



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS
ÉTNICOS E AFRICANOS

O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ?
PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO DE MULHERES
INTEGRANTES DA REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA

Autora: Luciana Falcão Lessa
Orientadora: Angela Figueiredo

Salvador-BA
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos
Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos



LUCIANA FALCÃO LESSA

O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ?
PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO DE MULHERES
INTEGRANTES DA REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA

Tese de doutorado apresentada ao Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Figueiredo

SALVADOR-BA

2020

Biblioteca CEAO - UFBA

L638 Lessa, Luciana Falcão.

O que o racismo fez com você? / Luciana Falcão Lessa. - 2020.
251 f.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Angela Figueiredo.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais 2020.

1. Mulheres negras. 2. Subjetividade. 3. Afetividade. I. Figueiredo, Angela.
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Afro-Orientais. III. Título.

CDD - 305.4

**O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ?
PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E DESCOLONIZAÇÃO DE MULHERES
INTEGRANTES DA REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA**

Comissão Examinadora da Tese de Doutorado de
LUCIANA FALCÃO LESSA

Realizada em: 14/08/2020

Profa. Dra. Angela Figueiredo
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB
Orientadora

Profa. Dra. Patrícia Godinho Gomes
Universidade Federal da Bahia – UFBA
Examinadora Interna

Profa. Dra. Ana Cláudia Lemos Pacheco
Universidade Estadual da Bahia - UNEB
Examinadora Externa

Profa. Dra. Cristiane Santos Souza
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB
Examinadora Externa

Profa. Dra. Luciana da Cruz Brito
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB
Examinadora Externa

SALVADOR-BA

2020

Dedico este trabalho especialmente à Marina, que me permitiu olhar pela segunda vez, não uma mera imagem refletida no espelho, mas um fenótipo associado à dor, lutas e conquistas.

Dedico também à minha mãe, Ana Lúcia, e às minhas irmãs: Ana Cristina, Lúcia e Rosana.

AGRADECIMENTOS

Ao refletir sobre os agradecimentos, a minha memória trouxe pessoas que foram referências e, de certa forma, direcionaram minha caminhada acadêmica até aqui, no sentido de compartilhar e responder às minhas inquietações políticas, econômicas, sociais, raciais e pelo incentivo, que não estava restrito ao discurso, pois elas representam modelos de pessoas que escolhi seguir.

À Minha professora de História do Ensino Médio, Eloísa Queiroz (*in memoriam*), suas aulas representaram as primeiras experiências de leitura da sociedade, do ponto de vista de raça e classe; instigada em aprofundar essas questões, optei pelo curso de História. À minha orientadora na Especialização e no Mestrado, professora Elizete da Silva – a quem tanto devo –, foi quem me deu a mão para que eu desse os primeiros passos em direção à pesquisa, uma mulher generosa, por quem nutro um carinho especial. À professora Isabel Reis, que contribuiu com observações para a construção do meu projeto de pesquisa, fundamentais para a minha aprovação no doutorado. À professora Patrícia Godinho Gomes, uma referência nos estudos sobre mulheres negras, suas aulas representaram uma porta de entrada para o Pós-Afro e, conseqüentemente, de conhecimento da minha história enquanto mulher negra, colaborando para meu autoconhecimento.

À Vilma Reis, que além de me apresentar a diversas escritoras negras, vem demonstrando que nós podemos escrever com qualidade e falar por nós mesmas. Ela em si é uma referência, por ser incansável e comprometida com todas as questões que envolvem a população negra. Ela tem levado as nossas demandas de forma competente, inteligente e munida de dados, acuando as instituições e a própria sociedade que tem sido forçada a se repensar. E é justamente a sua coerência, o discurso aliado à prática, que a torna admirada e capaz de envolver um grande número de pessoas num projeto que é nosso. À Dailza Araújo, companheira de viagem para os encontros do Coletivo Angela Davis em Cachoeira, momentos de trocas de experiências e teorias. À Helena Argolo, militante da Rede de Mulheres Negras, por permitir que eu a acompanhasse nas atividades do movimento social e, de certa forma, credenciando-me como alguém comprometida com a questão racial.

À Zelinda Barros, pelas inúmeras contribuições, empréstimos de livros, apoio e sugestões. À Verônica Mendes, pelas contribuições materiais e espirituais que me fortaleceram durante esse processo.

Acredito que nada ocorre por acaso, e que nossos anseios nos levam a alguns lugares e nos fazem encontrar determinadas pessoas. Minha orientadora poderia ter sido outra professora, mas agradeço profundamente ao universo por ter sido Angela Figueiredo, um exemplo de como transformar os espaços e a teoria dialeticamente. À minha orientadora, que de forma tranquila, sensível e descolonizada conduziu este trabalho, uma mulher grandiosa e generosa, que articula de forma tão serena o local e o global. Sua importância está para além da academia.

Assim, toda a minha trajetória acadêmica foi influenciada por mulheres negras. Hoje percebo que a minha ancestralidade me trouxe até aqui, nesse momento de comunhão do meu corpo com minha história e minha identidade negra. Dessa forma, fecho aqui um ciclo de entendimento sobre a construção histórica que torna as mulheres negras específicas, para agora iniciar outro ciclo, o da luta coletiva, igualmente referenciado nestas mulheres: Cleusa Santos, Creuza Oliveira, Helena Argolo, Lindinalva de Paula, Denize Ribeiro, Lindinalva Barbosa, Rita Santa Rita, Suely Santos, Valdecir Nascimento, Ana Gualberto, Cleuza Juriti, Suzana Batista. Parafraseando bell hooks, sou especialmente grata a essas mulheres que me desafiaram a viver a teoria num lugar além das palavras.

Agradeço ao meu querido professor Cláudio Furtado, que de forma atenciosa apontou os primeiros caminhos da minha pesquisa. À Taliane Oliveira, pela seriedade e competência com que revisou este trabalho, para além das questões técnicas, sua formação em Ciências Sociais possibilitou observações e contribuições relevantes para o assunto de que trata a tese. Ao meu amigo Wellington Pereira, carinhosamente chamado de Tchu, agradeço pelas sugestões, indicações de referências e trocas de experiências, enfim, por todo o apoio durante o curso.

Manifesto meu profundo agradecimento a todos os funcionários do Pós-Afro.

E a todos os demais que participaram dessa caminhada, o meu muito obrigada, que vai além do simples agradecimento, trazendo também o sentido da

obrigação, do comprometimento mútuo, e eu também me obrigo com vocês, eu sou porque nós somos, *ubuntu!*

Quando eu olho para a minha vida, procurando por um plano que me ajudou no processo de descolonização, de autorrecuperação pessoal e política, sei que foi aprendendo a verdade de como os sistemas de dominação operam, aprendendo a olhar para dentro e para fora com um olhar crítico. A consciência é central para o processo de amor como prática de liberdade [...] se descobrimos em nós mesmas/os auto ódio, baixa autoestima ou um pensamento branco supremacista interiorizado e os enfrentamos, podemos começar a curar. Reconhecer a verdade da nossa realidade, tanto individual como coletiva, é uma etapa necessária para o crescimento pessoal e político.

bell hooks

Seu trabalho é muitíssimo importante para todos nós. Entendo que é precioso para a população negra, para as mulheres negras em especial. E para nós, brancos, entendo que é provocativo sobre as questões do privilégio da branquura. E eu agradeço por isso. Ele colabora para a desconstrução do racismo que está em mim, que eu vou aprendendo a refletir com o passar do tempo, das leituras e com a atenção que me esforço para ter todos os dias.

Taliane Oliveira (revisora)

RESUMO

Este trabalho trata dos efeitos da colonização, da escravidão e do racismo na subjetividade e nas relações afetivas das mulheres negras integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, acrescentando dados e reflexões à temática da solidão da mulher negra. Para atender a esse objetivo, utilizei como metodologia a análise de trajetórias e entrevistei mulheres negras integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, que desenvolveram suas trajetórias da década de 1970 até a atualidade, um período de grande movimentação política da população negra em busca de reparação, que vem resultando em importantes conquistas de direitos, ultimamente protagonizadas pelas mulheres negras. São elas que vêm dominando as narrativas que politizam as redes sociais, as mídias, os espaços públicos e privados sobre as questões raciais. Esta pesquisa revelou que internalizamos as diferenças e a sensação de sermos cidadãos de segunda categoria, em virtude de uma exposição contínua à inferiorização, algumas vezes velada e outras não, cujo principal objetivo está em construir subjetividades subalternizadas e fragilizadas através da colonização do ser, uma estratégia utilizada pelos colonizadores e ressignificada pelos grupos hegemônicos. A opção por trabalhar com essas mulheres se deve não somente ao fato de trazer à tona a dimensão subjetiva do racismo, mas de tornar igualmente público o processo de transição da negação da identidade negra para sua afirmação na trajetória dessas mulheres, ou seja, publicizar os processos de descolonização de suas subjetividades, rompendo com a lógica colonial que impõe apenas uma possibilidade de existir, a do grupo hegemônico.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Subjetividade. Afetividade. Identidade. Descolonização.

ABSTRACT

This work deals with the effects of colonization, slavery and racism on the subjectivity and affective relationships of black women who are part of the Black Women Network in Bahia, adding data and reflections to the theme of black women's loneliness. To meet this objective, I used the analysis of trajectories as a methodology and interviewed black women who are part of the Black Women Network of Bahia, who developed their trajectories from the 1970's to the present, a period of great political movement for the black population in search of reparation, which has resulted in important rights conquests, recently led by black women. They are the ones who have dominated the narratives that politicize social networks, the media, public and private spaces on racial issues. This research revealed that we internalize the differences and the feeling of being second-class citizens, due to a continuous exposure to inferiority, sometimes veiled and sometimes not, whose main objective is to build subordinated and weakened subjectivities through the colonization of being, a strategy used by colonizers and reframed by hegemonic groups. The option to work with these women is due to the fact that it not only brings out the subjective dimension of racism, but also makes the transition process of denying black identity to its affirmation in the trajectory of these women equally public, that is, publicizing the processes decolonization of their subjectivities, breaking with the colonial logic that imposes only one possibility to exist, that of the hegemonic group.

Key-words: Black Women. Subjectivity. Affectivity. Identity. Descolonization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
Dimensão espaço-temporal	23
Metodologia	27
As entrevistas	32
1 REFERENCIAL TEÓRICO: EFEITOS PSICOLÓGICOS E AFETIVOS DO RACISMO	42
1.1 Subjetividade e solidão como objeto de estudo	46
1.2 Algumas considerações sobre os estudos referentes à afetividade da mulher negra no Brasil	53
2 RELAÇÕES AFETIVAS E SUBJETIVIDADE	61
2.1 Relações afetivas	63
2.2 A relação entre subjetividade e identidade	73
2.3 Internalização das ideologias ao nível subjetivo	76
3 MULHER NEGRA: UMA CATEGORIA DESCOLONIAL E INTERSECCIONAL	88
3.1 Os Estudos Interseccionais e o Feminismo Negro	102
4 MULHERES NEGRAS EM REDE: O QUE NOS UNE É BEM MAIOR DO QUE O QUE NOS SEPARA	113
4.1 Processo de construção da autonomia do Movimento de Mulheres Negras	119
4.2 A Rede de Mulheres Negras da Bahia	128
4.3 O Bem Viver	147
5 FERIDAS QUE NÃO CICATRIZAM	154
5.1 Estado civil: felicidade, somos muito grandes para nos enquadrar em qualquer caixa	178
6 O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ?	199
6.1 A emergência do título: O que o racismo fez com você?	204
6.2 Como você matou a mulher branca que existia dentro de você?	207
CONSIDERAÇÕES FINAIS	231

REFERÊNCIAS	238
APÊNDICES	248
ANEXO	251

INTRODUÇÃO

É tempo de falarmos de nós mesmos não como contribuintes nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes dessa formação.

Beatriz Nascimento

Os prejuízos psicológicos, comportamentais e afetivos do racismo, embora sejam temas comumente discutidos em rodas de conversa ou palestras organizadas por mulheres negras, ainda não foram devidamente sistematizados mediante pesquisas e estudos acadêmicos, e constitui um exercício complexo dimensionar o seu impacto e as suas reais consequências do ponto de vista das subjetividades. Considerando tais fatores, o objetivo deste trabalho é compreender como se manifestam os efeitos da colonização, da escravidão e do racismo na subjetividade de mulheres negras.

Esta pesquisa foi realizada com integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia¹, residentes em Salvador, a partir de suas experiências cotidianas, familiares, afetivas e políticas. Embora não haja dados formalizados sobre a Rede, ela se configura como um espaço político, como é descrito a seguir:

É um coletivo composto por organizações de mulheres negras, mulheres negras autônomas, organizações mistas e outros grupos afins, sendo um espaço de acolhimento/afetividade, segurança e bem-estar das mulheres negras. Espaço de fortalecimento individual de cada mulher negra, construindo possibilidades de articulação e empoderamento coletivo das organizações de mulheres negras, priorizando a fala e escuta de cada uma, cujas principais reivindicações giram em torno de moradia, educação, saúde, violência contra... genocídio... todas são prioridades. (Lindinalva de Paula, 56 anos)².

¹ A discussão sobre a criação de uma Rede de Mulheres Negras teve início durante a III Conferência de Promoção da Igualdade Racial do Estado da Bahia, que aconteceu no Grand Hotel Stella Maris, entre os dias 28 e 30 de agosto de 2013, em Salvador. Na ocasião, mulheres negras que participavam da conferência questionaram a ausência de uma discussão sobre suas especificidades entre os eixos temáticos. A Rede não é institucionalizada e se configura como um espaço de acolhimento/afetividade, segurança e bem-estar das mulheres, especialmente das mulheres negras. É um espaço político de todo tipo de organização de mulheres que trabalham pela construção da equidade social, racial, de gênero e pela eliminação da lesbofobia e todas as demais formas de discriminação e desigualdade.

² Entrevista concedida em 17/07/2018, em Salvador.

O interesse em realizar tal pesquisa está ancorado em duas situações específicas. A primeira está relacionada à possibilidade de aprofundar algumas das questões que emergiram durante a pesquisa desenvolvida no Mestrado em História Social e tratá-las a partir de uma perspectiva multidisciplinar, conforme explicarei mais adiante; a segunda busca atender a uma necessidade existencial e política, enquanto mulher e negra, cuja subjetividade foi e está sendo construída sob a égide de estruturas sociais desiguais e, dentre outras experiências, também internalizei as diferenças, a sensação de ser cidadã de segunda categoria e que determinados espaços não me cabiam, não me pertenciam, ou eu a eles.

Em relação à pesquisa anterior, durante o mestrado estudei a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos-BA, uma irmandade de mulheres negras pertencentes aos segmentos menos favorecidos da sociedade. Cerca de metade dessas mulheres trabalhava na cultura fumageira, como lavradoras, charuteiras ou eram pequenas negociantes, vendiam doces, bolos, cocadas, lelê, dentre outros quitutes, e algumas eram fateiras³.

Quanto ao estado civil, a maioria das mulheres da Irmandade constituía família sem contrair matrimônio, do ponto de vista formal. Por essa razão, eram discriminadas e estigmatizadas, sendo em muitas ocasiões adjetivadas de “raparigas”, expressão pejorativa amplamente conhecida na linguagem popular. De acordo com o depoimento de Geraldo Alves Pereira, “[...] algumas eram amancebadas. Outras, bem casadas. Mas a maioria era rapariga, mulheres que tinham filhos, mas não eram casadas. Por isso, a festa da irmandade era conhecida como ‘festa das raparigas’”⁴.

Em várias passagens do romance *Teixeira Moleque*, ambientado em Cachoeira, o autor Ruy Santos (1960, p. 100) faz referência às chamadas raparigas, como mulheres pobres e de vida fácil: “um pau d’água, que vive no meio do meretrício, sustentado por pobres raparigas”.

“Rapariga” é um adjetivo pejorativo que remete a duas questões que serão devidamente abordadas aqui: a primeira se refere à própria solidão das mulheres

³ Nome popular dado às mulheres que cuidam das vísceras de animais abatidos (boi, porco ou carneiro), limpando-as e comercializando-as no mercado. Essas vísceras são utilizadas para a elaboração de pratos da culinária regional.

⁴ Entrevista cedida pelo senhor Geraldo Alves Pereira, em 03/12/2004, em São Gonçalo dos Campos-BA, a Luciana Lessa (2005, p. 91).

negras; a segunda é uma reflexão sobre a construção de estereótipos para essas mulheres, orquestrada pelo discurso hegemônico. Segundo bell hooks, o estereótipo das mulheres negras como prostitutas, construído pela elite branca e escravocrata, termina por justificar

[...] a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado. (HOOKS, 1995, p. 469).

O termo “rapariga” é apenas um entre tantos estereótipos que desqualificam as mulheres negras que vivenciam relações afetivo-sexuais diferentes daquelas impostas pela moralidade oficial branca e burguesa. Trata-se de um instrumento ideológico para marcar a distinção entre as burguesas e as pobres, já que essas últimas, em sua maioria, não vivenciam o casamento oficial. Dessa forma:

O descompasso entre a moralidade oficial e a realidade agia, ainda de uma outra forma, para fazer vítimas mulheres pobres: promovia entre as mais ingênuas, a convicção de que se não podiam ser santas, só lhes restavam ser putas. (FONSECA, 2004, p. 532).

Boa parte dos estudos sobre os afrodescendentes, que utiliza como referência e ponto de partida o modelo do grupo hegemônico, tende a marginalizar e a simplificar suas práticas, não dando conta da pluralidade desse grupo. A contribuição de Marisa Corrêa (1993), nesse sentido, constitui um esforço importante de releitura e de questionamento sobre a predominância do modelo de família patriarcal na sociedade brasileira, no período colonial. Segundo a autora: “a família patriarcal pode ter existido, e seu papel ter sido extremamente importante: apenas não existiu sozinha, nem comandou do alto da varanda da casa-grande o processo total de formação da sociedade brasileira” (p. 10), ou seja, a família patriarcal coexistiu com outras experiências familiares. Em outra passagem, a autora afirma ainda que “as uniões irregulares eram de fato a ordem dominante” (p. 11). Especificamente, num país onde a colonização se fez de forma tão desigual, uma sociedade multifacetada, móvel, flexível e dispersa, a multiplicidade de relações

produtivas possibilitou variadas formas de relações sociais e unidades domésticas, para além dos engenhos.

A moralidade oficial, desligada da experiência das mulheres menos favorecidas, ditava que a mulher devia se resguardar em casa e se ocupar dos afazeres domésticos, enquanto aos homens era permitido o espaço da rua, “[...] tratava-se de um estereótipo calcado nos valores da elite colonial, e muitas vezes espelhado nos relatos dos viajantes europeus, para marcar a distinção entre as burguesas e as pobres” (FONSECA, 2004, p. 517). Mas o trabalho fora de casa compõe a trajetória das mulheres pobres que “[...] diante da moralidade oficial completamente deslocada de sua realidade, vivia um dilema imposto pela necessidade de escapar à miséria com o seu trabalho e o risco de ser chamada de mulher pública” (p. 519).

A maioria das mulheres negras entrevistadas durante minha pesquisa de mestrado internalizou a condição de rapariga, que também as coloca à margem da sociedade. Essa exclusão, que advém das condições de “mulher, negra, pobre e rapariga” constituía uma motivação para o ingresso na Irmandade que, de certa forma, proporcionava um espaço de sociabilidade, conforto e identidade⁵ a essas mulheres, que naquele ambiente se irmanavam, tornavam-se iguais. Assim, não estavam totalmente à margem da sociedade, mas bem posicionadas numa outra agremiação, onde eram respeitadas entre si. Como afirma Dona Alzira⁶: “Trabalhei em armazém de fumo, não tive a sorte de casar, não!”. Continua a entrevistada: “Tive oito filhos e seis estão vivos. Criei meus filhos sozinha. Fui doméstica e charuteira, selecionava e separava a folha para fazer charuto... Onde eu achei casamento, minha filha?”, e explica: “Essas mulheres eram todas raparigas, assim a gente era chamada”.

Em uma sociedade patriarcal, onde as mulheres estavam subordinadas aos homens, que lhes impunham suas regras de comportamento e valores, controlavam os seus corpos e a sua sexualidade, uma mulher negra, com filhos e solteira era um estigma, a inversão de valores e o estereótipo do que não deveria ser seguido pelas “moças da sociedade”.

⁵ Sobre identidade ver Hall (2013).

⁶ Alzira de Jesus. Entrevista concedida em 13/08/2005, em São Gonçalo dos Campos-BA, a Luciana Lessa (2005, p. 91-92).

O discurso produzido sobre as Irmãs da Boa Morte vem reforçar a ideia da existência do preconceito subjacente à sociedade sangonçalense em relação às mulheres não casadas, sobretudo no imaginário cultural. As notícias dos jornais sobre as irmãs da Boa Morte faziam referência à condição de raparigas, desqualificando-as socialmente, como pode ser observado em uma matéria do jornal *A Razão*, de 27 de agosto de 1948, cujo título é “Bôa Morte”:

No dia 15 do findando realizou-se aqui a tradicional festa de Nossa Senhora das Angústias, comumente chamada de ‘Bôa Morte’. Patrocinada sempre pelas raparigas da cidade, essa festa tem entre nós o cunho das grandes solenidades e a ela se associam todas as classes sociais n’uma eloqüente prova de que na religião católica romana tudo é entendimento e a mesma fé nivela todos n’um mesmo plano de crença e igualdade.

Às 10 horas d’aquela dia tem lugar a missa solene celebrada pelo Cônego Bráulio Seixas que ao evangelho produziu bela oração sobre o dia. [...] À tarde, como de costume, concorrida procissão percorreu as ruas da cidade acompanhada pela Lyra Sangonçalense [...]. Foi juíza da festa deste ano a rapariga Antônia Cazumbá. Em 1949 as festividades estarão a cargo de Cecília Araújo, que certamente se esforçará para que a festa da ‘Bôa Morte’ continue com o brilho e a pompa de todos os anos.

A predominância da população negra na Irmandade não era uma exigência ou critério, deve-se ao fato de a mesma ter sido inicialmente uma associação de africanas, atraindo mulheres tanto pela descendência quanto pelas práticas culturais e condição civil, pois naquele espaço eram livres e iguais⁷. Assim, a inserção e a participação estavam diretamente vinculadas à questão da identidade, onde se percebe a existência de laços de amizade, cumplicidade, parentesco e, principalmente, hereditariedade, com a presença de mães, filhas e netas.

Essa pesquisa realizada com a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos trouxe questões subentendidas na fala das irmãs, a internalização dos estereótipos raciais e de gênero: Como e em que medida essas mulheres internalizam e reproduzem os estereótipos construídos pelo discurso hegemônico sobre seus corpos e suas experiências? De que forma esse processo contínuo de inferiorização repercute na expressão da afetividade e na construção da subjetividade dessas mulheres?

⁷ Nos registros não consta a presença de mulheres brancas entre elas.

Notou-se também, nesses discursos, que a expressão dos sentimentos era determinada pela cor, ou seja, as mulheres negras eram tratadas como objeto – “só corpo, sem mente” (HOOKS, 1995, p. 469) – não tinham direito a sentimentos, eram vistas como corpos que aguentam e suportam. Uma afirmação devidamente retratada na literatura e partilhada por todos os grupos sociais, como nos mostra outra passagem do romance *Teixeira Moleque*: “A môça admirava-o, não era amor nem paixão. Prêto não tinha esse direito. Era afeição, uma afeição profunda” (SANTOS, 1960, p. 97).

Como procurei demonstrar, a partir da releitura dos dados da pesquisa anterior, e enquanto mulher negra, pertencente a grupos menos favorecidos, fiz uma reflexão a respeito da construção da minha subjetividade, vivendo numa sociedade estruturada pelo racismo. Com isso, pretendo dizer que o conceito de posicionalidade, elaborado pelas feministas afro-americanas, de que todos nós falamos de um lugar específico, que se refere à localização em relação à classe, raça e gênero, permitiu fazer essa reflexão sobre como nós, mulheres negras, sentimos e vivenciamos o racismo. Dessa forma, os conceitos de *stand point* e *outsider whiten*, elaborados por Patrícia Hill Collins (1990), posicionam-me em um lugar privilegiado para discutir as questões aqui propostas.

Percebi que o racismo atravessou toda a minha trajetória, provocando danos à minha autoestima, abalando minha autoconfiança e segurança, colocando em dúvida a minha capacidade intelectual, trazendo a sensação de estar sempre fora do lugar e de que o sofrimento faz parte das nossas trajetórias, pois numa sociedade egressa da escravidão, ser negro é também sinônimo de sofrimento e trabalho pesado, fazendo com que, muitas vezes, desconfiemos da felicidade e das relações afetivas, e por esse motivo as recusamos.

Ao visibilizar os prejuízos psicológicos do racismo e da escravidão, também na minha subjetividade, o problema estava dado, imposto às minhas reflexões, e foi angustiante perceber que a minha consciência era fruto de relações sociais de poder baseadas na ideia de raça, portanto construída historicamente. Aqui é oportuno citar Maria Cecília de Souza Minayo (2001, p. 17), para explicar como um problema se torna objeto de pesquisa:

[...] nada pode ser intelectualmente um problema, se não tiver sido, em primeiro lugar, um problema na vida prática. As questões de investigação estão, portanto relacionadas a interesses e circunstâncias socialmente condicionadas. São frutos de determinada inserção no real, nele encontramos suas razões e seus objetivos.

Então, resolvi pesquisar que efeitos a escravidão e o racismo produziram nas experiências subjetivas das mulheres negras, e entender esse processo a fim de discutir se sua reversão é possível, pois o objetivo não se trata apenas de constatar a internalização da inferioridade, mas de visibilizar estratégias para que nos reconheçamos diferentes, mas não desiguais, o que implica a liberdade de existir do jeito que se é, “[...] pois sem isso os negros não vão ocupar alguns espaços, mesmo que eles já existam” (BARAÚNA, 2014, p. 138).

Assim, na perspectiva de compreender como esses sistemas de dominação operam em nossas subjetividades, em 2014 organizei parte do projeto de doutorado e fui a São Lázaro fazer matrícula em uma disciplina especial que me ajudasse na construção do projeto e que me atualizasse nas discussões sobre as mulheres negras, uma vez que já estava afastada da academia há alguns anos, desde o término do mestrado em 2005. Ainda não conhecia o Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), e no quadro de disciplinas da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal da Bahia (FCHF/UFBA) constava uma disciplina denominada *África Negra, Colonialismo, Modernização, Raça e Gênero*, a ser ministrada pela professora Patrícia Godinho Gomes, de Guiné Bissau. Pensei então que essa disciplina poderia me ajudar na construção do projeto e a compreender melhor as trajetórias das mulheres negras, mesmo se tratando de contextos diferentes. Essa busca se deu em virtude de não ter encontrado uma discussão teórica sobre o referido assunto nas referências bibliográficas do doutorado disciplinar em História Social.

Quando as aulas começaram, fiquei encantada com a professora Patrícia, comprometida e inteligente, além de formarmos uma turma diversa e interessante, que contava com pessoas egressas de outros cursos, estados e países. Tive acesso a outras histórias, outras correntes teóricas, outros autores, como: Chimamanda Adichie, Amílcar Cabral, Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez e Stuart Hall. Fiquei impressionada com a escrita e as discussões dos autores negros, principalmente

das autoras negras, que vêm revolucionando a escrita acadêmica e a produção do conhecimento, ao nomear seus locais de fala e escrita, pois desse modo retiram o caráter universal do conhecimento eurocentrado; e, por outro lado, revelam a possibilidade de outras linguagens e formas de produzir conhecimento. Dessa maneira, elas vêm questionando o discurso acadêmico onde predominam teorias, métodos e epistemologias eurocentradas.

Assim, das autoras negras que se dedicaram/dedicam aos estudos de gênero e raça, podemos citar Lélia Gonzalez, bell hooks, Ana Cláudia Lemos Pacheco, Grada Kilomba, Angela Figueiredo, Patrícia Godinho Gomes, Cristiane Santos, entre outras. Só é possível restituir a nossa condição de sujeitas quando nós falamos e escrevemos por nós mesmas e do nosso jeito. Essa é a nossa forma de produzir conhecimento, que implica incorporar na escrita as nossas experiências, lutas, dores e críticas sociais.

Tais autoras se tornaram minhas principais referências, e passei a refletir sobre a importância da representatividade e o quão boa é a sensação de não estar fora do lugar. Decidi fazer a seleção no CEAO e fui aprovada para o doutorado com o objetivo de escrever sobre os efeitos da escravidão e do racismo na subjetividade das afrodescendentes, procurando contemplar a questão da afetividade e atenta às condições históricas das trajetórias dessas mulheres. O principal intuito é chamar a atenção para a forma como o racismo age nas nossas consciências, silenciando as nossas vozes, implantando a insegurança, o medo, a sensação de inferioridade, negando as nossas habilidades e capacidades intelectuais. Somos vencidos, em primeiro lugar, nas nossas consciências. A ideia é chamar a atenção para esse processo e discutir meios a fim de revertê-lo.

Na disciplina *Seminário de Metodologia e Prática de Ensino*, basicamente foram apresentados e discutidos todos os projetos dos alunos, sob a orientação do professor Cláudio Furtado. Particularmente em relação ao meu projeto, ele fez observações interessantes e sugeriu alguns autores que eu ainda não conhecia, e que para mim são imprescindíveis para a sustentação desta pesquisa, sinalizando para sua viabilidade: Albert Memmi, Hebert Marcuse, Pierre Bourdieu – e o conceito de *Habitus* – e Frantz Fanon.

Nessa disciplina percebi que apenas um curso multidisciplinar iria fornecer instrumentos necessários para a realização da pesquisa que pretendia desenvolver, pois enveredava pela Psicologia, História e Antropologia. Dessa forma, um curso disciplinar impediria as relações que o trabalho exige e resultaria num texto estanque e incompleto, com muitas lacunas, conceitos prontos e até preconceitos. Tal disciplina ofereceu possibilidades e leituras outras de autores que, enquanto colonizados e racializados, escreveram e escrevem a partir de suas experiências, de seus conflitos, onde o grupo hegemônico impõe um padrão de estética, religião e conhecimento, onde ele é a referência, utilizando de estratégias como a educação e os meios de comunicação, para que essas diferenças se enraízem nas consciências e sejam naturalizadas na sociedade.

Durante esse período, entrei em contato com minha orientadora, Angela Figueiredo, e um dos critérios colocados para realizar sua orientação foi a minha participação no Grupo de Pesquisa em Gênero, Raça e Subalternidades – Coletivo Angela Davis, coordenado por ela, e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (PPGCS/UFRB). Costumo dizer que no Pós-Afro passei a conhecer e ler autores negros e no Coletivo, as autoras negras: Angela Davis, Angela Figueiredo, Patrícia Hill Collins, Lélia Gonzalez, Luiza Bairros, Kimberlé Crenshaw, Ochy Curiel, entre outras. Discutimos as diferenças entre o feminismo negro e o feminismo hegemônico, o conceito de interseccionalidade, as demandas das mulheres negras e a vantagem epistêmica. O feminismo negro nasce das experiências das mulheres negras e remonta o discurso de Sojourner Truth⁸, na Women's Rights Convention (1851), em Akron, Ohio, Estados Unidos – talvez esse seja o texto mais lindo, mais inteligente e mais completo que já li, no que diz respeito às experiências das mulheres negras, dito por uma mulher negra, ex-escravizada e analfabeta – que retomaremos no Capítulo II.

Ao final do primeiro semestre de 2015, eu já havia cumprido as disciplinas obrigatórias e optativas, ainda assim me matriculei em mais duas disciplinas que poderiam contribuir para o meu trabalho: *Estudos Culturais*, oferecida pelo Departamento de Letras e *África, Ciência e Colonialismo: Questões Teóricas*,

⁸ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 10 dez. 2019.

ministrada pelo professor Cláudio Furtado, natural de Cabo Verde, um sonho que realizei em grande estilo, fazer uma disciplina de África com um professor africano.

Durante toda a minha trajetória acadêmica, tal disciplina representou a primeira experiência de estudo sobre o continente africano. Estudamos a produção do conhecimento histórico no continente africano e sua cosmovisão através de Cheik Anta Diop e Teóphile Obenga, que informaram a impossibilidade de pensar esse continente a partir de uma única matriz disciplinar, pois a realidade é complexa, plural e diversa. Assim, os autores utilizaram os conhecimentos da arqueologia, linguística, etnonímia/toponímia, sociologia, ciências exatas etc., para retirar a África do paradigma a-histórico e etnográfico, no qual antropólogos e africanistas a tinham confinado.

A perspectiva multidisciplinar proposta pelo Pós-Afro ofereceu possibilidades para que o meu objeto de estudo fosse desenvolvido, uma vez que um projeto que discute subjetividade e afetividade exige que sejam ultrapassadas as barreiras disciplinares da História, com possibilidade de conhecer e transitar por outras áreas do conhecimento e correntes teóricas, convocadas pelo tema de estudo construído a partir da experiência, o que torna o trabalho mais rico pelo fato de trazer a reflexão sobre questões sociais tão urgentes.

Mais tarde, também no Coletivo Angela Davis, tive o primeiro contato com os Estudos Decoloniais, que são estudos que partem da América Latina e questionam as relações de poder instauradas na modernidade. Fiquei fascinada por essa corrente teórica, que ao mesmo tempo em que se apresenta utópica, oferece instrumentos para questionar a universalidade das experiências do grupo hegemônico e historicizá-las, dessa forma, dá visibilidade a outras experiências de outros grupos. A proposta dos Estudos Decoloniais contempla a diversidade ou a pluridiversidade e discute a colonização a partir do oprimido, do colonizado.

Penso que o Pós-afro e o Coletivo Angela Davis foram cruciais e imprescindíveis para a realização de uma pesquisa que fala da subjetividade das mulheres afrodescendentes, uma vez que pensar na internalização das desigualdades e no estrago que o racismo provoca na nossa dimensão subjetiva, talvez seja o primeiro passo para o processo de descolonização.

Encontrar um programa de pós-graduação multidisciplinar que abrigasse esta pesquisa, que oferecesse possibilidades teóricas, que discutisse o objeto como um problema real, e não como uma ficção, foi fundamental. Assim como participar de um Coletivo que traz a proposta dos Estudos Decoloniais, que discute como e quando os recursos materiais foram distribuídos de forma desigual e que reflete principalmente a colonização do ser, que implica a desvalorização do colonizado e a negação de sua humanidade, serviu de pilar fundamental para minhas reflexões trazidas aqui. Pronto, aqui se encontram, talvez tardiamente, uma história pessoal permeada por questões raciais e um percurso acadêmico, a fim de compreender as trajetórias de mulheres negras vivendo numa sociedade racista de supremacia branca.

Instigada por essas questões, resolvi buscar compreender quais os impactos do racismo, da colonização e da escravidão na subjetividade das mulheres negras.

Ao utilizarmos o conceito de subjetividade enveredamos, inevitavelmente, pelas fronteiras do conhecimento que têm como objeto de estudo o homem em seu processo de humanização, quer seja na perspectiva social, cultural, psíquica ou histórica. (ASSUNÇÃO, 2002, p. 28).

Dessa forma, passei a trilhar os caminhos da Psicologia, da História e da Antropologia, a fim de compreender a construção da subjetividade das mulheres negras, que se expressa nas suas maneiras de estar no mundo e nas interações sociais. A subjetividade é do interesse da História tanto quanto os fatos mais visíveis: “a história não é apenas sobre eventos, ou estruturas, ou padrões de comportamento, mas também como são eles vivenciados e lembrados na imaginação” (THOMPSON, 1998, p. 184).

Dimensão espaço-temporal

A proposta de estudar os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade de mulheres negras ativistas, integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, requer a contextualização das trajetórias dessas mulheres no tempo e no espaço, compreendendo que há uma dialética entre os indivíduos e as relações sociais nas

quais estão inseridos. A maioria das entrevistadas está na faixa etária entre 50 e 60 anos, portanto, suas trajetórias se desenvolvem numa época de grandes transformações no país, e especificamente na Bahia, no que concerne às conquistas sociais da população negra.

A título de informação, não se trata de uma pesquisa específica sobre a Rede, mas sobre as trajetórias de mulheres negras ativistas e de suas percepções sobre a escravidão e o racismo na construção de suas subjetividades e seus processos de afirmação de uma identidade negra.

Para Osmundo Pinho (2004), na década de 1970 se inicia o processo de reafricanização da cultura e da política em Salvador. Esse processo é entendido como uma inflexão modernizante e autorreflexiva das identidades negras nessa cidade, que juntamente com os movimentos negros e feministas, vão questionar os estereótipos das mulheres negras. Nesse contexto, o concurso

A Beleza Negra, promovido pelo Ilê Aiyê, ganha uma conotação altamente politizada, porque quer produzir uma inversão ou fissura na cadeia de significação que encadeava negro-primitivo-feio-inferior. Depois do Ilê e de suas negras de trança, a mulher negra passou a contar com outras imagens de afirmação de identidade e de construção de si ancoradas na reinvenção do cabelo. (PINHO, 2004, p. 116).

Nessa mesma década, as Ciências Sociais e o ativismo negro, representado pelo recém-formado Movimento Negro Unificado (MNU), e suas denúncias sobre o preconceito e a discriminação racial, contribuíram, afirmam Angela Figueiredo e Ramon Grósfoguel (2009, p. 223), para que a década de 1990 se consolidasse

[...] como um período singular na história das relações sociais no Brasil, pois é no governo de Fernando Henrique Cardoso que se admite, pela primeira vez, a existência de preconceito e discriminações raciais em nossa sociedade.

Entre os anos de 1980 e 2000, Luciana Jaccoud (2008) elenca três gerações de iniciativas do poder público no combate à discriminação e ao racismo, resultado das pressões do MNU. A década de 1980 promoveu e valorizou a cultura negra, reconhecendo sua contribuição para a cultura do país. Nesse período foi criada a

Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão vinculado ao Ministério da Cultura. É precisamente a Constituição de 1988 que passa a acolher

[...] as demandas do Movimento Negro, classificou o racismo, até então enquadrado como contravenção pelo ordenamento jurídico brasileiro, como crime inafiançável e imprescritível. Já em 1989, foi promulgada a chamada Lei Caó, que definia como crimes de preconceito as ações que impedissem ou dificultassem o acesso ou o atendimento em espaços públicos, comerciais e a empregos, em função da cor ou raça, determinando penas de reclusão para os diversos casos que tipifica. (JACCOUD, 2008, p. 143).

A partir de meados da década de 1990 foi aprovada uma série de políticas públicas com a finalidade de combater a desigualdade racial no Brasil, entre elas, o estabelecimento de cotas pela Universidade Estadual da Bahia (UNEB) em 2002, pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) no ano seguinte e pela Universidade de Brasília (UNB) em 2004, que culminou na aprovação da Lei nº 12.711 de 29 de agosto de 2012, conhecida como “Lei de cotas”, visando ampliar o acesso de estudantes negros ao Ensino Superior, e um programa de combate ao racismo institucional foi adotado em várias localidades do país. Projetos foram desenvolvidos, tanto na educação quanto no mercado de trabalho, a fim de desconstruir estereótipos e valorizar outros grupos, com uma crescente participação dos movimentos sociais.

Em 2006, na Bahia foi criada a Secretaria Estadual de Promoção da Igualdade Racial (SEPROMI) e, em 2013, o Centro de Combate ao Racismo e à Intolerância Religiosa Nelson Mandela. Um período de efervescência, debates intensos, enfrentamentos e conquistas protagonizadas pelos movimentos sociais.

Em decorrência do Movimento de Mulheres Negras da Bahia e do Movimento Negro Baiano, foi aprovado em 2014 o Estatuto da Igualdade Racial e de Combate à Intolerância Religiosa, que reservou 30% das vagas oferecidas nos concursos públicos e processos seletivos para provimento de pessoal no âmbito da administração pública direta e indireta para negros. Aqui cabe engendrar uma discussão sobre a organização dos movimentos sociais, enquanto espaço coletivo, produto da ação de pessoas que decidiram conscientemente trilhar o caminho do ativismo. Quem são essas pessoas incansáveis, que tornam o mundo menos injusto, que priorizam uma causa, lutam pelos interesses de um grupo em detrimento de uma

vida familiar, individual e, às vezes, da própria vida? Que sentimentos movem as mulheres negras ativistas?

