. 223-239.

MARCOS, Sylvia. Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico. **Revista de la Universidad Veracruzana**, México, p. 5-38, jul./set. 1995.

MARCOS, Sylvia. Feminismos ayer y hoy. **Conceptos y Fenómenos Fundamentales de Nuestro Tiempo**, México, p. 1-21, mar. 2010. Disponível em: <http://conceptos sociales.unam.mx/leer_trabajo.php?id_trabajo=429&categoria=f&b=con&i_d_concepto=142>. Acesso em 15 out. 2010.

MATOS, Glaucia. A organização das mulheres negras diante de novos espaços e desafios. **Folha Feminista**, São Paulo, SOF, n. 25, p. 1-3, jul. 2001.

McEWAN, Cheryl. Postcolonialism, feminism and development: intersections and dilemmas. **Progress in Development Studies**, v. 1, n. 2, p. 93-111, apr. 2001. Disponível em: <<http://pdj.sagepub.com/cgi/content/abstract/1/2/93>>. Acesso em: 22 out. 2008.

- MENDOZA, Brenny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Coord.). **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano**. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.
- MILLET, Kate. **A política sexual**. Lisboa: Dom Quixote, 1969.
- MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. In: NAVAZ, Liliana Suarez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Ed.). **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes**. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de La Mujer, 2008. p. 117-163.
- MOLYNEUX, Maxine. ¿Movilización sin emancipación? intereses de la mujer, el Estado y la Revolución: El caso de Nicaragua. **Desarrollo y Sociedad**, Bogotá, D.C, Universidad de los Andes, n. 13, p. 177-195, jan. 1984.
- MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria E. **This bridge called my back: writings by radical women of color**. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.
- MOREIRA, Núbia Regina. **O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulher negras no Rio de Janeiro e São Paulo**. 2007, 121 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **Cadernos PENESB** (Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade brasileira), Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense, n. 5, p. 15-34, 2004.
- MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. (Coleção Cultura Negra e Identidade).
- MUNIZ SODRÉ. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DPA, 2005.
- NARAYAN, Uma. O projeto da epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan (Orgs.). **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ, Rosalva Aída (Ed.). **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes**. Madrid: Cátedra; Universitat de València, Instituto de La Mujer, 2008.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 9-41, jul./dez. 2000.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **A ancestralidade na encruzilhada**. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

ORIENTAÇÃO sexual: desejos, comportamentos e identidades sexuais. In: PEREIRA, Maria Elisabete et al. **Gênero e diversidade na escola**: formação de professoras/es em gênero, sexualidade, orientação sexual e relações étnico-raciais. Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília: SPM, 2009. p. 129-134.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the body: Western theories and african subjects. In: _____. **The invention of women**: making and African sense of Western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Cap. 1, p. 1-31.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. **Africaneando** – Revista de Actualidad y Experiencias, n. 4, p. 25-35, 4. trim. 2010. Disponível em: <<http://www.oozebap.org/africaneando/africaneando-04.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2011.

PAIXÃO, Marcelo et al. (Org.). **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil - 2009-2010**: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça. Rio de Janeiro: Garamond Universitária; LAESER; UFRJ/IE, 2010. Disponível em: <<http://pfdc.pgr.mpf.gov.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/discriminacao/Desigualdades%20Raciais.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2011.

PAIXÃO, Marcelo. O sexo e a cor da desigualdade. In: CENTRO LATINO-AMERICANO EM SEXUALIDADE E DIREITOS HUMANOS – CLAM. **Em destaque: Entrevista**, 2012. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?UserActiveTemplate=%2DEN&from%5Finfo%5Findex=11&inoid=9088&sid=43>>. Acesso em 20 jan. 2012.

PALMERO, Maria José Guerra. **Teoria feminista contemporânea**: una aproximación desde la ética. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, Universidade Complutense de Madrid, 2001.

PERROT, Michelle. A força da memória e da pesquisa histórica. Entrevista e tradução Denise Bernuzzi de Sant'Anna. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 17, p. 351-360, nov. 1998. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/projetohistoria/downloads/revista/PHistoria17.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2010.

PERROT, Michelle et al. A história das mulheres; cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. Tradução Rachel Soihet, Suely Gomes Costa e Rosana Soares. **Revista Gênero**, Niterói, Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero (NUTEG), v. 2, n. 1, p. 7-30, 2. sem. 2001. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/Home/Pesquisa/cultgen/Documentos/historia_das_mulheres_nuteg.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2010.

PETRY, Sabrina. Até na hora do parto negra é discriminada. **Folha de São Paulo**, 26 maio 2002. Cotidiano. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u51689.shtml>>. Acesso em: 14 ago. 2010.

PINTO, Celi Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, gênero e educação**: a trajetória de vida de Dona Laudelina de Campos Mello (1904-1991). 1993, São Paulo. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Unicamp, São Paulo, 1993.

PISCITELLI, Adriana G. Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 1, p. 149-173, 1993.

PISCITELLI, Adriana G. Ambivalência sobre os conceitos de sexo e gênero na produção de algumas teóricas feministas. In: AGUIAR, Neuma (Org.). **Gênero e Ciências Humanas**: desafio às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997. p. 49-83.