A partir do axioma de que o homem é filho de seu tempo, o que significa dizer que “os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais” (BLOCH, 2001, p. 7), é interessante pensar em que medida o contexto influenciou o processo de ressignificação da subjetividade, isto é, da construção, pelas mulheres negras, de uma imagem não alienada de si.

A escolha do tempo presente para o estudo requer reflexões metodológicas e epistemológicas. O historiador do presente trabalha sobre um passado mais próximo, um período recente, recorre ao método enquete-entrevista e aspira dar a palavra aos que são atores dessa história, “ela quer se elaborar a partir dos arquivos vivos que são os homens” (LACOUTURE, 2005, p. 290). Costuma-se inferir que o historiador imediato, por trabalhar com períodos ainda indefinidos, desconhece o desfecho, a conclusão, mas a

[...] incapacidade de prever ou possibilidade de saber, a ignorância em que costuma se encontrar o historiador imediato quanto à conclusão do período em que estuda pode ser uma força, ou uma virtude [...]. Conhecer o desfecho de um combate talvez leve a subestimar o vigor, o dinamismo do vencido, a história talvez seja melhor quando considera o curso dessas transformações, independentemente do enlace. E como isolar melhor esse curso de seu fim, especificá-lo, restituir-lhe sua abertura, do que mantendo-se aberto a todas as hipóteses? (LACOUTURE, 2005, p. 301).

É nessa perspectiva que buscamos registrar o vigor e o dinamismo de algumas mulheres integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia no curso das transformações sociais, no que diz respeito à questão racial, a partir da década de 1970 até os dias atuais, um período considerado presente para os historiadores. Entretanto, essas mudanças evidenciam que essas mulheres entrevistadas não são vencidas e jamais se deram por tal, são incansáveis no combate ao racismo estrutural, e nas últimas décadas vêm acumulando conquistas importantes, como essas acima citadas.

Segundo Marc Bloch (2001), cada época elenca novos temas que falam mais de suas próprias inquietações e convicções. O autor considera o presente humano como perfeitamente suscetível de conhecimento científico e adverte que

[...] o erudito que não tem o gosto de olhar a seu redor nem os homens, nem as coisas, nem os acontecimentos, ele merecerá talvez, como dizia Pirenne, o título de um útil antiquário. E agirá sensatamente renunciando ao de historiador. (BLOCH, 2001, p. 66).

Metodologia

A pesquisa nas Ciências Humanas lida com seres humanos “[...] que por razões culturais, de classe, de faixa etária, ou por qualquer outro motivo, têm um substrato comum de identidade com o investigador, tomando-os solidariamente imbricados e comprometidos” (MINAYO, 2001, p. 14) e, enquanto mulher negra, também sou parte da investigação, e desse lugar percebi que os danos do racismo vão muito além da questão racial. Assim, defendo uma abordagem qualitativa porque “[...] aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas” (MINAYO, 2001, p. 22), e permite compreender como os sujeitos percebem e vivem as relações nas quais estão inseridos.

Preocupada com a produção das subjetividades, e não com o conhecimento universal, proponho uma metodologia que não trate o sujeito que é capaz de produzir conhecimento e interpretar a realidade em que vive como objeto de estudo. Assim como Grada Kilomba, discordo do conhecimento tradicional de que o distanciamento social e político do pesquisador é sempre uma condição favorável para a pesquisa, até porque não há discursos neutros.

Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante. É um lugar de poder. (KILOMBA, 2019, p. 58).

A partir dessa percepção, as mulheres negras estão revolucionando a escrita acadêmica, ao informar seu lugar de fala, incluir o subjetivo como parte do discurso acadêmico – pois todos nós falamos de um tempo, lugar e realidades específicas – e investigar as nossas realidades, o que significa se apropriar da nossa história, pois somente assim é possível restituir a nossa condição de sujeitas.

Fazer pesquisa entre os iguais tem sido fortemente encorajado por feministas, por representar as condições ideais para relações não hierárquicas entre pesquisadoras/es e informantes, ou seja, onde há experiências compartilhadas, igualdade social e envolvimento com a problemática. (KILOMBA, 2019, p. 82-83).

Ou seja, ser uma pessoa de dentro favorece a produção de uma base rica e valiosa em pesquisas centradas em sujeitos, que por sua vez exigem uma abordagem biográfica. Continua a autora:

É extremamente importante ter essa perspectiva biográfica ao trabalhar com o fenômeno do racismo porque a experiência do racismo não é um acontecimento momentâneo ou pontual, é uma experiência contínua que atravessa a biografia do indivíduo, uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização. (KILOMBA, 2019, p. 85).

Logo, a abordagem biográfica se mostra eficaz para investigar as experiências subjetivas das mulheres negras com o racismo, e para esta pesquisa utilizamos a modalidade trajetória de vida. A proposta é seguir os indivíduos no tempo, através principalmente das fontes orais, a fim de construir uma história possível acerca da subjetividade das mulheres negras ativistas em Salvador e seus processos de reivindicação da identidade, focando na experiência afetiva de solidão dessas mulheres, e em como construíram suas vidas e suas relações com as outras pessoas. Estudar as trajetórias de vida dessas mulheres ajuda a compreender toda a complexidade do empreendimento colonial que incluía a exploração física e material dos negros e a degradação do seu ser, discutindo o desmonte dessa articulação.

O método de construir trajetórias, aplicado ao estudo da população negra no Brasil, foi usado por Isabel Reis (2007) nos estudos de caso e, seguindo trajetórias individuais no tempo, ela investigou a experiência da vida familiar negra no contexto da Bahia escravista na segunda metade do século XIX, enfatizando a forma como as mudanças sociais, econômicas e políticas do período influíram nas relações familiares dos negros submetidos ou não ao regime de cativo.

Igualmente, através da composição de trajetórias e do cruzamento de fontes, Fraga Filho (2006) discutiu o modo como a abolição foi vivida por senhores, escravos e libertos nos engenhos do Recôncavo da Bahia, no final do século XIX e início do XX,

examinando as tensões crescentes das décadas finais da escravidão, os dias agitados de maio de 1888 e os desdobramentos nos anos imediatamente seguintes.

Também, Ana Cláudia Pacheco (2008) estudou a solidão da mulher negra, através da análise das trajetórias de mulheres ativistas e não ativistas de Salvador, como já mencionamos. E é justamente por tratar de questões afetivas das mulheres negras que há inúmeras referências ao seu trabalho neste estudo.

Cristiane Souza Santos (2018) etnografou trajetórias de migrantes que saíram do interior do Estado da Bahia e se inseriram na cidade de Salvador entre os anos de 1940 e 1980, especialmente no território do subúrbio ferroviário e apresenta

[...] como no fazer cotidiano as mulheres negras e pobres das periferias de Salvador-Bahia (Brasil) constituem suas estratégias de luta pelo direito à moradia e se configuram enquanto lideranças. Para tal, alinhavo diferentes narrativas a partir da experiência de vida de uma das mulheres [...] em diálogo com outras trajetórias. (SANTOS, 2018, p. 53).

Nesse percurso, a autora observa as transformações sociais e urbanas pelas quais a cidade passou no período estudado. Esse trabalho é muito significativo porque busca evidenciar como as experiências das mulheres migrantes foram marcadas por aspectos identitários de raça e identidade local, e pela participação social organizada. Assim, a autora utiliza uma perspectiva interseccional para visibilizar as trajetórias dessas mulheres e ressalta a importância da vida acadêmica e da participação em movimentos sociais para compreender as dinâmicas sociais, questionar as universalidades e apontar outras perspectivas.

No sentido de também construir as trajetórias das integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, para investigar suas experiências familiares e afetivas, não como uma história, um relato coerente e linear, mas atenta “[à] própria complexidade da identidade, sua formação progressiva e não linear e suas contradições” (LEVI, 1996, p. 173). No entanto, como assinala Bourdieu (1998, p. 190), é “[...] indispensável reconstruir o contexto, a superfície social em que age o indivíduo, numa pluralidade de campos a cada instante”.

Igualmente, Sueli Kofes (2001) ressalta que os sujeitos não escapam às concretudes socioculturais, focalizando o que pode ser reconstruído sobre as experiências dos sujeitos e não a reconstrução de suas vidas, nessa perspectiva, a

autora define trajetória como “[...] o processo de configuração de uma existência social” (p. 27). Desse modo, escrevo o que pode ser construído sobre as experiências das mulheres negras ativistas numa sociedade de supremacia branca, considerando que trajetória implica mobilidade social com avanços e recuos.

Assim, partindo do pressuposto que o real é descontínuo e que essas mulheres assumem várias identidades simultaneamente: de mãe, mulher, trabalhadora, entre outras, suas trajetórias serão construídas através de entrevistas.

[...] Ao realizar entrevistas e recolher histórias de vida, estou aumentando diretamente meu conhecimento sobre a minha sociedade e o meio social em que estou mais diretamente inserido, ou seja, claramente envolvido em um processo de autoconhecimento. (VELHO, 1986, p. 17).

As entrevistas informam sobre a afetividade das mulheres ativistas de Salvador, como vivenciam a experiência do racismo, a relação com o outro, que imagem possuem de si, e é por isso que o uso das fontes orais será imprescindível para contemplar a questão da afetividade, já que a racionalidade dos documentos escritos não permite avançar nesse sentido. A essência da História Oral “[...] está em transmitir as palavras e os sentimentos da gente comum” (THOMPSON, 1998, p. 174). É enorme o alcance da História Oral e suas potencialidades para a História das mulheres, pois “[...] foi ignorada pelos historiadores em parte porque a vida delas, ligada ao lar ou ao trabalho desorganizado ou temporário, muito frequentemente transcorreu sem ser documentada”, como afirma Thompson (1998, p. 134).

Para o autor, a evidência oral é uma das muitas espécies de fontes históricas, podendo ser usada em qualquer disciplina. Ele informa que a mudança nos métodos de comunicação, com a chegada do telefone e do gravador no século XX, retirou do documento escrito o papel central. Em relação à confiabilidade das fontes históricas, ele afirma:

[...] as estatísticas sociais não representam fatos absolutos mais do que notícias de jornais, cartas privadas ou biografias publicadas. Do mesmo modo que o material de entrevistas gravadas, todos eles representam, a partir de opiniões pessoais ou de agregados, a percepção social dos fatos; além disso, estão todos sujeitos a

pressões sociais do contexto em que é obtido. Com essas formas de evidência, o que chega até nós é o significado social, e que este é que deve ser analisado. (THOMPSON, 1998, p. 145).

Entretanto, a evidência oral possui suas especificidades, o tempo disponibilizado para escutar é maior do que para ler:

[...] e se o que foi gravado tiver que ser citado num livro ou artigo, é preciso primeiro fazer uma transcrição. Por outro lado, a gravação é um registro muito mais fidedigno e preciso de um encontro do que um registro simplesmente escrito. Todas as palavras empregadas estão ali exatamente como foram faladas; e a elas se somam pistas sociais, as nuances da incerteza, do humor ou do fingimento, bem como a textura do dialeto. (THOMPSON, 1998, p. 146).

É preciso estar atento, não só aos seus benefícios, mas principalmente aos problemas levantados por Garrido (1992/1993), para quem não existe uma História Oral, como um produto historiográfico diferenciado e alternativo à história realizada com fontes escritas. Partindo desse pressuposto, ele prefere falar em fontes orais, assim como Voldman (1996), pois a questão está na incorporação de fontes orais, como uma fonte documental a mais, já que as fontes escritas sobre o cotidiano e as classes populares são escassas.

A ampliação da importância das fontes orais ocorre não só ao incorporar indivíduos ou coletividades até agora marginalizados ou pouco representados nos documentos arquivísticos, mas ao conhecer e compreender situações insuficientemente estudadas até agora. Garrido (1992/1993) levanta a questão da confiabilidade dessas fontes, apresentando como solução a dialética com as fontes escritas e com o resto do *corpus* de documentos orais, mas rejeita a noção de complementaridade, pois tanto os documentos escritos quanto os orais possuem limitações.

A memória individual é construída particularmente por cada indivíduo, que extrai memórias de vários grupos. “Como todas as atividades humanas a memória é social e pode ser compartilhada, razão pela qual cada indivíduo tem algo a contribuir para a História Social” (PORTELLI, 1996, p. 36). A partir desse ponto de vista, há uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas.

Hall (1992) afirma que a História Oral não pode ser considerada uma história espontânea, pois ela não constitui “a própria experiência vivida em estado puro, e os relatos por elas produzidos devem estar sujeitos a críticas, como qualquer outra fonte, utilizada pelos historiadores” (p. 157-160). O autor sugere um estudo mais aprofundado acerca da memória humana, imprescindível na análise dos depoimentos dos entrevistados e pouco utilizado pelos historiadores que fazem uso do método. Ele lembra ainda que a História Oral faz com que o historiador produza os próprios documentos, o que provoca a perda de algumas características da História como disciplina.

Outra questão abordada por Thompson (1998), um tanto complexa, é o grau de influência que a entrevista tem sobre o material colhido – como relação social – por seu intermédio. Em busca de preservar a relação na entrevista, o autor sugere iniciar de “[...] uma forma mais livre, a fim de investigar a variedade de respostas que se pode obter e, a seguir, prosseguir com um levantamento padronizado, em que as palavras exatas e a sequência de perguntas sejam predeterminadas” (p. 158).

O autor elenca ainda outros fatores que influenciam no material colhido através de entrevistas: as expectativas dos entrevistadores; o grupo étnico-racial ao qual pertencem; a intimidade nem sempre acarreta menos inibição, a presença de outras pessoas gera efeitos diferentes. “Às vezes, um encontro em grupo pode ser útil, por exemplo, para fazer aparecer os conflitos quanto à tradição a respeito de determinadas figuras do passado de uma comunidade, segundo informantes com pontos de vista diversos” (THOMPSON, 1998, p. 161). Continua o autor:

A mensagem também pode variar, dependendo de onde exatamente ela é ouvida. Assim uma entrevista em casa aumentará as pressões dos ideais “respeitáveis” centrados no lar; uma entrevista num bar mais provavelmente enfatizará atrevimentos e brincadeiras; e uma entrevista no local de trabalho apresentará a influência das convenções e atitudes ligadas ao trabalho. (p. 163).

A memória constitui matéria-prima para a realização da presente pesquisa, quando aciona lembranças de relações sociais desiguais naturalizadas pelas imagens de controle, iluminadas a partir de uma perspectiva atual de questionamento, desconstrução de estereótipos e ressignificação da subjetividade.

As entrevistas

Para a pesquisa empírica, realizei pessoalmente entrevistas semiestruturadas (ver Questionário – Apêndice A) baseadas em trajetórias de vida. Concordo com Grada Kilomba (2019) sobre a importância de ter essa perspectiva biográfica ao trabalhar com o fenômeno do racismo, uma vez que o racismo é uma experiência contínua que atravessa a biografia do indivíduo e envolve uma memória histórica de opressão racial, escravidão e colonização, por isso possibilita a reconstrução da experiência negra dentro do racismo.

Em se tratando de trajetórias de vida e subjetividades, acredito que as entrevistas semiestruturadas direcionam para o objetivo desta pesquisa e, quando realizadas pessoalmente, permitem captar emoções, informações muito pessoais que não estavam no roteiro, mas que se tornam extremamente importantes para compreender a dimensão do racismo nas nossas vidas. Três encontros foram interrompidos porque a emoção tomou conta do diálogo, e a cada entrevista eu percebia ainda mais a importância deste trabalho.

Com isso, quero dizer que essa modalidade de entrevista evita respostas técnicas, previamente elaboradas, permite aprofundar algumas questões, uma aproximação e identidade com os sujeitos da pesquisa, que são ao mesmo tempo investigadores e investigados. Esses momentos de emoção vão além da empatia, capacidade de se colocar no lugar das entrevistadas, mas, enquanto mulher negra, identifiquei-me com várias situações que nos aproximam, assim desenvolvi o sentimento de pertencimento e, antes de finalizar este trabalho, passei a fazer parte da Rede de Mulheres Negras da Bahia.

Reitero a condição de sujeitas, pois essas mulheres, antes de fornecerem as entrevistas, certificaram-se do meu compromisso com a causa, o fato de fazer parte da categoria mulher negra e a metodologia utilizada, já que não aceitariam ser observadas. Dessa forma, elas também construíram este texto, ao refletirem sobre a dimensão do racismo nas suas vidas e a importância do movimento social. Ainda assim, firmei compromisso de enviar para as entrevistadas o texto da tese, à medida que fosse escrevendo.

Realizei entrevistas com 12 mulheres integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, durante os anos de 2018 e 2019, todas foram muito acolhedoras e aconteceram quase sempre em locais simbólicos para as experiências culturais dos negros. Cada entrevista durou em média 2 horas, exceto a de Valdecir Nascimento⁹ (58 anos), que durou 3 horas, sendo gravadas mais de 22 horas de entrevistas. Optamos por não utilizar pseudônimos para as entrevistadas, a fim de que essas mulheres e suas trajetórias fiquem inscritas na História do Brasil, por protagonizarem mudanças importantes no que diz respeito à questão racial.

A primeira entrevista foi realizada com Valdecir, que me convidou para tomar um café em sua residência, às 9 horas da manhã. Lá chegando, encontrei um rapaz que prestava serviços no prédio e, antes que eu me apresentasse, ele perguntou: “você é amiga de Valdecir?”. Eu, ingenuamente, respondi com outra pergunta: “Como o senhor sabe?”. Ele me olhou por inteiro e retrucou: “Você tem a aparência das amigas dela...”. Não sei o que ele pensou sobre “as amigas dela”, mas eu... fiquei muito feliz por já ser identificada como parte de um grupo tão especial, que tem discutido e promovido mudanças importantes na nossa sociedade, no que se refere à questão racial, mudanças reveladas principalmente nas nossas aparências.

Peço licença para citar na íntegra a apresentação de Valdecir, como exemplo de acolhimento durante as entrevistas, que além das questões identitárias, emerge da percepção da importância de incentivar e apoiar a nossa produção de conhecimento, de disputar a narrativa para desconstruir estereótipos. As demais entrevistadas serão apresentadas logo a seguir, de forma mais técnica.

Então Lu... Bom dia, meu nome é Valdecir Nascimento, eu tenho 58 anos e no dia 31 de outubro, agora, faço 59. Então, a gente já sabe, tô beirando aos 60, já me sinto com 60. Estado civil... sou solteira, não tenho filhos, mas tenho sobrinhos que são como filhos. Na família negra, os nossos sobrinhos são filhos, porque você ajuda o irmão a dá conta de cuidá-los. Eu sou historiadora de formação, com Mestrado em Educação, gestora do Odara – Instituto da Mulher

⁹ Entrevista concedida em 12/07/2018. Embora Valdecir Nascimento tenha informado que já não integra a Rede de Mulheres Negras da Bahia, atribuindo sua saída à supervalorização de algumas mulheres, considerei interessante entrevistá-la em virtude de sua participação efetiva na organização da Rede e na construção da Marcha de Mulheres Negras em Brasília (2015). Por outro lado, ainda que não participe oficialmente da Rede, observei que as mulheres negras em movimento de Salvador estão enredadas à medida que se reúnem para a realização de diversos projetos e combate ao racismo e ao sexismo, a exemplo do Julho das Pretas, das discussões sobre a presença da mulher negra na política partidária etc.

Negra. Tenho mestrado, não quero fazer doutorado, não, porque eu não quero ficar doida, eu quero fazer o doutorado só depois que eu parar tudo para ler, e não para ganhar o título de doutora, porque eu não quero não, que enlouquece a gente.

Lindinalva de Paula, ativista da Rede Mulheres Negras e do Coletivo Abayomi, 56 anos, tem dois filhos (28 e 30 anos) e é solteira. Atualmente é assessora parlamentar, mas exerceu por muitos anos a profissão de professora do Ensino Fundamental. É graduanda do curso de Gestão Pública. Local da entrevista: Conselho de Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado (CDCN), situado na Ladeira do Passo, Pelourinho, Centro Histórico de Salvador.

Helena de Argolo Benício¹⁰, 57 anos, é solteira e sem filhos. Formada em Direito pela UFBA, com Especialização em Direito Constitucional, é funcionária pública federal. Milita no Coletivo Luiza Bairros e realiza atividades de militância e acadêmica no Coletivo Angela Davis. Local da entrevista: sala do Coletivo Angela Davis, na cidade de Cachoeira, Recôncavo da Bahia.

Rita de Cássia Pereira Santa Rita¹¹, 57 anos, é casada e tem três filhos – Remi (25 anos), Nathon (24 anos) e Jobim (23 anos). É professora, formada em Pedagogia, milita no Grupo de Mulheres do Alto das Pombas (GRUMAP). Local da entrevista: sede do GRUMAP, Alto das Pombas, no bairro da Federação, Salvador.

Suely Santos¹², 55 anos, é soteropolitana, solteira e sem filhos. Trabalha na UFBA há 33 anos. É graduada em Ciências Contábeis, com Especialização em Educação e Desigualdades Raciais pela UFBA, é ativista do Movimento de Mulheres Negras e filiada ao MNU. Local da entrevista: sala de aula do Instituto de Biologia da UFBA, em Ondina, Salvador. Houve a necessidade de marcarmos outro encontro, que aconteceu na Escola Politécnica, na Federação, Salvador.

Ana Gualberto¹³, 41 anos, casada, tem um filho de 21 anos. É historiadora e está fazendo Mestrado em Cultura e Sociedade na UFBA. Milita na Koinonia¹⁴, uma

¹⁰ Entrevista concedida em 13/07/2018.

¹¹ Entrevista concedida em 27/08/2018.

¹² Entrevista concedida em 20/07/2018.

¹³ Entrevista concedida em 01/08/2018.

¹⁴ A palavra Koinonia vem do grego e significa comunhão e comunidade. Fundada em 1994, é uma organização sediada no Rio de Janeiro, com atuação nacional e internacional. Uma entidade ecumênica de serviço, composta por pessoas de diferentes tradições religiosas, reunidas em associação civil sem fins lucrativos. Integra o movimento ecumênico e presta serviços ao movimento social. Tem por missão mobilizar a solidariedade ecumênica e prestar serviços a grupos históricos e

organização não governamental. Local da entrevista: Terreiro da Casa Branca – Ilê Axé Iyá Nassô Oká –, localizado na Avenida Vasco da Gama, em Salvador.

Denize de Almeida Ribeiro¹⁵, 55 anos, divorciada, tem uma filha de 30 anos. Exerce a função de professora na UFRB, é nutricionista e sanitaria. É doutora, está fazendo Pós-Doc no Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM/UFBA) e milita na Rede de Mulheres de Terreiro. Local da entrevista: Defensoria Pública da Bahia, localizada na Rua Pedro Lessa, Canela, Salvador. A entrevista ocorreu durante a eleição para a ouvidoria¹⁶, na qual estavam concorrendo duas candidatas negras: Maura Cristina da Silva e Sirlene Vanessa de Souza Assis.

Creuza Maria Oliveira, 61 anos, é solteira e sem filhos. Foi trabalhadora doméstica desde os 10 anos de idade e atualmente é aposentada. Possui Ensino Médio incompleto. É fundadora e presidente (no período da entrevista) do Sindicato das Trabalhadoras Domésticas da Bahia (Sindoméstico-BA). Local da entrevista: Sindoméstico, localizado na Avenida Vasco da Gama, Salvador.

Cleusa Maria de Jesus Santos¹⁷, 52 anos, é solteira e tem um filho de 25 anos. É trabalhadora doméstica, possui Ensino Médio e curso técnico de Psicologia Social. Milita no Sindicato das Trabalhadoras Domésticas desde a década de 1990, tendo sido presidente por dois mandatos. Milita também na Sociedade Protetora dos Desvalidos (SPD) e faz parte da diretoria do Bloco Afoxé Filhos do Congo. Local da entrevista: Sociedade Protetora dos desvalidos, no Pelourinho, Salvador.

Lindinalva Barbosa¹⁸, 56 anos, é divorciada e tem uma filha de 34 anos. É servidora pública federal, licenciada em Letras e mestra em Estudo de Linguagens. Local da entrevista: Gabinete Português de Leitura, na Praça da Piedade, Salvador.

Suzana Santos Batista, 33 anos, é solteira e sem filhos. Jornalista, milita no Coletivo Abayomi. Por conta da dificuldade em relação as nossas agendas, enviei as

culturalmente vulneráveis e em processo de emancipação social e política. Disponível em: www.koinonia.org.br. Acesso em: 9 set. 2019.

¹⁵ Entrevista concedida em 27/04/2018.

¹⁶ A Ouvidoria da Defensoria Pública da Bahia completou dez anos de atuação. O órgão tem papel fundamental na Defensoria por ser uma ponte com a sociedade civil, recebendo e encaminhando solicitações, dúvidas, sugestões, reclamações e denúncias, mas também com forte atuação externa, principalmente em suas audiências públicas.

¹⁷ Entrevista concedida em 26/08/2018.

¹⁸ Entrevista concedida em 26/04/2019.

perguntas em 6 de junho de 2019 e recebi as respostas, via e-mail, em 1 de julho de 2019.

Cleuza Juriti de Souza, 41 anos, é a única entrevistada que não mora em Salvador, o interesse em entrevistá-la surgiu durante o Seminário Nacional Brasil Sem Racismo¹⁹, no GT de Mulheres, quando expressou a necessidade de realizar no Território do Sisal uma roda de conversa ou uma oficina sobre questões afetivas e a solidão que acomete as mulheres negras, mesmo as que estão acompanhadas. É coordenadora pedagógica, solteira e tem três filhas com 17, 20 e 24 anos de idade. Milita no Movimento de Mulheres Negras Dandara do Sisal²⁰. A entrevista foi realizada pelo *whatsapp*, em 11 de setembro de 2019.

Tive a oportunidade também de acompanhar dois encontros estaduais de mulheres negras. O Encontro Estadual das Mulheres Negras da Bahia, realizado de 2 a 4 de novembro de 2018, em Salvador, teve como tema: “Fortalecendo organizações de mulheres negras no estado”, e reuniu ativistas e movimentos de mulheres negras estaduais para pensar modos de colaboração e fortalecimento da luta com base nas metodologias e ideologias do feminismo negro. Na ocasião, foram eleitas representantes para o Encontro Nacional, que ocorreu em dezembro do mesmo ano, em Brasília, no qual não pude comparecer, pois estava fazendo parte da comissão organizadora da Rede Feminista do Norte Nordeste (REDOR), cujo evento estava acontecendo em Salvador, no mesmo período. Em seguida, participei do II Encontro Estadual da Rede de Mulheres Negras, para avaliação do Encontro Nacional em Goiânia, no dia 6 de julho de 2019, na CDCN, no Pelourinho, Salvador.

Nesses encontros e rodas de conversa que presenciei, mesmo tendo como objetivo discutir outros temas, a questão da subjetividade se fazia presente. As pessoas sentem a necessidade de relatar o que o racismo fez e faz com elas, com

¹⁹ Evento que ocorreu em Salvador, de 31 de maio a 2 de junho de 2019, e contou com a participação de diversos coletivos, organizações, entidades e militantes do Movimento Negro, a fim de discutir o momento político nacional. O Manifesto Brasil Sem Racismo expressa a posição dos diversos coletivos, organizações, entidades e militantes do Movimento Negro sobre o momento político nacional.

²⁰ Movimento de Mulheres Negras Dandara do Sisal, organização da Sociedade Civil, fundado em 20 de novembro de 2011, com Sede em Serrinha-BA, tem como um dos objetivos sensibilizar a sociedade para os problemas aos quais as mulheres estão expostas, além de fiscalizar e propor políticas públicas e ações socioeducativas que visem o bem estar social das famílias chefiadas por mulheres, especialmente as mulheres negras.

sua autoestima, abalando sua autoconfiança, interferindo nas suas relações sociais, entre outros prejuízos.

O capítulo I, “Referencial teórico: efeitos psicológicos e afetivos do racismo”, constitui uma apresentação do campo teórico que é também político, no qual esta pesquisa se movimenta, a saber, os Estudos Decoloniais, o Feminismo Negro e os estudos sobre a subjetividade e afetividade da mulher negra no Brasil. Em relação aos efeitos psicológicos do racismo, apresento algumas contribuições de autores pós-coloniais, como Frantz Fanon e Albert Memmi.

A princípio, é importante compreender o conceito de subjetividade, portanto, o Capítulo II, intitulado “Relações afetivas e subjetividade”, apresenta uma discussão sobre o processo de construção dessa categoria, refletindo sobre as relações afetivas, na perspectiva da Antropologia das Emoções. Serão trazidos relatos de pessoas negras encontrados em diversos trabalhos, a exemplo da tese de doutorado de Ana Cláudia Lemos Pacheco (2008) e de uma entrevista concedida por Stuart Hall a Kuan-Hsing Chen²¹, além de outras entrevistas que não foram produzidas para esta tese, mas que se configuram como imprescindíveis para compreender a subjetividade dos afrodescendentes de forma geral, refletindo sobre como a experiência do racismo pode produzir efeitos devastadores na autoestima e na forma de se relacionar das mulheres negras, em particular, como resultado das interações sociais. Com isso, quero dizer que as experiências sociais geram subjetividades, formas de estar no mundo.

No Capítulo III, “Mulher negra: uma categoria descolonial e interseccional”, procuro articular teoricamente as experiências e narrativas das mulheres negras com as teorias da descolonização e da interseccionalidade, a fim de avaliar em que medida a colonização e o racismo constroem a subjetividade das mulheres negras, ativistas ou não. A subjetividade emerge como um campo político disputado pela elite dominante e pelos grupos historicamente subalternizados. Para tanto, analisaremos algumas contribuições dos teóricos dos Estudos Decoloniais, especialmente os conceitos de *colonialidade do poder*, *colonialidade do ser* e *pensamento de fronteira*.

²¹Entrevista publicada no livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, de Stuart Hall (2013).

Tais conceitos, além de contextualizarem o momento em que as relações de poder que colocam a mulher negra na base da pirâmide social foram construídas, pensam a partir da perspectiva subalterna da colonialidade, propondo outras narrativas e provincializando a matriz de poder Euro-Occidental, que se pretendia universal. Dessa forma, é possível inserir as narrativas das mulheres negras ativistas na História como uma outra narrativa, porém, não menos importante.

No Capítulo IV, nomeado “Mulheres negras em rede: o que nos une é bem maior do que o que nos separa”, discorro sobre a Rede de Mulheres Negras da Bahia. Cronologicamente, a Rede estaria posicionada no último capítulo na configuração das experiências das mulheres negras entrevistadas, trazê-la para o terceiro capítulo se deve ao fato de que é desse lugar de resistência coletiva que as referidas mulheres narram e, de certo modo, analisam suas experiências subjetivas numa sociedade estruturada pelo racismo.

Organizada em 2013, além de ser um espaço para a discussão específica da agenda de mulheres negras no Estado, a Rede se constitui como um espaço político, democrático e catalisador das demandas das mulheres negras da Bahia, pois agrega todas as associações de mulheres negras, independentemente da profissão, classe social, orientação sexual e credo, tendo como requisito o trabalho pela equidade social, racial, de gênero e a eliminação das discriminações e desigualdades.

Entendendo o racismo e o sexismo como eixos centrais das desigualdades que colocam as mulheres negras na base da pirâmide social, utilizamos exatamente essas categorias para articular as mulheres negras a nível estadual, nacional e internacional, construindo uma organização e coesão sem precedentes, ampliando as conquistas, dando visibilidade a todos os problemas enfrentados por sermos mulheres e negras, revelando um país racista, indiferente e insensível a todas as questões que envolvem a população negra, especialmente o direito à vida.

Na composição da estrutura organizacional da Rede há uma comissão para tratar das questões afetivas, trazendo o referido tema para o campo político. Assim, faz-se necessário discutir como essas mulheres negras ativistas percebem o campo afetivo e a importância desse campo para o processo de luta coletiva. Ou seja, é interessante perguntar por que a afetividade, que supostamente diz respeito a

questões de foro íntimo, estaria contemplada juntamente com outras demandas públicas coletivas no Movimento de Mulheres Negras?

No Capítulo V, “Feridas que não cicatrizam”, discuto os processos de construção das subjetividades das mulheres negras através das suas relações, principalmente com a família e a escola, com o objetivo de ampliar o conceito de solidão para além da questão afetivo-sexual, mas sem deixar de discutir a complexidade que envolve a solidão afetivo-sexual da mulher negra. Tomando como base os relatos de experiências de solidão das nossas entrevistadas, só faz sentido discutir a solidão da mulher negra estabelecendo relações com a dimensão objetiva, as representações sociais e a própria dinâmica das relações em sociedade. Fazendo isso, poderemos falar em solidões das mulheres negras, que podem ser experienciadas em todas as fases da vida, âmbitos e espaços de suas trajetórias, com intensidades diferentes, um conceito coerente com um sistema de relações de poder que posiciona as mulheres negras na base e, conseqüentemente, seu corpo e todas as questões trazidas por ele constitui o último a ser considerado.

E o Capítulo VI, intitulado “O que o racismo fez com você?”, remete a uma questão proposta por Grada Kilomba (2019, p. 227), considerada por ela “como ato real de descolonização e resistência política, na medida em que permite ao sujeito negro, finalmente se ocupar consigo mesma/o, em vez de com o outro/a branco”. Considero a pergunta, título deste capítulo, libertária e revolucionária, à medida que, para respondê-la, as pessoas negras precisam olhar não somente para dentro, mas também para fora, para sua personalidade, sentimentos, pensamentos e para as estruturas sociais num movimento dialético. Ela demarca o momento de desnaturalização das desigualdades e de como essas estruturas agem na nossa construção, abalando a nossa segurança, interferindo na nossa autoestima, cultivando o ódio entre nós mesmos e construindo imagens negativas sobre nós.

Nesse capítulo será discutido o processo de transição da negação de uma identidade negra para a afirmação dessa mesma identidade nas mulheres entrevistadas da Rede de Mulheres Negras da Bahia, pois compartilho com bell hooks (2019a) a opinião de que os processos de transformação atravessados pelas

mulheres negras, para ressurgirem como sujeitas radicais²², que amam a negritude e se comprometem com a militância, devem ser compartilhados por oferecerem *insights* que “nos permitem conhecer as condições que possibilitam a construção de uma subjetividade radical da mulher negra, assim como os obstáculos que impedem o seu desenvolvimento” (HOOKS, 2019a, p. 122) ou subjetividades desestabilizadoras, passadas de geração em geração, como herança, cultura e resistência, na perspectiva de Nilma Lino Gomes (2017). Analisando esses conceitos, as mulheres da Rede entrevistadas podem ser assim denominadas, pois para além da autorrealização e liberdade pessoal, comprometem-se com a luta coletiva para a transformação social e a correção das desigualdades.

²² Bell hooks (2019), em *Olhares Negros: raça e representação*, tece uma crítica a algumas escritoras negras de ficção que constroem personagens negras que passam por todo o processo de conscientização da dominação, a fim de alcançar a liberdade individual, e não o comprometimento com a luta política. A autora argumenta que essa visão individualista está em total concordância com as noções ocidentais de um ser unitário. “Resistência e oposição não podem ser transformadas em sinônimos de autorrealização num nível individual e coletivo. A oposição não é o bastante [...] depois que alguém resiste, ainda há a necessidade de criar a si novamente” (p. 113), de se comprometer com a luta coletiva. Dessa forma, denomina de subjetividades radicais, mulheres militantes que direcionam suas ações para libertar a si mesmas, a outras mulheres negras e aos homens também.

1 REFERENCIAL TEÓRICO: EFEITOS PSICOLÓGICOS E AFETIVOS DO RACISMO

Só o levantamento histórico da vivência do negro no Brasil levada a efeito pelos seus descendentes, isto é, os que vivenciam na prática a herança existencial, poderá erradicar o complexo existente nele, e assim o preconceito racial por parte do branco.

Beatriz Nascimento

A revisão da literatura, ou seja, de estudos sobre subjetividade e afetividade da mulher negra neste capítulo, além de explicitar a relevância desta pesquisa no que diz respeito às informações inéditas que podem ser acrescentadas ao que já foi produzido, localiza-a num campo teórico-político que pode consistir e contribuir para a manutenção das desigualdades e de um padrão hegemônico ou questioná-lo.

Esta pesquisa se insere nos Estudos Decoloniais e utiliza o referencial teórico do Feminismo Negro Decolonial, à medida que parte do Sul Global, trabalha com mulheres negras e nos incita a pensar os efeitos da colonização e do racismo nas nossas subjetividades, nas nossas formas de estar no mundo, nas nossas relações sociais e afetivas, sempre numa relação dialética com os sistemas de dominação; ademais, contribui para os estudos sobre afetividade da mulher negra na Bahia.

É importante considerar que não existe uma essência da mulher negra, mas uma construção da mulher negra forjada a partir do processo de colonização, da escravidão, do racismo e da exclusão no pós-abolição. Uma mulher muitas vezes vítima da violência sexual dos senhores, que para justificar o estupro foi construído o estereótipo sobre uma sexualidade desenfreada, que é reforçado pela obra de Gilberto Freyre (2004), *Casa-Grande e Senzala*. Essas representações constroem uma imagem de controle que funciona “[...] para mascarar as relações sociais objetivas, fazendo com que o racismo pareça algo natural e parte inevitável da vida cotidiana” (COLLINS, 1990, p. 69), isto é, mascara o racismo, o sexismo, a pobreza e, ao objetificar e desumanizar a mulher negra, justifica seu controle pelos grupos e ideologias dominantes. Daí a necessidade de historicizar as trajetórias das mulheres negras num contexto de múltiplas desigualdades e hierarquias que as posicionam na base da pirâmide étnico-racial. A este respeito, Angela Figueiredo (2017, p. 6) considera que:

[...] a representação das mulheres negras ainda está associada à subalternização, à subserviência e hipersexualização. Eu compreendo esse conceito também no que ele se refere à emancipação e empoderamento feminino negro, quer dizer, é preciso construir a nossa própria imagem, uma imagem positiva sobre nós, por meio de uma autorrepresentação.

Conforme alguns autores, tais como Frantz Fanon, Lélia Gonzalez e bell hooks, que abordam os danos psicológicos da relação de dominação/exploração, essa perspectiva de construir a nossa própria imagem, uma imagem positiva, depende da descolonização das nossas mentes. E para que esse processo aconteça, considero importante visitar os Estudos Decoloniais, a fim de compreender as relações de poder instauradas na modernidade, que configuraram as relações sociais dos espaços colonizados, ciente de que um fenômeno histórico deve ser explicado a partir do estudo do seu contexto, e o conhecimento de seus primórdios não basta para explicar um fenômeno atual, pois ele “[...] se situa no nó de onde se misturam um punhado de traços convergentes, seja de estrutura social, seja de mentalidade” (BLOCH, 2001, p. 58).

A relevância da proposta levada a cabo pelos Estudos Decoloniais, está também no estabelecimento de uma conexão entre as estruturas de poder desiguais e o impacto das mesmas nas subjetividades. Além de colocar a raça e o racismo no centro da análise, esses estudos questionam as relações de poder configuradas pela modernidade europeia durante o processo de colonização, que encontra nesse momento as raízes da construção de hierarquias sobre as quais o mundo foi dividido, em torno das categorias de raça, classe e gênero.

Novas identidades foram criadas no contexto da colonização europeia nas Américas: o europeu, o índio, o negro e o mestiço. Algumas identidades denotam superioridade sobre outras e o grau de superioridade se justifica em relação com os graus de humanidade atribuídos às identidades em questão. (MALDONADO-TORRES, 2007a, p. 132).

O mundo inteiro foi visto à luz dessa lógica. Nesse contexto, a escravidão foi associada à constituição biológica de índios e negros, condenados a uma inferioridade perpétua. Nesse período, o capitalismo se associou a outras formas de

exploração e dominação, que foram fundamentais para manter e justificar o controle sobre os sujeitos colonizados nas Américas.