PISCITELLI, Adriana G. Re-criando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, Leila (Org.). **A prática feminista e o conceito de gênero**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002. p. 7-42. (Textos Didáticos, n. 48). Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/Adriana01.pdf>>. Acesso em: 18 out. 2008.

PISCITELLI, Adriana G. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263-274, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/703/70311249015.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2010.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Tradução Monique Augras. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997a.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na História Oral. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 15, p. 13-33, abr. 1997b.

PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento de igualdade. **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 14, p. 7-24, fev. 1997c.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade e modernidade/racionalidade. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. In: BONILLO, Heraclio (Comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo; FLACSO, 1992. p. 437-449. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acesso em: 13 set. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Que tal raza! **América Latina en Movimiento – ALAI**, n. 320, out. 2000. Disponível em: <<http://alainet.org/publica/320.phtml>>. Acesso em: 13 set. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais; perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, set. 2005a. p. 227-278. (Colección Sur Sur). Disponível em: <<HTTP://bibliotecavirtual.clacso.Org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>>. Acesso em: 13 set. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 55, set./dez. 2005b, p. 9-31. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing. **Revista Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 446-457, 2. sem. 1995.

RIBEIRO, Matilde. Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política. In: BORBA, Angela; GODINHO, Tatau; FARIA, Nalu. (Orgs.). **Mulher e política**: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. p. 189-209. Disponível em: <http://www.fpa.org.br/uploads/Mulher_e_politica.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2011.

RIZZINI, Irene; FONSECA, Cláudia. As meninas e o universo do trabalho doméstico no Brasil: aspectos históricos, culturais e tendências atuais. In: ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO – OIT. **Estudos Temáticos**, abr. 2002. Disponível em: <http://white.oit.org.pe/ipecc/documentos/final_praticas_cult_brasil.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2010.

ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn (Org.). **Tirando a máscara**: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 237-256.

ROSALDO, Michelle Zimbalist; LAMPHERE, Louise. (Orgs.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1979. (Coleção O Mundo, Hoje).

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SAID, Edward W. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

SANTOS, Ceres; CARDOSO, Cláudia P.; ARAÚJO, Rosângela C. **Carnaval no feminino**. Salvador: SEPROMI, 2010.

SANTOS, Márcio André de O. dos. Política negra e democracia no Brasil contemporâneo: reflexões sobre os movimentos negros. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana.

(Orgs.). **Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll; ActionAid, 2009. p. 227-258. Disponível em: <http://br.boell.org/downloads/caminhos_convergentes_07_marcio_andre.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2010.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista? In: COSTA, Ana Alice; SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar (Org.). **Feminismo, ciência e tecnologia**. Salvador: REDOR/NEIMFFCH/UFBA, 2002. p. 89-120.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Pedagogias feministas: uma introdução. In: BANDEIRA, Lourdes; ALMEIDA, Tânia Mara. Campos de; MENEZES, A. Mesquita. **Violências contra as mulheres: a experiência de capacitação das DEAMS na região Centro-Oeste**. Brasília: AGENDE, 2004, p. 21-34.

SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil. **Política & Sociedade**, n. 5, p. 13-35, out. 2004. Disponível em: <<http://www.npms.ufsc.br/lpublic/Aula-Ilse%20e%20Ligia.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 1, p. 109-130, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v21n1/v21n1a07.pdf>>. Acesso em:

SCHIENBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Tradução Raul Fiker. Bauru: EDUSC, 2001.

SCHMIDT, Simone. Cravo, canela, bala e favela. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 799-817, set./dez. 2009.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. **Um rio de mulheres: a participação das fluminenses na história do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: REDEH, 2003.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SCOTT, Joan W. Prefácio a *Gender and politics of history*. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 11-27, 1994.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione L. da; LAGO, Mara C. S.; RAMOS, Tânia Regina O. (Org.). **Falas de gênero: teorias, análises, leituras**. Florianópolis: Mulheres, 1999. p. 21-55.

SEGATO, Rita L. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: UNB, 1995.

SEGATO, Rita L. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudios Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 333-363, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v25n2/a06v25n2.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2010.

SEGATO, Rita L. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. In: BIDASECA, Karina; LABA, Vanesa Vazquez. (Org.).

Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América latina. Buenos Aires: Godot, 2011. Disponível em: <<http://www.uned-illesbalears.net/Tablas/risquez3.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2011.

SHOHAT, Ella. Estudos de área, estudos de gênero e as cartografias do conhecimento. In: COSTA, Cláudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (Org.). **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Mulheres, 2004.

SILVA, Eliane Borges da. Tecendo o fio, aparando as arestas: o movimento de mulheres negras e a construção do pensamento negro feminista. In: SIMPÓSIO O DESAFIO DA DIFERENÇA, 2000, Salvador. **Anais Eletrônicos...** Salvador: Universidade Federal da Bahia, 9-12 abr. 2000. Disponível em: <<http://www.desafio.ufba.br/gt6-003.html>>. Acesso em: 11 maio 2005.

SILVA, Luiz Fernando da. **O Teatro do Oprimido e Augusto Boal**. 2009. Disponível em: <<http://www.lamericas.org/arquivo/teatrodeboal.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2012.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Chegou a hora de darmos a luz a nós mesmas: situando-nos enquanto mulheres negras. **Cadernos Cedes**, v. 19, n. 45, p. 7-23, jul. 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32621998000200002>. Acesso em: 25 abr. 2010.

SILVEIRA, Fabiane Tejada da. O Teatro do Oprimido e suas contribuições para pensar a prática artística coletiva: uma experiência na formação de promotoras legais populares. In: REUNIÃO CIENTÍFICA DA ABRACE, V. **Anais...** São Paulo, 2009. Disponível em: <<http://www.portalabrace.org/vreuniao/textos/pedagogia/Fabiane%20Tejada%20da%20Silveira%20-%20o%20teatro%20do%20oprimido%20e%20suas%20contribui%20es%20para%20pensar%20a%20pr%20atica%20art%20stica%20coletiva.pdf>>. Acesso em: 10 fev. 2012

SOARES, Vera. O verso e reverso da construção da cidadania feminina, branca e negra, no Brasil. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn (Org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 257-282.

SOUZA SANTOS, Boaventura de; MENEZES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEINBUGLER, Amy C.; PRESS, Julie E.; DIAS, Janice J. Gender, race, and affirmative action: operationalizing intersectionality in survey research. **Gender & Society**, n. 20, p. 805-825, Dec. 2006. Disponível em: <<http://gas.sagepub.com/content/20/6/805.full.pdf+html>>. Acesso em: 22 out. 2008.

STEPAN, Nancy Leys. Raça e gênero: o papel da analogia na ciência. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 72-96.

STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 20, p. 101-119, 1991.

SUDBURY, Julia. **Outros tipos de sonhos**: organizações de mulheres negras e políticas de transformação. São Paulo: Selo Negro, 2003.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

THOMSON, Alistair. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias, **Projeto História**, PUC, São Paulo, n. 15, p. 51-84, abr. 1997.

TOLEDO, L. G.; MANHAS, E. R. **Frida Kahlo**: um laço de fita em torno de uma bomba. Disponível em: <<http://www.ip.usp.br/laboratorios/lapa/versaoportugues/2c83a.pdf>>. Acesso em: 19 nov. 2011.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. Tradução Beatriz Turquettju et al. In: KIZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática, 1982. Cap. 7, p. 139-166.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais**: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990). 2006. 247f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

VIDEIRA, Piedade Lino. Marabaixo e batuque: práticas pedagógicas com saberes quilombolas no cotidiano escolar em Macapá. In: AGUIAR, Márcia Angela da Silva; et al. (Org.). **Educação e diversidade**. Recife: Gráfica J. Luiz Vasconcelos, 2009. p. 227-247. Disponível em: <http://www.ufpe.br/cead/estudosepesquisa/textos/piedade_lino2.pdf>. Acesso em: 24 nov. 2011.

WALKER, Alice. **In search of our mothers' gardens**: womanist prose. New York: Harvest/HBJ Book, 1984.

WERNECK, Jurema. De ialodês y feministas: reflexiones sobre el acción de las mujeres negras en América Latina y el Caribe. In: CURIEL, Ochy; FALQUET, Jules; MASSON, Sabine (Org.). **Nouvelles Questions Féministes** – Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe, v. 24, n. 2, p. 27-40, 2005. Disponível em: <http://www.catedradh.unesco.unam.mx/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/5_participacion_politica/10.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2011.

WERNECK, Jurema. **O samba segundo as Ialodês**: mulheres negras e a cultura midiática. 2007, Rio de Janeiro. 297f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, v. 1, n. 1, p. 1-11, mar./jun. 2010a. Disponível em: <<http://www.abpn.org.br/Revista/index.php/edicoes/article/view/20/10>>. Acesso em: 23 mar. 2011.

ZERAI, Assata. Selected Africana Scholars and their Contributions to the Understanding of Race, Class and Gender Intersectionality. **Cultural Dynamics**, n. 12, p. 182-222, Jul. 2000. <<http://cdy.sagepub.com/cgi/content/abstract/12/2/182>>. Acesso em: 22 out. 2008.

FONTES PRIMÁRIASA) Entrevistas

Solimar Carneiro. 14 de outubro de 2009, em São Paulo;

Suelaine Carneiro. 14 de outubro de 2009, em São Paulo;

Sueli Carneiro. 14 de outubro de 2009, em São Paulo;

Jurema Werneck. 20 de outubro de 2009, no Rio de Janeiro;

Neusa das Dores Pereira. 20 de outubro de 2009, no Rio de Janeiro;

Edmeire Oliveira Exaltação. 20 de outubro de 2009, no Rio de Janeiro;

Kátia de Melo. 19 de novembro de 2009, em Salvador;

Nilza Iraci Silva. 19 de novembro de 2009, em Salvador;

Marta Maria Andrade. 28 de novembro de 2009, em Salvador;

Makota Valdina Oliveira Pinto. 20 de julho de 2010, em Salvador;

Rosângela Castro. 19 de janeiro de 2011, em Salvador;

Benilda Regina Paiva. 20 de janeiro de 2011, em Salvador;

Valdecir Nascimento. 22 de janeiro de 2011, em Salvador;

Fátima Pinheiro de Magalhães da Silva. 26 de janeiro de 2011, em Salvador;

Maria Lúcia da Silva. 17/18 de março de 2011, em Brasília;

Cleusa Aparecida da Silva. 17 de março de 2011, em Brasília;

Sônia Cleide F. da Silva. 17 de março de 2011, em Brasília;

Vera Regina Paula Baroni. 18 de março de 2011, em Brasília;

Maria das Dores do Rosário Almeida. 18 de março de 2011, em Brasília;

Vilma Reis. 6 de abril de 2011, em Salvador;

Alaerte Leandro Martins. 19 de abril de 2011, em Porto Alegre;

Maria Noelci Teixeira Homero. 20 de abril de 2011, em Porto Alegre.