Os Estudos Decoloniais se constituem de contribuições de intelectuais da América Latina em torno do programa de investigação que trabalha com as categorias modernidade/colonialidade/decolonialidade:

[...] a rede de pesquisadores lançou outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir da experiência da América Latina [...] busca-se provincializar não somente a Europa, mas toda e qualquer forma de conhecimento que se proponha à universalização, seja o pós-colonial ou a própria contribuição decolonial. (BERNADINO-COSTA; GRÓSFUGUEL, 2016, p. 16).

A colonialidade se refere aos efeitos da colonização, discursos e práticas que pregam a inferioridade natural dos sujeitos colonizados, “[...] se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO-TORRES, 2007a, p. 131).

A modernidade é um processo eterno de conquista e rompimento, que segundo Maldonado-Torres, envolve tanto a descolonização como a *des-gener-acion* – ações que rompem com as relações coloniais dominantes. Por descolonização o autor entende como o desmonte de estruturas de poder estatal, laboral e do controle da sexualidade, de ideologias e de formas de conhecimento que produzem uma divisão maniqueísta do mundo. Nessa perspectiva, propõe o *giro decolonial*, um movimento de resistência à lógica da modernidade/colonialidade que “[...] encontra suas raízes na resposta visceral de sujeitos conquistados frente à violência extrema de conquista” (MALDONADO-TORRES, 2007a, p. 156). Continua o autor:

O giro decolonial e a descolonização como projeto, não envolve meramente o fim das relações formais de colonização, mas uma oposição radical ao legado e produção contínua da colonialidade do poder, do saber e do ser. Se trata de pôr fim ao paradigma moderno da guerra, o que significa um confronto direto com as hierarquias de raça, gênero e sexualidade, que foram criadas e fortalecidas pela modernidade europeia, no processo de conquista e escravização dos povos do planeta. (MALDONADO-TORRES, 2007a, p. 161).

Para o processo de descolonização no Brasil é importante fortalecer as relações entre ativistas e intelectuais e romper com o mito da democracia racial, além de “[...] visibilizar a estrutura social, demandar justiça e ressignificar as categorias raciais, para em algum momento abolí-las em categorias étnicas ou criar outras”²³ (MALDONADO-TORRES, 2007b, p. 17-18).

Assim, para os militantes dos movimentos negros, o mito da democracia racial no Brasil constitui um empecilho no enfrentamento ao racismo. Nessa perspectiva, “[...] a reivindicação da identidade negada é uma parte fundamental da descolonização e, mais especificamente, da descolonização do ser. Trata-se da restauração do sentido do ser humano e do ser em geral” (MALDONADO-TORRES, 2007b, p. 18). “Quando o sujeito de pele escura diz sou negra ou sou negro, significa branco chegou o teu fim, não porque se quer eliminar o branco como pessoa, mas porque se propõe a eliminar a ordem que lhe dá sentido e poder” (p. 17).

Segundo Catherine Walsh (2006), essa descolonização requer uma ação transformadora, uma ação que não se limite à esfera política, mas que se infiltre no sistema do pensamento, o que se afina com o trecho a seguir:

A descolonização é um processo complexo que envolve a descolonização do poder e de seus aparatos institucionais (como o Estado e o mercado), a descolonização do ser (do sentido mesmo das coisas, da identidade e do desejo de ser) e a descolonização do saber (métodos de investigação, pedagogias e instituições educativas) entre outras esferas da existência humana que têm sido marcadas pela modernidade. (MALDONADO-TORRES, 2007b, p. 19).

O Feminismo Negro aglutina várias reivindicações que vão além da equidade de gênero, mas principalmente trata de raça e classe, tecendo duras críticas ao capitalismo e lutando por justiça social. Nessa perspectiva, os Estudos Decoloniais oferecem subsídios para pensar as opressões de raça, classe e gênero, superando o marxismo e o liberalismo. Pois o primeiro não dá conta de outras opressões dentro de uma mesma categoria; enquanto o segundo vê o sujeito abstrato e não concreto. “A descolonialidade não vê sujeitos abstratos ou unidos por interesses de classe, senão sujeitos e comunidades diferenciadas por hierarquias de distinto tipo

²³Partes deste ensaio foram apresentadas na conferência internacional “Reparações e Descolonização do Conhecimento”, nos dias 25 e 26 de maio de 2007, em Salvador.

implantadas em grande parte pela modernidade” (MALDONADO-TORRES, 2007b, p. 6).

Os Estudos Decoloniais propõem a união entre teoria e prática, entre a academia e os movimentos sociais. Isso representa um grande avanço, pois os movimentos sociais se configuram com um espaço incrível de aprendizagem e de conquistas sociais, a exemplo das ações afirmativas no Brasil.

Outro referencial teórico importante para a nossa argumentação é o pensamento feminista negro decolonial²⁴, que segundo Pichardo (2014) e Lerma (2014), oferece uma nova perspectiva de análise para entender a complexidade das relações derivadas de raça, sexo, sexualidade e geopolítica de forma imbricada.

Essa proposta foi feita fundamentalmente por feministas indígenas, negras e lésbicas da América Latina, que a partir do reconhecimento das múltiplas estruturas que atuam sobre elas, têm questionado o feminismo hegemônico e o gênero, enquanto categorias analíticas que dão conta apenas das relações entre homens e mulheres do Ocidente, não de outros povos e culturas que têm formas diversas de pensar sobre os seus corpos, que vão além da associação do sexo com a natureza e do gênero à cultura, além do uso de categorias dicotômicas para explicar o mundo, e que contempla diversas formas de ser mulher. Dessa maneira, revela os limites de categorias produzidas na Europa e que são universalizadas para pensar as realidades de regiões colonizadas.

As mulheres [...] pertencentes a comunidades negras de grupos étnicos não podem construir um feminismo à margem da luta pela defesa de seus direitos coletivos. É no marco dessas lutas onde se expressa e consolida seu feminismo. Para essas mulheres [...] estão inextricavelmente ligados à defesa do território e da natureza como possibilidades de reprodução da vida e da comunidade, a defesa de tradições construídas na resistência à cultura hegemônica [...]. (LERMA, 2014, p. 348).

1.1 Subjetividade e solidão como objeto de estudo

Discutir a subjetividade e suas formas de expressão é ainda algo inusitado nas Ciências Humanas, especificamente na historiografia baiana e brasileira, apesar de a

²⁴ Sobre o feminismo decolonial ver: Pichardo (2007, 2013), Lugones (2008) e Espinosa (2013, 2014).

preocupação com os modos de sentir e pensar ocupar a atenção dos *annalistes* desde os primórdios da Revista *Annales* (CARDOSO; VAINFAS, 1997). Para Chalhoub (1990, p. 16), o historiador, “através de um estudo minucioso de decodificação e contextualização, pode chegar a descobrir a dimensão social do pensamento, analisando diferentes vestígios e relacionando-os entre si” e, se preciso for, recorrendo a outros métodos e disciplinas para construir o objeto estudado, que não está posto. Talvez porque a produção da subjetividade exija uma abordagem interdisciplinar, principalmente quando se trata das subjetividades das mulheres negras, invisibilizada pela categoria mulher, que geralmente se refere à mulher branca.

Dessa forma, para reconstruir a história da mulher negra é preciso recorrer a outros aportes teórico-metodológicos, desenvolvidos por intelectuais negras a partir de suas experiências de vida. Esses aportes ultrapassam as barreiras disciplinares ao interseccionar os estudos de raça, gênero, classe e sexualidade, para retirar a mulher negra da invisibilidade e restituir-lhe a humanidade. Nesse contexto, denunciam a ineficácia do currículo acadêmico disciplinar, no sentido de não contemplar a história dos grupos marginalizados, negligenciados nos documentos oficiais – geralmente registrados por homens brancos.

A universidade, concebida como um espaço de privilégio, não previa a nossa presença enquanto sujeitos produtores de conhecimento e, ultimamente, em virtude do crescente aumento da população negra nas universidades brasileiras, por conta das políticas afirmativas, tem sido questionada sobre a inclusão de autores negros nas suas referências, sobre a importância da inclusão dos estudos de gênero e raça nas diversas áreas do conhecimento, a universidade tem sido convocada a desnaturalizar o lugar de fala e é apontada como um espaço também estruturado pelo racismo.

Ou seja, a presença de mulheres negras e homens negros têm revelado as contradições das universidades, que se apresentam como um espaço de acesso democrático, mas que na prática se configuram como um espaço de alunos brancos, de professores brancos que universalizam conhecimentos e de interpretações do mundo eurocentradas, configurando-se como uma instituição-entidade à margem e acima das dinâmicas cotidianas, separando teoria e prática, como se houvesse “o

lugar das pessoas que pensam, produzem conhecimento” sobre o “outro”, considerado incapaz intelectualmente, inclusive para falar sobre suas próprias experiências. Uma questão muito bem trabalhada por Angela Figueiredo e Ramón Grósfoguel (2007) no artigo “Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas”, onde analisam a ausência de pessoas negras na função de professores e nas referências bibliográficas nas universidades públicas brasileiras.

A subjetividade é a consciência de algo e a consciência deriva das condições sociais de existência, e são essas condições que cotidianamente nos dizem, através de uma série de mecanismos, que cor é importante, que somos inferiores, a fim de aprisionar as nossas consciências em lugares subalternos – não só no corpo, mas em virtude dele –, dizendo que alguns espaços não nos pertencem.

Assim, nosso corpo fica aprisionado por uma consciência que está sendo trabalhada durante séculos, cotidianamente, através de todos os meios de comunicação e educação para nos fixar em lugares subalternos, para internalizar que o nosso lugar é o lugar do sofrimento, do trabalho pesado, da dor que remete às velhas e novas formas de escravidão. Que imagem é possível que nós, mulheres negras, tenhamos de nós mesmas? Quais são os danos psicológicos de viver numa sociedade onde o racismo atravessa as vidas das pessoas?

No prefácio do livro *A psicologia Social do Racismo*, Kabengele Munanga (2014) faz uma crítica à Psicologia por não analisar os fenômenos subjetivos ligados aos processos de identificação do sujeito negro individual e coletivo e os processos de sua autoestima. Mas a Psicologia, assim como as universidades, tinha em vista o sujeito branco europeu, não o sujeito negro, portanto, essa questão permanece como uma demanda a ser atendida.

Grada Kilomba (2019), em *Memórias de Plantação* – uma obra interdisciplinar que combina teoria pós-colonial, estudos de branquitude, psicanálise, estudos de gênero e feminismo negro –, procura expressar a realidade psicológica do racismo cotidiano. Baseada em relatos subjetivos de mulheres negras, descreve o racismo cotidiano não apenas como uma encenação do trauma colonial, mas principalmente como uma realidade traumática, que tem sido negligenciada, ressaltando ainda que a negritude significa não somente a inferioridade, mas estar fora do lugar.

Parece, portanto, que o trauma das pessoas negras provém não apenas dos eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbárie do mundo branco que é a irracionalidade do racismo, que nos coloca sempre como a/o outra/o, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. (KILOMBA, 2019, p. 40).

Grada Kilomba é uma das raras autoras que dedica um livro para analisar os sujeitos negros expostos ao racismo cotidiano, através de uma abordagem psicológica e psicanalítica. Nesse contexto, evidencia e discute narrativas construídas por grupos específicos que possuem objetivos definidos e, ao historicizar essas narrativas, conclui que elas podem também ser desconstruídas. Daí a minha opção por trabalhar com mulheres negras ativistas, pois elas procuram igualmente agir na subjetividade dos negros, construindo narrativas que valorizam suas experiências culturais, o resgate da autoestima e a afirmação de uma identidade negada e de uma consciência política expressa principalmente na estética negra. A subjetividade emerge assim, como uma dimensão política da relação entre o sujeito e a sociedade.

Frantz Fanon, Grada Kilomba, Lia Baraúna, Ana Célia Santos, entre outros, ressaltam a importância da descolonialidade do ser e das mentes para que os negros não aceitem condições subalternas e lutem por oportunidades iguais e pela democratização dos espaços.

Apenas imagens positivas, e eu quero dizer imagens positivas, e não idealizadas da negritude, criadas pelo próprio povo negro, na literatura e na cultura visual, podem dismantlar essa alienação. Quando pudermos, em suma, nos identificar positivamente com e entre nós mesmos e desenvolver uma autoimagem positiva. (KILOMBA, 2019, p. 114).

A análise dos trabalhos de Franz Fanon, Albert Memmi e Stuart Hall se mostra indispensável para compreender a relação entre colonização e racismo e suas influências na subjetividade dos afrodescendentes. Seus estudos constituem reflexões geradas pelas suas experiências enquanto colonizados, na tentativa de compreender seus lugares na sociedade. Nas palavras de Memmi (2007, p. 12):

Eu era tunisiano e, portanto, colonizado. Estava descobrindo que poucos aspectos da minha vida e da minha personalidade não tenham sido afetados por esse dado. Não apenas meu pensamento, minhas

próprias paixões e meu comportamento, como também o comportamento dos outros em relação a mim.

Memmi, assim como Fanon, envereda-se pela Psicologia a fim de compreender a subjetividade dos colonizados. No livro *O retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (2007), o autor analisa os efeitos psicológicos do colonialismo, traçando o perfil tanto do colonizado quanto do colonizador, demonstrando que a colonização fabricou colonizados, assim como colonizadores. Constrói-se o perfil do colonizado em oposição ao do colonizador, para marcar a diferença e a hierarquia entre as duas categorias: o colonizador é o corajoso, aventureiro, capaz; já o colonizado é seu oposto, preguiçoso, incapaz.

Onde houve colonização houve racismo, ambas as categorias se baseiam na hierarquia entre grupos sociais ou étnicos, conforme os Estudos Decoloniais. O desenvolvimento técnico de determinado grupo social o autoriza a instalar uma dominação organizada sobre outro grupo considerado, sob essa mesma perspectiva, inferior, que é subjugado militar e economicamente, e é desumanizado. O racismo forneceu a justificativa ideológica para a colonização, que por sua vez reduziu o colonizado à condição de sub-humano.

De acordo com a análise de Memmi (2007), as desqualificações moral, estética e geográfica dos negros ocupam um lugar privilegiado na ideologia colonizadora, estabelecem um processo contínuo de desumanização e obrigam o colonizado a reconhecer sua incapacidade de participar das decisões sociais, políticas e econômicas, aceitando e internalizando a submissão. Nesse processo, perde-se até mesmo a lembrança da liberdade, e essa mutilação social e histórica é provavelmente a mais grave, a mais cheia de consequências. A colonização dá ao colonizado uma

[...] única alternativa a assimilação ou a petrificação. Como a assimilação lhe é recusada [...] não lhe resta mais a não ser viver fora do tempo. Ao ser rejeitado no processo de assimilação o colonizado volta para si mesmo, uma retomada e valorização de suas práticas, aceitando o desafio da exclusão, o colonizado aceita a si mesmo separado e diferente, mas a sua originalidade é a que é delimitada, definida pelo colonizador. (MEMMI, 2007, p. 178).

Fanon (2008) faz uma interpretação psicanalítica das anomalias afetivas, responsáveis pela estrutura dos complexos dos negros. Entretanto, não acreditamos

que haja uma anomalia, mas uma afetividade reprimida, não espontânea, que procura corresponder a um modelo de comportamento heteroconstruído e imposto, “o que se espera do negro”, uma afetividade que é consequência do processo de desumanização e coisificação de todos os colonizados. “De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto” (FANON, 2008, p. 107).

A perspectiva de Fanon (2008, p. 110) corrobora com nossa discussão, ao afirmar que:

[em] todo povo colonizado [...] houve uma interiorização, ou melhor, epidermização da inferioridade, e o negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo [...], quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali sou prisioneiro de um círculo infernal.

Para Fanon (2008, p. 29): “só haverá uma autêntica desalienação do negro na medida em que as coisas, no sentido mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares”. Não seria, antes, a liberdade da consciência? Os negros precisam se pensar e serem pensados além das questões raciais.

Nesse sentido, a contribuição de Beatriz Nascimento é salutar, porque além de afirmar que o negro internaliza os lugares inferiores que lhes são atribuídos, elenca algumas considerações pertinentes acerca da experiência e dos efeitos do racismo.

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade, na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. (NASCIMENTO, 2006a, p. 76).

Outra consideração da autora merece ser citada na íntegra:

Observando bem, a gente chega numa conclusão que vive numa sociedade dupla ou tripla. Na medida em que ela impõe na sua cabeça que é uma sociedade branca, que o seu comportamento tem que ser padronizado segundo os ditames brancos, você como preto se anula, passa a viver uma outra vida, flutua sem uma base onde possa pousar, sem referência e sem parâmetro do que deveria ser a

sua forma peculiar. (NASCIMENTO, 1982, p. 96 *apud* RATTS, 2006, p. 48).

Hooks (2010, p. 188-189) fez uma análise do impacto da escravidão no ato de amar, onde o “sistema escravocrata e as divisões raciais criaram condições muito difíceis. Falo de condições difíceis, não impossíveis. Mas precisamos reconhecer que a opressão e a exploração distorcem e impedem a nossa capacidade de amar”. A sobrevivência dos escravizados, portanto, estava muitas vezes determinada por sua capacidade de suprimir emoções e praticar o amor naquele contexto instável, pois poderia tornar a pessoa vulnerável a um sofrimento insuportável.

A escravidão condicionou o negro a reprimir e a conter muitos dos seus sentimentos, “a escravidão foi muito mais que um sistema econômico; ela moldou condutas, definiu hierarquias sociais e raciais, forjou sentimentos, valores e etiquetas de mando e obediência” (FRAGA FILHO, 2006, p. 26), que se prolongou após a escravidão. É o que João José Reis chama de “sombras da escravidão”, que são entendidas por fenômenos e processos históricos que se projetam da escravidão no tempo, para além da abolição, e/ou se articulam com o fenômeno axial que é a instituição do cativo enquanto existiu. Interessa-nos, portanto, entender “a vida do liberto no pós-abolição, em particular sua vida familiar e espiritual, sua mobilidade social e geográfica, sua pobreza ou prosperidade, e a trajetória de seus descendentes” (REIS; AZEVEDO, 2012, p. 9).

Essas são questões urgentes, porque impactam na subjetividade e afetividade dos afrodescendentes. Como referiu Stuart Hall (2013, p. 457), “de repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e cor e de como isso pode destruir você, subjetivamente”.

É nesse sentido que Albert Memmi (2007) procura compreender as causas que terão levado a uma situação permanente de subalternidade e de condição de inferioridade dos negros, particularmente a sua, como afirma o autor:

Notou-se que a colonização matava materialmente o colonizado. É preciso acrescentar que ela o mata espiritualmente. A colonização falseia as relações humanas, destrói ou esclerosa as instituições e corrompe os homens colonizadores e colonizados. Para viver, o colonizado precisa suprimir a colonização. Mas, para se tornar um

homem, deve suprimir o colonizado que se tornou. Se o europeu deve aniquilar em si o colonizador, o colonizado deve superar o colonizado. (MEMMI, 2007, p. 189).

1.2 Algumas considerações sobre os estudos referentes à afetividade da mulher negra no Brasil

Os estudos referentes à solidão da mulher negra no Brasil e na Bahia, pioneiramente desenvolvidos por Ana Cláudia Pacheco, representou um ponto de passagem e ao mesmo tempo inaugurou um novo campo de estudos: a afetividade da mulher negra no Brasil, benquisto por pesquisadoras e militantes negras, pois retira as mulheres negras do anonimato afetivo, fomentando discussões sobre como as experiências afetivas são atravessadas pela raça/etnia.

Ana Cláudia Pacheco, filha de seu tempo e ativista do Movimento Negro de 1991 a 1998, captou as demandas e anseios das mulheres negras organizadas no final da década de 1980 e início da década seguinte, período de grande mobilização política do feminismo negro no Brasil, trazendo o recorte de gênero e raça, em que a percepção da solidão da mulher negra permeou as discussões do Grupo de Mulheres (GM) do Movimento Negro, inclusive questionando a postura do homem negro. Utilizou como base também a publicação dos estudos demográficos de Elza Berquó²⁵ (1987), sobre padrões de nupcialidade entre os sexos, considerando o recorte étnico-racial entre as décadas de 1960-80. Os dados fornecidos, entre eles que as mulheres negras e pardas são preteridas por homens negros e brancos para uma relação afetiva estável, foram utilizados para analisar

²⁵ Elza Berquó, em sua obra *Nupcialidade da população negra no Brasil* (1987), compara os censos brasileiros de 1960 e 1980 para investigar os padrões de nupcialidade da população negra, tendo como contraponto a população branca, e conclui que as mulheres pretas, embora contem com um excedente de homens pretos, possuem menores chances de encontrar parceiros, são as menos favorecidas quanto às chances de uma união estável e se casam mais tarde, em relação às brancas e pardas; a mestiçagem no Brasil vem aumentando por conta dos casamentos entre mulheres brancas e homens negros.

Logo, essas pesquisas sobre afetividade são de extrema importância, porque nos coloca para pensar, enquanto movimento negro, na relação do homem negro com a mulher negra, pois ele não consegue romper, na esfera afetiva, com racismo que se propõe a combater na esfera pública, revelando uma contradição que pode comprometer seu engajamento, pois nas suas escolhas afetivas olha através do homem branco, da lente da branquitude. A este debate Suely Santos (55 anos), uma das entrevistadas desta pesquisa, acrescenta que os homens negros possuem elementos para romper, mas eles não querem, e sensatamente acrescenta “o amor não escolhe cor, não sou louca, atração é coisa de pele, mas só que isso precisa ser exceção, não negra”.

[...] os aspectos sociais e simbólicos das relações de gênero, raça e outros marcadores sociais no contexto histórico-cultural específico e como estas relações entremeiam-se a redes de significados construídas pelas mulheres negras acerca de suas experiências afetivo-sexuais. (PACHECO, 2008, p. 5).

Ou seja, a autora discute como o racismo se materializa no campo da afetividade, chamando a atenção para a solidão das mulheres negras, revelando que essas mulheres são preteridas para uma união afetiva e estável. Discute como gênero, raça e outros marcadores operam nas trajetórias sociais e nas escolhas afetivas das mulheres negras.

A mulher negra e mestiça estaria fora do mercado afetivo e naturalizada no mercado do sexo, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e escravizado; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes à cultura do afetivo, do casamento, da união estável. (PACHECO, 2008, p. 16).

Isso porque as escolhas dos indivíduos são condicionadas pela sua cultura e,

[...] por mais que o casamento, a união entre dois parceiros, esteja envolvido por um forte halo de escolha, de opção, de liberdade, fica claro que está fortemente vinculado e ancorado a um conjunto mais abrangente, que é legitimado por valores e representações em que o indivíduo está longe de ser a força motor ou ponto nodal. (VELHO, 1986, p. 38).

As entrevistas concedidas a Ana Cláudia Pacheco e publicadas na sua tese foram muito importantes para pensar algumas questões que são caríssimas à construção deste trabalho. São questões que vão além das relações afetivo-sexuais, pois envolvem as interações sociais, a construção da subjetividade e a noção de solidão que emergem da fala das entrevistadas. Optei por citar trechos, não apenas desses testemunhos, mas utilizo uma série de testemunhos publicados em diversos trabalhos, porque acredito que

[...] é nos testemunhos à revelia que a investigação histórica, ao longo de seus progressos, foi levada a depositar cada vez mais a sua confiança, pois permitem suplementar os relatos voluntários, quando estes apresentam lacunas, ou controla-los, caso sua veracidade seja suspeita. (BLOCH, 2001, p. 77).

Ou seja, essas entrevistas não foram produzidas para atender especificamente à construção do presente trabalho, entretanto, nesses testemunhos afloram questões que corroboram também para a discussão aqui proposta. Além disso, compreendo que entrevistas são fontes históricas, que devem ser arquivadas em locais adequados e utilizadas também por outros pesquisadores²⁶.

Ana Cláudia Pacheco entrevistou 12 mulheres negras ativistas e 13 não ativistas, a fim de compreender como essas mulheres percebem e significam suas trajetórias sociais e afetivas e a ausência de parceiros. Entretanto, essas informantes também revelam trajetórias conduzidas e permeadas por relações sociais pautadas na desqualificação, negação e exclusão de suas experiências estéticas, religiosas e de saberes.

Essas mulheres internalizam essa inferiorização e rejeitam a si mesmas e a seu fenótipo: “Eu não conseguia enxergar minha beleza de jeito nenhum, eu nunca conseguia me achar bonita, eu via o negro com minha própria imagem feia e gaga [...]” (Chica²⁷). Rosa²⁸, outra entrevistada por Pacheco, revela: “Eu tinha baixa autoestima, foi muito difícil para mim me ver como mulher bonita, por isso eu só fui ter um namorado aos dezoito anos de idade”. Assim, o racismo cumpre seu objetivo: vencer os grupos subalternizados nas suas mentes, impedindo-os de qualquer possibilidade de reação.

Essas experiências contínuas de rejeição impactam negativamente na autoestima, influenciando as escolhas afetivas. Tereza, uma das entrevistadas de Pacheco (2008), contou que se apaixonou por alguns dos garotos de seu ciclo de amizade, composto por pessoas brancas de classe média, mas ressaltou “[...] eu nem me ousava, porque além de eu não ser um brotinho de classe média... eu não era padrão de beleza para eles” (p. 237). Ou seja, ela não se considerava à altura de determinados relacionamentos ou pares e era preterida por ela mesma, *a priori*.

Outra questão igualmente importante, que emerge das entrevistas, é que se trata de relações sociais caracterizadas pelo isolamento. As tensões sociais também se reproduzem no campo afetivo e a importância do “movimento social como espaço

²⁶ Sobre a História Oral, enquanto técnica e sua confiabilidade, ver Paul Thompson (1998).

²⁷ Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 185).

²⁸ *Ibid.*, p. 230.

que permite redimensionar as relações de gênero, raça e classe, desafiando a estética e o controle institucionalizado sobre o corpo, o corpo que se rebelara” (PACHECO, 2008, p. 250).

Claudete Alves da Silva Souza (2008) aborda a solidão da mulher negra na dimensão afetivo-sexual, tendo como eixo central seu preterimento, enquanto pretendente ao mercado matrimonial, pelo parceiro de mesma etnia. Na mesma perspectiva afetivo-sexual, Beatriz Nascimento (2006a, p. 129) afirma que:

Há poucas chances para ela [a mulher negra] numa sociedade em que a atração sexual está impregnada de modelos raciais, sendo ela da etnia mais submetida, seu trânsito afetivo é bastante limitado, principalmente quando essa mulher alça uma posição de destaque.

Igualmente, focalizando a solidão das mulheres negras na dimensão afetivo-sexual, Bruna Cristina Pereira (2019), tomando por base as experiências de suas entrevistadas, revela a complexidade e as contradições dessas relações, que configuradas por gênero e raça, são permeadas por outras categorias que também sugerem desigualdades, como estética, poder aquisitivo, sexualidade e moralidade sexual. Nesse contexto de racionalização das desigualdades, a autora nos apresenta negociações, compensações e contradições, e identifica

[...] três fatores que são cruciais para a compreensão daquilo que a pesquisa retrata: estética, sexualidade e moralidade sexual. Cada um deles é central para a construção da teia de significados hegemônicos relacionados tanto a gênero quanto a raça, e é ainda estruturante dos modos como a afetividade e a sexualidade são configuradas, compreendidas, experimentadas. (PEREIRA, 2019, p. 30).

Assim, cita algumas particularidades passíveis de questionamento, por exemplo, entre suas entrevistadas apresenta uma que construiu uma imagem positiva de si. Entretanto, Bruna não discute que isso foi possível porque as pessoas à volta da entrevistada, desde sua infância, atribuía a sua beleza aos traços da família do pai, um homem branco, logo dissociaram a cor da pele (negra) dos traços “finos” (atribuídos a pessoas de cor branca). Nesse sentido, não significa uma imagem positiva do negro, pelo contrário, ele permanece associado à feiura.

Boa parte dos estudos sobre a afetividade da mulher negra no Brasil não dá conta de sua complexidade, abordando apenas a solidão da mulher negra na dimensão afetivo-sexual, negando-lhe a condição de sujeito, quando a ela é relegado o lugar de objeto, de ser escolhida ou preterida.

O conceito de solidão de Norbert Elias (2001) é interessante para pensar que a solidão das mulheres negras vai além da solidão afetivo-sexual. Nas palavras do autor: “[...] as pessoas são deixadas sós, isto é, podem viver entre as outras, mas não têm significado afetivo para elas” (p. 17), uma experiência relatada por Creuza Oliveira²⁹ (61 anos), que no exercício da profissão de trabalhadora doméstica, numa determinada casa de família, na qual também residia, fazia suas refeições na cozinha e, após os donos da casa. Somente no Natal poderia cear no mesmo momento que os patrões, mas, ainda assim, o fazia sozinha na cozinha. Eram momentos de muito sofrimento para ela. E, segundo seu relato, mesmo que fosse convidada, não participaria da ceia com os patrões, pois não se considerava parte da família.

Levando-se em conta que a nossa vida pública é permeada por relações pessoais, a solidão afetiva é consequência de uma solidão política, econômica e social, configurando uma relação dialética, ou seja, uma sociedade pautada em relações que excluem a mulher negra e pobre da cidadania e nega sua humanidade, jamais ela seria digna de sentimentos humanos. Ou seja, raça, classe e gênero são marcadores para a construção de relações sociais e afetivas. Mahin³⁰ destaca a solidão dentro da universidade que leciona, que se traduz na indiferença às questões raciais: “eles não nos reconhecem, não querem trabalhar essa questão”, enquanto outra entrevistada de Pacheco (2008) ressalta a ausência de alguém para conversar, para passear. A autora explica essa solidão quando escreve que:

[...] os aspectos individuais, terreno das escolhas subjetivas, das relações afetivas e pessoais – são comportamentos moldados pelos fatores culturais – depósito de códigos de direitos e regras normativas pelas quais as escolhas pessoais estariam assentadas. (PACHECO, 2008, p. 29).

²⁹ Entrevista concedida em 02/10/2018.

³⁰ Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 149).

Também constitui um esforço importante de releitura e de questionamento a relação entre a solidão das mulheres negras e sua exclusão do mercado afetivo, negando a essas mulheres a condição de sujeitos. Na nossa perspectiva, esse debate precisa considerar outras questões, por exemplo, os antecedentes históricos africanos, o passado da escravidão, o impacto da marginalização social no pós-abolição e a presença no mercado de trabalho desde sempre, pois tais elementos constituem as trajetórias de mulheres que não se enquadram no modelo patriarcal, em contraposição a uma tipologia de mulher subordinada ao marido, dentro do modelo da família nuclear, sinônimo de estabilidade conjugal das elites dominantes e da instabilidade conjugal das mulheres pobres. Aí se instala o conflito: as mulheres negras vivem numa sociedade patriarcal, partilham dos valores das classes sociais mais elevadas, mas as histórias dessas mulheres não se inserem dentro desse modelo.

Em relação à autonomia conquistada pela mulher negra e sua presença no mercado de trabalho desde sempre, Angela Davis (2016) corrobora com essa discussão ao informar que, ao longo da história dos Estados Unidos, a maioria das mulheres negras trabalhou fora de casa, ao passo que o capitalismo industrial instituiu a inferioridade das mulheres que se tornaram donas de casa e mães. Entretanto, as relações homem-mulher no interior da comunidade escravizada não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante. Homens, mulheres e crianças eram igualmente provedores.

Como consequência direta de seu trabalho fora de casa – tanto como mulheres livres quanto como escravas –, as mulheres negras nunca tiveram como foco central de suas vidas as tarefas domésticas. Elas escaparam, em grande medida, ao dano psicológico que o capitalismo industrial impôs às donas de casa brancas, de classe média, cujas supostas virtudes eram a fraqueza feminina e a submissão de esposa. As mulheres negras dificilmente poderiam lutar por fraqueza; elas tiveram de se tornar fortes, porque sua família e sua comunidade precisavam de sua força para sobreviver. (DAVIS, 2016, p. 232).

Essa autonomia construída historicamente, reflexo do trabalho fora de casa e de outras adversidades, desenvolveu na mulher negra “[...] qualidades femininas não ortodoxas da assertividade e da independência – pelas quais as mulheres negras têm sido frequentemente elogiadas, mas mais comumente censuradas [...]” (DAVIS, 2016,

p. 233). Também no Brasil, durante o período da escravidão, a mulher negra era essencialmente produtora, trabalhava na casa-grande e na produção de alimentos. Após a abolição, a mulher negra continuou no mercado de trabalho como vendedora de doces e comidas. Sobre as atividades econômicas desenvolvidas pelas mulheres negras na Bahia no século XIX, Cecília Soares (2006) revelou que o trabalho doméstico era, sobretudo exercido pelas escravas e a grande maioria das mulheres negras libertas se dedicava ao pequeno comércio, ocupando as ruas vendendo as suas iguarias, um espaço considerado perigoso no século XIX “[...] exatamente pela presença maciça dos negros e demais desclassificados sociais” (SOARES, 2006, p. 107).

O ambiente da rua propiciou a convivência das mulheres negras com grupos sociais diferentes e, principalmente, com os homens. Comerciam, discutiam preços, participavam de decisões e das conversas masculinas. Essa experiência proporcionou não apenas uma independência financeira, mas cultural, uma maneira própria de estar no mundo. A maioria era provedora da família ou dividia as despesas e a autoridade do lar com seus companheiros (LESSA, 2012). Cecília Soares (2006) sugere, e considero importante registrar que, ao se dedicar às atividades de ganho, significa que essas mulheres não aceitavam ou recusavam os lugares a elas destinados na sociedade escravista.

Assim, estudar a mulher negra significa adentrar em outro universo, onde as necessidades, carências e estratégias de resistência à ordem patriarcal capitalista impõem outras normas de conduta a homens e mulheres, moldando um comportamento inverso ao da mulher pertencente às classes dominantes, gerando uma autonomia que veio sendo conquistada desde a África. Essa mulher aceitaria a submissão a um chefe de família? Colocar-se-ia no lugar de ser escolhida ou preterida? Caberia numa relação machista e sexista? É preciso refletir sobre a complexidade que esse estado de solidão comporta.

Winnie³¹, auditora pública, revela que os homens são importantes para satisfazerem seus desejos/prazeres sexuais, mas não para constituírem uma vida estável com ela, e afirma “eu sou demais para eles, eles não aguentam, não aguentam”. Segundo Pacheco, tanto as mulheres de poder aquisitivo quanto as

³¹Entrevista concedida a Ana Cláudia Pacheco (2008, p. 203).

ativistas que entrevistou possuem trajetórias que operam no sentido negativo, gerando instabilidade afetiva com os homens.

Estudar a história dessas mulheres, a partir de um modelo europeu metafísico, além de conduzir a interpretações equivocadas e limitadas, contribui para sua exclusão, marginalização e, conseqüentemente, para reforçar estereótipos. É preciso compreender as condições históricas que propiciaram às mulheres negras tecer trajetórias diferentes do modelo imposto pelo grupo social hegemônico. “É tempo de falarmos de nós mesmos, não como contribuintes, nem como vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes dessa formação” (NASCIMENTO, 2006b, p. 101).

À luz da literatura sobre o tema, pode-se considerar que urge uma pesquisa mais sistemática, na perspectiva de contribuir para a história social de negros e negras, para a compreensão de nós mesmos e dos processos que levaram, não no sentido linear, ao desenvolvimento e à proliferação de teorias racistas que militam contra a descolonização epistemológica e subjetiva, que negam a condição de ser humano dos afrodescendentes para justificar a espoliação dos seus direitos civis, de representação política e conquistas materiais, cujo objetivo é refletir sobre as estruturas que agem na nossa consciência, na nossa subjetividade de forma sub-reptícia e nos tornam fundamentais na manutenção dessa sociedade que se apresenta tão nociva a nós mesmos. É preciso refletir sobre essas estruturas, questionar as relações de poder, fortalecer nossa autoestima, resgatar o nosso papel de sujeitos da nossa própria história, e não de objeto da história do outro. É importante perceber o lugar que nos é reservado, mas que aceitar deve ser uma escolha.

2 RELAÇÕES AFETIVAS E SUBJETIVIDADE

Quando eu decidi escrever, eu quis fazer um livro que nunca tinha lido. Nunca se fala das pessoas e o que o racismo faz com elas. Quando falamos sobre o racismo, geralmente adotamos uma perspectiva que é macropolítica. Realidades, pensamentos, sentimentos e experiências das pessoas negras são ignorados. Isso é exatamente o que eu queria ter no centro desse livro, o nosso mundo subjetivo. [...] Eu estava interessada em olhar para as minhas feridas e para as feridas de muita gente. Dar ênfase a uma dimensão traumática do racismo, a uma violência diária que reencena um trauma colonial e que nos emudece.

Grada Kilomba

As palavras de Grada Kilomba traduzem com maestria e nitidez o espírito que move a construção desta tese, a vivência do racismo por mulheres negras ativistas em Salvador. Para tanto, é preciso compreender inicialmente o processo de construção das subjetividades e analisar como o racismo e outros sistemas de dominação se materializam no campo da afetividade. Assim, o objetivo deste capítulo é compreender o processo de construção da subjetividade, distinguir a subjetividade da identidade e situar as relações afetivas na dimensão histórico-social.

A fim de compreender os feitos da colonização, da escravidão e do racismo na subjetividade das mulheres negras, é importante refletir sobre as dinâmicas das relações afetivas e a construção da subjetividade, o que significa discutir esses conceitos enquanto categorias constituídas a partir da dialética entre indivíduo e sociedade. Essas discussões dão visibilidade às relações de poder que estabelecem hierarquias entre grupos sociais distintos, através de um processo contínuo e cotidiano de reprodução dessas desigualdades pelo aparato estatal, que utiliza os meios de comunicação e as instituições para a reatualização e naturalização de uma ideologia que afirma a superioridade de um grupo sobre o outro.

É um processo simultaneamente sutil e brutal, fazendo crer que as desigualdades são naturais, ao mesmo tempo em que imobiliza os grupos menos favorecidos, pois age, *a priori*, nas suas consciências, no seu psicológico, fazendo com que internalize e memorize “seu lugar na escala social”. Nessa perspectiva, tal discussão permite “[...] ao homem de cor compreender com a ajuda de exemplos

precisos, as causas psicológicas que podem alienar seus semelhantes” (FANON, 2008, p. 81).

Há uma literatura considerável sobre os custos materiais da colonização e do racismo para os afrodescendentes, mas os custos subjetivos raramente são discutidos. Com isso, pretendo dizer que a colonização e o racismo são modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele, e afetam a subjetividade das pessoas, portanto, geram formas de estar no mundo. Ou seja, viver em uma sociedade que desqualifica o fenótipo, a estética, a religiosidade de um grupo, valorizando apenas as experiências do grupo hegemônico, leva o indivíduo a rejeitar ou valorizar suas experiências culturais, dependendo do grupo no qual está inserido.

Em relação aos afrodescendentes, Gil-Hernández (2016) considera que não são iguais nas formas de estar no mundo. Aqui vou utilizar dois estereótipos carregados de preconceitos que representam os referidos tipos: “o próprio preto se discrimina” e “o preto descompreendido”. O primeiro tipo seria aquele que, internalizando as diferenças e a inferioridade, tenta adotar as características do branco, negando a si mesmo, seu povo, sua história, seu fenótipo.

Começo a sofrer por não ser branco, na medida que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos esterco ambulantes, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada a fazer no mundo. Então tentarei simplesmente fazer-me branco... (FANON, 2008, p. 94).

Continua o autor:

[...] se ele se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco é que vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica. (p. 95).

Já o segundo tipo, “o preto descompreendido”, seria o preto que não compreende o lugar do preto, o lugar que lhe é reservado na sociedade, aquele que

não se comporta como deveria, que extrapola os limites que lhe são impostos, o inconveniente, que está no lugar onde não deveria, leia-se: lugar de branco. Ambos representam estereótipos negativos, com isso cabe refletir que não importa a forma de estar no mundo, o negro foi construído enquanto negro, essencializado, enquanto *persona non grata* e, portanto, condenado à margem eterna. Embora, na nossa perspectiva, “o preto descompreendido” apresente certa relevância, no sentido da não aceitação do lugar social que lhe é reservado.