FONTES SECUNDÁRIAS

A) Conferências Gravadas

Conferência realizada no I Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas, realizado em Salvador, 27 a 29 de novembro de 2009.

Tema: *Feminismo Negro e Movimento de Mulheres Negras no Brasil*.

Gravação da conferência proferida por Luiza Bairros, 27 de novembro de 2009, em Salvador.

FONTES SECUNDÁRIAS IMPRESSAS

A) Depoimentos

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. (Org.). **Histórias do movimento negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.

- Depoimento de Lúcia Xavier;
- Depoimento de Vanda Menezes; e
- Depoimento de Sueli Carneiro.

CONTINS, Marcia. **Lideranças negras**. Rio de Janeiro: Aeroplano; FAPERJ, 2005.

- Depoimento de Joselina da Silva;
- Depoimento de Jurema Batista;
- Depoimento de Lúcia Xavier.

MAKOTA VALDINA, educadora: “Toda mulher negra é ativista”. Entrevista. **A Tarde**, 8 mar. 2009. Caderno Muito, p. 9-13. Disponível em: <http://issuu.com/revistamuito/docs/_49?mode=window&pageNumber=6>. Acesso em: 23 maio 2011.

PEREIRA, Neuza das Dores. **Entrevista**. 2009. Disponível em: <<http://www.mulheresnegras.org/neuza.html>>.

B) Material Produzido pelos Grupos/Organizações/Entidades de Mulheres Negras:

1. Geledés – Instituto da Mulher Negra

GELEDÉS Instituto da Mulher Negra. A Mulher Negra. **Cadernos Geledés**, São Paulo, n. 4, nov. 1993. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/component/rsfiles/download?path=cadernos-geledes/Mulher-Negra.pdf&Itemid=914>>. Acesso em: 23 maio 2011.

CARNEIRO, Sueli. A organização nacional das mulheres negras e as perspectivas políticas. **Cadernos Geledés**: A mulher negra, n. 4, 1993.

GELEDÉS Instituto da Mulher Negra. A Mulher Negra na Década: a busca de Autonomia. **Cadernos Geledés**, São Paulo, n. 5, jun. 1995.

- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Thereza.
- OLIVEIRA, Fátima; RIBEIRO, Matilde; SILVA, Nilza.

GELEDÉS Instituto da Mulher Negra. **Declaração de Itapecerica da Serra das Mulheres Negras Brasileiras**. In: SEMINÁRIO NACIONAL POLÍTICAS E DIREITOS REPRODUTIVOS DAS MULHERES NEGRAS, Itapecerica da Serra/São Paulo, 20-22 ago. 1993.

2. Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras:

CEM ANOS de Resistência. **Maria Mulher Boletim**, Porto Alegre, ano 1, nov. 1987. Capa.

3. Fórum Nacional de Mulheres Negras

AFROPRESS – AGÊNCIA DE INFORMAÇÃO MULTIÉTNICA. **Mulher negra quer democracia e lugar nos espaços de poder**. 18 nov. 2011. Disponível em: <<http://www.afropress.com/noticiasLer.asp?id=2840>>. Acesso em: 18 nov. 2011.

COMISSÃO EXECUTIVA PROVISÓRIA DO FÓRUM NACIONAL DE MULHERES NEGRAS. **Convocação Geral**. São Paulo, 28/29/30 maio 2004. Disponível em: <<http://br.groups.yahoo.com/group/discriminacaoracial/message/10823>>. Acesso em: 10 maio 2011.

SECRETARIA EXECUTIVA DO FÓRUM NACIONAL DE MULHERES NEGRAS. **Relatório do Seminário Nacional de Mulheres Negras**. 8 nov. 2006. Disponível em: <http://www.direitos.org.br/index.php?option=com_remository&Itemid=99&func=startdown&id=106>. Acesso em: 18 nov. 2009.

4. Articulação de Mulheres Negras Brasileiras

ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS – AMNB. **Dossiê sobre a situação das mulheres negras brasileiras**. Rio de Janeiro: Fundação Ford; UNIFEM; AECI, jul. 2007.

WERNECK, Jurema. Gênero, raça e interseccionalidade. In: ARTICULAÇÃO DE MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS – AMNB. **Construindo a equidade**: estratégia para implementação de políticas públicas para a superação das desigualdades de gênero e raça para as mulheres negras. Rio de Janeiro: UNIFEM, 2007. p. 1-3.

5. Criola:

WERNECK, Jurema. **Políticas públicas para as mulheres negras; passo a passo**: defesa, monitoramento e avaliação de políticas públicas. Rio de Janeiro: Criola; Fundação Heinrich Böll Stiftung, jun. 2010b.

6. Instituto AMMA Psiquê e Negritude:

INSTITUTO AMMA PSIQUE E NEGRITUDE. Palavras iniciais. In: _____. **Os efeitos psicossociais do racismo**. São Paulo: Instituto AMMA Psique e Negritude; Imprensa Oficial, 2008.

C) Acervo Pessoal:

ECOS DO 1º ENCONTRO NACIONAL DE MULHERES NEGRAS. **Nzinga Informativo**.
Rio de Janeiro, ano IV, n. 5, mar. 1989.

APÊNDICES

APÊNDICE A	ROTEIRO DAS ENTREVISTAS	370
APÊNDICE B	IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS	372
APÊNDICE C	ÁREAS DE ATUAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES	380

APÊNDICE A

ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

1. Identificação:

Nome: _____

Idade: _____

Estado Civil: _____

Filhas(os): _____

Profissão: _____

Escolaridade: _____

2. História de Vida:

Fale um pouco de sua trajetória de vida (família, escola, amigos, relações afetivas).

Quais os principais desafios e/ou dificuldades enfrentados em sua vida pessoal e profissional enquanto mulher negra?

Quais as experiências pessoais que definiram suas escolhas profissionais e políticas?

Quais as referências (teóricas, pessoas) que te influenciaram para o enfrentamento do racismo e do sexismo?

Você professa alguma religião? Qual a importância que a religião tem em sua vida?

3. Participação política:

Como se deu a sua inserção no movimento de mulheres?

Como a militância nos movimentos de mulheres negras se refletiu em sua vida?

Como você define sua participação no movimento de mulheres negras?

Fale um pouco da entidade a que você está ligada?

A organização se relaciona com outros grupos?

Quais as principais lutas do movimento de mulheres negras?

E quais as principais conquistas?

Quais os principais desafios para os movimentos de mulheres negras?

Como você vê o debate sobre sexualidades no movimento de mulheres negras?

Em sua opinião, existe uma discussão sobre lesbianidade negra?

A organização de que você participa é uma organização feminista?

Você é feminista? O que é ser feminista para você?

Em sua opinião, as mulheres negras feministas podem falar em feminismo negro brasileiro?

Como você define feminismo negro?

Nota explicativa: Nem sempre todas as perguntas foram realizadas, pois se tratava de um roteiro indicativo. As questões também não seguiram, necessariamente, a ordem acima. Outras questões foram feitas no momento da entrevista, dependendo da trajetória de militância e da área de atuação da entrevistada e de sua organização.

APÊNDICE B

QUADRO 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil						Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada	c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras	Sem Religião				Sim	Não	
Neusa das Dores Pereira	63	Licenciatura Curta: Estudos Sociais; Plena: Letras literatura franc. port.				X		1		X	X			Movimentos: estudantil e sindical Rio de Janeiro Início dos anos 1970	Cedoicom – RJ- Fundação: 1994 É fundadora e coordenadora da entidade	Ativista dos movimentos de mulheres negras e de lésbicas negras	X		20 outubro 2009 Rio de Janeiro: Início: café em Copacabana; Final: casa da entrevistada Duração 1 h 20 min.
Vilma Reis	41	Licenciatura e Bacharelado: Sociologia. Mestrado: Ciências Sociais	X							X				Movimentos: estudantil secund. e univ.; Político- partidário: PCdoB; Entidades negras vinculadas Unegro, Salvador, final anos 1980	CEAFRO - Programa de Educação e Profissionalização para Igualdade Racial e de Gênero do CEAO/ UFBA, Salvador, desde 1995. Professora Uneb	Ativista do movimento de mulheres negras	X		6 abril 2011 Salvador: sede de CEAFRO/ CEAO/UFBA Duração: 1h 21min.
Kátia de Melo	49	Pedagoga		X				3		X				Movimento Negro: Olodum, Salvador Início dos anos 1980	Faz parte do Conselho Municipal da Mulher de Salvador	Ativista social	X		19 novembro 2009 Salvador Casa da entrevistada Duração: 1 h.

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil						Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada	c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras	Sem Religião				Sim	Não	
Jurema Werneck	47	Médica. Mestre em Engenharia de Produção; Doutora em Comunicação e Cultura						X	-			X		Movimentos: estudantil; mulheres negras Núcleo de Mulheres do CEAP, Rio de Janeiro Final anos 1980	Criola – Rio de Janeiro Fundada em 1992 Fundadora e Coordenadora da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras		X	20 outubro 2009 Rio de Janeiro Sede de Criola Duração: 1h 16 min.
Valdecir Nascimento (Val)	51	Historiadora; Mestrado em Educação						X	-	X			Grupo de jovens da Igreja Católica, catequista; MNU; Ceafro, Salvador Início dos anos 1980	Superintendente de Políticas para Mulheres / SEPRMI-Bahia	Ativista do movimento de mulheres negras	X		22 janeiro 2011 Salvador Casa da entrevistada Duração: 1 h.	
Rosângela Castro	54	Técnica em Agropecuária (primeira mulher do curso)						X	-	X			Núcleo de Lésbicas do Grupo Arco Íris, Rio de Janeiro Início dos anos 1990	Grupo de Mulheres Felipa de Souza, Rio de Janeiro, fundada em 2001 Fundadora e Coordenadora da entidade	Ativista do movimento de mulheres lésbicas negras	X		19 janeiro 2011 Salvador Casa da entrevistada Duração: 43 min.	