Trabalhar os conceitos de afetividade e subjetividade significa expor a dialética entre o indivíduo e a sociedade. E uma explanação sobre esses conceitos é imprescindível para compreender as subjetividades das mulheres negras, sujeitas a múltiplas vulnerabilidades, de raça, gênero e classe, subalternizadas e submetidas a violências cotidianas. Que autoimagem possível essas mulheres construíram? Essa autoimagem está em construção ou é fixa, imutável? E, como se relacionam socialmente?

Vale lembrar que neste capítulo também serão citadas algumas entrevistas que não foram concedidas para este trabalho, justamente por isso se afiguram como fontes importantes que ajudam a validar a relevância do tema, uma vez que foram fornecidas em outros contextos, para atender a objetivos diferentes dos desta tese, mas que fazem emergir o mundo subjetivo de pessoas racializadas, independentemente do gênero, cujas trajetórias acontecem em sociedades marcadas pela colonização, escravidão e racismo.

2.1 Relações afetivas

Discutir o impacto da colonização e da escravidão na dificuldade de acesso à educação e, conseqüentemente, a bens materiais, é lugar comum. Mas pesquisar esse impacto na subjetividade dos afrodescendentes implica estudar estruturas internas, íntimas, psicológicas e compreender sua relação com as condições objetivas de existência, isto é, com as relações sociais, desnaturalizando as emoções enquanto sentimentos universais.

A emoção não é uma substância nascida no corpo, independente dos signos sociais e culturais, ela não é um mecanismo desencadeado inatamente. A emoção

“[...] não tem raiz em fisiologia indiferente às circunstâncias culturais ou sociais, não é a natureza do homem que fala nele, mas são condições sociais de existência que se traduzem em mudanças fisiológicas e psicológicas” (LE BRETON, 2012/2013, p. 70). Como demonstra Sawaia (1997), as emoções são histórica e socialmente construídas, e precisam ser pensadas a partir do contexto psicossocial de cada sujeito, podendo proporcionar tanto seu aprisionamento, quanto reflexões libertadoras.

Dessa forma, Lindinalva de Paula (56 anos) e Suely Santos (55 anos) se remetem ao processo de escravatura e às questões sociais daí advindas para explicar a construção da subjetividade e das experiências afetivas dos negros. Vejamos a fala desta última:

Eu acho que isso já nasce no processo da escravatura, quando você separa famílias, você traz pessoas, você sequestra pessoas de um lugar e para onde você traz a estratégia é para aniquilar a pessoa, a sua cultura, então eles começam aniquilar a gente é lá, quando você separa mães e filhos, irmãos e irmãs. Eu não tenho dimensão de quanto foi violento aquele momento de você vim para um país estranho, uma terra estranha, sem conhecer ninguém, com a cultura totalmente diversa da sua, onde a concepção de violência era totalmente outra, você vem para apanhar, você vem para passar fome, coisas que não existia lá, e aí você é dilacerado culturalmente. Eu fico imaginando o que é você ter um filho arrancado dos seus braços. Eu acho que é aí que começa, quando a gente é levada para dentro da casa do branco e da branca para cuidar dos filhos deles sem saber para onde o seu foi levado. É como se a gente tivesse naturalizado essa violência por não ter alternativa. Eu penso que foi daí que foi essa construção, porque é obrigado a não amar tanto para não sofrer com apartamento, você naturaliza essas despedidas de dizer “eu estou parindo meu filho, mas ele não vai ser meu”, você cria laços afetivos, que às vezes nem são consanguíneos, mas que de repente precisa afastar. (Suely Santos, 55 anos).

As reflexões de Creuza Oliveira vão além, revelam que as experiências de separação fazem parte das trajetórias das mulheres negras, ao citar não somente o tráfico de negros, mas o êxodo – processo de migração de famílias ou de seus membros para outras cidades, buscando melhores condições materiais de existência –, uma vez que são eles que acumulam os piores indicadores sociais. Outra experiência é a morte prematura, por constituir um grupo vulnerável à violência e a um sistema de saúde precário.

Minha história não é diferente de tantas outras mulheres negras, trabalhadoras domésticas, oriundas de famílias pobres. Expulsas do interior do Brasil pela miséria e precárias condições de sobrevivência, estas famílias são obrigadas a enviar filhos e filhas para o trabalho braçal. A maioria chega aos grandes centros com tenra idade, pois o trabalho infantil é também uma das chagas da desigualdade e exploração da sociedade brasileira. (BERNADINO-COSTA, 2007, p. 90).

Dessa forma, vemos que algumas práticas da sociedade escravista permanecem entre os negros: a desagregação familiar, o trabalho infantil, a morte prematura. Porém, suas causas foram reatualizadas, do tráfico de africanos para a desigualdade social, estruturada pelo racismo. Essas situações tanto corroboram para a naturalização da desagregação familiar quanto para a construção de uma subjetividade retraída, rude, como mecanismo de defesa que corresponde à dificuldade de demonstrar sentimentos, sobretudo interfere na qualidade relacional do afeto, o receio do laço afetivo, a fim de evitar o sofrimento que igualmente contribui para a solidão da mulher negra.

Então, eu digo, toda essa percepção de dizer que “eu acho que não serve para mim”, na verdade acho que pra mim se simboliza em uma questão: o medo do laço afetivo. Aquela coisa de “vai acabar e quando acabar eu vou sofrer demais”, então eu acabava antes de sofrer, começar a priorizar outras questões que não passem pela afetividade. Você estuda muito, você é muito competente no seu trabalho, você é muito competente no seu estudo, você é destaque quando você fala, mas a sua vida amorosa vai sendo esquecida [...]. Mas eu criei uma couraça para dizer “essas questões não vão me incomodar sobremaneira”. Quando eu vejo mulheres sofrerem por amor eu não entendo, não é não entender, na verdade eu quero que elas façam como eu fiz, mas também não é correto como eu faço. A fórmula a gente ainda não encontrou para o Bem Viver da afetividade. (Suely Santos, 55 anos).

Para Suely Santos, a solidão é subjetiva, atravessa várias etapas da vida da mulher negra e está presente em diferentes espaços: no trabalho, na comunidade em que ela vive, nas suas relações afetivas. São diversas solidões que se constroem e se perpetuam. Sobre a subjetividade das mulheres negras, especificamente, a entrevistada analisa da seguinte forma:

[...] a mulher negra é a única que não tem a opção de oprimir. O homem branco oprime a mulher branca, a mulher branca oprime o homem negro, o homem negro oprime a mulher negra, nós estamos na base da pirâmide, na opressão a gente não tem ninguém para oprimir, a gente sente todas as opressões. Eu acho que é natural que você encontre forma de superação disso, e a forma de superação ou você enlouquece, ou você se acostuma a sofrer com a violência, ou você evita certas situações, certas relações, para não sofrer por esse amor. Não é à toa que nós não temos hábito, quer dizer, nós estamos fazendo agora com essa nova geração, mas a gente não se beija com nossos avós, com nossos tios, com nossos pais. Minha mãe precisou estar morta no leito do hospital para eu beijar a testa dela. Quando eles aniquilaram nossa cultura no processo da escravidão, eles aniquilaram toda a nossa possibilidade também de amar. Não é à toa que o homem negro vê a mulher negra como seu algoz. Isso não é somente por questão preferencial, é uma construção histórica, é uma construção social de nos perceber nesse lugar que a sociedade nos colocou. O homem negro também é oprimido, mas ele olha e vê a gente como uma coisa ainda mais oprimida do que ele. É nesse lugar que nós mulheres negras estamos. Então, como eu falei do processo do ginásio, em que as meninas brancas eram nossas melhores amigas, é disso que eu estou falando, porque que o menino negro que deveria me olhar, ele deixa de me olhar para olhar para elas. Não tem como criar relação de afetividade, não tem como. Você vê uma criança hoje de 1 ano, 2 anos, 3 anos, na frente da televisão assistindo *Chiquititas*³², onde todas as meninas brancas estão lá no seu *status*. Como que esse menino vai conseguir compreender que as mulheres negras, que as meninas negras são tão bonitas quanto aquelas que estão ali? (Suely Santos, 55 anos).

A seguir, Lindinalva de Paula explica que a mulher negra passa por um processo de desqualificação moral e estética durante a infância e a adolescência, que prejudica demasiadamente sua autoestima e, conseqüentemente, seus relacionamentos, pois, ao internalizar esse processo de negação, avalia com desconfiança a aproximação de um homem, por não se considerar uma pessoa digna de afeição, atração e admiração. E muitas vezes suporta um relacionamento abusivo por acreditar ser a única opção disponível, e para evitar a solidão que

³²De acordo com Luzineide Pedrosa de Souza (2015, p. 12) “CHIQUITITAS também é uma telenovela voltada ao público infanto-juvenil produzida pelo Sistema Brasileiro de Televisão (SBT), e exibida desde 15 de julho de 2013, com término previsto para 31 de março de 2015. Serão ao todo 445 capítulos, escritos por Íris Abravanel, com a supervisão de texto de Rita Valente e a colaboração de Carlos Marques, Fany Higuera, Gracy Iwashita, Gustavo Braga e Marcela Arantes. A novela é inspirada em uma telenovela Argentina de mesmo nome e já foi exibida em 1997, por essa mesma emissora”. Trata-se de uma trama em que as crianças negras são sub-representadas e oriundas das piores situações sociais, incutindo nas crianças telespectadoras um ideal de estar no mundo, contribuindo para a internalização de hierarquias raciais que interferem em suas escolhas, amizades e afetos.

acomete principalmente às mulheres negras. Essa situação muitas vezes conduz essas mulheres à subserviência, a um relacionamento e a um homem que não a ama ou não a ama mais.

Essa é a maneira perversa como o racismo se apresenta para nós mulheres negras, quando observamos a base social, na economia, na saúde, na educação, na afetividade. Olha onde nós mulheres negras estamos. A nossa autoestima é destruída, e você vive em um mundo onde o visual, o fenótipo é que vale a pena, ninguém vai ficar com você porque você é uma negra inteligente. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

E outras vezes, por internalizar as diferenças, termina a relação prematuramente, por não se considerar digna de tal pessoa, ou conduz sua vida sem expectativa de experienciar um relacionamento afetivo-sexual. Nas palavras de Suely Santos (55 anos): “então, eu já sabia que eu não ia ter namorado, porque os meninos não gostavam de namorar com menina negra, então eu não botava na minha conta”. Trata-se de uma atitude racional, a partir da percepção do racismo como estruturador das relações sociais e afetivas.

A Antropologia das Emoções³³ parte do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos, a cultura e a sociedade. A emoção, como objeto analítico das Ciências Sociais, pode ser definida, então, como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causada pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados. Segundo Clifford Geertz (1989), não apenas as ideias, mas as próprias emoções são artefatos culturais.

Le Breton (2012/2013) analisa o caráter social das emoções e a importância dos contextos culturais nas encarnações e formas de experimentar o sentir afetivamente. Argumenta que nossos sentimentos, as emoções, não são substâncias transferíveis, seja de um indivíduo ou de um grupo para outro, e não são apenas processos fisiológicos, mas sim relações e, portanto, o produto de uma construção social e cultural e se expressa em um conjunto de sinais que os seres humanos sempre têm a possibilidade de desdobrar, inclusive se não as sentem.

³³ Ver Koury (2005).

A emoção é ao mesmo tempo interpretação, expressão, significado, relacionamento, regulação de uma troca; modifica-se de acordo com o público, o contexto; diferencia-se em sua intensidade e, mesmo em suas manifestações, de acordo com a singularidade de cada pessoa. O indivíduo adiciona sua nota em um padrão coletivo suscetível de ser reconhecido pelos pares (de acordo com sua história pessoal, psicologia, *status* social, sexo, idade etc.). Já a afetividade seria “[...] o impacto de um valor pessoal que enfrenta tal contexto e como é experimentado pelo indivíduo” (LE BRETON, 2012/2013, p. 69). Continua o autor:

A afetividade mobiliza mudanças musculares e viscerais, que impregna o tom do relacionamento com o mundo [...], é sempre o produto de um ambiente humano e um universo social caracterizado de significado e valores [...], expressões faciais, gestos, posturas, sucessão de sequências, é inconcebível fora do aprendizado, fora da formação da sensibilidade que desperta o relacionamento com os outros dentro de uma cultura em um contexto particular. (p. 70).

Nessa perspectiva, as emoções e a afetividade estão relacionadas às condições sociais de existência, ou seja, o indivíduo é cotidianamente afetado pelos acontecimentos do meio onde vive, por normas coletivas, orientações de comportamento, padrões de beleza, experiências culturais. O indivíduo traduz tudo isso de acordo com suas trajetórias individuais, sua singularidade: “o indivíduo interpreta situações através de seu sistema de conhecimento e valores. A afetividade exibida é o resultado” (LE BRETON, 2012/2013, p. 74). Isso é consequência da interpretação de uma situação através de seu sistema de valores. “Não são tanto as circunstâncias em si mesmas que determinam a afetividade do ator, mas a interpretação que ele lhes confere, sua ressonância íntima através do prisma de sua história e sua psicologia” (LE BRETON, 2012/2013, p. 116). A afetividade é um tecido de interpretação, um significado vivido.

As emoções são vistas por Ana Cláudia Pacheco (2008) como concepções socialmente construídas. Sendo assim, a experiência emocional é informada ou constituída na relação com a estrutura social, as relações de poder, as noções de corpo e outras formas culturais. Então, pessoas pertencentes a grupos submetidos a processos históricos de discriminação, subalternização e inferiorização internalizam

a rejeição de si mesmas, como afirma Zeferina³⁴: “eu resistia à aproximação de um homem [...], se eles me achavam uma nega feia, então só queria sexo”, assim terminou por se isolar ao constatar e internalizar que às mulheres negras, os homens dispensavam um tratamento diferente. Esses grupos apresentam autorrejeição, problemas de autoestima e de relações sociais.

Essa estrutura de discriminação interfere nas formas de estar no mundo, não se quer dizer com isso que todos respondem de forma homogênea. “Há um tipo domesticado e branqueado, também há um tipo resistente e uns graus intermediários entre os dois polos” (GIL-HERNANDEZ, 2016, p. 73). Há ainda os que se tornam invisíveis.

[...] o resultado não será necessariamente o de corpos menosprezados e subjetividades diminuídas, embora se imponha [...] uma lógica orientada à autorrejeição e ao ostracismo. As pessoas podem abrir caminho nessa adversidade e construir autoimagens positivas, possibilidades de conhecimentos e posicionamentos políticos. Em meio a um panorama tão negativo é importante ressaltar [...] as possibilidades de agência de sujeitos e de transformação desse lugar objeto, a possibilidade de construir um ponto de vista situado que fracture a lógica dominante e permita ao menos formas mais politizadas e libertadoras de estar em um mundo racista que aspiramos mudar. (GIL-HERNANDEZ, 2016, p. 78).

Concordamos com Ana Cláudia Pacheco (2008) quando considera que, embora a escolha de alguém não esteja fora daquilo que uma determinada cultura pensa e vivencia como sendo aceito ou não, também há possibilidades dos indivíduos reatualizarem, ajustarem e ressignificarem suas experiências emocionais/afetivas/sociais. Nas falas das entrevistadas Lindinalva de Paula (56 anos), Creuza Oliveira (61 anos), Cleusa Santos (52 anos) e Ana Gualberto (41 anos), essas reatualizações ou construções de identidades positivas foram possíveis a partir do contato com os movimentos sociais. “O MNU tinha uma coisa que se perdeu, tinha os GTs, e eu entro no MNU diretamente para o GT de mulheres, aí é que acontece o grande saque da minha vida, aí é que eu descubro o que é o pertencimento de mulher negra” (Lindinalva de Paula, 56 anos).

³⁴Entrevista concedida a Pacheco (2008, p. 236).

A partir da análise de suas entrevistas, Pacheco (2008) concluiu que a política foi um marcador importante na reorientação da trajetória individual e afetiva de suas informantes, possibilitando outras formas de existir. A importância do movimento social como espaço de construção de uma identidade positiva será devidamente discutida no Capítulo VI, que trata do processo de transição da negação de uma identidade negra para sua afirmação. Mas, é importante lembrar que o processo de afirmação da identidade negra remete ao interesse pela nossa história, e se reveste de um significado político porque implica não só na valorização das experiências africanas e afrodescendentes, significa a busca de direitos, a luta contra o racismo e, o mais importante, revela a autonomia de um povo que resistiu e contrariou todas as formas de dominação, ultrapassou todos os limites que lhes foram impostos, cuja vida se confunde com uma militância cotidiana, um incansável processo de resistência desde a colonização até a contemporaneidade.

Esse interesse é, principalmente, uma busca por nós mesmos, a fim de entender algumas questões existenciais e empíricas, não no plano filosófico, a exemplo de: “Quem somos?”, “De onde viemos?”, mas de entender a construção do mundo psicológico de sujeitos que vivem numa estrutura onde sofrem violências cotidianas, tanto físicas quanto psicológicas, considerados cidadãos de segunda categoria, vivendo sob um clima de tensão e inferiorização permanente, disputando espaços, lutando por direitos civis que lhes são historicamente negados. Esse ambiente repressor pode produzir consequências devastadoras para a saúde física e mental desses sujeitos.

Tais sujeitos vivem numa sociedade construída a partir da diversidade, mas ideologicamente suas instituições e meios de comunicação contemplam apenas um padrão de comportamento, marginalizando outros grupos através de um processo de educação que é continuamente restabelecido, o que indica que as desigualdades não são metafísicas ou naturais, mas construídas socialmente e aprendidas na convivência em grupo, pois o ser humano é cultural e, por outro lado, indica igualmente que essa ideologia³⁵ não triunfou, que é contestada e questionada, e por

³⁵Ver Stuart Hall (2013, p. 191) para quem “[...] as ideologias constituem estruturas de pensamento e avaliação do mundo – as ideias que as pessoas utilizam para compreender como o mundo social funciona, qual o seu lugar nele e o que devem fazer [...]. A linguagem e o comportamento são os meios pelos quais se dá o registro material da ideologia, a modalidade de seu funcionamento. Esses rituais e práticas sempre ocorrem em lugares sociais, associados a aparelhos sociais. É por isso

isso precisa ser constantemente reatualizada por agentes sociais específicos: meios de comunicação, escola, igreja e família.

Entretanto, para além de compreender uma sociedade que se diz construída a partir da meritocracia, mas não oferece as mesmas possibilidades a todos, fazendo acreditar que os que conquistam as melhores posições são os mais capacitados intelectualmente, e os outros, menos inteligentes ou até não inteligentes – cujo escopo é naturalizar as desigualdades, introjetando-as na consciência dos indivíduos, na tentativa de derrotá-los já no seu psíquico. É preciso compreender também essa relação dialética entre o nosso mundo subjetivo e as relações sociais, a fim de perceber as estratégias que nos tornam peças fundamentais desse processo, a partir do momento que internalizamos e reproduzimos as diferenças, validando esse discurso ideológico através de um processo inconsciente, pelos quais os próprios sujeitos e as subjetividades são constituídos:

[...] a constituição da subjetividade individual é um processo singular que surge na complexa unidade dialética entre sujeito e meio atual, definido pelas ações e mediante as quais a história pessoal e a do meio confluem em uma nova unidade que, ao mesmo tempo, apresenta uma configuração subjetiva e uma objetiva. A constituição subjetiva do real e sua construção por parte do sujeito são processos simultâneos que se inter-relacionam, mas que não são dirigidos pela intencionalidade do sujeito, que não é mais que um momento neste complexo processo. (GONZALEZ REY, 1997, p. 108).

Assim, a gênese da subjetividade se encontra nas relações sociais e não no interior do indivíduo. Desse modo, é preciso compreender as tramas sociais nas quais o indivíduo está inserido, e para isso é preciso remontar à modernidade, quando os europeus, durante o processo de colonização das Américas, criaram e hierarquizaram novas identidades: o europeu, o mestiço, o índio e o negro, e algumas delas passaram a denotar superioridade sobre outras, a fim de justificar esse processo de exploração.

Nesse contexto, o negro foi construído em oposição ao branco, considerado como superior, aventureiro, conquistador, civilizado e “ao englobar todos os negros no termo povo negro é arrebatá-lhes toda a possibilidade de expressão individual. O

que devemos analisar ou desconstruir a linguagem e o comportamento para decifrar os padrões de pensamento ideológico ali inscritos”.

que se procura assim é obriga-los a corresponder à ideia que já se faz deles” (FANON, 1980, p. 21), de inferior, incapaz e culturalmente atrasado.

Segundo Fanon (1980), o opressor, pelo caráter global e terrível de sua autoridade, chega a impor ao autóctone novas maneiras de ver a si mesmo. Através da alienação, o opressor impõe um juízo pejorativo das formas de existir do negro, inclusive negando cientificamente, desde os pensadores iluministas até as teorias racialistas do século XIX, qualquer capacidade intelectual dos afrodescendentes, não reconhecendo a grande contribuição da população negra para as ciências, a matemática, a engenharia, a medicina, entre outras, e uma vez que não possuíam o intelecto desenvolvido, a alternativa era o trabalho manual. Enquanto máquinas, encaixando-se no modelo acima, não haveria conflitos sociais, tudo correria tranquilamente, cada um no seu “lugar”. Pois o racismo acontece através do contato, quando os espaços dos “privilegiados” são ameaçados pelos “pretos descompreendidos”. “Na verdade, somos falados, ou falamos por nós, nos discursos ideológicos que nos aguardam desde o nosso nascimento, dentro dos quais nascemos e encontramos nosso lugar” (HALL, 2013, p. 209).

Estamos diante do colonialismo epistemológico do qual fala Fanon (2008), mais do que a sujeição material de um povo, ele fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressar e se entender. O colonialismo epistemológico utiliza o discurso colonial que, através de um processo contínuo de humilhação cotidiana, procura agir nas consciências, a fim de manter o colonizado em situação permanente de subalternidade e na condição de inferioridade. Portanto, a dominação não se restringiu ao aspecto militar, econômico e político, mas agiu principalmente no plano da consciência e da subjetividade, sendo justificada pela estratégia discursiva do estereótipo.

Dessa exposição surge a necessidade de compreender e discutir como estratégias de poder e dominação atuam nas subjetividades dos povos colonizados, ou seja, é preciso investigar os processos inconscientes pelos quais os próprios sujeitos e as subjetividades são constituídas. Para atender a essa demanda é preciso recorrer à Psicologia e à Psicanálise, a fim de também compreender os prejuízos emocionais causados pelo racismo, “[...] por ser a Psicologia, por excelência, a área do conhecimento que estuda o indivíduo que sente, que sofre,

que pensa, que se frustra, que se alegra etc., estará, portanto, mais próxima das questões relacionadas à subjetividade” (ASSUNÇÃO, 2002, p. 13).

2.2 A relação entre subjetividade e identidade

Para melhor compreensão das questões que nos propomos a pesquisar, consideramos importante articular os conceitos de subjetividade e identidade, intrinsecamente ligados às relações sociais, a fim de compreender a conexão entre a dimensão subjetiva e os processos de identificação do sujeito, especificamente das mulheres negras ativistas.

Katia Maheirie (2002), para discutir a constituição do sujeito, sua subjetividade e identidade, utiliza a ontologia sartriana como referência. Para Sartre, o homem é um ser que se constitui ao mesmo tempo como corpo e consciência, e toda consciência é consciência de alguma coisa, ou seja, é relação, é a dimensão subjetiva do sujeito compreendida como a negação do absoluto de objetividade. Dessa forma, a subjetividade só existe em relação ao que Sartre chamou de *ser para si*, um tipo de ser que estabelece sentidos e significados para o mundo e também para si.

Sendo corpo e consciência, ao mesmo tempo, o sujeito é objetividade (pois é corpo) e subjetividade (pois é consciência), não podendo ser reduzido a nenhuma destas duas dimensões. O Eu, ou a identidade, ou a especificidade do sujeito, aparece como produto das relações do corpo e da consciência com o mundo, consequência da relação dialética entre objetividade e subjetividade no contexto social. (MAHEIRIE, 2002, p. 35).

Maheirie (2002) diz que o sujeito ou a identidade são construídos por oposições, conflitos e negociações, sendo constantemente inventada por esses sujeitos em um processo aberto, nunca acabado, isso quer dizer que a identidade é dialética, os critérios de semelhança e diferença estão na base desse conceito. Nas palavras da autora, as identidades são, portanto, “[...] compreendidas pelo movimento do igualar-se e do diferenciar-se, dependendo dos grupos que, ao longo da vida, vamos fazendo parte [...]” (p. 40). Continua:

Em acordo com uma perspectiva dialética para o termo, já apontamos o conceito de identidade como a síntese inacabada entre subjetividade e objetividade. Nesta perspectiva, é a consciência, como dimensão subjetiva do sujeito, que é capaz de construir, desconstruir e reconstruir a identidade constantemente, em que participam as percepções, imaginações, emoções e as reflexões, quer críticas ou não. (MAHEIRIE, 2002, p. 42).

Dessa forma, a Psicologia Social e as Ciências Humanas historicizam o conceito de identidade, numa perspectiva dialética, sempre em construção, que depende da subjetividade e das condições sociais de existência.

Kabengele Munanga (2000) distingue as identidades culturais da identidade política. Para ele, as identidades culturais são plurais, com isso pretende dizer que, no Brasil, não há uma única cultura branca ou uma única cultura negra e que, regionalmente, pode-se distinguir diversas culturas no Brasil. Nas palavras do autor:

Nesse sentido os afro-baianos produzem no campo da religiosidade, da música, da culinária, da dança, das artes plásticas, uma cultura diferente dos afro-mineiros, dos afro-maranhenses e dos afro-cariocas [...]. Assim, a identidade cultural se constrói com base na tomada de consciência das diferenças provenientes das particularidades históricas, culturais, religiosas, sociais, regionais etc. (MUNANGA, 2000, p. 32).

No plano político, pode-se construir uma única identidade negra mobilizadora, a partir da tomada de consciência da exclusão fundamentada na discriminação racial. Continua Munanga (2000, p. 32-33):

[Os negros] apesar de oferecerem identidades regionais diferentes, coletivamente submetidos à dominação do segmento branco e constituírem o segmento social mais subalternizado da sociedade [...], essa identidade política é uma identidade unificadora em busca de propostas transformadoras da realidade do negro no Brasil.

Boaventura Sousa Santos (1995) também aborda a identidade como uma categoria política, pois envolve relações de poder, uma vez que é acionada para a autoafirmação de um grupo perante a ameaça de outro. Dessa forma, a identidade como unidade sólida não existe, é sim uma necessidade fictícia.

Lindinalva de Paula (56 anos) faz uma crítica ao conceito de identidade, restrito às práticas visíveis, exteriores e superficiais, preferindo usar o termo “pertencimento”:

Porque identidade, em alguns momentos, é modismo. Não desmerecendo a identidade de ninguém, mas o pertencimento é diferente. Identidade... eu me identifico através do cabelo, através da roupa, através do gosto cultural, através da cultura. Posso me identificar quanto negra, mas pertencimento é você renascer. Luiza Bairros costumava dizer que o pertencimento é quando a gente consegue matar a mulher branca que existe dentro da gente. Eu consegui matar a mulher branca que existia dentro de mim [...].

Stuart Hall utiliza a experiência da diáspora caribenha, a partir de 1948, para refletir sobre a identidade e o pertencimento no contexto da globalização na década de 1970, período em que predominam empresas transnacionais, de tecnologias e sistemas de comunicação que ultrapassam as fronteiras do estado-nação, afrouxando os laços entre a cultura e o lugar, de processos migratórios livres e forçados que vêm diversificando as culturas e pluralizando as identidades culturais. Baseado nesse contexto, afirma que “as culturas têm seus locais. Porém não é fácil dizer de onde elas se originam” (HALL, 2013, p. 40).

O autor concebe a identidade cultural com uma questão histórica, construída na dialética com outros povos, com cargas e perdas, condição necessária para sua modernização. Desse modo, nega a identidade com uma natureza fixa, imutável e impermeável, e faz uma crítica aos “[...] modelos fechados, unitários e homogêneos de pertencimento cultural” (HALL, 2013, p. 52). Nesse contexto, afirma que não existem formas culturais puras, inclusive a cultura popular negra.

Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações entre posições dominantes e subalternas, de estratégias subterrâneas, de recodificação e transcodificação, de significação crítica e do ato de significar a partir de materiais pré-existentes. (HALL, 2013, p. 381).

O autor não estabelece uma diferença nítida entre identidade e pertencimento cultural e sua abordagem se restringe ao campo da cultura, portanto, carece de uma perspectiva política que dê conta de narrativas e representações que procuram

reforçar os laços entre os negros e suas experiências culturais num contexto de racismo, pois a globalização implica a mundialização de um padrão branco e eurocentrado em todos os aspectos: econômicos, políticos, sociais, fenotípicos e de subalternização dos grupos racializados.

Nessa configuração, cabe perguntar: qual o significado dessa afirmação identitária negra? Essencializar a cultura negra? Obviamente que não, mas emerge da compreensão de que a cultura constitui um campo de luta onde historicamente fomos subalternizados, exotizados, sexualizados e, como não há experiência vivida fora da representação, segundo Hall (2013, p. 384): “[...] é somente pelo modo no qual representamos e imaginamos a nós mesmos que chegamos a saber como nos constituímos e como somos”. Penso que o autor deixou a lacuna do viés político da identidade.

As amarras da cultura sobre as ações do indivíduo, na maioria das vezes não se tornam percebidas conscientemente, pois já passaram a fazer parte de uma certa configuração e de um certo mapa que direciona e regula o comportamento dos sujeitos. (ASSUNÇÃO, 2002, p. 29-30).

A subjetividade remete à consciência de alguma coisa, e essa consciência deriva das condições sociais de existência dentro de um contexto de representações, que por sua vez diz que cor é importante, através da “doutrinação” de todo o tecido social na ideologia da branquitude veiculada pelos diferentes meios de informação. A experiência vivida nessas sociedades implica a interiorização e conformação dessa ideologia, que nos tornam peças importantes na reprodução das representações dos grupos sociais e interferem nos nossos processos de identificação.

Nesse sentido, a maioria da população brasileira negra e branca, introjetou o ideal do branqueamento, que inconscientemente não apenas interfere no processo de construção da identidade do ser negro, individual e coletivo, como também na formação da autoestima geralmente baixíssima da população negra e na supervalorização idealizada da população branca. (MUNANGA, 2014, p. 11).

2.3 Internalização das ideologias ao nível subjetivo

Partindo do axioma freudiano de que a história do homem é a história de sua repressão, Herbert Marcuse (2013) propõe uma revisão da teoria de Freud, segundo a qual as relações entre liberdade e repressão, produtividade e destruição, dominação e progresso constituem o princípio da civilização. Ou seja, a civilização se baseia na permanente subjugação dos instintos humanos, e não há possibilidade de uma civilização não repressiva.

Psicologia Individual de Freud é em sua própria essência uma Psicologia Social. A repressão é um fenômeno histórico. A subjugação efetiva dos instintos, mediante controles repressivos não é imposta pela natureza, mas pelo homem [...]. A repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como autorrepressão do indivíduo reprimido, e a sua autorrepressão, apoia por seu turno, os senhores e suas instituições. (MARCUSE, 2013, p. 13).

O princípio da realidade se materializa num sistema de instituições. E o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio da realidade são os da lei e da ordem, e os transmite à geração seguinte.

Freud descreve o desenvolvimento da repressão na estrutura instintiva do indivíduo sob o impacto do princípio da realidade e elenca três camadas da estrutura mental designadas como *id*, *ego* e *superego*. O *id* é o domínio do inconsciente e dos instintos primários. “Não é afetado pelo tempo nem perturbado por contradições; ignora valores, bem e mal, moralidade. Não visa à autopreservação: esforça-se unicamente pela satisfação de suas necessidades instintivas [...]” (FREUD, 1965, p. 105) enquanto que, continua o autor:

[...] o ego é o mediador entre o *id* e o mundo externo, a percepção e o conhecimento consciente são apenas a parcela menor e mais superficial do ego [...]. Ao cumprir a sua missão, o principal papel do ego é coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos instintivos do *id*, de modo a reduzir ao mínimo os conflitos com a realidade; reprimir os impulsos que sejam incompatíveis com a realidade, mudando o seu objeto, retardando ou desviando a sua gratificação, transformando o seu modo de gratificação, amalgamando-se com

outros impulsos. Dessa maneira, o ego destrona o princípio de prazer, que exerce indiscutível influência sobre os processos do id, e substituindo-o pelo princípio de realidade, que promete maior segurança e maior êxito. (FREUD, 1965, p. 106).

O *superego*, explica Marcuse (2013), tem origem na prolongada dependência da criança na tenra idade em relação aos pais, são as restrições externas que, primeiro os pais, e depois outras entidades sociais impuseram ao indivíduo, que são introjetadas no *ego* e se convertem na sua consciência. Uma série de influências sociais e culturais, como as regras de moralidade, é admitida pelo *superego*. E as transgressões ou o desejo de transgredir geram um sentimento de culpa e necessidade de punição. Nas palavras do autor: “De modo geral, o ego efetua as repressões a serviço e a mando do superego. Contudo, as repressões cedo se tornam inconscientes, como se fossem automáticas, e uma grande parte do sentimento de culpa mantém-se inconsciente” (MARCUSE, 2013, p. 25).

Na perspectiva freudiana, uma organização repressiva dos instintos é subjacente a todas as formas históricas a que a civilização progrediu, como dominação organizada, por conta do caráter irreconciliável entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Enquanto Marcuse (2013) extrapola as noções e as proposições da metapsicologia freudiana, historicizando-a a partir dos conceitos de *mais repressão* e *princípio de desempenho*:

Os vários modos de dominação do homem e da natureza resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes dos de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo. Do mesmo modo, a repressão será diferente em escopo e grau, segundo a produção social seja orientada no sentido do consumo individual ou no do lucro; segundo prevaleça uma economia de mercado ou uma economia planejada; segundo vigore uma propriedade privada ou coletiva. Essas diferenças afetam o próprio conteúdo do princípio da Realidade, pois toda e qualquer forma do princípio da realidade deve estar consubstanciada num sistema de instituições e relações sociais, de leis e valores que transmitem e impõem a requerida modificação dos instintos. Esse corpo do princípio da realidade é diferente em diversos estágios da civilização. Além disso, embora qualquer forma de princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem

controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de Mais Repressão. (MARCUSE, 2013, p. 28-29).

Ao historicizar a metapsicologia de Freud, Marcuse analisa a exploração e a repressão nas sociedades industrializadas à luz do materialismo histórico, destacando que na sociedade moderna a carência e a labuta são artificialmente perpetuadas no interesse de preservar o sistema de dominação, fazendo do corpo instrumento de labuta, não de prazer. Mesmo com o desenvolvimento tecnológico que amenizou a luta pela existência, outras formas de controle social articularam as dimensões política, econômica, cultural e educacional, que fundiu benesses e maldições num todo racional. Ou seja, o autor analisa as formas de repressão cada vez mais sofisticadas dentro do sistema capitalista.

Na nossa perspectiva, e utilizando o conceito de *mais repressão* de Marcuse, em algumas sociedades capitalistas e racializadas, as desigualdades se organizam em torno dos eixos de raça, classe e gênero, e o Estado mobiliza todo o seu aparato ideológico a fim de reproduzir as desigualdades, naturalizando-as. As estratégias são tão sofisticadas que os indivíduos menos favorecidos, imersos em um cotidiano de carências, trabalho e consumo, reproduzem o discurso dominante.

A ideologia se viabiliza através do sujeito [...]. Sobredeterminado pelas outras estruturas do modo de produção e pela estrutura edípica, o sujeito é o suporte dos efeitos ideológicos agenciados por leis conscientes que organizam o terreno subjetivo da instância ideológica. É aqui, no âmbito ideológico, que a psicanálise, ciência do Inconsciente, encontra seu lugar de articulação com o Materialismo Histórico. (SOUZA, 1990, p. 74).

Elucidar o processamento da ideologia ao nível subjetivo é tarefa que se outorga à Psicanálise. Neusa Santos Souza (1990) estudou a vida emocional dos negros que ascendiam no Brasil, analisando suas histórias de vida com o aparato conceitual fornecido pela Psicanálise (o *ego*, o *ideal do ego* e o *superego*) e pela Teoria das Ideologias. A autora ressalta a importância do *superego*, isto é, das figuras primeiras, pais ou substitutos, que transmitem as regras e os comportamentos sociais. Entretanto, numa relação dialética, essas figuras primeiras

igualmente constroem seu psíquico dentro de uma realidade multirracial, de hegemonia branca, hierarquizada e desigual que se materializa nas instituições.

Stuart Hall (2013) observa que na primeira infância ainda não estamos inteiramente costurados às nossas relações com o complexo campo do discurso ideológico, historicamente situado naquele dado momento, pois permanecemos abertos para sermos posicionados e situados de formas distintas, em momentos diferentes de nossa existência. Com isso, quer dizer que os sujeitos não são posicionados em relação ao campo das ideologias exclusivamente, pela resolução de processos infantis inconscientes, também são posicionados pelas formações discursivas originadas de formações sociais específicas, que se situam distintamente em relação a gama de locais sociais. Sendo assim,

[...] numa sociedade branca. De classe e ideologias dominantes brancas. De estética e comportamento brancos. De exigências e expectativas brancas [...], nessa sociedade, responde positivamente ao apelo da ascensão social, o que implica na decisiva conquista de valores, *status* e prerrogativas brancos. (SOUZA, 1990, p. 17).

Ou seja, nesta sociedade o negro internaliza um ideal de *ego*, que é branco, incompatível com suas propriedades físicas, gerando um conflito psíquico entre o *ego* e o *ideal do ego*. “O relacionamento entre o Ego e o Ideal do Ego é vivido sob o signo da tensão. E como não sê-lo, se o superego bombardeia o Ego com incessantes exigências de atingir um ideal inalcançável?” (SOUZA, 1990, p. 38).

Sentimento de culpa e inferioridade, insegurança e angústia atormentam aqueles cujos egos caíram em desgraça diante do superego. A distância entre o ideal e o possível, cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica. (SOUZA, 1990, p. 41).

A causa do conflito se localiza nas estruturas sociais, conclui Frantz Fanon (2008), uma vez que o negro se encontra a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco, é porque ele vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, em uma sociedade cuja consistência depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de um grupo étnico sobre os outros.

Assim, os negros que ascendem socialmente adotam e internalizam os padrões brancos de comportamento, esse processo implica na autodesvalorização, na negação do passado e do presente “[...] o passado, no que concerne à tradição e cultura negras e o presente, no que concerne à experiência da discriminação racial”, (SOUZA, 1990, p. 73). Ainda, nas palavras da autora: “é a história de uma identidade renunciada, em relação às circunstâncias que estipulam o preço do reconhecimento do negro com base na intensidade de sua negação” (p. 23). É a negação de si mesmo.

Em contrapartida, Angela Figueiredo (2002), ao analisar como a experiência de mobilidade se relaciona ou não com a assunção de uma identidade negra, revela que a negritude se apresenta como uma categoria plural e sugere a existência de diferentes formas de ser negro e assumir a negritude. Em vista disso, a autora também identificou, entre seus entrevistados negros de classe média, pessoas que priorizam a raça em seus discursos e interpretam suas experiências de vida e a realidade em função da desigualdade e do preconceito racial, propondo transformações sociais para o acesso igualitário a níveis de escolaridade mais elevados como um modelo de minimizar os efeitos perversos da discriminação racial. Logo, não há necessariamente uma relação entre ascensão social e branqueamento, o que significa que esta não representa a única equação possível.

Até aqui tentamos relacionar a sociedade e seus valores com o fenômeno psicológico, a fim de compreender a subjetividade dos afrodescendentes. Tal relação está fundamentada teoricamente na Psicologia Sócio-Histórica, que se baseia na Psicologia Histórico-Cultural, de Vigotski (1896-1934). Nas palavras de Ana Mercês Bahia Bock (2007, p. 5), “fundamenta-se no marxismo e adota o materialismo histórico e dialético como filosofia, teoria e método”, propondo assim uma psicologia dialética que supera a dicotomia entre o mundo interno (psicológico) e o externo (social), uma psicologia que pensa o sujeito a partir de sua experiência.

A Psicologia Sócio-Histórica considera a condição socioeconômica e cultural em que vivem os homens. Portanto,

[...] falar do fenômeno psicológico é obrigatoriamente falar da sociedade. Falar da subjetividade humana é falar da objetividade em que vivem os homens. A compreensão do mundo interno exige a compreensão do mundo externo, pois são dois aspectos de um

mesmo movimento, de um processo no qual o homem atua e constrói/modifica o mundo e este, por sua vez, propicia os elementos para a constituição psicológica do homem.

[...]

O fenômeno psicológico deve ser entendido com uma construção no nível individual do mundo simbólico que é social. O fenômeno deve ser visto como subjetividade, concebida como algo que se constituiu na relação com o mundo material e social, mundo este que só existe pela atividade humana. Subjetividade e objetividade se constituem uma à outra sem se confundir. A linguagem é mediação para a internalização da objetividade, permitindo a construção de sentidos pessoais que constituem a subjetividade. O mundo psicológico é um mundo em relação dialética com o mundo social [...], um fenômeno que se constitui em um processo de conversão do social em individual, de construção interna dos elementos e atividades do mundo externo. Conhecê-lo desta forma significa retirá-lo de um campo abstrato e idealista e dar a ele uma base material vigorosa. Permite ainda que se supere definitivamente visões metafísicas do fenômeno psicológico que o conceberam com algo súbito que surge no homem [...]. (BOCK, 2001, p. 22-23).

Gonzalez Rey (1997) e Odair Furtado (2001) corroboram na discussão quando afirmam que a subjetividade é um processo singular, construída na relação dialética entre o sujeito e o meio, e que depende do lugar social que o indivíduo ocupa.

Todas as funções psíquicas superiores estão relacionadas com a interiorização da ordem social, que são o fundamento da estrutura social da personalidade. Sua composição, estrutura genética e modo de ação, em uma palavra, toda a sua natureza é social. (VIGOTSKI, 1995, p. 151).

Entendendo a subjetividade como uma elaboração das relações sociais ao nível individual, elas constituem a base para a compreensão do psiquismo, que reflete a condição social, de raça, gênero e cultura do indivíduo. Para compreender o mundo psicológico, teremos obrigatoriamente que trazer para a discussão a realidade social na qual o fenômeno psicológico evolui, isso significa compreender de que forma a sociedade está organizada. E a sociedade brasileira, especificamente, está organizada de forma hierárquica e desigual, e essa desigualdade se organiza em torno de alguns eixos principais: raça, classe, gênero e sexualidade.

Os meios de comunicação e as agências controladoras e socializadoras do Estado são responsáveis pela difusão e manutenção de um quadro de valores cujo principal objetivo é naturalizar essas diferenças, transformando os modelos das classes dominantes em universais, não dando conta das realidades e especificidades de outros grupos sociais, levando à exclusão, marginalização e discriminação.

Discutir como essas questões reverberam na subjetividade das pessoas, ou seja, como as experiências sociais estão imbricadas nas nossas questões pessoais, remete ao questionamento desses valores hegemônicos. Nas palavras de Neusa Santos Souza (1990, p. 77):

[...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece – ser negro é tomar posse dessa consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

É interessante quando a autora escreve que ser negro não é uma condição dada a *priori*. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro. É importante visibilizar o adjetivo negro, que de negativo passa a ser reivindicado enquanto qualidade positiva dos que têm consciência do processo de alienação, que foi ressignificado.

[...] característica da subjetividade é a de que ela se constrói a partir das experiências contraditórias e múltiplas vivenciadas pelos sujeitos; subjetividades móveis continuamente refeitas. Ela não possui essência fixa ou fluida, pois depende das posições de sujeito, das interpretações conflitantes das experiências, das localizações sociais, das histórias dos sujeitos, das suas necessidades e desejos. Assim, a transformação nas subjetividades envolve também, necessariamente, a revisão e a produção das posições de sujeito assumidas no interior do discurso. (ASSUNÇÃO, 2002, p. 31).

Portanto, ao estabelecer uma relação entre o mundo psíquico e as estruturas sociais, cujo principal escopo é discutir a subjetividade dos afrodescendentes, ou seja, a imagem e o conceito que esses sujeitos elaboram de si mesmos, como respondem a uma sociedade que os inferioriza cotidianamente, através das agências socializadoras do Estado, impondo o padrão de existência do grupo

dominante, agindo no que há de mais profundo, na consciência desses indivíduos, que passam a negar a si mesmos e a sua própria história. E, ao tentar adotar o padrão hegemônico, entretanto, suas propriedades físicas são incompatíveis, gerando, segundo Fanon (2008), uma neurose, um sentimento de inferioridade, de que estão aprisionados no próprio corpo e nos limites impostos às pessoas com a mesma cor de pele. Para Bock (2007), é possível pensar que nossos sofrimentos psíquicos, nossos conteúdos e estruturas psíquicas são reflexos de um mundo de competição, discriminação, estigmatização e diferenciação.

Feitas as devidas relações entre as dinâmicas sociais, as experiências históricas e a subjetividade dos indivíduos, conclui-se que uma sociedade, dividida segundo a raça, a classe e o gênero, produz não só uma divisão desigual do espaço, dos bens e do acesso aos serviços básicos, mas pode produzir também efeitos devastadores no plano psíquico dos menos favorecidos: sofrimentos, submissão, sentimento de inferioridade, depressão e atitude fóbica, por exemplo. E o mais perverso é que inconscientemente reproduzem essas relações sociais, quando associam o negro à feiura, duvidam de sua capacidade intelectual, inferiorizam as mulheres negras e não se identificam com as experiências desse grupo, adotando comportamentos que os distanciam.

Apresentaremos um breve exemplo, a fim de ilustrar a relação supracitada. Trata-se de uma entrevista de Stuart Hall, onde ele relata sua experiência na Jamaica, país colonizado pelos ingleses. Membro de uma família de classe média “[...] composta de africanos, indianos, portugueses e judeus” (HALL, 2013, p. 451-452). Quanto à família de sua mãe, era de cor mais clara, “o branco local”. Presentes em sua família estavam “[...] a classe média baixa jamaicana rural, de pele evidentemente escura, bem como esta outra fração de pele clara, anglófila e ligada aos antigos engenhos” (p. 452). Segundo o autor, sua família se identificava com os valores do colonizador e era altamente preconceituosa e racista, seus amigos de pele escura não eram aceitos em sua casa:

Quando fiz dezessete anos, minha irmã teve um colapso nervoso. Ela começou um relacionamento com um estudante de medicina que veio de Barbados para a Jamaica. Ele era de classe média, mas era negro e meus pais não permitiram o namoro. Houve uma tremenda

briga em família e ela, na verdade, recuou da situação e entrou em crise. (HALL, 2013, p. 457).

Sua irmã passou por uma série de tratamentos com eletrochoque dos quais nunca se recuperou. Esse acontecimento fez o autor refletir sobre aspectos da colonização: “de repente me conscientizei da contradição da cultura colonial, de como a gente sobrevive à experiência da dependência colonial, de classe e de cor e de como isso pode destruir você subjetivamente” (HALL, 2013, p. 457).

[...] Aprendi, em primeiro lugar, que a cultura era algo profundamente subjetivo e pessoal, e ao mesmo tempo, uma estrutura em que a gente vive. Pude ver que todas essas estranhas aspirações e identificações que meus pais haviam projetado sobre nós, seus filhos, destruíram minha irmã. Ela foi a vítima, portadora das ambições contraditórias de meus pais naquela situação colonial. Desde então, nunca pude entender por que as pessoas achavam que essas questões estruturais não estavam ligadas ao psíquico – com emoções, identificações e sentimentos, pois para mim, essas estruturas são coisas que a gente vive. Não quero dizer apenas que elas são pessoais; elas são, mas são também institucionais e têm propriedades estruturais reais, elas te derrubam, te destroem. (HALL, 2013, p. 457).

Essa breve reflexão suscita questões sobre a colonização que afetaram todos os aspectos da vida dos povos colonizados, isto é, a colonização não se deu apenas no plano econômico e militar, mas no plano moral, filosófico, teórico e psicológico, estabelecendo limites econômicos, sociais, espaciais e intelectuais aos colonizados. Onde houve colonização, houve racismo, a ideia de hierarquia entre as raças, uma construção ideológica a fim de retirar os colonizados dos espaços de poder, assim, negaram a sua humanidade. O nativo é considerado um sub-homem:

[...] a Declaração dos Direitos do Homem não lhe diz respeito [...]. O racismo já está aí levado pela *práxis* colonialista, engendrado a cada instante pelo aparelho colonial, apoiado por essas relações de produção que definem duas espécies de indivíduos: para um deles, o privilégio e a humanidade são uma coisa só – ele se torna homem para o livre exercício de seus direitos; para outro, a ausência de direitos sanciona a sua miséria, sua fome crônica, sua ignorância, em suma sua sub-humanidade. (MEMMI, 2007, p. 28).

Talvez, a opressão da nossa subjetividade seja uma das principais estratégias do racismo, pois secundariza os nossos sentimentos, a nossa beleza, as nossas práticas culturais, a nossa história, enfim, nos inferioriza. Trazer para o centro do debate a descolonização da subjetividade e da afetividade implica o desenvolvimento de outra consciência baseada em outras categorias culturais e ideológicas, que assegure uma imagem não alienada de si. Só assim, e através de uma postura política, é possível agir na causa do conflito, isto é, nas estruturas sociais e, conseqüentemente, a descolonização material e epistemológica serão possíveis.

Digo outras categorias ideológicas porque “[...] é impossível representar as relações sociais de uma sociedade fora de suas categorias culturais e ideológicas” (HALL, 2013, p. 201). Essa afirmação suscita duas questões, a primeira delas deriva da noção de contrastar a ilusão com a verdade:

[...] noção de que nossas cabeças estão cheias de ideias falsas que, entretanto, podem ser totalmente dissipadas quando nos abrimos para o real como um momento de absoluta autenticação é provavelmente a concepção mais ideológica de todas. (HALL, 2013, p. 200).

Isso porque a nossa experiência é produto de nossos códigos de inteligibilidade e de nossos esquemas de representação e não há relações sociais fora de suas experiências ou representações ideológicas, entretanto “[...] certas categorias ideológicas podem nos fornecer um conhecimento mais profundo ou adequado de determinadas relações do que outras” (HALL, 2013, p. 201).

A segunda questão deriva da primeira, ou seja, a ideologia constitui um campo de luta, quando as pessoas tentam contestá-la, substituindo-a por um conjunto inteiro de novos termos, transformando o que se veicula de negativo em positivo, que “[...] consiste na tentativa de obter um novo conjunto de significados para um termo ou categoria já existente, de desarticulá-lo de seu lugar na estrutura significativa” (HALL, 2013, p. 213).

Exatamente por ser um campo de luta, os afrodescendentes veem historicamente espaços para além dos limites que lhes foram e são impostos, elaborando e veiculando uma consciência positiva acerca de si mesmos, através de

epistemologias subalternas, comprometidas com a ressignificação da história do negro no Brasil, e que vem revolucionando as representações construídas até então sobre si na literatura, na estética, na religião, na política etc.

A fim de compreender de que forma as mulheres negras internalizam e reproduzem os discursos que as desqualificam, busquei discutir neste capítulo as relações afetivas e o processo de constituição da subjetividade que não brotam do indivíduo, mas são construídos a partir da dialética entre o indivíduo e as relações sociais, que o posiciona desde o nascimento, que na maioria das vezes ele ocupa o lugar para o qual foi convocado, corresponde e acredita nas ideias que fazem dele inferior. Parafraseando Angela Figueiredo (2017), é preciso construir uma imagem positiva sobre nós, por meio de uma autorrepresentação.

3 MULHER NEGRA: UMA CATEGORIA DESCOLONIAL E INTERSECCIONAL

Eu me lembro de uma vez que estava conversando com meu irmão e ele me disse assim – a gente morava em uma favela no Rio e estávamos conversando sobre a questão racial – e eu disse assim: “Mas todo mundo é pobre aqui”, e ele disse: “Um dia você vai entender que o buraco é muito mais embaixo, não é a questão da pobreza”. Daí eu percebi que não tem como a gente fazer uma leitura da questão social brasileira sem pensar na questão racial, não tem como a gente parar para olhar qualquer fato, seja político, histórico, sem olhar pelo prisma da questão racial, porque o que fizeram com o nosso povo, e continuam fazendo... a gente continua sendo coisificado.

Ana Gualberto

Neste capítulo procurarei articular teoricamente as experiências e narrativas das mulheres negras com as teorias da descolonização e interseccionalidade, a fim de compreender em que medida a colonização e o racismo constroem a subjetividade das mulheres negras, ativistas ou não. Nas narrativas sobre o processo de construção de suas identidades foi possível perceber que as desigualdades de raça, classe e gênero moldaram suas relações sociais, suas escolhas afetivas e a imagem que possuem de si, como vimos no Capítulo II.

Tal questão exige um nível de abstração específico, a partir do momento que emerge da dialética entre o sujeito e a sociedade as suas reflexões sobre os custos materiais, subjetivos e psicológicos do racismo, que remetem a uma discussão sobre as relações sociais nas quais o sujeito está inserido, construindo uma outra percepção da sociedade. São indagações que permitem ir além do que a sociedade oferece e questionam a própria sociedade e sua organização hierárquica como algo natural.

Como dito anteriormente, nossa análise se baseia na narrativa de mulheres negras ativistas integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, com idade superior a 50 anos³⁶, que fazem parte de uma geração de mulheres cuja militância foi uma experiência determinante na construção de suas memórias, reflexões e subjetividades. Esta não é especificamente uma pesquisa sobre a Rede, mas sobre

³⁶ Exceto duas entrevistadas, Cleuza Juriti e Suzana Batista, ambas com 30 anos.

as trajetórias de mulheres negras ativistas e de suas percepções sobre a escravidão e o racismo na construção de suas subjetividades.

Essas reflexões são de extrema importância, pois revelam se e de que forma o racismo impacta nas suas subjetividades e que imagem foi construída sobre elas, enquanto mulheres negras. Essas questões remetem a uma discussão sobre uma das principais estratégias da colonização e do racismo, que é escravizar o oprimido na sua mente, através de um conjunto de ideias veiculadas pelas instituições que

[...] mandam em nossas ações e nossos pensamentos ainda mais pelo fato de nunca sequer termos jamais refletido acerca de sua influência no nosso comportamento diário e na nossa vida como um todo. Sem a consciência crítica da ação dessas ideias, sobre nosso comportamento, somos todos vítimas indefesas de uma concepção que nos domina, sem que possamos sequer esboçar reação. Ela é muito mais eficaz para separar e hierarquizar que qualquer regra jurídica de igualdade formal. (SOUZA, 2017, p. 21).

Creuza Oliveira (61 anos) revela que esse padrão de poder mundial é resultado do colonialismo que está presente na escola, nos meios de comunicação, na autoimagem dos povos, na relação entre homens e mulheres e entre mulheres brancas e negras. Daí a necessidade de dialogar com os Estudos Decoloniais, a fim de compreender a lógica da colonização e reinscrever na história da humanidade a perspectiva subalterna, representada neste trabalho pelas narrativas de mulheres negras ativistas.

As narrativas têm contribuído para a descolonização do ser e do saber, propondo teorias e mudanças, a partir da diferença colonial. Dessa forma, este trabalho dialoga com os Estudos Decoloniais, pois além de contextualizar o momento em que as relações de poder que colocam a mulher negra na base da pirâmide social foram construídas, pensa a partir da perspectiva subalterna da colonialidade, propondo outras narrativas. Ou seja, envolve um processo de desnaturalização do sujeito subalternizado e de seu lugar no mundo, partindo da perspectiva de que o sujeito é construído historicamente, pois está inserido numa teia de relações de poder.

Nesse sentido, a atuação das mulheres negras ativistas envolve igualmente construir e resgatar narrativas que valorizam pessoas negras, suas experiências,

sua estética e o conhecimento que produzem. Essas narrativas positivas, por sua vez, contribuem para a elevação da autoestima, a conquista da autoconfiança e para que as mulheres negras adquiram uma consciência positiva sobre si mesmas. Daí a importância da representatividade, de pessoas negras se verem ocupando outros espaços, que não os subalternos ou da negatividade.

Vale destacar que a subjetividade não se configura como um mero reflexo das condições objetivas de existência, pois, se assim o fosse, não haveria contestação da ideologia dominante que conduz às transformações sociais. Consideramos a noção de *Habitus*, de Pierre Bourdieu (2007), para compreender a constituição das identidades e as transformações sociais, como resultantes de ações individuais e coletivas de sujeitos que reelaboram as relações objetivas e, ao subjetivá-las, por sua vez, exteriorizam essas relações. Portanto, há uma dialética entre o mundo objetivo e o subjetivo, uma influência recíproca, embora a matriz cultural predisponha o indivíduo a fazer suas escolhas dentro dos sistemas de representação nos quais está inserido.

Da análise das entrevistas, a subjetividade – a dimensão do sujeito, consciência de algo – emerge como uma dimensão política, um campo de luta disputado pela concepção de mundo da elite dominante e dos grupos subalternizados, que pode levar à negação ou afirmação das suas experiências, respectivamente. Nesse sentido, é importante refletir sobre a colonização do ser (MALDONADO-TORRES, 2007a) como uma das principais estratégias da colonização e do racismo, a fim de compreender a lógica da colonização e propor alternativas para o processo de descolonização. Tal processo, a *priori*, leva em conta a descolonização do ser, que por sua vez passa pelo acesso à discursividade dos sujeitos subalternos que valorizam suas experiências.

Assim, o processo de transição para a construção de uma identidade positiva nas mulheres entrevistadas foi possível através da experiência em outros contextos e com outras pessoas, geralmente ativistas, que produziram uma narrativa positiva sobre os grupos subalternizados, diferente da hegemônica. Vale ressaltar que as mulheres negras ativistas entrevistadas não só refletem, mas questionam e procuram dismantlar todo um sistema de pensamento que as subalternizam.

Uma vez que a proposta da descolonização envolve libertar os sujeitos que se encontram dominados, oprimidos e explorados pelo padrão de poder moderno colonial, uma das primeiras tarefas da descolonização é revelar o lado obscuro, é revelar as relações de poder construídas para explorar e escravizar o outro. Assim, interessam-nos os conceitos de: a) *colonialidade do poder*: entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem enquanto princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial, de Aníbal Quijano (2007); b) *colonialidade do ser*: a violação do sentido da alteridade humana até o ponto do outro internalizar a subalternidade, de Maldonado-Torres (2007a); e c) *pensamento de fronteira*: uma resposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade, de Walter Mignolo (2012). Convém apresentar também o conceito de *sistema moderno colonial de gênero*, de María Lugones (2008), que discute a complexidade e a violência da imposição colonial, que informa que, além da raça, o gênero igualmente funciona como marcador de desigualdade em todos os espaços.

Sendo assim, podemos compreender que, com a inserção da América no capitalismo global, as pessoas estão sendo classificadas a partir dos eixos em torno dos quais se dão as disputas que resultam na colonialidade de poder: o trabalho, o gênero e a raça – embora a raça atravesse todos esses campos, definindo dominadores e dominados.

A colonialidade do poder é um conceito que tenta integrar, como parte de um processo estrutural heterogêneo, as múltiplas relações em que os aspectos culturais, políticos e econômicos se enredam com o capitalismo, enquanto sistema histórico.

[...] a heterogeneidade estrutural de Quijano implica a construção de uma hierarquia étnico-racial global que é, temporal e espacialmente, coesa da constituição de uma divisão internacional do trabalho com relações centro-periferia à escala mundial. Desde o início da formação do sistema-mundo capitalista, a acumulação incessante de capital esteve sempre enredada com ideologias racistas, homofóbicas e sexistas. A expansão colonial foi conduzida por homens, europeus, heterossexuais. (GRÓSFUGUEL, 2008, p. 134).

Ou seja, a colonialidade do poder se refere às relações de poder que sobreviveram à colonização, após as independências, que utilizam a raça e a

identidade como instrumentos de classificação e desigualdade da população, associados estruturalmente à divisão do trabalho. Nesse contexto, o europeu se construiu em oposição aos grupos recém-descobertos e definiu uma moral, experiências e valores para o grupo hegemônico e outra para os subalternizados, o que configura uma dupla violência: em primeiro lugar, não reconhece, mas desqualifica as experiências dos grupos subalternizados; e, em segundo, desarticula de tal forma esses grupos, a fim de nunca atingirem o padrão “ideal”, e assim estereotipá-los.

Por exemplo, segundo Quijano (2007), a colonialidade de poder nas relações de gênero funciona da seguinte forma: no mundo eurocentrado é permitida a liberdade sexual dos varões e é cobrada a fidelidade das mulheres; já na periferia, é livre o acesso sexual dos brancos às mulheres negras e indígenas. No centro, prevalece a valorização da família e na periferia a desintegração das unidades de parentesco, das raças não brancas, apropriadas e distribuídas não só como mercadorias, mas diretamente como animais.

Em relação à colonialidade na distribuição mundial do trabalho, no centro predominou na relação capital-trabalho o salário. Já na periferia, predominaram outras formas de relação capital-trabalho: a escravidão, a servidão, a produção mercantil simples e a troca. Além de apresentar as relações de poder e as desigualdades em todos os âmbitos da existência, Quijano revela que o capitalismo coexiste com outras formas de relações de trabalho a serviço do capital, e o que é mais grave, alimenta-se dessas relações de trabalho consideradas demasiadamente selvagens para serem exercidas por homens europeus, logo tratou de animalizar e coisificar os negros, a fim de naturalizar a associação desse grupo a esses tipos de relações de trabalho. Ou seja, trata-se de uma estrutura histórica e heterogênea sob a primazia do capitalismo como eixo de articulação do conjunto³⁷.

Ainda, vale ressaltar que o racismo se reinventa, logo essas práticas são constantemente atualizadas, a exemplo dos piores indicadores sociais e o genocídio

³⁷ Nesse contexto, Quijano (2007) faz uma crítica ao marxismo por teorizar o desenvolvimento linear e evolutivo das sociedades e pela homogeneidade histórica de seus componentes, incluindo os fundamentais, seja do trabalho, do capital ou do capitalismo. Pois, dentro de cada uma dessas categorias não só coexistem, mas se articulam e se combinam todas as formas, etapas e níveis da história de cada uma delas.

dos negros no Brasil, que corroboram para a desintegração de seus núcleos familiares.

Aqui cabe levantar uma discussão travada por María Lugones (2008), sobre o conceito de colonialidade do poder, de Quijano, no âmbito do gênero. A partir de uma perspectiva interseccional e com o objetivo de dar visibilidade às mulheres de cor, Lugones demonstra toda a complexidade que envolve a questão de gênero, que vai além do sexo binário/biológico e remonta à colonização. Ao perceber gênero e raça como entrelaçados ou indissolivelmente fundidos, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso implica que o termo *mulher*, em si mesmo, sem especificar a fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente tem selecionado somente o grupo dominante, o das mulheres burguesas, brancas, heterossexuais e, portanto, esconde a brutalização, o abuso e a desumanização que a colonialidade de gênero implica.

A autora tece severas críticas ao esquema da colonialidade de gênero construído por Quijano, caracterizado pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais, que são características específicas da organização do gênero no *sistema moderno colonial*. Dessa forma, não rompe com a perspectiva hegemônica: “O olhar de Quijano pressupõe um entendimento patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos. Quijano aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico, global de gênero” (LUGONES, 2008, p. 78).

A autora utiliza o conceito de colonialidade do poder, no âmbito do gênero, com o objetivo de discutir o sistema colonial moderno de gênero e a profundidade e violência da imposição colonial, constituindo o lado oculto da colonização. Para atender a esse objetivo, reflete sobre as experiências de determinados grupos anteriores ao processo de colonização. Lugones (2008) cita os estudos de Oyeronké Oyewúmi, que informa que o gênero não era o princípio organizador da sociedade yorubá ocidental, e de Paula Gunn Allen, sobre as comunidades tribais dos nativos americanos, caracterizadas como matriarcais, que reconheciam positivamente tanto a homossexualidade quanto o gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários, não em termos de subordinação, sendo que os indivíduos intersexuais foram

reconhecidos, e não corrigidos ou “normalizados” nas diferentes tradições, de acordo com a classificação sexual binária.

A imposição do sexo binário é uma construção ideológica da modernidade, a fim de naturalizar as desigualdades e submeter a mulher ao homem branco e europeu, através da construção hierárquica do gênero. Ao desconsiderar as experiências das comunidades no contexto anterior à colonização em suas análises, Quijano aprisiona seu modelo na perspectiva eurocêntrica, reduzindo o gênero ao sexo biológico e binário.

[...] algumas das vulnerabilidades interseccionais são, em parte, consequências da divisão norte/sul, a eventual construção racial/étnica, de tal divisão, juntamente com seus vínculos, com a história colonial, introduz o fantasma da raça ou da cor no nível macro da equação. (CRENSHAW, 2002, p. 184).

Segundo Lugones (2008), o eixo da colonialidade não é suficiente para explicar todos os aspectos do gênero. Os aspectos que são vistos dependem da maneira como o gênero, de fato, é conceituado. No seu modelo, Quijano (2007) reduz o gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, sendo construído a partir de uma base biológica, uma perspectiva estreita e hiperbiologizada. Enquanto Lugones (2008) pensa no controle sobre o sexo, seus recursos e produtos, mas também o trabalho como racializado e engenerizado, simultaneamente, isto é, reconhece uma articulação entre trabalho, sexo e colonialidade do poder.

A colonialidade de gênero implica a marginalização e violência contra os intersexuais, a submissão, a escravização e o estupro das mulheres de cor. Os colonizados foram reduzidos à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores brancos e a uma exploração de trabalho tão profunda que, muitas vezes, os levou a trabalhar até a morte, quando não, podemos denominar de sobrevida as condições de existência dessas pessoas.

Maldonado-Torres (2007a) corrobora com a discussão, ao observar que as relações dos europeus com os povos do Novo Mundo são semelhantes às ações dos europeus em guerra, envolvendo práticas de violação corporal e morte estruturadas pela ideia de raça. Os processos contínuos de inferiorização convertem

esses grupos em dispensáveis, condenados não só à pobreza e à escravidão, mas a morrer antes do tempo. Desenvolve o conceito de colonialidade do ser para abordar os efeitos da colonialidade na experiência vivida dos sujeitos subalternos, e se refere à violação, no sentido da alteridade humana, até o ponto onde o alter-ego é transformado em sub-alter, rebaixando o negro em sua subjetividade, tornando-o sub-humano, convencendo-o de que seus valores e costumes são inferiores, o que leva à negação de si e à busca pela estética e experiências culturais do grupo hegemônico. Essa discussão é interessante, porque aborda historicamente a subalternização, a coisificação, a violação, os estereótipos, o abandono e a solidão das mulheres negras.

Retomando a apresentação sobre os exemplos de colonialidade do poder de Quijano, vale citar a colonialidade das relações culturais e intersubjetivas, pois remete a uma discussão sobre a epistemologia moderna ocidental que, fundada no racionalismo de René Descartes, expresso na frase “Penso, logo existo”, retira o homem da sua dimensão espaço-temporal e histórica, atribuindo à epistemologia ocidental o *status* de verdade e universalidade, enquanto as outras epistemologias são inferiorizadas, reduzidas ao *status* de local ou saber popular, no sentido pejorativo. Quijano (2007, p. 123) afirma:

Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura social, a população foi despojada de seus saberes intelectuais e de seus meios de expressão exteriorizantes e objetivantes. Foram reduzidos à condição de pessoas rurais e iletradas [...] A longo prazo, e em todo mundo eurocêntrico foi-se impondo a hegemonia da perspectiva eurocêntrica de percepção e de produção de conhecimentos e uma parte muito ampla da população mundial, o imaginário foi colonizado [...]. A hegemonia eurocêntrica na cultura do mundo capitalista, tem implicado numa maneira mistificada de percepção da realidade, tanto no centro quanto na periferia colonial.

A produção de um imaginário que naturaliza e atualiza as desigualdades, através das instituições, é um dos mecanismos de dominação. “A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legítima fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo” (QUIJANO, 2007, p. 119).

Ramón Grósfoguel faz uma crítica ao conceito de universalidade abstrata, impresso na filosofia ocidental a partir de Descartes:

[...] com seu lema: eu penso, logo existo, entendia o universal como conhecimento eterno, além do tempo e do espaço, isto é como se equivalesse ao olhar de Deus [...]. Descartes pôs o eu onde estava Deus como fundamento do conhecimento [...] para reclamar a possibilidade de um conhecimento além do tempo e do espaço [...] era fundamental desvincular o sujeito de todo o corpo e território; isto é, esvaziar o sujeito de toda a determinação espacial e temporal [...]. O mito de autoprodução da verdade por parte do sujeito isolado, é parte constitutiva do mito da modernidade de uma Europa autogerada, ilhada que se desenvolve por si mesma sem depender de nada no mundo. (GRÓSFOGUEL, 2007, p. 63-64).

Na perspectiva de Quijano, o eurocentrismo não é uma visão de mundo exclusivamente dos europeus, ou só dos dominantes do capitalismo mundial, mas “[...] se trata da perspectiva produzida ao longo do tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência das pessoas neste padrão de poder” (QUIJANO, 2007, p. 94).

A partir da perspectiva de que os conhecimentos são sempre situados, Grósfoguel (2008) utiliza a expressão *corpo-política do conhecimento* para indicar o lugar de enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Dessa forma, explicita toda uma estratégia discursiva que faz da epistemologia ocidental um conhecimento universal, verdadeiro, quando abstrai o sujeito de enunciação de seu lugar epistêmico étnico/racial/sexual/de gênero.

Na Filosofia e nas Ciências Ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto e apagado na análise. A geopolítica do conhecimento da Filosofia Ocidental sempre privilegiou um mito de um ego não situado. O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador se encontram sempre desvinculados.

Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias/euro americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento inferior e superior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores. Passamos dos povos sem escrita do século XVI, para os “povos sem história” dos séculos XVII e XVIII, “povos sem desenvolvimento” do

século XX e, mais recentemente, “povos sem democracia” do século XXI. (GRÓSFUGUEL, 2008, p. 121).

Ainda no contexto da Expansão Comercial e Marítima, que segundo a perspectiva descolonial definiu as relações de poder e hierarquizou todos os grupos sociais do globo, Ramon Grósfoguel (2008) informa que o que chegou às Américas, no final do século XVI, vai além de um sistema econômico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias com o objetivo de lucro: “Às Américas chegou o homem, heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo [...]” (p. 122). Isso quer dizer que as múltiplas e heterogêneas hierarquias de sexo, raça, epistêmica, étnico-racial e de religião são parte integrante do sistema mundo capitalista, estruturado a partir da ideia de raça e do racismo.

Aníbal Quijano (2007) denomina esse todo histórico e heterogêneo como dotado de uma *matriz de poder colonial*, que afeta todas as dimensões da existência social, tais como a subjetividade, a autoridade, a sexualidade e o trabalho. E, de acordo com Grósfoguel (2008, p. 123-124):

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformando assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar o restante da população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores.

Essas hierarquias impostas durante a colonização não foram resolvidas após as independências, pois o sistema de acumulação de capital continua enredado, estruturado e alimentado por essas desigualdades. A essas situações coloniais da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema mundo capitalista, mas a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos racializados subsiste, Quijano (2007) designa de *colonialidade*. São as relações de dominação, estruturadas a partir da categoria raça, que sobreviveram às independências.

Valter Mignolo (2003, 2005) explica que os processos de independência na América Latina fizeram emergir o que ele denominou de colonialismo interno, um

projeto político da elite crioula do continente, descendentes de portugueses e espanhóis, que se consideravam pertencentes à raça europeia e, portanto, superiores a indígenas e negros. Assim, o colonialismo interno se concretiza com a reprodução da colonialidade do poder no âmbito dos Estados Nacionais em formação na América Latina.

Creuza Oliveira (61 anos), do lugar de trabalhadora doméstica, revela como percebe o processo de colonização do ser em moldes nacionais, uma das principais estratégias para a colonialidade do poder:

A dominação e opressão exercidas pelos patrões, neste espaço privado, constituindo em uma lavagem cerebral, em um quase confinamento, leva a aceitar todo tipo de informação como verdadeira, sem oportunidade de análise crítica, até mesmo da situação em que se encontra. Muitas vezes tendo como companheiro os meios de comunicação que transmitem uma imagem irreal de seu lugar na sociedade. Quando tem acesso à escola, sempre em horários noturnos, esta escola não é de qualidade, não valoriza o ser humano, não trabalha a autoestima, não trabalha a cidadania. Tudo isso leva à perda de sua identidade, e os costumes diferentes adquiridos nos locais de trabalho leva a trabalhadora a sonhar com uma realidade que não é a sua.

Para descolonizar o universalismo ocidental abstrato, Ramón Grósfoguel utiliza a noção de universalismo concreto, de Aimé Césaire:

Se o universalismo abstrato estabelece relações verticais entre os povos, o universalismo concreto de Césaire é necessariamente horizontal em suas relações entre todos os particulares [...]. Em Césaire o universalismo concreto é aquele que é resultado de múltiplas determinações cosmológicas e epistemológicas (um pluriverso, no lugar de um universo). (GRÓSFOGUEL, 2007, p. 72).

O autor utiliza a intuição filosófica de Césaire para pensar em saídas práticas aos dilemas contemporâneos, de exploração e dominação do sistema mundo contemporâneo. Nesse sentido, apresenta-nos a *transmodernidade*, como projeto utópico descolonizador, que emerge do pensamento de fronteira, do olhar epistêmico mestiço da América Latina, uma proposta de Enrique Dussel para transcender a versão eurocêntrica da modernidade e efetivar a descolonização. A

transmodernidade seria a concretização, no nível do projeto político do universalismo concreto, que a filosofia cesaireana propõe.

[...] a marginalidade relativa de onde emerge o pensamento crítico de fronteira como uma crítica da modernidade até um mundo descolonizado, transmoderno, pluriversal, de múltiplos e diversos projetos éticos-políticos, onde possa existir uma real comunicação e diálogo horizontal como igualdade entre os povos do mundo, além da lógica e práticas de dominação e exploração do sistema-mundo. (GRÓSFOGUEL, 2007, p. 74).

O autor traz uma perspectiva epistêmica que parte de lugares subalternos. É a partir da geopolítica do conhecimento, da relativa exterioridade ou margens, que emerge o pensamento crítico de fronteira, como uma crítica da modernidade a um mundo transmoderno universal. É nessa perspectiva que emergem as narrativas e atividades das mulheres negras ativistas, trata-se de propor um pensamento de fronteira, uma resistência à universalização do pensamento europeu moderno. Essas narrativas ressaltam a importância da luta coletiva e a valorização das experiências culturais dos negros. “Então, quanto menos coisas, quanto menos instrumentos do branco possa estar infiltrado em nossa construção de vida, na forma que a gente educa nossos filhos, melhor” (Suely Santos, 55 anos).

Lindinalva de Paula (56 anos) elenca outras estratégias de transformação social, a exemplo da valorização da estética, de narrativas que ressaltem a autoestima e o acesso a espaços de poder político, econômico e intelectual, não para ser uma exceção nesses espaços, mas para mudar as estruturas, tornando-as sensíveis à diversidade. Nesse contexto, traz os conceitos de identidade e pertencimento, pois a identidade apenas não basta, é preciso pertencer, valorizar as experiências do grupo e participar ativamente da luta coletiva.

A entrevistada cita, por exemplo, feministas negras produtoras de conhecimento dentro da academia, que se distanciam do Movimento de Mulheres Negras, da coletividade, e, ao copiar os padrões da esquerda branca, desvalorizam as experiências de sua comunidade. Ela também adverte que a luta das mulheres negras pelo acesso à educação tem como principal objetivo mover as estruturas e não conquistar títulos, pois eles não fazem com que as mulheres negras sejam tratadas como cidadãs iguais em direitos e oportunidades.

[...] mulheres hoje que são produtoras de conhecimento dentro da academia. Elas discutem o feminismo, pensam no conceito, mas acho que um pouco diferenciado da gente que tá militando, porque o conceito de feminismo negro é coletivo, o empoderamento é coletivo. O empoderamento acadêmico é um dos empoderamentos, mas não vai mexer nessa pirâmide social se você não conseguir vir e trazer outras. Muitas vezes a gente tá nessa produção acadêmica e para dentro da família a gente é a única. Então há um distanciamento. [...] Você não vê uma roda de conversa dessas mulheres que estão produzindo conhecimento em um outro espaço. Nenhuma delas tenta acompanhar no “Face” se elas estão dentro de bairros, dialogando com aquelas mulheres que garantiram o seu pulo do gato. Que para você chegar na academia, muitas contribuíram para isso. Então quando eu falo, não é só em ambiente fechado, tem que ir pra rua também, porque até para grandes espaços a gente brigou aqui na rua, e a gente continua brigando, porque quando a gente vai para rua pensar nas mulheres, a gente está pensando em todo mundo, até para garantir essas aqui, nesses espaços para produzir conhecimentos, conteúdos que para mim são valiosos demais. Há 30 anos qualquer fala minha era baseada no que nós produzimos no fundo de quintal, enquanto Movimento Negro. Hoje uma fala minha eu cito A, cito B, tese disso, daquilo outro. Não estamos dizendo que é ruim, muito pelo contrário, estamos dizendo que a gente tá precisando, o movimento precisa, ainda tem muitas para poder chegar aqui para produzir conhecimento, e muitas inclusive dentro da família. E essa relação que a academia tem que ter com o movimento, porque senão a gente vai ser só um campo de pesquisa. E aí não vai fazer diferente daquilo que a gente criticava lá atrás, das brancas pesquisando, fazendo suas teses. E agora nós temos mulheres negras pesquisando, mas elas não dão retorno, não participam enquanto coletividade. Se eu estou falando de feminismo negro, que feminismo é esse que eu não me desloco, que eu não vou ouvir Dona Chiquinha, Dona Maria? Que feminismo é esse negro que diz que o que Dona Maria faz de noite em casa é alienação? A gente está começando a construir também conceito, se posicionar a partir de outro. Quando a gente briga na década de 80, nos quilombos educacionais, é que a gente diz que aqui é um espaço, movimento. Vamos conquistar isso aqui para mover a estrutura, não é para arrotar títulos toda vez que senta e tem mulheres negras, não para usar nomenclaturas que as mulheres que estão ali nem entendem. Nem todas as mulheres negras está no mesmo nível de formação, e não vamos conseguir estar nem daqui a 20, 30 anos, é isso que a gente estava falando. Todos os títulos que eu possa adquirir, qualquer uma de nós, quando o policial quiser nos revistar pode dar dois tapas, sabe? Então, a gente tá se distanciando do que somos nós, do que a gente propõe como feminismo. Então, Movimento de Mulheres é movimento de base, eu estou em outro lugar. Tem outra coisa que acho muito perversa: a gente começa a copiar outros padrões, mesmo sendo negra, feminista, e talvez tenha identidade, mas não tenha pertencimento, porque a gente vem de uma estrutura de família que foram as mulheres que nos impulsionaram, aí a gente vai ver a vizinha, a mãe, a madrinha, tia, avó, papel importante que essas mulheres sempre tiveram, aí a

gente tem um discurso do que é bom e do que não é bom, e a gente tá copiando muito a esquerda branca burguesa que nunca andou de ônibus – e eu cito um bocado, inclusive aqui em Salvador – que tem outras opções de lazer que não é a televisão. Eu sei tudo de ruim que a televisão traz para dentro da gente, mas eu não sou raivosa de pedir para uma mulher negra desligar o único meio de comunicação que lhe possibilita o lazer, porque essa mulher que me educou, essa mulher que contribuiu com transporte, ela agora passa a ser alienada porque ela assiste novela? Ela trabalha o dia todo, ela enfrenta todas as opressões que a gente está falando, e eu ainda vou dizer para ela que ela não pode assistir novela porque um discurso da esquerda branca em acabar com o meio de comunicação, único lazer? (Lindinalva de Paula, 56 anos).