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil						Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada	c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras	Sem Religião				Sim	Não	
Edmeire Oliveira Exaltação	52	Graduação: Ciências Sociais; Mestrado: Ciências Sociais Doutoranda em Políticas Públicas e Formação Humana				X		1	3	X	*		*Frequenta outras como o Budismo	Participava de reuniões de um grupo do MNU Salvador Início dos anos 1980	Cedoicom – Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher Rio de Janeiro Fundação 1994 Exerce a função de captação de recursos na entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		20 outubro 2009 Rio de Janeiro Sede do Cedocom Duração: 45 min.
Maria Fátima Pinheiro de Magalhães da Silva	63	Bibliotecária. Mestrado: Ciências da Informação Especializações: Documentação Científica; Hebiatria				X		2		X			Filha de Santo Orixá: Xangô Aganju	Movimentos estudantil e negro: Rio de Janeiro Centro de Estudos Afro-asiáticos na Cândido Mendes; Grupo de Estudos André Rebouças da UFF	Grupo de Mulheres Felipa de Souza Rio de Janeiro fundado e 2001 Fundadora e Coordenadora da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras lésbicas	X		26 janeiro 2011 Salvador Casa da entrevistada Duração: 55 min.

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil						Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada	c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras*	Sem Religião				Sim	Não	
Suelaine Carneiro	47	Socióloga			X				1				X	Movimento de mulheres negras através de seu ingresso no Geledés Início dos anos 2000	Geledés – Instituto da Mulher Negra, São Paulo fundada em 1988 Coordenadora do Programa de Educação e de Saúde Secretaria Executiva	Ativista do movimento de mulheres negras	X		14 outubro 2009 São Paulo: Sede de Geledés Duração: 52 min.
Nilza Iraci Silva	59	Comunicadora Social com Especialização				X			1	X			Filha de Santo Orixás: Iemanjá e Oxóssi	Movimento de esquerda; Movimento feminista Início dos anos 1970	Geledés – Instituto da Mulher Negra, São Paulo. Fundadora Presidenta Coordenadora de Comunicação	Ativista do movimento de mulheres negras	X		19 novembro 2009 Salvador (evento organizado pela SEPROMI) Duração: 1 h.
Solimar Carneiro	53	Superior Incompleto Secretária Executiva	X						-	X			Exu e Obaluáê	MNU; Coletivo de Mulheres Negras São Paulo	Geledés São Paulo. Fundadora e Coordenadora Executiva	Ativista do movimento de mulheres negras	X		14 outubro 2009 São Paulo Sede de Geledés Dur: 53 min.

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil					Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras*	Sem Religião				Sim	Não	
Sonia Cleide	40	Superior Incompleto Administração	X					1	*				Movimento de APNs	Malunga – Grupo de Mulheres Negras, Goiás fundada em 1999 É undadora	Ativista do movimento de mulheres negras	X		18 março 2011 Brasília Durante o encontro da AMNB Duração: 41 min.
Maria Noelci Teixeira Homero (Nô)	63	Bibliotecária	X					–			X		Movimento de Mulheres Negras Final dos anos de 1980	Maria Mulher – Organização de Mulheres Negras, fundada em 1983 Porto Alegre Diretora Executiva da entidade.	Ativista do movimento de mulheres negras	X		20 abril 2011 Porto Alegre Casa da entrevistada Duração: 42 min.
Vera Regina Paula Baroni	65	Advogada; especialização em direitos humanos e em vigilância sanitária			X			2	X				Movimento vinc. à Igreja Católica – Pastoral da Juventude (período da ditadura militar) Juventude Operária Católica (JOC)	Uiala Mucaji Sociedade de Mulheres Negras de Pernambuco, fundada em 2003 Coordenadora da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		18 março 2011 Brasília Durante o Encontro da AMNB Duração: 37 min.

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil					Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras*	Sem Religião				Sim	Não	
Marta Maria Andrade	52	Turismóloga; Educatória Social	X						Filho de criação 1*	X	*		Movimento negro, CCN Início dos anos 1980	Centro de Formação para a Cidadania Akoni São Luis, fundada em 2004. Coordenadora Geral da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		28 novembro 2009 Salvador Durante o Encontro Nacional das Negras Jovens Feministas Duração: 42 min.
Makota Valdina	67	Curso Normal Professora Primária	X						-	X			Movimento de alfabetização e catequese da igreja católica. Início dos anos 1970	Movimento contra intolerância religiosa	Ativista do movimento negro e de mulheres negras		X	20 julho 2010 Salvador Casa da entrevistada Duração: 56 min.
Maria Lucia da Silva (Lucinha)	61	Psicóloga com especializações					X		-	X			Movimento negro CECAN (Centro de Cultura e Arte Negra) São Paulo final anos 1970 Movimento de Mulheres Negras/SP	AMMA Psique e Negritude, fundada em 1995 São Paulo Fundadora e Coordenadora Geral da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		15 e 18 março 2011 Brasília Durante o Encontro da AMNB Duração: 46 min.