Esta reflexão constitui um ponto nevrálgico dentro do Movimento de Mulheres Negras, gerando muitas discussões. Valdecir Nascimento, por exemplo, defende que as ativistas acadêmicas não podem estar em todos os lugares, desse modo atuam na academia, inserindo discussões sobre raça, gênero, promovendo mudanças no currículo, lutando pelo acesso e permanência de alunos negros, enegrecendo a universidade. Ainda, de acordo com Valdecir, a avaliação de Lindinalva nega as contribuições de professoras ativistas que vêm promovendo mudanças importantes no espaço acadêmico, no que diz respeito à questão racial, citando Angela Figueiredo (UFRB), Denize Ribeiro (UFRB) e Ana Célia Santos (UFBA).

São análises construídas a partir das experiências de cada uma dessas mulheres, que obviamente não formam um grupo homogêneo, revelando interpretações diferentes da militância das feministas negras acadêmicas, que por sua vez, similarmente, não constituem um grupo uniforme.

Enfim, podemos observar que a maioria das entrevistadas faz uma crítica ao Feminismo Negro, por considerá-lo demasiadamente teórico e seu campo de atuação estar restrito à academia, embora reconheçam sua importância quando estabelece as especificidades das mulheres negras: “Através do feminismo negro nós dissemos ao mundo que somos mulheres e que somos mulheres diferentes umas das outras” (Rita de Cássia, 57 anos).

As trajetórias das mulheres negras são permeadas por uma série de questões: violência, racismo, piores indicadores sociais, solidão nos mais diversos aspectos, resistências, lutas e conquistas, entre outras:

Somos nós, as mulheres negras, que perdemos os nossos filhos, somos nós que visitamos, somos nós que procuramos, e hoje o genocídio da juventude negra, a quantidade de jovens negros com as mortes simbólicas, se você junta aborto, violência obstétrica, mortalidade materna, as mulheres negras hoje morrem mais do que o braço armado do Estado. O genocídio hoje da jovem negra é maior do que o dos homens. Mas você do Movimento Negro não consegue compreender, porque se você vem falar disso, você tem que trazer as mulheres como protagonistas e os homens não aceitam. Então nós organizamos no Movimento de Mulheres Negras, pois, são demandas diferentes. Então, o Movimento Negro caminha, o Movimento Feminista caminha, o Movimento de Mulheres Negras caminha. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

Essa fala revela as especificidades das mulheres negras, não apenas em relação às mulheres brancas, mas também em relação aos homens negros. Nesse sentido, é importante examinar as contribuições teóricas do feminismo negro que permitem iluminar as demandas das mulheres negras e a interseccionalidade que, ao cruzar gênero, raça e classe, permite encontrar a mulher negra na base da pirâmide social, oprimida inclusive pelo homem negro.

Assim, as solidariedades de gênero e de raça são construções fictícias, um engodo para arregimentar os grupos subalternizados para lutas, cujas reivindicações e desdobramentos só favorecem o grupo hegemônico.

A consciência de que a igualdade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros. (CARNEIRO, 2003, p. 120).

3.1 Os Estudos Interseccionais e o Feminismo Negro

O pensamento feminista negro compreende interpretações da realidade das mulheres negras feitas por mulheres negras. O Feminismo Negro reconhece as diferenças e especificidades entre as mulheres, desessencializando tal categoria, ao

propor uma análise do gênero que considere os contextos locais, as experiências de raça, classe, gênero, cultura e sexualidade das mulheres.

De acordo com Kia Caldwell (2000), desde o final dos anos de 1970, mulheres não brancas na Inglaterra, Canadá e Estados Unidos desafiaram modelos unitários de gênero e exigiram noções sobre ser mulher que levassem em conta raça, etnia, classe e sexualidade. Segundo a autora, a terceira fase do feminismo, nas décadas de 1980 e 1990, desafiou os paradigmas unitários de gênero desenvolvidos por feministas brancas de classe média nos anos de 1960 e 1970.

O afastamento em relação ao feminismo mais tradicional encorajou as feministas não brancas a refletirem mais sobre as diferenças do que sobre as pretensas similaridades entre as mulheres, ou sobre aspectos que supostamente elas têm em comum. O desencanto com modelos e discursos que estavam sendo desenvolvidos por feministas brancas de classe média levaram as não brancas a usar suas próprias experiências de exclusão e discriminação para desenvolver suas próprias formas de conceituar gênero e feminismo. Caldwell (2000) pretende dizer assim que uma mulher se define em relação a mulheres de outras raças, etnias, classes e culturas, e não só em relação a homens.

Nos anos de 1960 e 1970, nos Estados Unidos, as mulheres afro-americanas avançaram diversas dimensões do Feminismo Negro, que foram conhecidas como interseccionais, ou seja, as mulheres negras estão sujeitas a simultâneas vulnerabilidades ou vulnerabilidades múltiplas de raça, classe, gênero e sexualidade, de modo que, uma perspectiva que considerasse somente a raça ou somente o gênero, avançaria em análises parciais e incompletas da injustiça social que caracteriza a vida das mulheres negras, em que a raça, a classe e a sexualidade, todas elas moldam a experiência da mulher negra.

Patrícia Hill Collins (2017) argumenta que a intersecção de raça/classe/gênero/sexualidade foi forjada na conexão de múltiplos movimentos sociais, uma localização estrutural que teve um importante efeito nas dimensões simbólicas do discurso interseccional seguinte, informando que mulheres de cor deram visibilidade às interconexões de raça, classe, gênero e sexualidade.

Muitas dessas mulheres entraram na academia como estudantes de pós-graduação e como professoras. Alice Walker, June Jordan, Angela Davis e Barbara

Smith estiveram engajadas em movimentos sociais diferentes: Direitos Civis, Black Power, Antiguerra e/ou Movimentos de Mulheres. “O acesso a carreiras acadêmicas permitiu que mulheres afro-americanas politicamente ativas trouxessem as ideias políticas do feminismo negro para os estudos de raça, classe e gênero” (COLLINS, 2017, p. 9). Esse campo refletia as relações dinâmicas entre os diversos movimentos sociais, cada qual engajado em descobrir as relações com os outros.

Na década de 1990, o termo interseccionalidade, que emergiu dos limites entre os movimentos sociais e a academia, foi utilizado para nomear as relações dinâmicas do campo de estudo de raça, classe e gênero. Assim, os Estudos Interseccionais foram forjados nos movimentos sociais e na década de 1990 esse projeto de conhecimento se expande para a academia. Liberdade, equidade, justiça social e democracia participativa devem constituir as ideias centrais do feminismo.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que se estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outros. 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. 117).

Kimberlé Crenshaw pensa a interação entre as discriminações de raça e gênero de duas maneiras fundamentais: em primeiro lugar, incorpora o gênero no contexto da análise do racismo, pois considera que a discriminação racial é frequentemente marcada pelo gênero, já que as mulheres podem vivenciar discriminações e outros abusos dos direitos humanos de uma forma diferente dos homens:

[...] põe em destaque formas pelas quais homens e mulheres são diferentemente afetados pela discriminação racial e por outras intolerâncias correlatas [...] não apenas traz à tona a discriminação racial contra as mulheres, mas também permite um entendimento mais profundo das formas específicas pelas quais o gênero configura a discriminação também enfrentada pelos homens. (CRENSHAW, 2002, p. 173).

Em segundo lugar, a incorporação da perspectiva de gênero se aplica também no enfoque das diferenças entre as mulheres, assim como nas diferenças entre mulheres e homens.

[...] todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são diferenças que fazem diferença na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetam desproporcionalmente algumas mulheres. (CRENSHAW, 2002, p. 173).

Para além das experiências e práticas de discriminação de gênero e raça, Kimberlé Crenshaw (2002) e Angela Davis (2009) consideram importante deslocar a análise para a forma como gênero e raça são produzidos na sociedade e pelas instituições que, de certa forma, naturalizam e, conseqüentemente, tornam invisíveis a discriminação interseccional. “Para apreender a discriminação como um problema interseccional, as dimensões raciais ou de gênero, que são parte da estrutura, teriam de ser colocadas em primeiro plano, como fatores que contribuem para a produção da subordinação” (CRENSHAW, 2002, p. 176).

No Brasil, particularmente, a discriminação interseccional foi invisibilizada por conta do mito da democracia racial reforçado na literatura nacional por Gilberto Freyre (2004), em *Casa-Grande e Senzala*, disseminando a ideologia de um país onde as raças viviam harmoniosamente e possuíam as mesmas oportunidades. Em virtude desse contexto, a raça foi incorporada tardiamente aos estudos de gênero.

Ao contrário do feminismo acadêmico nos Estados Unidos e na Inglaterra, onde a discussão de raça aumentou nas décadas mais recentes, as pesquisadoras feministas brasileiras têm sido mais lentas na incorporação do estudo da raça aos estudos sobre mulheres e da teoria feminista. Além disso, embora os estudos sobre as mulheres tenham se estabelecido formalmente no Brasil quando as críticas ao feminismo feitas por não brancas nos Estados Unidos e na Inglaterra começaram a atingir um público mais amplo no início dos anos de 1980, essas críticas parecem ter tido um pequeno impacto no país, ou quase nenhum. (CALDWELL, 2000, p. 94).

Diante da constatação da ausência de pesquisas integradas sobre raça e gênero em nosso país, Kia Kaldwell infere que no Brasil, até a década de 1980, as diferenças raciais têm uma importância mínima e que as experiências de vida das mulheres negras raramente eram examinadas, ou eram apenas examinadas de forma parcial. Kimberlé Crenshaw (2002) faz uma advertência que pode ser útil aos estudos sobre as mulheres no contexto brasileiro:

A discriminação interseccional é particularmente difícil de ser identificada em contextos onde forças econômicas, culturais e sociais silenciosamente moldam o pano de fundo, de forma a colocar as mulheres em uma posição onde acabam sendo afetadas por outros sistemas de subordinação. Por ser tão comum a ponto de parecer um fato da vida, natural ou pelo menos imutável, esse pano de fundo (estrutural) é, muitas vezes, invisível. O efeito disso é que somente o aspecto mais imediato da discriminação é percebido, enquanto que a estrutura que coloca as mulheres na posição de receber tal subordinação permanece obscurecida. Como resultado, a discriminação em questão poderia ser vista simplesmente como sexista (se existiu uma estrutura racial como pano de fundo) ou racista (se existir uma estrutura de gênero como pano de fundo). (CRENSHAW, 2002, p. 176).

A fim de obter informações sobre os indicadores sociais relativos à educação e atividades econômicas das mulheres negras, Lélia Gonzalez cita os censos de 1950, 1960 e 1970. A autora chama a atenção para que, de acordo com o censo de 1950, o último a fornecer dados objetivos, constata-se:

[...] um nível de educação muito baixo (a escolaridade atingindo, no máximo, o segundo ano primário ou primeiro grau), sendo o analfabetismo o fator predominante. Quanto às atividades econômicas, apenas 10% trabalhava na agricultura e/ou na indústria (sobretudo têxtil, e em termos de sudeste/sul); os 90% restantes, concentrados na área de prestação de serviços pessoais. (GONZALEZ, 1982, p. 96).

Quanto aos censos seguintes, apenas o de 1960 conservou o quesito cor e o de 1970 o excluiu. Para Gonzalez, tal exclusão constituiu uma estratégia com o objetivo de escamotear as informações a respeito da população de cor no Brasil, assim como a miséria e o desamparo em que a mesma se encontrava. E isso foi ocultado pelo interesse de aparentar a existência de uma grande harmonia racial no

país e, dessa forma, a autora identificou uma estrutura racial que invisibiliza o racismo.

A subordinação interseccional é frequentemente ofuscada porque tende a trazer à tona as experiências dos grupos marginalizados, e falar desses grupos significa falar de sistemas de opressão, desigualdade social, exploração, isto é, colocar a sociedade e os grupos privilegiados sob questionamento. Por outro lado, os paradigmas e as ferramentas de análises hegemônicas são interessantes para os grupos privilegiados e suas experiências essencializadas nas “histórias dos vencedores”. Não atendem às demandas da subordinação interseccional, que é produto de experiências concretas de sujeitos multiplamente subalternizados.

De acordo com Crenshaw (2002), a abordagem da subordinação interseccional exige uma análise contextual que fiscalize a maneira como as mulheres vivem suas vidas. A partir daí, a análise pode crescer dando conta das várias influências que moldam a vida e as oportunidades das mulheres marginalizadas. É especialmente importante descobrir como as políticas e outras práticas podem moldar suas vidas, diferentemente de como modelam a vida daquelas mulheres que não estão expostas à mesma combinação de fatores enfrentados por mulheres marginalizadas. Nessa perspectiva, as pesquisadoras precisam partir das experiências das mulheres marginalizadas e analisar as consequências específicas de raça e gênero em suas vidas, desenvolvendo metodologias apropriadas.

Mercedes Jabardo Velasco (2012) vai além, afirmando que a interseccionalidade está na base genealógica do feminismo afro-americano e remonta ao discurso “Acaso não sou uma mulher?”, de Sojourner Truth, realizado em 1852. Para a referida autora, Sojourner Truth e Ida Wells³⁸ forneceram as bases do que seria o Feminismo Negro, surgido assim, no contexto escravista.

Sojourner Truth questiona o conceito hegemônico de mulher, revelando no seu discurso a conexão entre raça, gênero e classe. Reivindica para a mulher negra o direito e a identidade de ser mulher e o faz a partir de suas experiências enquanto ex-escravizada, cuja trajetória é marcada pela escravidão, pelo racismo no pós-abolição, pela opressão de gênero e pela solidão. No seu discurso, a solidão toma

³⁸Sobre Sojourner Truth e Ida Wells ver: Velasco (2012) e Davis (2016).

uma dimensão de indiferença aos infortúnios de sua condição sócio-racial, que é consequência da naturalização do negro enquanto coisa ou animal incapaz de qualquer sentimento humano. No discurso de Sojourner emerge não apenas questões de raça, classe e gênero, na perspectiva de questionar a fragilidade da mulher, mas emerge também as diferenças entre as mulheres brancas e negras e a solidão das mulheres negras, que neste trabalho adquire um significado mais amplo.

A passagem seguinte, do referido discurso, sugere as diferenças entre as mulheres brancas e negras:

O homem lá adiante diz que as mulheres precisam ser ajudadas a entrar nas carruagens e a sair do buraco e a ter por toda parte os melhores lugares.

Ninguém nunca me ajudou a entrar em carruagens, a sair da lama, nem me deu qualquer lugar melhor! E não sou 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!

A seguir, questiona a fragilidade da mulher: “E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia – e suportar o chicote tão bem quanto! E não sou uma mulher?”. E denuncia a solidão das mulheres negras: “Dei à luz a treze crianças e vi a maior parte delas vendida para a escravidão e quando chorei com a tristeza de mãe só Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?”. Questiona também a desigualdade social e a divisão dos bens:

Então eles falam desta coisa na cabeça; o que é isto que eles chamam? (Inteligência, alguns chamam de sussurros). É assim, querido. O que é que fizeram dos direitos das mulheres ou dos negros?

Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

E, finalmente conclui, de forma brilhante, convocando e incentivando as mulheres, coletivamente, para lutar por mudanças estruturais.

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 vem seu Cristo? De onde vem seu Cristo? De Deus e uma mulher! O Homem não tem nada a fazer 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 cabeça para cima! E agora elas estão querendo fazer isso e é melhor os homens as deixarem fazer.

E gentilmente agradece: “Obrigado por me ouvirem e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer”.

Este discurso se tornou uma referência e merece ser citado talvez em todos os trabalhos sobre interseccionalidade, primeiramente porque foi proferido por uma mulher negra, ex-escravizada, analfabeta, na Convenção de Direitos das Mulheres, um espaço monopolizado pelas mulheres brancas, em 1851(Akron, Ohio, Estados Unidos), Sojourner demarca a presença da mulher negra naquele espaço e no próprio movimento, ao pedir a fala. Em segundo lugar, sua comunicação apresenta um nível de abstração complexo e uma compreensão ampla das principais questões que afetam a vida das mulheres negras.

Já Ida Wells foi uma das fundadoras do primeiro clube de mulheres negras que se organizou em resposta à onda de linchamentos e abuso sexual indiscriminado dos quais os negros eram objeto no Sul dos Estados Unidos. Essas questões eram o foco de suas investigações e motor de suas reivindicações. Wells introduziu um dos temas que seria central no feminismo negro: a forma na qual a intersecção entre raça e gênero constrói de maneira desigual a sexualidade da população branca e da população negra. Ela o fez sublinhando os mecanismos através dos quais se demonizam as relações raciais entre homens negros e mulheres brancas – usando o termo *violação* para qualquer contato ou abordagem entre uns e outras, e a forma com que se naturaliza qualquer agressão sexual (*violação*) de homens brancos a mulheres negras.

Dessa forma, tanto Patrícia Hill Collins quanto Mercedes Velasco entendem que os movimentos sociais das mulheres negras apresentam essa conexão entre raça, classe, gênero e sexualidade, que ficou conhecido a partir da década de 1990 como Estudos Interseccionais. “O feminismo negro é um conjunto de ideias e experiências compartilhadas por mulheres negras que envolve interpretações teóricas da realidade a partir de um ponto de vista” (FIGUEIREDO, 2017, p. 3).

Embora as mulheres negras ativistas reconheçam a importância do Movimento Feminista Negro, no que concerne às especificidades das mulheres

negras, elas consideram seu campo de atuação restrito à academia e demasiadamente teórico, assim se declaram integrantes do Movimento de Mulheres Negras. Para Suely Santos (55 anos):

[...] existem ações sistemáticas no enfrentamento ao machismo, ao patriarcalismo e ao racismo. Você pode ser ativista pelas ideias, você diz “Realmente, violência contra a mulher é inadmissível, então vou ensinar às minhas filhas a não aceitar violência contra a mulher, vou ensinar ao meu filho a não praticar violência contra a mulher”, isso é feminismo, é você entender de que lugar você fala. Eu não estou falando de conceito acadêmico, eu estou falando de experiência. Quando você não se permite oprimir por razões machistas e patriarcais, você está sendo feminista, mas você é do Movimento de Mulheres quando pega essa indignação e transforma em ações concretas, sistemáticas e coletivas, porque o feminismo negro é coletivo, ele só tem resultado enquanto luta coletiva, não enquanto luta individual. E você pode estar dentro da sua casa, da sua família, na ação como feminista negra, mas quando isso se torna uma ação coletiva, quando você chama outra e que você tem um resultado coletivo, esse enfrentamento é organizado coletivamente, você está dentro do Movimento de Mulheres Negras.

Ana Gualberto (41 anos) corrobora com esta reflexão:

O meu feminismo negro não pode ser só da gente na academia, ele tem que ser para a acadêmica, tem que ser para a doméstica, tem que ser para a quilombola, para a moradora de rua, ele tem que ser para todas, senão a gente não consegue mudar o que a gente está se propondo, que é tirar do eixo essa pirâmide social, que é inverter esse olhar do mundo. Se a gente não conseguir esse diálogo para todas, a gente não consegue mudar isso.

Em entrevista concedida a Cláudia Pons Cardoso (2012), Valdecir Nascimento informa que as primeiras lições para o enfrentamento da opressão masculina aprendeu com sua mãe, “ressalta que as experiências de sua mãe tem muito a dizer sobre os movimentos feministas de um modo geral [...], 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” (p. 147)

Daí a necessidade de escrever sobre o protagonismo das mulheres negras ativistas, que através dos Estudos Interseccionais, revelaram suas especificidades e demandas, subsumidas pela categoria mulher do feminismo hegemônico. Dessa

forma, as mulheres negras não apenas provocaram mudanças dentro do próprio feminismo, mas na perspectiva teórica dos estudos sobre a mulher negra, demonstrando as insuficiências e os limites da ciência ocidental e do próprio Feminismo Negro para estudar indivíduos concretos e transformar a sociedade. Assim, integram o Movimento de Mulheres Negras, por aglutinar teoria e luta coletiva.

Em virtude de estudar a mulher negra e o racismo na sua subjetividade, nossa pretensão neste capítulo foi discutir como raça e gênero foram produzidos historicamente a partir da colonização da América e do desenvolvimento do capitalismo, na transição do século XV para o XVI, e nos séculos seguintes foi imposto sobre toda a população do planeta como parte da dominação colonial da Europa. Também nesse período se estabeleceu a concepção de que há diferenças de natureza biológica entre os grupos humanos, associadas à capacidade intelectual. A ideia de raça foi imposta como critério básico de classificação social e universal da população do mundo, e a partir dela foram construídas novas identidades: o indígena, o negro, o asiático, o branco e o mestiço.

A concepção de gênero imposta pelos europeus é caracterizada pelo dimorfismo biológico, organização patriarcal e heterossexual das relações sociais, portanto, é binária e sexista, impõe uma normalização aos interssexuais que implica que se tornem homens ou mulheres, o que constitui uma dupla violência: física e psicológica. Tal concepção envolve principalmente a subalternização das mulheres.

Aníbal Quijano (2007), a partir de uma perspectiva descolonial, procura demonstrar como a ideia de raça reposiciona o gênero, definindo padrões diferentes para mulheres e homens brancos e mulheres e homens negros. Em contrapartida, María Lugones (2008), a partir de uma perspectiva descolonial e interseccional, tece críticas ao modelo de colonialidade de gênero de Quijano, por não escapar à concepção binária e heterossexual de gênero, construída sobre uma base biológica.

A proposta de Lugones é resgatar o lado obscuro do sistema colonial moderno de gênero, ao considerar em suas análises as organizações sociais pré-coloniais e as cosmologias e práticas pré-coloniais, revelando que os indivíduos intersexuais foram reconhecidos em muitas sociedades pré-coloniais e não eram assimilados pela classificação binária sexual; isto é, não eram corrigidos ou

“normalizados” pelas diferentes tradições, enquanto que as mulheres participavam ativamente de rituais e da vida pública, dos processos de tomada de decisão e da economia.

O capitalismo eurocentrado e global se constituiu através da colonização e introduziu diferenças de raça e gênero onde não existia, através de um processo de inferioridade reduziu as mulheres de cor à animalidade, ao sexo forçado com os colonizadores e a uma profunda exploração do trabalho. Através de análises que enfatizam a intersecção das categorias de raça e gênero, foi possível dar visibilidade às múltiplas opressões que sofrem as mulheres de cor e o lado obscuro do *sistema moderno colonial de gênero*.

Estamos passando por um processo de descolonização da nossa subjetividade, da nossa estética, da nossa religião, do nosso conhecimento, da nossa sexualidade, desconstruindo estereótipos, transformando sofrimento e dor em força e enfrentamento, demarcando territórios em várias instituições, transformando-as, tornando-as mais atentas à diversidade e descentralizando epistemologias. Eu diria até que estamos passando por uma revolução protagonizada por mulheres negras ativistas, e uma vez que a raça atravessa todos os âmbitos da existência humana, denunciemos e lutamos também contra outras formas de opressão, principalmente contra o capitalismo.

Quem são essas mulheres que vêm protagonizando transformações sociais importantes, abalando concepções estruturais de raça e gênero e chamando a atenção da humanidade para questões que afetam particularmente aos negros: direitos reprodutivos, genocídio negro, educação, estética, solidão da mulher negra, racismo institucional, religiosidade, entre outras questões? Mulheres que se colocam na linha de frente, cujas vidas se confundem com o ativismo, abrindo mão da liberdade e arriscando as próprias vidas para que seu povo seja, de fato, livre.

4 MULHERES NEGRAS EM REDE: O QUE NOS UNE É BEM MAIOR DO QUE O QUE NOS SEPARA

O efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado num primeiro momento pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas.

Sueli Carneiro

Na busca por refletir sobre como o racismo e a colonização impactam nas subjetividades das mulheres negras ativistas pertencentes à Rede de Mulheres Negras da Bahia, e a fim de compreender o processo de transição de uma identidade negada para a afirmação dessa mesma identidade, é necessário não só vislumbrar, mas tornar público os métodos e estratégias utilizados por essas mulheres que vêm provocando uma revolução em todos os aspectos da vida social dos negros, reflexo de uma revolução bem mais profunda nas suas consciências, nas suas subjetividades, no seu modo do pensar.

Como afirma Sueli Carneiro (2003), a luta das mulheres negras contra as estruturas sociais de opressão é histórica, e é por conta dessa resistência que chegamos até aqui, no segundo momento – de que trata a epígrafe deste capítulo –, redesenhando a sociedade brasileira a partir de sua base, criando novos cenários e personagens, colorindo a moda, diversificando os grupos sociais nas instituições, pressionando a aprovação de leis no combate ao racismo estrutural, reivindicando, sobretudo, o direito de nos apropriarmos de nossa história, expresso na frase “nada sobre nós sem nós”, direito de ocupar os espaços e festejar, o direito à afetividade em todas as suas formas de expressão, de amar e ser amada, a liberdade de existir como se é. Esse é o nosso significado de liberdade, é a plenitude de ser humano e humana, essa é a luta das mulheres negras, expressa na perspectiva do Bem Viver, que só será possível através da construção de um novo pacto civilizatório para o país, que assegure o nosso direito a uma vida plena.

E é precisamente por conta dessa luta pela cidadania plena para todos os negros e negras, ao atuar em todos os aspectos da sua vida social, expressos na

sua estrutura organizacional composta por comissões para tratar de questões culturais, formação política, comunicação, articulação/mobilização, questões financeiras e, sobretudo, afetividade, que escolhemos trabalhar com a Rede de Mulheres Negras da Bahia, pois, como afirmou Suely Santos (55 anos), “até onde nós temos conhecimento, a Rede de Mulheres Negras da Bahia é a primeira instituição a tratar essas questões sobre esse aspecto político”.

E o que significa trabalhar a afetividade nesse processo de militância? Por que a afetividade entra na pauta política da Rede de Mulheres Negras da Bahia? Qual o conceito de Bem Viver para as mulheres negras? E qual a sua relação com a afetividade e a subjetividade?

Antes de abordar essas questões, talvez seja necessário contextualizar a organização da Rede de Mulheres Negras da Bahia no processo de construção de autonomia do Movimento de Mulheres Negras no Brasil, em relação ao Movimento Negro Unificado e ao Movimento Feminista.

O chão dos movimentos sociais de mulheres negras tem sabiamente disputado narrativas através da “[...] afirmação de um pensamento e posicionamento contra hegemônicos, em benefício da formação da mulher negra” (BISPO, 2011, p. 26), trazendo, dessa forma, discussões importantes para desconstruir ou desnaturalizar as desigualdades de gênero e raça.

As discussões sobre conhecimento situado (HARAWAY, 1991) e geopolítica do conhecimento se mostram importantes à medida que revelam que “[...] todo conhecimento se situa, epistemicamente ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder [...]” (GRÓSFUGUEL, 2008, p. 119), embora o conhecimento construído historicamente pelo grupo hegemônico, que se vale das agências socializadoras do Estado, vem sendo divulgado como verdade universal, adquirindo *status* de ciência produzida por pessoas sem rosto.

A partir do momento em que se historiciza e se localiza a produção do conhecimento, automaticamente se identifica o grupo social que historicamente protagoniza a escrita das narrativas, a fim de atender e manter seus interesses e privilégios, respectivamente. Ao situar o conhecimento, conclui-se que, assim como construíram representações negativas que inferiorizam os grupos marginalizados, sobretudo as mulheres negras, o oposto também é possível. E é justamente aí que

reside a importância de desessencializar o conhecimento, pois possibilita a construção de outras narrativas vindas de lugares subalternos, ao perceber o conhecimento e as narrativas como produtos de disputas que podem aniquilar as populações negras nos aspectos físico, mental e cultural, ou reerguê-las a partir da valorização de suas experiências.

Nesse contexto, é importante destacar que não há uma história do Brasil, mas histórias do Brasil, quando consideramos as perspectivas dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira, entrecortados não só por raça, mas por classe, gênero e sexualidade, habitando regiões com características distintas. Seria interessante que cada grupo se apropriasse e protagonizasse suas próprias narrativas, suas experiências de ser brasileiro e viver no Brasil, iluminando suas trajetórias, garantindo o respeito à diversidade, o direito de ser diferente, mas não desigual. Talvez assim seja possível a construção de uma sociedade democrática, onde as demandas dos diversos grupos sejam postas e contempladas.

Com essa intenção de romper com a história única, na perspectiva de Chimamanda Ngozi Adichie (2019), consideramos aqui as narrativas das ativistas da Rede de Mulheres Negras da Bahia, suas experiências e estratégias discursivas para desconstruir os estereótipos negativos que lhes foram atribuídos. Reitero que foram construídos e são reatualizados cotidianamente para subalternizar as mulheres negras, relegando a elas os lugares de mãe preta, de mulher sexualizada ou de trabalhadora doméstica (GONZALEZ, 1983).

Para Ana Célia da Silva³⁹, essas narrativas devem passar necessariamente por questões voltadas à reconstrução da autoestima e da identidade, pois a inferioridade internalizada precisa ser combatida. A mulher negra precisa se reconhecer diferente, não inferior ou desigual, e essas são questões prioritárias constituídas em torno do sujeito político mulher negra. O combate à inferioridade faz com que não aceitemos condições subalternas, e assim lutarmos por direitos e oportunidades iguais: “[...] é necessária uma mudança não só na sociedade, mas uma mudança que passa pela subjetividade, pois sem isso o negro não consegue ocupar alguns espaços, mesmo que eles já existam” (BARAÚNA, 2014, p. 138).

³⁹ Entrevista concedida a Silvana Bispo (2008, p. 160).

Nessa perspectiva, não posso deixar de citar as contribuições de Luíza Bairos, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Angela Figueiredo, Patrícia Godinho Gomes, Cleusa Santos, Creuza Oliveira, Helena Argolo, Lindinalva de Paula, Denize Ribeiro, Lindinalva Barbosa, Rita Santa Rita, Suely Santos, Valdecir Nascimento, Ana Gualberto e Suzana Batista. Hoje eu me junto a essas mulheres na produção de uma outra narrativa, que busca contribuir, *a priori*, para libertar as nossas consciências da sensação de sermos cidadãs de segunda categoria.

Algumas pessoas adjetivam os trabalhos acadêmicos das mulheres negras de “militância” ou de “muito pessoal”, no sentido pejorativo, para retirar-lhes o caráter acadêmico e científico⁴⁰. É importante enfatizar que a universidade não é um espaço neutro, é onde historicamente não temos voz,

[...] é onde acadêmicas/os brancas/os têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o outras/os inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao sujeito branco. Nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivadas/os, banalizadas/os, mortas/os. (KILOMBA, 2019, p. 51).

Angela Figueiredo e Ramón Grósfoguel (2007), ao analisarem a ausência de professores negros nas universidades públicas brasileiras, informam que o campo de estudos sobre as relações raciais no Brasil se consolidou historicamente pelo predomínio de pesquisadores brancos, que estudavam e produziam conhecimento sobre os negros a partir de epistemologias eurocentradas, revelando uma relação hierarquizada entre um sujeito branco produtor de conhecimento e o seu objeto de estudo, o negro.

Essa relação se contrapõe à noção de horizontalidade presente na expressão dos estudos sobre as relações raciais. Nesse processo, a desigualdade e o distanciamento entre negros e brancos são reforçados, pois nesses estudos subtende-se uma compreensão do exotismo do negro, considerado incapaz de

⁴⁰ Angela Figueiredo (2016, p. 218-219) explica que a produção negra ativista e engajada “[...] na busca por legitimidade caminha lado a lado com o desejo de intervir. Isto quer dizer que, na maioria das vezes, nossas questões acadêmicas, são, sobretudo, questões políticas. Por isso mesmo, há um discurso que desqualifica a produção acadêmica posicionada, adjetivando-a como militante, já que é interessada, é menos científica, porque desafia o mito da neutralidade axiológica”.

elaborar concepções sobre si mesmo, somente entendido através do olhar branco que, nessa relação, reforça a “sua brancura”, como pontuam os autores.

As adjetivações acima referidas são estratégias para desqualificar e invalidar a produção intelectual dos negros, para que seus discursos voltem para as margens. “[...] são performances frutíferas do poder, controle e intimidação que certamente logram êxito em silenciar vozes oprimidas”, como afirma Grada Kilomba (2019, p. 57), que demonstra seu estranhamento em relação aos acadêmicos brancos, pois ao mesmo tempo em que desqualificam a produção do conhecimento de intelectuais negros sobre suas experiências, eles se tornam especialistas em nossa cultura, arrogam-se no direito de produzir ciência sobre nós, de contar a nossa história.

Portanto, o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações raciais de poder. “A neutralidade e objetividade desinserida e não situada da ego-política do conhecimento é um mito ocidental” (GRÓSFUGUEL, 2008, p. 119), pois defende “[...] um discurso universalista, de fato desassociado de práticas universalistas [...] intimamente relacionado com a noção de mérito, contribuiu fortemente para a manutenção das desigualdades raciais nas universidades públicas” (FIGUEIREDO; GRÓSFUGUEL, 2007, p. 40).

Qualquer forma de produção de conhecimento que não se enquadre no modelo eurocêntrico é rejeitada pelos acadêmicos tradicionais. “Nesse sentido a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de violência” (KILOMBA, 2019, p. 51), a partir do momento que invisibiliza e desqualifica os grupos subalternizados, através da construção de barreiras invisíveis, tão difíceis de ultrapassar.

Nesse sentido, argumentamos, em primeiro lugar, que aqui não estamos tratando de histórias de caráter privado, mas de relatos de racismo, e o racismo é um fenômeno social que estrutura relações sociais e de poder; em segundo lugar, a inadequação ou falta de interesse da academia em lidar com os grupos marginalizados e suas experiências; e, em terceiro, compartilho com Grada Kilomba (2019, p. 58) a necessidade de “[...] uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um

tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros”.

A teoria feminista negra denomina de *teoria do ponto de vista – stand point* – o que vem caracterizando a escrita feminista afro-americana desde a década de 1980, e os Estudos Descoloniais, a partir da década de 1990, sob a denominação de *geopolítica do conhecimento*, embora a posicionalidade se configure uma contribuição das feministas hegemônicas, os intelectuais negros têm revolucionado as pesquisas e as escritas acadêmicas, ao enfatizar/explorar/reivindicar seu lugar de escrita e de fala a partir de suas experiências, contrariando o academicismo tradicional ao historicizar esse lugar retira a universalidade e o caráter essencialista do conhecimento hegemônico, pois demarca o lugar onde ele é produzido, sendo passível de questionamentos, desconstruções e limitações, no sentido de produzir conhecimento sobre todos os grupos sociais.

Desse modo, como sugere Grada Kilomba, nosso discurso é tão pessoal quanto político. Estamos descolonizando a escrita e a produção do conhecimento através da elaboração de teorias baseadas em experiências vivenciadas, isso quer dizer que não construímos teorias para analisar realidades que estejam distantes de nossa compreensão.

É importante ressaltar que, mesmo quando estamos em espaços de privilégios, nós, mulheres negras, não somos privilegiadas. Em tais espaços ocupamos o lugar da resistência, respondendo a questionamentos cotidianamente, enfrentando a invisibilidade, tentando derrubar as tais barreiras “invisíveis”. Não deixamos de ser um corpo negro naquele espaço. Podemos citar, por exemplo, os estudantes negros que acessam as universidades via política de cotas, que precisam enfrentar uma série de questionamentos e constrangimentos sobre sua capacidade intelectual para estar naquele lugar.

E é desse lugar de resistência que resolvemos falar. A História escrita pelo grupo hegemônico nos legou o lugar da subalternização, mas nós escolhemos historicamente o lugar da resistência, “[...] através das formações de quilombos rurais e urbanos, nas irmandades negras, em rebeliões, nas organizações em terreiros de candomblés, nos movimentos sociais negros contemporâneos, entre

outros...” (BISPO, 2011, p. 73). Apenas desse lugar podemos construir uma outra narrativa e uma sociedade mais justa, sem, entretanto, retirar seu rigor científico.

E é desse lugar de resistência, do movimento social, que as mulheres negras ativistas contemporâneas constroem narrativas que vão de encontro à ideologia da branquitude, na articulação de estratégias para negociar com o Estado políticas públicas que reduzam as desigualdades sociais, que estruturadas pela raça e pelo gênero, fazem com que as mulheres negras acumulem os piores índices sociais.

É importante ressaltar o protagonismo do Movimento de Mulheres Negras na atualidade, visibilizando o racismo estrutural, questionando o Estado, reivindicando políticas públicas, denunciando o genocídio e o encarceramento da população negra, pautando candidaturas de mulheres negras, combatendo o racismo religioso e que, ao mesmo tempo, preocupa-se com questões afetivas, subjetivas e solidárias expressas em frases como “ninguém solta a mão de ninguém”, “sozinha eu ando bem, mas com você eu ando melhor”, que ressaltam a importância de se aquilombar, de agir coletivamente e, ao mesmo tempo, como um meio de combater a solidão da mulher negra, questão tratada nos Capítulos IV e V desta tese.

4.1 Processo de construção da autonomia do Movimento de Mulheres Negras

Aqui cabe abordar o contexto de construção da autonomia do Movimento de Mulheres Negras, a emergência desse movimento em Salvador e trazer o contexto e as demandas que levaram à organização da Rede de Mulheres Negras da Bahia. Desse modo, é preciso revisitar a organização do MNU, como centro de luta no Rio de Janeiro, Salvador, Porto Alegre e Vitória, no final da década de 1970, no processo de redemocratização do país, recém-saído de uma ditadura militar.

Petrônio Domingues informa que na década de 1980 o MNU foi a organização mais importante na defesa dos direitos dos negros brasileiros, questionando, entre outras coisas, a democracia racial, a violência policial e a inclusão da História da África e dos Africanos nos currículos escolares.

Na década de 1980 se iniciou um processo de proliferação do Movimento Negro pela multiplicação de grupos regionais com atuação local, tendência que continuou na década seguinte. Segundo Domingues (2008, p. 104), essa “[...]”

regionalização do movimento implicou na diluição do MNU, que perdeu muito de sua força política aglutinadora, isto é, de sua capacidade de canalizar em frente única a luta antirracista no país”.

Angela Figueiredo informa que a partir de 2002 há uma reconfiguração dos Movimentos Negros. Nesse mesmo ano, duas universidades públicas estaduais, a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) e a UERJ

[...] implementam ações afirmativas, através da reserva de vagas para alunos negros, oriundos das camadas populares [...]. Além disso, o debate sobre as desigualdades raciais foi ampliado para diferentes setores da sociedade, deixando de estar presente somente no discurso de ativistas [...]. Eu diria que o próprio conceito de ativismo foi ampliado. Assim, como constatamos de forma crescente, o alargamento do debate sobre o feminismo negro e sobre o empoderamento feminino em suas dimensões políticas e estéticas. (FIGUEIREDO, 2018a, p. 1085).

Nesse contexto de regionalização do MNU e de reconfiguração dos Movimentos Negros, as mulheres negras resolveram criar grupos específicos, pois além de não se sentirem representadas nas instâncias de poder/decisão, compreenderam que vivenciam o machismo também dos homens negros, inclusive os ativistas.

Essa ruptura vem desde 1975, com Lélia Gonzalez. E aí tu vai lá dar uma olhada nessa composição. Por exemplo, o que eu sou hoje foi a formação do MNU. Não vou pegar e dizer que não presta, não é isso que a gente está dizendo. A gente está dizendo que na atual conjuntura como se apresentam as coisas, que nesses 12 anos de governo democrático de direito, onde essas discussões são pertinentes, onde as mulheres são pertinentes nessa base da pirâmide social, nós mulheres negras não saímos do mesmo lugar, e isso é porque as nossas discussões aqui não é igual. Não dá para você discutir genocídio como o Movimento Negro discute genocídio, e não discutir como o genocídio afeta as mulheres negras. Somos nós, as mulheres negras, que perdemos os nossos filhos, somos nós que visitamos, somos nós que procuramos. E hoje o genocídio da juventude negra, a quantidade de jovens negros com as mortes simbólicas, se você junta aborto, violência obstetra, mortalidade materna, as mulheres negras hoje morrem mais do que o braço armado do Estado, do que isso aqui, que a juventude negra homem. O genocídio hoje da jovem negra é maior do que o dos homens. Mas você do Movimento Negro não consegue compreender, porque você, se você vem falar disso, você tem que trazer as mulheres como protagonistas. São demandas diferentes. Então o Movimento Negro

caminha, o Movimento Feminista caminha, o Movimento de Mulheres Negras caminha. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio Movimento Feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial, que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros.

Essas avaliações vêm promovendo o engajamento das mulheres negras nas lutas gerais dos movimentos populares e nas empreendidas pelos Movimentos Negros e Movimentos de Mulheres nos planos nacional e internacional, buscando assegurar neles a agenda específica das mulheres negras. Tal processo vem resultando, desde meados da década de 1980, na criação de diversas organizações de mulheres negras que hoje se espalham em nível nacional (CARNEIRO, 2003).

É nesse processo, que envolve a ausência de espaço, tanto no Movimento Feminista quanto no Movimento Negro, que as mulheres negras “em 1988 deram impulso à construção de sua organização com fisionomia própria e caráter nacional visando intensificar reflexões e ações para o combate às opressões racial e de gênero” (RIBEIRO, 1995, p. 450).

A realização em 1988 do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em Valença, no Rio de Janeiro, marca a construção de sua autonomia, cujo objetivo não era promover um racha nos Movimentos Negro e Feminista, mas sair da invisibilidade, tanto na teoria quanto na história, e reivindicar uma posição de igualdade nessa luta, tornando as mulheres negras porta-vozes de suas ideias e necessidades, estando lado a lado com os companheiros na luta por transformação social. Um ponto central desse encontro foi a questão de como organizar e estruturar o movimento, como construir uma plataforma única e como se daria a articulação com outros movimentos (RIBEIRO, 1995).

A partir da experiência construída nos movimentos sociais por moradia na periferia da cidade, Valdecir Nascimento (58 anos) lembra que desde a sua entrada

no MNU ela questiona as relações dos homens com as mulheres no movimento: “eram eles quem falavam e nós, mulheres, éramos as tarefeiras [...], mulher secretariava. Então eu já entro no MNU com minha perspectiva feminista centrada, eu não vim para ser subalternizada”.

Entre os anos 1988 e 1991 foram realizados o I e II Encontro Nacional de Mulheres Negras. Os grupos de mulheres se estruturaram, seja a partir de núcleos no interior do Movimento Negro ou Feminista, seja de maneira autônoma, e proliferaram pelo país organizações, coletivos e associações de mulheres negras, com organização de fóruns estaduais (RIBEIRO, 1995; DOMINGUES, 2008).

Segundo Matilde Ribeiro (1995), uma das sugestões do II Encontro Nacional foi a realização de Seminários Nacionais de Mulheres Negras, precedidos de seminários regionais ou estaduais, para aprofundar a discussão dos rumos da organização das mulheres negras e dos encontros nacionais. No I Seminário Nacional, realizado em 1993, em Atibaia, São Paulo, houve um debate mais direto sobre os desencontros e dificuldades, do ponto de vista pessoal e político. Também se discutiu a conceituação e o caráter da organização das mulheres negras e se cogitou a estruturação de uma Rede Nacional de Mulheres Negras.

A partir das discussões realizadas nos dois Encontros Nacionais, este Seminário propiciou uma definição unificada quanto à concepção do Movimento de Mulheres Negras. O movimento vem se constituindo a partir do cruzamento das questões de gênero, raça e classe social. Deve ser autônomo e independente, composto por mulheres de diferentes setores (por exemplo, originárias de movimentos como negro, sindical, popular, partidário). Deve estar articulado prioritariamente com o Movimento Negro e Feminista, na medida em que estes incorporem e apoiem a luta de mulheres negras, mantendo sua especificidade. (RIBEIRO, 1995, p. 452-453).

Dessa forma, o Movimento de Mulheres Negras emerge com uma capacidade de articulação, autonomia e atuação prática em todas as questões que envolvem as vidas das mulheres negras, um ativismo sem precedentes, que ao mesmo tempo silencia e ofusca o Movimento Negro. Para Angela Figueiredo (2018a), tem sido o movimento social mais atuante e criativo dos últimos anos no país.

O II Seminário Nacional, realizado em 1994, deu prosseguimento à discussão:

[...] sobre a construção da Rede Feminista de Mulheres Negras, defendida por algumas das participantes como um instrumento capaz de estabelecer um relacionamento político e igualitário com os diferentes setores da sociedade, reforçando os fóruns estaduais. Constatou-se, no entanto, a impossibilidade de implementação dessa proposta pelo desconhecimento ou pelo ceticismo por parte de alguns setores nesta forma de organização. Foi aprovada a proposta de uma Articulação Nacional de Mulheres Negras com estrutura e formato a serem definidos. (RIBEIRO, 1995, p. 453).

Com o objetivo de compreender como se estabelece o processo organizacional do Movimento de Mulheres Negras em Salvador, e sua aproximação com o feminismo, Silvana Bispo (2011) compartilha das reflexões de Sueli Carneiro (2003), mesmo se tratando de contextos diferentes, de que o Movimento de Mulheres Negras se organiza no entre lugar, na intersecção e na síntese do Movimento Negro com o Movimento Feminista, assim o Movimento de Mulheres Negras afirma, politicamente, o protagonismo de um sujeito específico na luta contra o racismo e o sexismo.

A partir dos conflitos de gênero dentro do MNU, as mulheres organizaram o Grupo de Mulheres (GM) “[...] para fazer frente às práticas sexistas que vivenciavam dentro da entidade negra [...]” (BISPO, 2011, p. 187). A postura androcêntrica dos homens permitia que monopolizassem a fala, a liderança e que dividissem o trabalho entre os sexos, conforme a divisão cultural sexista da sociedade. Assim, o GM vai promover uma série de atividades, a fim de denunciar e dar visibilidade às relações nas quais as mulheres negras estavam colocadas, em condições de subalternidade. Através do GM:

[...] nós vamos encenar a primeira peça de teatro relatando a situação das mulheres negras, denominada “Anônimas Guerreiras Brasileiras”, que trata dos homens negros do polo petroquímico que andava de correntão⁴¹, comprava carro e casava com as loiras; da relação da trabalhadora doméstica na casa das patroas; da questão dos homens negros que vêm para o Movimento Negro comer todas as mulheres do movimento, mas a mulher dele fica em casa. Então nossa peça de teatro questionava todas as relações nas quais nós estávamos em condições de subalternidade E nós vamos questionar

⁴¹ Refere-se a um acessório de tamanho expressivo confeccionado em ouro ou prata, comumente usado por trabalhadores negros do Polo Petroquímico de Camaçari-BA e da Petrobrás, a fim de publicizar uma situação financeira confortável que, entre outras coisas, configurava um perfil de comportamento desses trabalhadores.

a questão da boa aparência no jornal para arranjar emprego. (Valdecir Nascimento, 58 anos).

As mulheres do GM expulsaram do movimento os homens negros que utilizavam desse espaço para seduzir várias mulheres negras simultaneamente, e em retaliação “eles vão dizer que as mulheres, os grupos de mulheres do MNU, é tudo sapatão, e nós não éramos. E de todas aquelas eu acho que só eu fico lésbica depois, porque as outras não”, afirma Valdecir Nascimento (58 anos). Isso se configura enquanto uma reação machista, quando se subtende que as mulheres deviam aceitar seus apelos sexuais, e uma vez que não aceitaram, significa que “não gostam de homens”. Desse fato é possível subtrair a relação de gênero dentro do movimento.

Valdecir Nascimento recorda que as mulheres negras fizeram uma reviravolta, do ponto de vista da organização mista, inclusive fizeram considerações no Estatuto do MNU aqui da Bahia sobre a situação das mulheres negras, e destaca a participação de Lélia Gonzalez enquanto sujeito dialógico nesse processo. Em sua percepção, a ruptura com o MNU não estava vinculada à questão de gênero – porque igualmente o movimento contava com homens que se posicionavam contra a subalternização das mulheres, entre eles, cita Luis Alberto, Jônatas Conceição e Luís Orlando –, mas sim na partidização do MNU pelo Partido dos Trabalhadores (PT), pois, na sua perspectiva, o partido não tem nada a oferecer às mulheres negras, “e os negros que tão em partidos são todos subalternos”.

O PT tira como estratégia nacional ocupar o Movimento Negro Unificado, e transformar o Movimento Negro Unificado num braço do Partido dos Trabalhadores, que hoje é o que é o MNU na verdade, queira ou não queira, como é o UNEGRO⁴², é... do PCdoB⁴³, como é a CONEN⁴⁴, também do PT, né? Então a gente vai ser impactada por esse processo de estratégia do partido dos trabalhadores. (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Na perspectiva de Valdecir, a intervenção dos partidos políticos promove uma disputa entre os negros de forma geral, que desarticula o movimento e seu projeto de combate ao racismo estrutural. Dessa forma, ela se posiciona contra a

⁴² União de Negros pela Igualdade.

⁴³ Partido Comunista do Brasil.

⁴⁴ Coletivo de Entidades Negras.

partidarização do Movimento Negro, pois os partidos políticos reproduzem internamente o racismo, ao relegar aos negros os lugares subalternos.

A entrevistada acrescenta que os homens negros não são os inimigos preferenciais das mulheres negras, mas alerta para a convivência com seus atos, “porque se você deixar quem mata a gente são eles”. E, para além das disputas com os homens negros, cita a disputa entre as mulheres heterossexuais com as lésbicas “[...] na hora de você hierarquizar, distribuir poder, você garante a lógica judaico-cristã, que é racista e heterossexual”.

Angela Davis (2009, p. 119) afirma que a unidade negra sempre foi uma ficção: “[...] a classe, o gênero e as fissuras sexuais que se escondem por trás da construção da unidade expunham eventualmente essas e outras heterogeneidades que fazem da unidade um sonho impossível”.

Logo, na perspectiva de Valdecir, as mulheres negras rompem com o MNU por conta do processo de partidarização desse movimento. Já a pesquisa de Silvana Bispo (2011) considera que o rompimento se dá a partir da percepção de relações que subalternizavam as mulheres negras, isto é, da opressão de gênero no MNU, revelando que muitos homens negros, mesmo os ativistas do MNU, mostraram-se incapazes de olhar para mulher negra de forma diferente daquela construída pelo pensamento supremacista branco.

Essas razões podem ter atuado simultaneamente para que as mulheres negras se aproximassem do feminismo negro e se articulassem paralelamente ao MNU, onde atuaram de 1980 até 1995 “[...] quando acirramentos políticos acionam a saída de praticamente todas as participantes do Grupo de Mulheres do MNU” (BISPO, 2011, p. 151). Então, a partir de 1995 as mulheres negras ativistas articulam o Movimento de Mulheres Negras, em função da experiência de terem suas demandas invisibilizadas e suas vozes silenciadas, tanto no MNU quanto no feminismo hegemônico, e, dessa forma, “[...] ressignificam o lugar de exclusão, transformando-o em espaço de lutas, de práticas emancipatórias e em cenário para reflexões teóricas e produção do conhecimento” (CARDOSO, 2012, p. 29).

O Movimento de Mulheres Negras em Salvador emerge com características interseccionais, isto é, as mulheres se organizam em torno dos principais eixos de opressão: gênero, raça, classe e região, pois as demandas de cada bairro são

específicas. Aqui em Salvador, as mulheres negras não organizaram um movimento único, mas sim grupos de mulheres em torno de demandas relacionadas à comunidade/bairro. Podemos citar como exemplos: o Grupo de Mulheres do Alto das Pombas (GRUMAP) e a Organização de Mulheres do Lobato. Embora esses grupos tenham se organizado em diferentes espaços, dialogam entre si e trocam experiências sobre as formas como as desigualdades se apresentam nesses locais e sobre as estratégias de ativismo de cada grupo.

Essas organizações vão se proliferar pelo interior da Bahia e Região Metropolitana, através de grupos e coletivos. Dessa forma, o Movimento de Mulheres Negras emerge no formato de rede, o que é estratégico e importante, pois essa configuração garante uma discussão de raça, classe e gênero em diversos espaços, sensibilizando um maior número de mulheres a se tornarem mulheres negras, que também é um vir a ser, um conceito político que articula essas mulheres e desenha a Rede.

Igualmente ao que acontece com os movimentos por moradia em Salvador, que emergem em rede, pulverizados, como é o caso do Movimento em Defesa dos Favelados que “[...] formava na Bahia uma federação com sede no Pelourinho, Centro Histórico de Salvador, onde aconteciam reuniões entre os diferentes movimentos; trocavam experiências e planejavam ações”, como afirma Cristiane Souza Santos (2018, p. 29), que identifica nesses movimentos por moradia uma presença expressiva de mulheres negras.

Talvez seja possível concluir que a emergência desse desenho de movimento em Salvador é estratégico, pois compreende as especificidades e demandas dos diferentes agrupamentos de mulheres. Ana Gualberto (41 anos) explica que é preciso

[...] entender as especificidades de todos e olhar com atenção para esse segmento que está na base dessa pirâmide social. Não adianta a gente juntar a questão racial como um bloco só, ou a questão das mulheres como um bloco só, não são iguais. Se eu for pegar uma conversa que eu tenho com as mulheres que tem aqui da região do Engenho Velho, que são mulheres negras de terreiro ou de igrejas que são daqui, e for conversar com mulheres quilombolas lá de Camamu são mulheres totalmente diferentes, com vidas totalmente diferentes. Se a gente não entender essas especificidades não dá para a gente fazer políticas públicas que atendam esses grupos. A

gente precisa desmistificar essa coisa da igualdade, a gente não é igual.

Para Silvana Bispo (2011), a organização do Movimento de Mulheres Negras em Salvador foi um processo lento, até porque o GM garantia o lugar de fala das mulheres negras, logo não houve uma ruptura imediata. O Movimento de Mulheres Negras se diferenciava das organizações mistas quando pautavam duas questões, além da questão racial: a opressão sexista e de empoderamento das mulheres – são preocupações que as organizações mistas não possuem.

Petrônio Domingues (2008), ao elencar dilemas e desafios do MNU contemporâneo, entre outras questões, destaca a diversidade de grupos e entidades atuando de forma isolada e dispersa, provocando a diluição do potencial político do protesto negro. O autor ressalta a necessidade de um órgão centralizador que coordene as ações em âmbito nacional e constata que várias lideranças do Movimento Negro pertencem a uma pequena burguesia intelectualizada, mas, ainda assim, ou talvez por isso, não conseguem formular um discurso que sensibilize a massa de negros, pobres e não escolarizados. “Para os afro-brasileiros desempregados e aqueles que vivem em estado de penúria, a discriminação racial é a menor das preocupações cotidianas” (DOMINGUES, 2008, p. 116-117).

Parece que Petrônio Domingues desenvolve sua análise tomando por referência o MNU, mas se analisar o protesto negro a partir de uma perspectiva macro, há que se considerar que o Movimento de Mulheres Negras emerge dessa lacuna deixada pelo MNU, responsável pela sua fragilidade. O Movimento de Mulheres Negras atua de forma dispersa, mas não isolada. Esses Grupos e Coletivos dialogam e, ao mesmo tempo, garantem a discussão sobre a condição da mulher negra em diversos espaços que configuram especificidades distintas.

Outro grande diferencial do Movimento de Mulheres Negras é que ele vem se configurando como um movimento de base, ele vem transformando o modo de pensar de uma sociedade, a partir de seus pilares. Enquanto Petrônio Domingues apresenta uma visão hierarquizada e colonizada sobre a organização do Movimento Negro, ao ressaltar a necessidade de um órgão centralizador, as mulheres trazem a perspectiva de rede desde o I Seminário Nacional, ocorrido em 1993.

4.2 A Rede de Mulheres Negras da Bahia

Neste momento, o lugar de onde escrevo me permite observar uma rede instalada na janela do vizinho, trata-se de uma rede de proteção. Passei a inspecioná-la atentamente como o objeto a partir do qual foi construída uma metáfora de rede, enquanto organização social. Ao analisá-la, a primeira palavra que me vem é *proteção*; depois, *horizontalidade* e *interligação*, pois todos os fios estão conectados, e mesmo que um se rompa, ainda assim, estarão conectados através das outras extremidades. Uma rede pode apresentar diversas extensões, no caso da metáfora das redes sociais, elas vão se espalhando, podendo ultrapassar barreiras nacionais e continentais, mas, ainda assim, a participação depende dos sujeitos que a compõe.

A palavra rede vem do latim *rete*, significando trançado de fios que forma um tecido de malha aberto em losangos ou quadrados, de acordo com Houaiss e Villar (2009, p. 638). A imagem da rede remete a uma “concepção de trabalho integrado e intersetorial que permite trocas de informações, articulações em geral e implementação de ações conjuntas por meio de diversas instituições governamentais e não governamentais”⁴⁵.

Por mais diversas que sejam as organizações em rede e suas motivações, elas têm em comum o propósito de estender suas ações e ideias a um universo sempre mais amplo de interlocutores, através de ações horizontalizadas e interligadas. São exemplos de redes: rede familiar, rede de proteção à criança e ao adolescente, redes sociais na internet, rede de categorias profissionais, entre outras.

Enquanto um sistema de proteção e cumplicidade entre as mulheres negras, a rede sempre existiu, tendo como principal objetivo amenizar os efeitos do racismo nas suas trajetórias, através da união, da solidariedade e do companheirismo. Assim considera Lindinalva de Paula (56 anos):

As primeiras redes das mulheres negras foram as famílias, as mães, tias, madrinhas, avós [...] e é a partir das redes das mulheres, em vários espaços nas comunidades, na família, nas universidades, que uma segura a outra. Uma anota porque a outra vai chegar atrasada,

⁴⁵ Recanto das Letras. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/linguistica/5451049>. Acesso em: 20 jul. 2019.

ou que leva um lanche a mais porque sabe que a outra saiu do trabalho e está com fome. Então, esse sistema de proteção e cumplicidade que as mulheres negras têm, que a gente compreende como um processo de rede. O processo de rede sempre existiu e isso que nos mantém vivas e nos fazem enfrentar as diversas formas que o racismo nos atinge. O importante é fazer com que as mulheres negras compreendam que esse processo de rede sempre existiu.

Desse modo, a Rede, enquanto espaço de articulação das mulheres, não institucionalizado, que emerge com o objetivo “[...] de aumentar o conhecimento recíproco entre os grupos, coletivos e associações de mulheres negras, e assim tornar possível articulações e pactos na realização de ações coletivas” (Suzana Batista, 33 anos), para lutar contra o racismo, o sexismo e pela eliminação de estereótipos, organiza-se na Bahia por volta de 2013.

Em 1992 aconteceu o Encontro Internacional de Mulheres Afro-Americanas e Afro-Caribenhas, em Santo Domingo, na República Dominicana, que além de estabelecer o dia 25 de julho na agenda global⁴⁶, foi um momento de articulação política e de elaboração de estratégias para reverter os dados de violências e desigualdades que recaem sobre as mulheres negras. Nesse encontro foi criada a Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas, reconhecida por órgãos internacionais de proteção à cidadania da população negra das Américas e do Caribe, com objetivo de fortalecer as organizações de mulheres negras. A orientação era que as mulheres negras se organizassem em rede em seus respectivos países, com a indicação da Marca de Mulheres Negras.

No Brasil, alguns estados cumpriram essa tarefa em momentos distintos. Na Bahia, a discussão da criação de uma Rede de Mulheres Negras teve início no Gran Hotel Stella Maris, na realização da III Conferência Estadual de Promoção da Igualdade Racial, que ocorreu entre os dias 28 e 30 de agosto de 2013, quando algumas mulheres negras que participavam da conferência questionaram a ausência de uma discussão específica da agenda das mulheres negras. Diante do dilema, resolveram construir dentro da conferência um momento “só nosso”, e organizaram uma grande plenária que deliberou, dentre outras coisas, pela criação de uma Rede de Mulheres Negras voltada à articulação, mobilização e fortalecimento dessas

⁴⁶ A partir deste Encontro, o dia 25 de julho virou um marco internacional da luta da mulher negra, nesse que representa um importante território da diáspora africana.

mulheres no estado da Bahia. Em 2015, a Rede foi organizada tendo em vista a mobilização para construção da Marcha de Mulheres Negras⁴⁷, marcada para 18 de novembro do mesmo ano, em Brasília, para denunciar

[...] os desmandos do governo, a violência policial, a falta de acesso à saúde, à educação, ao trabalho, enfim, denunciávamos a não existência das mínimas condições de sobrevivência, e reclamávamos pela construção de um novo projeto civilizatório para a sociedade brasileira. (FIGUEIREDO, 2018b, p. 204-205).

Ou seja, o objetivo era mobilizar o maior número de mulheres negras para a Marcha. Então, o formato de rede sugere uma comunicação com mulheres negras em diversos espaços através de

[...] reuniões preparatórias, reuniões do comitê impulsor, encontram com os movimentos sociais, particularmente com o movimento de mulheres, encontros em pequenos municípios no interior dos estados brasileiros, encontros em escolas e associações de bairros [...]. (FIGUEIREDO, 2018b, p. 203).

Na construção da marcha, nós fizemos varias caravanas para o interior do estado, visitamos os territórios, as cidades. Foi uma coisa muito bacana. Eu acho que depois desse momento, pelos locais, pelas regiões, pelos territórios que nós passamos, é irreversível a perspectiva de empoderamento das mulheres que se revela das mais diversas formas. (Suely Santos, 55 anos).

Suely Santos comemora, pois a Rede cumpriu o seu papel. Em Brasília, a Bahia foi a segunda maior delegação, com 23 ônibus de mulheres negras, contribuindo para o sucesso da Marcha que reuniu 50.000 mulheres negras na capital do país.

Conforme sua Carta de Princípios (Anexo A), a Rede de Mulheres Negras da Bahia é uma articulação feminista, anticapitalista, de esquerda, suprapartidária, plural, autogerida e organizada horizontalmente. Sediada na capital, Salvador, é

⁴⁷ Sobre a Marcha das Mulheres Negras realizada em 18 de novembro de 2015, em Brasília, ver: “A Marcha das Mulheres Negras conclama por um novo pacto civilizatório: descolonização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade do poder”, de Angela Figueiredo (2018a). Esse texto resulta não só da participação observante da referida autora nas conversas e entrevistas informais durante a Marcha, e do material coletado na internet, como também ela utilizou citações e depoimentos dos textos publicados por outras mulheres que também estiveram presentes na Marcha.

composta por ativistas, entidades, grupos, coletivos, associações de mulheres negras de diferentes municípios do estado da Bahia e, nos últimos três anos, tem se articulado e mobilizado mulheres de todo o estado para lutar contra o racismo, o sexismo e a LGBTfobia, contra o ódio religioso e contra todas as outras formas de violência, afirmando os Direitos Humanos e o Bem Viver.

Desse modo, os grupos e coletivos vinculados à Rede mantêm sua autonomia, pois são construídos a partir de demandas específicas de mulheres negras de cada região, “[...] já possuem seu próprio caminho, uns já estão institucionalizados, outros não, agem somente como coletivos, como os grupos de estudo. Eu acho que no momento a Rede tem que funcionar como um espaço de articulação mesmo” (Suely Santos, 55 anos). Nessa perspectiva, a Rede estabelece a comunicação entre os grupos, a fim de organizar as mulheres negras da Bahia.

A Rede de Mulheres Negras, a qual sou membro, é uma organização que quer trazer para reflexão como o racismo, o sexismo, a lesbofobia, a transfobia e outras formas correlatas de discriminação se constituem em barreiras para o crescimento de mulheres negras, ao mesmo tempo em que traz propostas concretas para interromper este processo, por entender que estas desigualdades não contribuem para o crescimento humano e inviabiliza o desenvolvimento do Brasil, enquanto nação. (Helena Argolo, 57 anos).

Para além de articular as mulheres negras do estado, e de estimular a criação de grupos de mulheres nos municípios para atender demandas específicas, as entrevistadas Denize Ribeiro, Helena Argolo e Suzana Batista definem a Rede como um espaço de reflexão, debate democrático de ideias, formação política, formulação de propostas, troca de experiências, amparo e fortalecimento das mulheres negras. Ao se organizar segundo os critérios de raça e gênero, a Rede agrega ativistas de diferentes gerações, profissões e classes sociais:

Somos meninas, adolescentes, jovens, adultas, idosas, heterossexuais, lésbicas, transexuais, transgêneros, quilombolas, rurais, mulheres negras das florestas e das águas, moradoras das favelas, dos bairros periféricos, das palafitas, sem teto, em situação de rua, trabalhadoras domésticas, prostitutas/profissionais do sexo, artistas, profissionais liberais, trabalhadoras rurais, extrativistas do campo e da floresta, marisqueiras, pescadoras, ribeirinhas, empreendedoras, culinárias, intelectuais, artesãs, catadoras de

materiais recicláveis, valorixás, pastoras, agentes de pastorais, estudantes, comunicadoras, ativistas, parlamentares, professoras, gestoras e muitas mais, em sua maioria, arrimos e chefes de famílias. (Helena Argolo, 57 anos).

Conforme Helena Argolo, a formação política se dá através de rodas de conversa, cafés solidários, seminários e dinâmicas, mostrando a importância dessas mulheres para elas mesmas e para a comunidade onde vivem. A Rede promove encontros, oficinas, seminários e atividades lúdicas com um viés temático, além de cursos de formação. Os temas escolhidos têm relação com a atual conjuntura política e a forma com que afeta as vidas das mulheres negras, cujas discussões percorrem vários de seus aspectos.

No Encontro Estadual da Rede de Mulheres Negras da Bahia, “Fortalecendo organizações de mulheres negras no Estado”, realizado em Salvador (2018), os grupos foram divididos para discutir o tema na perspectiva de cada comissão que compõe a Rede. Nesse formato, os grupos sugerem proposições que são apresentadas em plenária e, se aprovadas, tornam-se demandas que serão reivindicadas pelo grupo junto ao Poder Público, para todo o estado, e são visibilizadas nas manifestações de rua com temática racial.

Utilizamos todos os espaços que julgamos coerentes para levar as nossas vozes, como atividades de rua, espaços acadêmicos, de povos tradicionais, como comunidades quilombolas, de bairros, de periferia, dentre outros. Organizamos juntos com outras entidades o 8 de março, o Julho das Pretas, o 20 de novembro. Registramos atos políticos tematicamente organizados nas festas tradicionais dos municípios, como Lavagem do Bonfim, Presente de Iemanjá, Lavagem de Santo Amaro da Purificação, Festas da Boa-Morte, de Arembépe e outras. (Helena Argolo, 57 anos).

Em virtude do histórico genocídio da população negra pela ação direta e indireta do Estado, e a atual conjuntura política declaradamente racista que justifica e legitima esses assassinatos, houve unanimidade nas respostas das entrevistadas sobre a principal proposta de Rede: “primeiro, permanecermos vivas, não perdermos nossos jovens adolescentes para genocídio negro, mantermos uma convivência familiar plena, termos paz e lazer, enfim, termos [...] direito a ter. Vida pra todo mundo, pra começar [...]” (Ana Gualberto, 41 anos).

Além da nossa sobrevivência, lutamos também pela vida de crianças, adolescentes, jovens e homens negros, por entendermos que quando essas pessoas são atingidas por qualquer forma de violência, todas nos somos atingidas também. A luta é, portanto, pela sobrevivência de todo povo negro. (Helena Argolo, 57 anos).

Nesse sentido, a Rede lançou a campanha “Parem de Nos Matar”, em 2016⁴⁸, a fim de chamar a atenção e fazer o enfrentamento das várias formas de violência que atingem às mulheres negras cotidianamente, inclusive do aumento do número de feminicídio nesse grupo específico. Uma campanha estadual, mas com intenção de que seja nacionalizada, e como desdobramento dessa campanha, a Rede organizou o Julgamento do Estado Brasileiro pelo Feminicídio, durante o Fórum Social Mundial, que ocorreu em Salvador, no dia 13 de março 2018.

E, por infeliz coincidência, dois dias depois, Marielle Franco, mulher negra, ativista dos direitos humanos da população negra, vereadora do estado do Rio de Janeiro pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), foi assassinada juntamente com seu motorista, Anderson Gomes, no dia 15 de março e, conforme Angela Figueiredo, nesta edição do Fórum Social Mundial as mulheres negras saíram em marcha para protestar contra esses assassinatos e denunciar “[...] o genocídio da população negra e os alarmantes número de mulheres assassinadas vítimas do feminicídio” (2018a, p. 1082).

⁴⁸“Quando falamos nessas diversas formas de violência, estamos falando nessa forma de não representação, estamos falando de nossas ausências em vários espaços, do nosso enfrentamento e desrespeito às mães negras que, na situação do genocídio, são absolutamente desrespeitadas, desde a delegacia até a atitude do Ministério Público, e isso é uma das coisas que nos motivam a fazer a campanha, porque quando a gente sabe que durante a última greve da polícia, com 223 assassinatos em menos de uma semana, e com aquela pilha de cadáveres no IML [Instituto Médico legal], e as mães chegavam – e aquele tratamento que você só dá à mulher negra – eles diziam assim: ‘Olhe ali naquela pilha e veja qual é o seu’. Não é soutien que eles estavam mandando a gente procurar. É o filho morto, que o descaso, a violência é tão grande que você impõe esta segunda morte à mãe. Por que se já não fosse uma tragédia a pessoa perder o filho, e não envelhecer e ser enterrada pelo seu filho, você ter que tirar seu filho de pilha de cadáveres. Esse é o limite. Então, as instituições, elas precisam ser provocadas quanto à violência e da omissão do que elas estão fazendo. Então, consideramos que a campanha acontece no descaso da mortalidade materna, no descaso da Delegacia de Atendimento às Mulheres, por que, imagine, esta semana a DEAM [Delegacia de Atendimento à Mulher] de Salvador, uma das maiores que é do Engenho Velho de Brotas, ficou sem atender porque o sistema caiu. Eles não podem pegar um papel pra fazer as anotações? Então, é o descaso da política, porque nós não brigamos tanto na política pra isso, não brigamos tanto pra ter DEAM, pra ver nossos direitos rasgados dentro destas instituições”. Fala de Vilma Reis registrada no Relatório da Reunião da Rede de Mulheres Negras, ocorrida em 07 de maio de 2016, na cidade de Feira de Santana-BA. Nesse momento, entre outras questões, foi apresentada a Campanha “Parem de nos matar”.

A Campanha “Parem de Nos Matar”, similarmente, foi lançada no contexto de acirramentos políticos, quando a elite branca e conservadora, que representa o capital na sua forma mais primitiva, entreguista e antinacionalista, articulou um Golpe de Estado contra a então presidente Dilma Rousseff, pois não aceitava as políticas públicas implementadas com vistas a diminuir a desigualdade social no país.

Aqui é possível constatar o protagonismo do Movimento de Mulheres Negras, considerado por Angela Figueiredo como o mais atuante na contemporaneidade, no processo de denúncia, resistência e enfrentamento cotidiano, expondo os conflitos sociais, rompendo o consenso e a conformação social e, muitas vezes, antecipando-se ao Estado na ação, pois já conhece seu *modus operandi* e, dessa forma, desconstrói a lógica linear na qual o Estado age, enquanto o Movimento de Mulheres Negras reage e, às vezes, a reação antecede à ação.

A Rede não é institucionalizada e não há essa intenção. Possui uma administração não hierarquizada e dividida por comissões: Comunicação, Afetividade, Formação, Articulação/Mobilização, Financeira e Cultural.

Nós tivemos essa ousadia de ter uma administração horizontal, porque a gente faz questão de dizer que se você pertence à Rede de Mulheres Negras você tem total autonomia para falar sobre a Rede de Mulheres. Nós não temos coordenação, é uma ousadia fazer isso, por que todos os formatos das instituições políticas, coordenador geral, coordenador não sei o quê, coordenação... Nós trabalhamos com comissões, é um formato difícil, por que as pessoas são moldadas para atender hierarquicamente, talvez seja essa uma das questões que faz com que a gente tenha dificuldade de concentrar coletivos e pessoas, na mesma medida quando você está dentro da Rede não acaba mais a sensação de pertencimento e, pra mim, isso é por conta da rede trabalhar afetividade. Por exemplo, nós temos várias personalidades de mulheres que são destaques, professoras, universitárias que falam: “Eu sou da Rede”. Então, a concepção, eu acho que isso já está o Movimento Negro Unificado, comporta pessoas assim na sua base, pessoas que já não estão mais, não estão mais à frente da organização há vinte anos, mas dizem: “Eu sou...” Sabe? É uma identidade, e eu acho que na Rede essa identidade, ela surge por conta de como nós tratamos a afetividade. (Suely Santos, 55 anos).

Essa fala de Suely traz algumas informações importantes sobre a Rede. A primeira delas é a de que há uma administração horizontal, o que constitui um avanço, pois todas as mulheres possuem autonomia para falar sobre as atividades

da Rede nos respectivos territórios onde residem. As mulheres de Serrinha (BA), por exemplo, não dependem de um grupo gestor, muitas vezes distante de sua realidade, elas mesmas podem dinamizar as discussões, debates e tocar as campanhas.

Em contrapartida, esse perfil de administração representa um desafio, pois a maioria das mulheres não se reconhece nesse lugar de sujeito que fala em nome da Rede e que conjuntamente decide. Elas não se apropriam enquanto sujeitos por timidez ou não acreditam que possuem competência, ou ainda pela situação confortável de ter alguém cuidando das questões, dessa forma ficou centralizada em duas pessoas: Lindinalva de Paula e Suely Santos.

Nós chegamos à conclusão que era preciso deixar o espaço para que essas mulheres reivindicassem e não está acontecendo isso, e a gente tem um problema com isso. Então, assim, nós temos quatro meses sem reuniões ordinárias e ninguém reclama [...]. (Suely Santos, 55 anos).

A citação anterior de Suely Santos traz, ademais, a questão do sentimento de pertencimento e de identidade, em virtude de a Rede trabalhar com afetividade. A afetividade e a subjetividade são cruciais para o desenvolvimento desta tese, assim, neste momento é importante discutir as questões postas acima sobre como e por que a afetividade é uma questão aparentemente de cunho pessoal, que passa a fazer parte da estrutura organizacional da Rede.

Das reflexões das entrevistadas, é possível inferir que a Comissão de Afetividade nasce de duas percepções: a primeira, devido ao fato de que as mulheres negras, durante as reuniões da Rede, perceberam que nos momentos de acirramentos e conflitos elas reproduziam os mesmos comportamentos masculinos que criticavam das instituições mistas, a exemplo de bater na mesa e falar alto. Nesse caso, a afetividade também passa por uma fala que não oprime, que não se impõe pelo grito, mas pelo respeito mútuo que se expressa no dever de ouvir e no direito de falar, ou seja, a afetividade, do ponto de vista da coletividade, passa pelo cuidado.

Então, sempre que a gente entrava em uma discussão mais acirrada, a gente recuava por perceber que a gente precisava ter um cuidado

na forma de falar, na forma de se referir a outra, ao citar uma outra que não estava no local. E sempre o que as mulheres diziam é: “Calma, vamos ter cuidado. Nós estamos falando com mulheres, esse comportamento é o que a gente não gostou, é o que a gente não quer se apropriar dos outros movimentos nos quais a gente está inserido”. Então, foi uma percepção coletiva, a partir desse momento. Várias pessoas integrantes de vários outros movimentos começaram a tender nesse sentido. Aqui é um espaço de mulheres, a gente não pode falar como homem. Sempre o que se citava na narrativa era: “Isso aí é coisa que eu vivo nos espaços que estou disputando com os homens”. (Suely Santos, 55 anos).

Quanto à segunda percepção, que também presenciei, as entrevistadas relataram que, durante as reuniões da Rede, as mulheres sentiam uma necessidade de falar de si mesmas, de suas questões pessoais, da família, através de narrativas tão profundas que geralmente provocavam comoção e as pessoas se emocionavam. Não havia limites, falavam da solidão em diversos aspectos, da carência afetiva e material, do abandono do Estado, dos problemas de autoestima provocados pelo racismo cotidiano, do tratamento que recebem e a forma como são vistas pela sociedade.

Na Rede as mulheres negras encontraram esse espaço de identidade, de experiências compartilhadas, de solidariedade e de afeto, no sentido de compreender o lugar da outra. Ao perceber essa necessidade, as reuniões passaram a ser iniciadas com um abraço coletivo.

Nesse sentido, Suely Santos (55 anos) descreve a necessidade de organizar a Comissão de Afetividade na Rede:

Nós tínhamos depoimentos de mulheres que sofreram abusos sexuais, de mulheres que sofriam as mais diversas violências, e a nossa forma era como acalantar. Então a gente sempre se abraçava, eram coisas muito bonitas que aconteciam. A gente foi começando a perceber que aquele espaço ali era um espaço de afetividade, não era só um espaço político formal para implementar políticas, mas era um espaço em que a gente podia ou conseguia, de uma forma ou outra, cuidar da outra, e que não era cuidar com instrumentos corriqueiros. Não era só dizer: “eu vou lhe dar o dinheiro do transporte para que você possa ir a reunião”. Não! Era aquela coisa de mexer com o seu íntimo, de lhe ouvir, de compreender de que lugar você estava falando. Compreender sua narrativa, compreender a sua dor. E aí, em uma dessas reuniões de avaliação, foi que a gente refletiu sobre isso, e pensamos que era necessário se construir uma concepção de afetividade dentro da Rede e se criou a Comissão de Afetividade. (Suely Santos, 55 anos, grifo nosso).

Ao constatar essa necessidade das mulheres negras, de compartilhar suas experiências de vida, suas trajetórias solitárias, angústias e mágoas, Denize Ribeiro percebeu a importância dessa comissão, como um espaço de cura, uma espécie de terapia em grupo. Trata-se de um relato extenso, mas prefiro citar na íntegra para não perdermos a profundidade, a carga emocional e a dimensão das violências física e mental a que as mulheres negras são alvos historicamente:

É uma forma da gente curar também. Porque a gente foi negado tudo isso. O próprio processo de escravidão, de desumanização fez com que a gente agisse e se visse como fortes, como se a gente não sentisse dor. E não é só física, porque a medicina acha isso, que os negros são mais resistentes à dor, foi ensinado isso. Então, se dá menos anestesia, se trata de uma forma mais cruel... Quer dizer, isso não é só com relação ao aspecto físico, mas também emocional, das pessoas acharem que nós negros e negras suportamos todo tipo de situação e saímos delas, dessas situações terríveis bem, sabe? E quando, na realidade, a gente não sai bem, não fica bem. A gente se quebra, a gente adoce, a gente enlouquece. A gente bebe muito, vai pro álcool, vai para outras drogas... E tudo isso tem a ver com... vai fazer terapia, vai para as religiões de um modo geral buscar que Deus ajude, os deuses. Então, assim, eu acho que a afetividade é um buraco, como eu estava falando mesmo, da gente precisar tomar decisão de enfrentar isso, inclusive como política, entendeu? Por isso que na Rede de Mulheres foi uma das coisas que eu chamei a atenção, porque todas as mulheres, quando elas iam falar na Rede, na coisa da formação da Rede, elas falavam do quanto que eram fortes, do que traziam da experiência de vida, que teve que fazer, que lutar, a luta... Mas na hora que elas estavam lá falando dessa luta, dessa fortaleza toda, vira e mexe, elas choravam, das suas experiências, da sua história de vida, da família. Então não são tão fortes, ou essa couraça, essa fortaleza, ela é uma forma da gente também se proteger. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Grada Kilomba (2019) explica que na década de 1960 o Movimento Feminista Negro investiu na construção da imagem da mulher negra poderosa, da matriarca negra forte, em resposta às representações racistas da mulher negra como preguiçosa, submissa e negligente em relação às suas crianças, “Tais imagens políticas foram uma forma de reivindicar uma nova identidade” (p. 192). Portanto, a ideia da mulher negra forte

[...] pode por um lado ser vista como uma estratégia política para superar as representações negativas das mulheres negras no mundo branco. Mas, por outro lado, aprisiona as mulheres negras numa

imagem idealizada que não nos permite manifestar as profundas feridas do racismo [...]. Essas imagens empoderadas podem ser na realidade desempoderadoras, à medida que silenciam os danos psicológicos do racismo. (KILOMBA, 2019, p. 192).

A autora alerta para o perigo de uma segunda alienação, pois em ambos os processos as pessoas permanecem com uma reação a uma ordem colonial e engessada em tipos ideais. As mulheres negras existem e precisam ser vistas na complexidade de sujeitos, boas e más, fortes e fracas, amargas e doces, que podem ajudar, mas também é preciso reconhecer quando precisam de ajuda.