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

continuação

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil					Filhos		Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista	
			Solteira	Casada	Separada	Divorciada	c/Namorada c/Companheira	Filha	Filho	Candomblé	Outras*	Sem Religião				Sim	Não		
Sueli Carneiro	59	Filósofa Doutora em Educação			X				1		X		Ekédi de Iansã Orixá: Ogum	Movimento negro CECAN, final anos 1970; Movimento de Mulheres Negras, Coletivo de Mulheres Negras São Paulo	Geledés – Instituto da Mulher Negra São Paulo Fundadora, Coordenadora Executiva da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		14 outubro 2009 São Paulo Casa da entrevistada Duração: 1h 10 min.
Maria das Dores do Rosário	49	Licenciatura Plena Economia Doméstica Especialização: Tecnologia de Alimentos	*						-		*		* Católica	Movimento Negro	Imena – Instituto de Mulheres Negras do Amapá, fundada em 1999 Fundadora da entidade	Ativista do movimento de mulheres negras	X		18 março 2011 Brasília Durante o encontro da AMNB Duração: 38 min.
Cleusa Aparecida da Silva	54	Bióloga e Bioquímica Mestrado (em andamento) em Saúde Pública	X						1 4 netos	X		Filha de Santo Orixás: Iansã e Oxossi	MNU Campinas Movimento de mulheres Feministas	Casa Laudelina de Campos Melo – Organização da Mulher Negra, Campinas Fundada em 1989	Ativista do movimento de mulheres negras	X		17 março 2011 Brasília Durante o encontro da AMNB Duração: 36 min.	

continua

Quadro 4 – IDENTIFICAÇÃO PESSOAL DAS ENTREVISTADAS

conclusão

Nome	Idade	Formação/ Profissão	Estado Civil		Filhos	Religião			Início da trajetória política	Organização/ Ocupação	Identidade Política	Identidade Feminista		Entrevista
			Solteira	Casada		Separada	Divorciada	c/Namorada				c/Companheira	Filha	
Benilda Regina Paiva	41	Pedagogia, Mestrado não concluído, Especialização: Políticas públicas; Direitos Humanos; Psicopedagogia						X					X	20 janeiro 2011 Salvador Casa da entrevistada Duração: 59 min.
Alaerte Leandro Martins	49	Enfermagem Especialização: Obstetrícia, Mestrado e Doutorado: Saúde Pública	X						*				X	20 abril 2011 Porto Alegre Casa de Maria Noelci Duração: 39 min.

Fonte: Entrevistas realizadas entre outubro de 2009 e abril de 2011

APÊNDICE C

ÁREAS DE ATUAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES

Quadro 5 – Áreas de atuação das organizações das entrevistadas

ORGANIZAÇÃO	ÁREAS DE ATUAÇÃO	OBJETIVOS
Instituto AMMA Psique e Negritude	Direitos Humanos, Saúde, Educação e Psicologia	Trabalhar as complexas relações inter-étnico-raciais, em especial, as relações entre populações fenotipicamente diferentes, por meio de uma abordagem psicossocial
CEDOICOM Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher	Direitos Humanos, Gênero, Raça, Lesbianidade/ Diversidade Sexual	Assegurar o empoderamento e a cidadania de mulheres que estão em processo de marginalização na sociedade brasileira. O Centro prioriza desenvolver suas ações com as seguintes mulheres: lésbicas, presidiárias, ex-presidiárias, adolescentes que vivem nas ruas, etc.
Criola	Saúde da Mulher Negra e da População Negra; Direitos Humanos; Ação Política e Articulações; Multidiversidade Criola; Monitoramento e Avaliação e Comunicação	Criar e aplicar novas tecnologias para a luta política de grupos de mulheres negras; produzir conhecimento qualificado por meio de pesquisa e seleção de dados específicos sobre o contexto atual do acesso aos direitos; Apoiar lideranças negras oferecendo suporte e qualificação para suas ações políticas e condução de processos de interlocução com gestores públicos; incrementar a pressão política sobre governos e demais instâncias públicas pela efetivação de direitos, particularmente o direito à saúde, o acesso à justiça e à equidade de gênero, raça e orientação sexual.
Grupo de Mulheres Felipa de Sousa	Direitos Humanos, Lesbianidade, Saúde, Raça, Gênero, Educação	Conscientizar a sociedade sobre os direitos integrais das mulheres e combater qualquer discriminação por orientação sexual, gênero, cor, raça, etnia, procedência, geração, classe social, deficiência e credo enfrentando a lesbofobia, o sexismo, o machismo, o racismo, a xenofobia, e a intolerância religiosa; atuar junto a lésbicas promovendo ações para uma real melhoria das condições de vida destas mulheres, com a preocupação de contribuir para a transformação das mesmas em agentes de mudança social na direção do alcance de uma cidadania plena e uma consciência política.
Geledés Instituto da Mulher Negra	Questão Racial; Educação; Direitos Humanos; Questões de Gênero; Comunicação; Saúde; Pesquisas; Políticas Públicas; Mercado de Trabalho	Defender mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais em função do racismo e do sexismo vigentes na sociedade brasileira.

continua

Quadro 5 – Áreas de atuação das organizações das entrevistadas

continuação

ORGANIZAÇÃO	ÁREAS DE ATUAÇÃO	OBJETIVOS
Maria Mulher Organização de Mulheres Negras	Empoderamento das Mulheres; Construção da Cidadania de Meninas e Adolescentes; Promoção da Igualdade Racial; Intervenção Política	Enfrentamento às discriminações de gênero, étnico-racial e social; Propor políticas públicas que possibilitem a promoção de cidadania das mulheres; Instrumentalizar as mulheres negras para que atuem efetivamente na sociedade como agentes de sua história.
Malunga Grupo de Mulheres Negras	Educação, Gênero, Raça e Saúde, Quilombolas	Atuar no combate ao racismo e sexismo, buscar a promoção da saúde sob a perspectiva de gênero e raça; sensibilizar e capacitar as lideranças locais (parteiras e benzedeiras) e profissionais de saúde e da educação sobre os riscos e as consequências da violência e exploração no desenvolvimento da comunidade quilombola; contribuir para a elevação da autoestima de crianças e adolescentes negras e quilombolas, por meio de oficinas e rodas de conversas sócio-educativas
Uialá Mukaji Sociedade das Mulheres Negras de Pernambuco	Direitos Humanos, Gênero, Religiões de Matrizes Africanas	Fortalecer e valorizar a identidade da mulher de terreiro; reconhecer o protagonismo da mulher de terreiro; incentivar, mobilizar e unificar as mulheres de terreiro na defesa de sua integridade; Participar dos espaços de formulação de políticas públicas; exercer o controle social das políticas públicas; visibilizar a liderança religiosa e comunitária das mulheres de terreiro; reafirmar e exigir a efetivação e garantia dos direitos humanos consagrados; constituir coletivamente novos direitos; promover a troca de conhecimentos ancestrais e experiência religiosa e de vida
Centro de Formação para a Cidadania Akoni	Educação, Saúde, Religiões de Matrizes Africanas, Direitos Crianças, Adolescentes e Jovens, Meio Ambiente, Direitos Humanos	Denunciar e combater todas as formas de discriminação e preconceito étnico-racial, religioso, social e sexual de populações excluídas, implementando ações que visem à conquista da cidadania ampliada e a construção/consolidação de uma cultura igualitária
IMENA Instituto de Mulheres Negras do Amapá	Direitos Humanos, Gênero, Raça, Saúde da Mulher Negra, Educação.	Promover a solidariedade e a igualdade entre homens e mulheres, sem distinção de raça, etnia, cor, idade, classe social, orientação sexual, religião, ascendência, origem nacional ou regional, estado civil, estado de saúde, filiação, deficiência física ou condição de egresso; defender os direitos dos cidadãos negros, especialmente mulheres e jovens, e incentivar sua interação no mercado de trabalho e na sociedade civil organizada; sensibilizar amplos setores da sociedade contra as práticas de discriminação racial ou sexual, através de denúncias responsáveis e da informação bem fundamentada

continua

Quadro 5 – Áreas de atuação das organizações das entrevistadas

conclusão

ORGANIZAÇÃO	ÁREAS DE ATUAÇÃO	OBJETIVOS
Casa Laudelina de Campos Melo Organização da Mulher Negra Fundação: 10 jan. 1989; Const. Jurídica: fev. 2001	Saúde, Educação, Trabalho, Pesquisa e Meio Ambiente.	Fortalecer a atuação das mulheres e jovens negras na luta contra o racismo, o sexismo, e a lesbofobia. Tendo em conta a defesa de um modelo de desenvolvimento centrado nos direitos, na promoção da igualdade, e na equidade nas políticas públicas. Neste contexto, desenvolve suas atividades nas áreas temáticas da saúde, educação, trabalho, pesquisa e meio ambiente.
CEAFRO (em desenvolvimento desde 1995)	Direitos das Mulheres Negras e Juventude Negra; Ações Afirmativas na Educação; Racismo e Sexismo Institucional; Formação em Raça/Gênero; Inclusão Da História e Cultura Afro-Brasileira no Currículo	Enfrentar o racismo e o sexismo por meio de ações de educação para promover políticas afirmativas e a equidade de direitos.
Nzinga Coletivo de Mulheres Negras de Belo Horizonte	Gênero, Raça, Direitos Humanos, Educação, Saúde	Tem como objetivo atuar no combate a todas as formas de discriminação e opressão de gênero e racial/étnico, visando superar na esfera pessoal e coletiva a discriminação e o preconceito, e buscar alternativas que proporcionem a inclusão socio-política e econômica das mulheres afro-brasileiras.
Rede de Mulheres Negras do Paraná	Educação, Saúde, Geração de Renda	Promover o fortalecimento das mulheres negras através da formação política, para que possam intervir, defendendo as questões inerentes no cenário nacional e internacional; atingir as mulheres negras de todos os níveis socioeconômicos; valorizar a mulher negra com troca de experiências e integração; diagnosticar e divulgar a realidade da população negra do Paraná; efetuar ações contra a intolerância às religiões de matrizes africanas; atuar de forma autônoma, independente, contemplando gênero, raça e etnia; promover a defesa de interesses ou direitos difusos, individuais ou coletivos da população negra em especial as mulheres negras; contribuir com atividades que promovam direitos humanos, diversidade e meio-ambiente; atuar nas áreas de educação, saúde, geração de renda, valorização da identidade de gênero e raça/ etnia; promover a solidariedade e a igualdade entre homens e mulheres, sem distinção de raça, etnia, cor, idade, classe, orientação sexual, religião, descendência, origem nacional ou regional, estado civil, estado de saúde, filiação, deficiência física, condição de egresso.

Fonte: as informações foram retiradas de sites, blogs e material impresso produzidos pelas organizações.