Para além de superar as representações negativas das mulheres negras construídas pelo racismo, Denize Ribeiro (55 anos) informa que a população negra é educada para ser forte, também como uma estratégia de proteção, de que é diferente, numa sociedade permeada pela ideologia da branquitude. Precisa aprender a se defender, a não chegar em casa chorando, a aprender que o mundo não é sensível aos seus problemas, ao contrário, naturaliza-os, a aprender que a razão não vai estar conosco, sob quaisquer perspectivas. A razão, enquanto racionalidade, é prerrogativa dos europeus, já defendiam os iluministas. Assim, a confiança e a integridade das mulheres negras vão ser sempre questionadas, a *priori* estaremos sempre mentindo, e isso implica em reprimir os nossos sentimentos para sobreviver.

Desde a nossa casa, nós negros somos preparados para sermos duros e demonstrarmos essa força. “E nós mulheres negras mais ainda, porque somos os sustentáculos, a base da pirâmide, aquela que sozinha cria...” (Denize Ribeiro, 55 anos), somos frequentemente associadas ao trabalho duro, somos responsáveis por nutrir famílias brancas, não tendo o direito à nossa vida própria e existimos na pobreza.

Assim, temos duas questões que impactam diretamente na afetividade e subjetividade dos negros: primeiro, uma sociedade que nos vê como seres humanos de uma categoria inferior, que suporta mais dor, trabalhos pesados, maior carga horária de trabalho, que não passa pela fase da infância, pois a concepção de criança não se aplica à criança negra; por outro lado, o perfil de educação familiar, descrito por Denize, reproduz essa aspereza da sociedade para nosso enfrentamento desse mundo hostil. Dessa forma, desenvolvemos nossas trajetórias

numa sociedade que não permite válvula de escape, para que possamos demonstrar nossas fragilidades, nem no espaço público, nem no privado.

Você não tem aonde, e não é na terapia. Porque a Psicologia, a Psicanálise não trabalha com racismo, nem com nada disso. Muito recentemente é que a Psicologia tem se voltado para essas questões, por conta da gente do movimento social, do Movimento Negro, da gente na área de saúde da população negra estar chamando atenção e apontando de que não tem, de que não existe, de que precisa ser feito. Porque a base teórica da Psicanálise não foi feita para a gente, para a nossa subjetividade, com nossas questões. Foi para um ser humano branco, de uma determinada classe social, numa Europa. Então, tem um buraco aí que precisa ser ocupado, precisa ser construído e tem a ver com as subjetividades da população negra, indígena, dos grupos marginalizados. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Grada Kilomba (2019) corrobora com essa discussão, ao informar que as disciplinas de Psicologia e Psicanálise negligenciaram a história da opressão racial e as consequências psicológicas sofridas pelos grupos oprimidos. Desse modo, como afirmei anteriormente, nossas questões pessoais são políticas e nossas questões políticas são, acima de tudo, pessoais. Dizendo de outro modo, a afetividade e a subjetividade das mulheres negras entram na pauta das políticas públicas da Rede, pois faz parte da estratégia da colonização, da escravidão e do racismo eliminar qualquer resquício de humanidade em nós, a fim de nos destinar os piores espaços da sociedade. E a Rede, através da desconstrução de estereótipos da mulher forte ou sub-humana, busca recuperar essa humanidade através da compreensão da complexidade das mulheres negras enquanto sujeitos.

Após se dar conta da necessidade e da importância dessas questões, a Rede organizou a Comissão de Afetividade, para tratar especificamente sobre esse assunto, e a cada encontro essa comissão preparava alguma atividade ou oficina para discutir essa temática. Já se trabalhou o texto “Vivendo de Amor”⁴⁹, de bell

⁴⁹Nesse texto, bell hooks discute a escravidão enquanto sistema de dominação que afetou nossa capacidade de sentir e amar “[...] muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão. Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação” (c2010, s/ p.). O processo de desumanização do negro, engendrado pela escravidão, através de trabalhos pesados, castigos cruéis, fome, sem qualquer consolo ou espaço para expressar sua dor, levou a um processo paradoxal, onde os negros reprimiam suas emoções como estratégia de

hooks, por exemplo, e a partir dele as pessoas falavam sobre suas interpretações e experiências. Mas houve uma interrupção das atividades dessa comissão especificamente, porque “as experiências com essas oficinas não foram boas, pois as mulheres sofriam demais, ficavam muito emocionadas e esse não era objetivo da Rede”, como colocou Suely Santos (55 anos).

No entanto, a afetividade perpassa todas as relações na rede:

Então, até o transporte que você dar que permite que ela venha para a reunião da Rede, é um sinal de afetividade [...]. Então, essa Comissão de Afetividade, ela marcava e contemplava o companheirismo, a irmandade entre mulheres. Era compreender os problemas, saber e você recuar para saber de que forma tratar aquele problema, porque nós tínhamos feito um pacto de afetividade entre nós. Então, o problema, o conflito pessoal, a relação interpessoal traz sempre muitas questões, mas a questão da afetividade, o compromisso com essa lógica, está tão introjetado entre nós até hoje que a gente pode não ter o espaço para dizer “Isso aqui é afetividade”. É uma percepção que percorre os espaços em que nós estamos até hoje. (Suely Santos, 55 anos).

Desse modo, levando em consideração as falas das entrevistadas, é possível concluir que a Rede se configurou como um espaço de luta, mas a nossa luta engloba o direito de ser sujeito, uma distribuição mais justa das riquezas materiais, o respeito às nossas experiências culturais, a afetividade no sentido da compreensão das condições sociais de existência da outra, de solidariedade e cura. Esse espaço estrategicamente atua no sentido de devolver o que o colonialismo e o racismo historicamente vêm tentando nos tirar. “No nosso processo de resistência coletiva é tão importante atender às necessidades emocionais quanto materiais” (HOOKS, c2010, s/ p.).

sobrevivência, pois não demonstrar o amor, naquele contexto, significava ficar vivo e manter os/as companheiros vivos, e para isso era preciso ser forte, resistente, enquanto que demonstrar amor poderia condená-los a um sofrimento insuportável, e tal situação se prolongou após a escravidão: “A prática de se reprimir os sentimentos como estratégia de sobrevivência continuou a ser um aspecto da vida dos negros, mesmo depois da escravidão. Como o racismo e a supremacia dos brancos não foram eliminados com a abolição da escravatura, os negros tiveram que manter certas barreiras emocionais. E, de uma maneira geral, muitos negros passaram a acreditar que a capacidade de se conter emoções era uma característica positiva. No decorrer dos anos, a habilidade de esconder e mascarar os sentimentos passou a ser considerada como sinal de uma personalidade forte”. (HOOKS, c2010, s/ p.). Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

Essa identidade com a rede, informada por Suely Santos (55 anos), decorre do fato de que mulheres negras compartilham experiências semelhantes originadas das desigualdades de gênero e raça, assim a Rede se constituiu como um espaço de identidade e pertencimento, onde a afetividade adquire uma dimensão política, a partir do momento em que as relações sociais são influenciadas e permeadas pela condição racial e de gênero, eixos de desigualdades que subalternizam e lesam as mulheres negras, tanto no aspecto material quanto afetivo e psicológico.

A Rede emerge como um espaço que permite ressignificar e tratar da afetividade, um “espaço de cura”, assim definiu Denize Ribeiro (55 anos), onde se pode falar em seu próprio nome e de seu lugar na estrutura de opressão, devolvendo a nossa humanidade através do direito de chorar, de ser feliz, de não suportar cargas tão pesadas, do direito a uma relação de reciprocidade, de amar e ser amada, de não tolerar relações abusivas de qualquer natureza, do direito ao Bem Viver, de se reconhecer como diferente, mas não inferior ou desigual. Portanto, a Rede é um espaço de descolonização.

Dessa forma, há que se problematizar a informação de Bruna Pereira⁵⁰ (2019), de que os movimentos sociais atuam prioritariamente nas questões relacionadas ao mercado de trabalho, mas se estende também ao âmbito afetivo-sexual, como uma questão periférica – embora ela não tenha usado essa expressão – pois quando a Rede cria uma comissão para tratar da afetividade, quando é um assunto recorrente nos encontros e rodas de conversas organizadas por pessoas negras, quando as mulheres negras rompem com o movimento misto, quando cada vez mais proliferam trabalhos acadêmicos com o intuito de discutir e pautar as questões afetivas, essas questões se tornam centrais.

Ao promover a valorização da identidade, da cultura e da estética negra utilizando como recurso a elaboração de um imaginário alternativo, no qual a negritude é positivamente significada, não somente para fugir da categoria social estigmatizada, como afirma Bruna Pereira (2019), mas se elabora também uma estratégia de descolonização das subjetividades, que reflete na luta por

⁵⁰ Bruna Pereira entrevistou para sua tese 14 mulheres negras que apresentam perfis diversificados quanto à idade, estado civil, orientação sexual e ocupação. No momento da pesquisa suas entrevistadas residiam em diferentes Regiões Administrativas do Distrito Federal, e metade delas era oriunda de outros estados brasileiros.

oportunidades iguais em todos os aspectos. Trata-se de uma outra forma de perceber a sociedade, não mais a partir de um modelo hegemônico eurocentrado e metafísico – pois nem nossa elite crioula consegue atingi-lo, na realidade –, é uma forma de questionar e romper com essa hegemonia, afirmando outras possibilidades de existência.

No período pós-Marcha houve um arrefecimento das atividades da Rede, que entrou em processo de desarticulação.

A Marcha de Mulheres produziu vários coletivos, vários agrupamentos, e nós tínhamos a perspectiva de que uma Rede seria o suficiente para concentrar todas essas demandas, e a gente viu que não foi, mas estão surgindo outros movimentos, outros coletivos que parecem ter o mesmo formato da Rede. (Suely Santos, 55 anos).

Entretanto, como a história não é linear, os avanços são seguidos por recuos e vice-versa. Em 2018 a Rede retomou intensamente suas atividades, promovendo debates importantes e organizou o Encontro Estadual das Mulheres Negras, que ocorreu nos dias 3 a 5 de novembro, na Escola Estadual Nelson Mandela, aqui em Salvador, e contou com a presença expressiva de mulheres negras de todo o estado da Bahia. Muitas mulheres se mostraram inseguras e ansiosas por respostas diante da conjuntura política que estava se desenhando: a ascensão da extrema direita no Brasil, com todas as suas implicações, incluindo-se a legitimação do racismo, perdas e cerceamento de direitos, como a liberdade de expressão e de reunião. Lembro-me que, por conta dessa questão, o Encontro não foi divulgado na mídia, buscando prezar pela segurança das mulheres negras que estavam também alojadas naquela escola.

Os rostos daquelas mulheres expressavam decepção, preocupação e várias interrogações: E agora? Quais serão as nossas estratégias? Como se estivéssemos esperando daquelas mulheres a quem delegamos a liderança, que convenciamos nos reportar como líderes, mesmo estando numa articulação decolonial, que tivessem respostas prontas e práticas. De certo modo, isso revelava uma falta de empatia, pois aquelas “lideranças” também estavam impactadas, pessoas se emocionaram contando suas trajetórias e narrando a violência do Estado em suas comunidades.

E, finalmente, Vilma Reis pontuou na sua fala: “Não vai ser fácil!”. E, em seguida, perguntou: “E quando foi fácil pra gente? Pois é! Então, entre a casa grande e a senzala, nossa alternativa será sempre o quilombo, isto é, a resistência!”. Em seguida, ela nos apresentou o texto de Marielle Franco “Mulher, Negra e Favelada, Resistir é Pleonasma”, mostrando que a resistência cotidiana é parte da trajetória de mulheres negras, pois o racismo não é pontual, é atemporal e se apresenta cotidianamente, é “[...] uma exposição constante ao perigo, um padrão contínuo de abuso que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém”, de acordo com Kilomba (2019, p. 80) e com essa frequência reencena a colonização e nos reporta à escravidão para que não nos esqueçamos qual é o nosso lugar “[...] em vez de tomar o nosso lugar” (p. 116), como afirma a autora.

O objetivo desse Encontro Estadual de Mulheres Negras era retirar delegadas para o Encontro Nacional em Goiânia, “Contra o racismo, a violência e pelo Bem Viver”, realizado de 6 a 9 de dezembro de 2018. No dia 5 de julho de 2019, as integrantes da Rede se reuniram para uma avaliação do Encontro de Goiânia na CDCN, no Pelourinho.

Ontem Salvador sediou o II Encontro Estadual de Mulheres Negras – Bahia. Fizemos a avaliação do Encontro Nacional de Mulheres Negras +30, que aconteceu em Goiás, em dezembro de 2018 e montamos a nossa estratégia para o próximo período. Estiveram presentes várias ativistas negras, organizações e coletivos de mulheres negras de toda a Bahia. Decidimos que vamos colocar nossos esforços na luta contra o racismo religioso e que vamos fortalecer a luta das candidaturas de mulheres negras para a próxima eleição. (Rede de Mulheres Negras)⁵¹.

A Rede participou ativamente da construção do Julho das Pretas, promovendo a aula pública: “Tombou mais uma, tombou mais um. A Morte não é uma festa”, que ocorreu no dia 20 de julho de 2019, com a participação de Anne Rodrigues, historiadora da Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas (RENFA), na Praça da Revolução, em Periperi, Salvador. Na ocasião, Anne Rodrigues falou sobre o genocídio da população negra, uma questão prioritária para o Movimento de Mulheres Negras e sobre como a Reforma da Previdência vai

⁵¹ Publicação do dia 7 de julho de 2019, na página do Facebook da Rede. Disponível em: <https://www.facebook.com/redemulheresnegrasba/photos/a.642901685783998/2825291520878326/?type=3&theater>. Acesso em: 10 nov. 2019.

impactar na vida dessas mulheres. Uma experiência bem interessante, pois o movimento vai ao encontro das pessoas, comprovando seu caráter de movimento de base, e a comunidade se aproxima, procura informações, o microfone fica à disposição e algumas pessoas se habilitam a falar de suas experiências.

A Rede promoveu a Salada Cultural, no dia 20 de julho de 2019, no Clube do Samba Terreiro de Jesus, com roda de conversa e atrações culturais. Uma atividade extremamente interessante, cuja proposta foi de ressignificar as músicas que desqualificam a mulher. Assim, criou-se um espaço democrático que garantiu a expressão das diferentes manifestações artísticas com viés racial e de gênero: poesia, música, culinária e ativismo. Por exemplo, a música *Mulheres*, que se tornou famosa na voz de Martinho da Vila, teve sua letra ressignificada por Sílvia Duffrayer e foi cantada no Salada Cultural, bem como a música *Ai que saudade da Amélia*, de Mário Lago e Ataulfo Alves, que teve uma nova versão assinada por Gaby Amarantos, como vemos a seguir:

Mulheres

Já tive mulheres de todas as cores
De várias idades, de muitos amores
Com umas até certo tempo fiquei
Pra outras apenas um pouco me dei
Já tive mulheres do tipo atrevida
Do tipo acanhada, do tipo vivida
Casada carente, solteira feliz
Já tive donzela e até meretriz
Mulheres cabeças e desequilibradas
Mulheres confusas, de guerra e de paz
Mas nenhuma delas me fez tão feliz como você me faz
Procurei em todas as mulheres a felicidade
Mas eu não encontrei e fiquei na saudade
Foi começando bem, mas tudo teve um fim
Você é o sol da minha vida, a minha vontade
Você não é mentira, você é verdade
É tudo que um dia eu sonhei pra mim.⁵²

Mulheres

Nós somos mulheres de todas as cores
De várias idades e muitos amores
Lembro de Dandara mulher f... que sei

⁵² Letra de Toninho Geraes (1995). Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/toninho-geraes/1624573/>. Acesso em: 20 dez. 2019.

De Elza Soares, mulher fora da lei
Lembro Marielle, valente, guerreira!
De Chica da Silva, toda mulher brasileira
Crescendo oprimida pelo patriarcado
Meu corpo, minhas regras, agora mudou o quadro
Mulheres cabeças e muito equilibradas
Ninguém está confusa, não te perguntei nada
São elas por elas, escute este samba que eu vou te cantar
Eu não sei por que eu tenho que ser sua felicidade
Não sou sua projeção, você é que se baste
Meu bem, amor assim, quero longe de mim
Sou Mulher!
Sou dona do meu corpo e da minha vontade
Fui eu que descobrir poder e liberdade
Sou tudo que um dia eu sonhei pra mim.⁵³

Ai que saudades da Amélia

Nunca vi fazer tanta exigência
Nem fazer o que você me faz
Você não sabe o que é consciência
Nem vê que eu sou um pobre rapaz
Você só pensa em luxo e riqueza
Tudo o que você vê, você quer
Ai, meu deus, que saudade da Amélia
Aquilo sim é que era mulher
Às vezes passava fome ao meu lado
E achava bonito não ter o que comer
Quando me via contrariado
Dizia: "meu filho, o que se há de fazer!"
Amélia não tinha a menor vaidade
Amélia é que era mulher de verdade.⁵⁴

Amélia, mulher de verdade

Porque te incomoda as minhas exigências
Não vivo contigo para me sustentar
Já expandi a minha consciência
Não ligo se você é um pobre rapaz
Deixa que eu banco meu luxo e minha cerveja
Por isso eu quero salários iguais
Tá reclamando, então volta para Amélia
Já que tanta falta ela te faz
Eu lembro que ela sofria ao seu lado
Passava fome para os filhos ter o que comer
Mas entenda que agora está tudo mudado
Para Amélia eu só quero agradecer
Amélia não tinha a menor vaidade

⁵³Letra de Sílvia Duffrayer (2019). Disponível em: <https://www.letas.mus.br/silvia-duffrayer/mulheres-versao-part-doralys/>. Acesso em: 20 dez. 2019.

⁵⁴Letra de Mário Lago e Ataulfo Alves (1942). Disponível em: <https://www.letas.mus.br/mario-lago/377002/>. Acesso em: 20 dez. 2019.

Ela também era mulher de verdade
Mas eu nasci com a ideia de ter igualdade
Para Amélia experimentar a liberdade.⁵⁵

A Rede de Mulheres Negras da Bahia também realizou, de 25 a 27 de julho de 2019, em Salvador, o Seminário Internacional de Mulheres Negras da América Latina e do Caribe, como parte das atividades do Julho das Pretas, fazendo alusão ao 25 de julho. O Seminário discutiu estratégias de combate ao racismo e ao feminicídio, que violenta frequentemente as mulheres negras no Brasil e em outros países da América Latina e Caribe.

Geralmente essas atividades são realizadas em locais simbólicos para as experiências culturais da população negra ou como uma crítica à conjuntura política. A Escola Nelson Mandela, que sediou o Encontro Estadual, por exemplo, chamava-se Humberto de Alencar Castelo Branco, nome de um presidente do período da ditadura militar. Em 2014, a comunidade escolar propôs a mudança para o nome de uma personalidade que representasse os seus valores de busca pela paz, diminuição da violência, igualdade e democracia. Nelson Mandela foi eleito entre Milton Santos, Paulo Freire e Carlos Lamarca. Portanto, a escolha dessa escola, no momento da ascensão da extrema direita no Brasil, não é só simbólica, é um posicionamento político, é resistência.

As atividades da Rede se organizam em torno da luta pela vida, contra a violência e o genocídio da população negra e pelo Bem Viver. Para finalizar este capítulo, é interessante compreender o Bem Viver, uma das principais reivindicações do Movimento de Mulheres Negras, como uma existência social alternativa ao capitalismo, que contempla a diversidade dos povos que habitam o planeta e suas experiências culturais, o meio ambiente e os seres vivos, plantas e animais, a partir de uma relação sustentável com a natureza.

O Bem Viver surge ao se constatar a falência do capitalismo, que é estruturado pelo racismo, explora a riqueza e os povos considerados racialmente inferiores e destrói a natureza, a fim de promover o desenvolvimento dos europeus e norte-americanos, considerados superiores. Dessa maneira, o fim do genocídio e da

⁵⁵Letra de Gaby Amarantos (2018). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WgOAurDa_ko. Acesso em: 20 dez. 2019.

violência contra a população negra só seriam possíveis com outra forma de existência social.

4.3 O Bem Viver

O Movimento de Mulheres Negras aponta a falência dos padrões civilizatórios atuais e propõe outros modos de vida, regidos por um outro pacto civilizatório, que contemple a pluridiversidade, revelando a incompatibilidade entre suas pautas inegociáveis e o capitalismo: o direito à vida plena, o direito à humanidade, o direito a ter direitos e reconhecer as diferenças para promover a pluralidade, e não a desigualdade. Defende que todas e todos possam participar da coisa pública, com acesso aos bens e serviços e que haja oportunidades iguais para definir as regras e normas que decidem os destinos de cada uma e de todas/os. Dessa forma, o Bem Viver só é possível com a superação do racismo, do sexismo e de outras formas de discriminação que tiram a humanidade das mulheres negras, lembrando que o capitalismo foi justamente construído e é sustentado a partir dessas hierarquias. Logo,b

Nossa concepção de Bem Viver é incompatível com o capitalismo racista, patriarcal, excludente, que nos engessa em espaços sociais de exploração, subalternidade e marginalidade, e que associa qualidade de vida e consumo. Exige, pois, transformações radicais no modelo de sociedade que temos, em sua estrutura e valores. É, portanto, irreconciliável com propostas desenvolvimentistas violentas, exploradoras, privatizadoras e monopolizadoras de saberes e recursos. (Carta das Mulheres Negras⁵⁶, 2015, p. 17).

O significado da plenitude para as mulheres negras tem uma relação com a satisfação das necessidades materiais e subjetivas, necessidades essas também elencadas no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), editado pelas Nações Unidas (ONU), resultado de nove necessidades humanas básicas axiológicas: subsistência, proteção, afeto, compreensão, participação, criação, diversão, identidade e liberdade; e de quatro necessidades existenciais: ser, ter, fazer e estar.

⁵⁶ Carta entregue a então Presidente da República Dilma Rousseff, em 2015, durante a “Marcha Contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver”, organizada pelas mulheres negras brasileiras. Disponível em: <http://fopir.org.br/wp-content/uploads/2017/01/Carta-das-Mulheres-Negras-2015.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2019.

“Outro exemplo é o Índice do Planeta Feliz criado pela organização britânica The New Economics Foundation, que se baseia em três indicadores: esperança de vida ao nascer, satisfação com a vida (bem estar subjetivo) e pegada ecológica” (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 241).

O conceito de Bem Viver surge na região andina da América do Sul – desde o Sul da Venezuela ao Norte da Argentina – e deriva de idiomas pré-hispânicos da região andina e “[...] representam uma cosmovisão construída por meio de muitos anos pelos povos altiplanos dos Andes, que se tornaram invisíveis frente ao colonialismo, patriarcalismo e capitalismo” (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 234). O Bem Viver constitui uma existência alternativa ao capitalismo eurocentrado, que contempla todos os povos que habitam o planeta.

Na tradição andina do Bem Viver os seres humanos não foram criados para a satisfação das necessidades humanas. Não constituem recursos naturais cuja função é a de servirem à exploração econômica. Na lógica do Bem Viver, assim como não há estratificação entre os seres humanos do cosmos, também não se concebe estratificação entre os próprios humanos. O Bem Viver não consiste, portanto, em acumular bens de consumo, mas em colaborar com a manutenção do equilíbrio cósmico. Esta concepção aponta para uma forma de organização social, comunitária e intercultural, avessa à assimetria do poder de gênero e raça, hegemonicamente presente no mundo ocidental. Uma forma de organização voltada não para a satisfação dos desejos e necessidades individuais através do acúmulo de riqueza e poder, mas para a satisfação das necessidades coletivas a partir de relações harmônicas respeitadas não apenas com os outros seres humanos, mas com todos os demais habitantes do planeta (plantas e animais) etc. (LACERDA; FEITOSA, 2015, p. 17).

Logo, o Bem Viver é uma proposta baseada na experiência dos grupos indígenas da América do Sul, uma alternativa ao capitalismo que pauta o reencontro do homem com a natureza e com suas expressões culturais: artes, músicas, vestimentas, danças, modos de vida que emergem da relação com/do lugar onde se habita. Propõe alcançar o equilíbrio entre as necessidades fundamentais da humanidade e os recursos disponíveis para satisfazê-las.

[...] os objetivos econômicos devem estar subordinados às leis de funcionamento dos sistemas naturais, sem perder de vista o respeito à dignidade humana e a melhoria da qualidade de vida das pessoas.

O crescimento econômico é apenas um meio não um fim. (ACOSTA 2016, p. 213).

Ao definir o Bem Viver como uma existência alternativa utópica, Santamaría (2015) ressalta a função da utopia de expor os problemas sociais e convocar os grupos sociais a reivindicarem uma sociedade mais justa e menos desigual. Dessa forma, as utopias emergem da crítica à sociedade atual e são importantes para a transformação da realidade, a partir da insatisfação com a ordem vigente.

[...] abordagens de desenvolvimento como o Bem Viver, apesar de apresentar um cunho filosófico utópico mais do que uma proposta de mudança concreta [...] demonstram, sem dúvida, uma possibilidade de resistência ao modo de vida predominante da sociedade, propondo um novo arcabouço cultural, centrado no equilíbrio, bem estar e sustentabilidade. (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 240).

Assim, “[...] o Bem Viver é mais que uma condição material, socioeducacional ou de saúde, é um estado particular de felicidade, no qual vigoram padrões culturais distintos” (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 247). A perspectiva do Bem Viver contempla as reivindicações das mulheres negras, ao trazer consigo a ideia de plenitude, que viver plenamente implica uma série questões, não somente as não resolvidas, mas as cridas pelo capitalismo e, ao reivindicar o Bem Viver, as mulheres negras expõem todas as mazelas da ordem vigente que atingem prioritariamente os negros, promovem a crítica social a partir da base (grupos e coletivos de mulheres negras organizados em diferentes regiões) e, através da articulação da Rede de Mulheres Negras, pressionam a aprovação de políticas públicas, a fim de amenizar os efeitos das desigualdades sociais.

Portanto, as conquistas são inúmeras: a articulação e o diálogo dos grupos e coletivos de mulheres negras, o sucesso da Marcha de Mulheres Negras em Brasília, o empoderamento das mulheres no pós-Marcha, uma linhagem de mulheres negras na ouvidoria construída por Tânia Palma e Vilma Reis (ex-integrantes da Rede).

Acho que a principal conquista nossa é a gente perceber e está tentando construir na unidade, perceber que a revolução, a alteração dessa sociedade, em todos os sentidos, só virá pelo amor das mulheres, e das mulheres negras. Isso é fato, a gente percebeu isso.

Mas é muita ousadia, muita prepotência? Sim, ousadia sim, prepotência sim. A gente hoje tá tentando criar uma unidade, apesar das diferenças. Eu estava, há três semanas, com as mulheres no subúrbio, e estava falando sobre o Movimento de Mulheres, o que nos une, o que nos separa, que eu sou mulher negra. E o que esse modelo de sociedade está fazendo quando percebe essa movimentação? Tenta separar as mulheres a partir da sua opção religiosa, então nós fomos criadas juntas, vizinhas, aí agora eu sou do candomblé e você é evangélica, a gente não se fala mais. Por quê? Mas a gente está no ponto do ônibus, nós somos trabalhadoras domésticas, nós somos a maioria no trabalho informal, nós que passamos o dia todo na fila para matricular nossos filhos, nós que corremos para levar para fazer exame. Qual a diferença aqui, só religião? Então isso é muito pouco para nos separar. Tem mulheres dentro do movimento que não são minhas amigas, são companheiras, minhas irmãs da militância, mas não são minhas amigas. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

Para Lindinalva de Paula, a grande conquista da Rede é a comunicação, a construção de uma identidade coletiva a partir dos principais eixos de opressão que colocam a mulher negra na base da pirâmide social, por conta desse processo de identificação e de afetividade que perpassa todas as atividades da Rede.

Particpei de diversas atividades organizadas pela Rede de Mulheres Negras da Bahia, e optei por não adotar a postura de pesquisadora tradicional, com o uso de caderno ou gravador, como se estivesse observando meus objetos de pesquisa em laboratório. Enquanto mulher negra, todas aquelas questões também eram minhas, fui envolvida e me envolvi nas atividades e discussões. A Rede é, antes de tudo, um espaço de fortalecimento, de descolonização das mentes e emoções, onde construímos uma outra narrativa sobre nós, mulheres negras, que permite que nos reposicionemos no lugar de sujeitos. Assim, eu não podia adotar uma postura de pesquisadora afastada, observando e analisando algo distante, pra mim era tudo familiar, acolhedor, afetivo e político. Subsumi na grandeza daquelas mulheres, para juntas contarmos as nossas experiências subjetivas com o racismo.

Talvez a frase mais citada para caracterizar a resistência e o Movimento de Mulheres Negras seja “Nossos passos vêm de longe”, de Jurema Werneck. Essa frase é tão forte e tão complexa, pois mostra que nossas lutas contra a estrutura de opressão são históricas, promovem uma relação com a nossa ancestralidade, fazem-nos mais fortes e, ao mesmo tempo, colocam-nos nessa cadeia sucessória da resistência, mostrando que o compromisso com essa luta é um dever com a

memória de nossas ancestrais, que permitiram que chegássemos até aqui, e um direito aos nossos descendentes, por uma sociedade menos desigual. Por outro lado, remete à nossa própria trajetória enquanto mulheres negras, começamos a resistir e a lutar pela sobrevivência muito cedo, desde a infância e, quando adultas, revivemos todas as situações com os nossos filhos e netos, passamos a ensiná-los sobre resistência e morremos resistindo por eles.

E quando a gente se torna mãe vêm os medos. Eu sou mãe de um menino preto, parece protecionismo, mas não... Toda vez que ele chega em algum lugar, eu peço que ele me avise, e ele já tem 21 anos. Ivana fala pra mim que eu tenho que dar mais liberdade, mas eu não consigo, porque a sociedade olha pra ele de forma marginalizada. Eu falo pra ele: “Nego, quando você entra no ônibus de casaco e boné as pessoas pensam que você está ameaçando a vida delas”. Eu não tenho como não pensar que todos os dias, quando meu filho sai de casa, ele está se colocando em risco, e convive com esses dados de violência o tempo todo... mas você não quer ser estatística. (Ana Gualberto, 41 anos).

A partir da conquista e colonização da América, estabeleceu-se uma exploração predatória dos seus recursos naturais, da natureza como fonte inesgotável de negócios e a consequente inferiorização e genocídio das populações indígenas e africanas. Esse perfil de exploração das terras e dos povos racializados pela Europa Ocidental atravessou os séculos, e não só os grupos sociais, mas a natureza está dando sinais de desgaste.

São Indisfarçáveis os efeitos do grande aquecimento da atmosfera ou da destruição da camada de ozônio, da perda de fontes de água doce, da erosão, da biodiversidade agrícola e silvestre, da degradação do solo ou do rápido desaparecimento de espaços de habitação de comunidades locais [...]. (ACOSTA, 2016, p. 206).

Após a vitória na Segunda Guerra Mundial, os norte-americanos institucionalizaram, perante o Congresso, sua proposta de desenvolvimento que deveria ser perseguida por todos os países. “Então no início da Guerra Fria, com o discurso do desenvolvimento começaram a surgir planos, programas, projetos, metodologias e manuais de desenvolvimento, capacitação e forma para o desenvolvimento, comunicação para o desenvolvimento” (ACOSTA, 2016, p. 204).

Os países pobres, segundo Alberto Acosta (2016), aceitaram esse estado de coisas sempre que se consideraram países em desenvolvimento, ou em vias de desenvolvimento. Nessa perspectiva, os países passaram a ser classificados de forma dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido, civilizado-primitivo, avançado-atrasado, pobre-rico, centro-periferia. Nós, países pobres,

[...] aceitamos a devastação ambiental e social em troca de conseguir desenvolvimento. Negamos nossas raízes históricas e culturais para nos modernizarmos, imitando os países avançados, ou seja, modernos. Arquivamos os nossos sonhos e nossas propostas. Fechamos as portas às possibilidades do que poderia ser uma modernização própria. Neste caminho que implica uma mercantilização extrema, aceitamos até mesmo que tudo se compra e tudo se vende. (ACOSTA, 2016, p. 207).

O autor critica o conceito de desenvolvimento entendido como progresso linear e expresso em termos de desenvolvimento econômico, e que tem se sustentado a partir de uma perspectiva antropocêntrica e instrumental da natureza e em uma concepção de vida baseada no acúmulo de bens materiais como um fim em si mesmo, propiciado pelo crescimento econômico.

Um conceito que ignora totalmente os sonhos e as lutas dos povos subdesenvolvidos, muitas vezes truncados pela ação direta das nações consideradas desenvolvidas. Um conceito que, embora seja uma realização dos estilos de vida consumistas e predadores dos países centrais, é impossível de ser repetido em nível global. Basta ver que atualmente tudo indica que o crescimento material infinito poderia terminar em suicídio coletivo. (ACOSTA, 2016, p. 206).

Vale ressaltar que esse estilo de vida consumista e predador homogeneíza um modelo de desenvolvimento e de cultura a partir do Norte, e define quem vai consumir e quem vai ser explorado com base na mesma ideia de raça que configurou as relações de poder na modernidade. Ou seja, para os povos indígenas e africanos, o termo desenvolvimento significa degradação da natureza e destruição de suas comunidades.

A sobrevivência dessas relações de poder à colonização, denominada de *colonialidade* por Quijano (2007), atravessa todos os aspectos da vida através da *colonialidade poder*, que se refere a um sistema de classificação e hierarquização

social baseado na raça; a *colonialidade do saber*, que se refere à Europa como o centro de produção do conhecimento; a *colonialidade do ser*, que trata da violação do sentido da alteridade humana, até os sujeitos colonizados internalizarem a subalternização e a inferiorização. A própria colonização da natureza e da vida, ao colocar o homem em oposição à natureza, e não como parte dela, onde para progredir é preciso dominá-la, destruí-la, “[...] em que se nega a relação milenar entre os mundos biofísicos, humanos, espirituais, descartando-se o mágico espiritual social que dá sustentação aos sistemas integrais na vida” (ALCÂNTARA; SAMPAIO, 2017, p. 235).

O desgaste desse modelo de desenvolvimento imposto pelos europeus e ressignificado pelos norte-americanos, após a Segunda Guerra, vem provocando a exacerbação dos conflitos, os fundamentalismos religiosos, a violência estrutural e a extrema polarização da população mundial, que estão reconfigurando os movimentos de resistência que reivindicam um novo sentido da existência social e da vida, pois a vasta população percebe que o que está em jogo não é só a sua pobreza, como sua eterna experiência, mas nada menos que sua própria sobrevivência. O ponto de partida seria a descolonialidade do poder e a autoprodução e reprodução democráticas da existência social, como eixo contínuo de orientação das práticas sociais.

E sem subverter e desintegrar a colonialidade global de poder e seu capitalismo colonial global hoje em seu mais predatório período, essas lutas não poderiam avançar em direção à produção de um sentido histórico alternativo da colonialidade/modernidade eurocentrada. (QUIJANO, 2012, p. 53).

5 FERIDAS QUE NÃO CICATRIZAM

[...] a maneira como a escola, assim como a nossa sociedade, vê o negro e a negra e emitem opiniões sobre o seu corpo, o seu cabelo e sua estética deixa marcas profundas na vida desses sujeitos. Muitas vezes, só quando se distanciam da escola ou quando se deparam com outros espaços sociais em que a questão racial é tratada de maneira positiva é que esses sujeitos conseguem falar sobre essas experiências e emitir opiniões sobre temas tão delicados que tocam a sua subjetividade.

Nilma Lino Gomes

Autoestima é um negócio que demora e é muito difícil, e às vezes você nunca consegue reconstituir suficientemente. É... porque são coisas que acontecem numa idade, um momento que você tá se formando...

Lindinalva Barbosa

A solidão da mulher negra tem sido pouco abordada em trabalhos acadêmicos, mas é um tema recorrente em espaços informais e rodas de conversa, embora ainda de maneira insuficiente para a problematização das principais questões que atravessam as trajetórias das mulheres negras e as posicionam nos lugares de maior vulnerabilidade. Do ponto de vista acadêmico, quando Ana Cláudia Pacheco (2008) publicou seu estudo sobre a solidão da mulher negra, despertou o nosso olhar para as questões afetivas, para o nosso mundo subjetivo, que raramente era discutido, muito menos em público, com o objetivo inicial de equacionar tais questões.

Geralmente os trabalhos que discutem a solidão da mulher negra trilham os caminhos de Ana Cláudia Pacheco e focalizam a dimensão afetivo-sexual, concluem que as mulheres negras são preteridas para uma união formal estável. Além de a mulher negra estar posicionada na base da pirâmide social, em virtude da associação dos principais eixos de opressão: raça, classe e gênero, as mulheres negras são objetificadas, sendo hipersexualizadas, no sentido de serem usadas e descartadas, em relações baseadas na ideologia herdada do contexto da escravidão, em que a mulher negra era propriedade do senhor, por isso era violentada para satisfazer os desejos e as fantasias sexuais dele. Há que se

considerar também a ideologia da branquitude, que associa o negro à feiura e à incapacidade intelectual.

Durante a qualificação desta tese, fui questionada sobre as várias referências que faço à escravidão, uma vez que não estou estudando esse período em específico, e mesmo imbuída de algumas reflexões, não me arrisquei no momento, por conta da insegurança propiciada por ainda não ter encontrado um suporte teórico para fazer essa relação. Ademais, enquanto historiadora, assombrada pelo fantasma do anacronismo, continuei refletindo sobre esta questão: Como estudar os efeitos do racismo e da colonização na subjetividade das mulheres negras abstendo-me de recorrer constantemente ao período escravista?

Encontrei na dissertação de Silvana Bispo uma citação feita por Vilma Reis, onde ela recorre a Toni Morrison, quando finalmente encontrei uma resposta para compor meu argumento:

[...] Toni Morrison fala uma coisa bastante contundente, Paul Gilroy entrevistando ela pergunta: “Professora porque a senhora quando escreve volta ao ponto da escravidão?” E ela responde: “Porque nossas feridas continuam abertas, e quem nos provocou estas feridas têm que continuar vendo que elas ainda estão abertas” [...]. (REIS *apud* BISPO, 2011, p. 176-177).

Essas feridas não cicatrizam porque diariamente são machucadas, cutucadas e, em alguns casos, evoluíram para uma lesão crônica. Nesse mesmo sentido, Grada Kilomba destaca que uma história coletiva de opressão racial é animada através de episódios cotidianos de racismo e, assim, esclarece que “o passado colonial foi ‘memorizado’ no sentido em que não foi ‘esquecido’. Às vezes preferimos não lembrar, mas, na verdade, não se pode esquecer” (KILOMBA, 2019, p. 213). Continua a autora:

A ideia de esquecer o passado torna-se, de fato inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática. (p. 213).

Ou seja, não é nossa intenção contemplar um período tão extenso da História do Brasil nesta tese, o que pretendo dizer é que na sociedade brasileira o trauma colonial é reencenado e ressignificado, fazendo com que pessoas negras nunca esqueçam da escravidão, para que junto com ela não se esqueçam de naturalizar seu lugar de subalternidade na escala sócio-racial, pois “O racismo cotidiano nos coloca de volta em cenas de um passado colonial colonizando-nos novamente” (KILOMBA, 2019, p. 224).

Estamos aprisionados em relações que nos transportam do presente ao passado cotidianamente, elaborando no nosso imaginário a sensação de que a escravidão se trata de um período recente, que as relações escravistas não foram superadas e sim transformadas, reinventadas, invisibilizadas pela “imparcialidade” de uma legislação que não consegue alcançar as assimetrias sociais baseadas na raça/cor. Talvez aqui se encontre a contradição, as raízes do jogo entre passado e presente, a fim de perpetuar uma memória.

Bruna Pereira (2019, p. 86), por exemplo, relata que uma das suas entrevistadas “[...] acreditou durante algum tempo, durante sua infância, que ela e sua família negra eram escravos/as”. Talvez muitas crianças tenham compartilhado dessa crença, pois é sabido que nos livros de História, até pouco tempo, os negros “surgiam” no período escravista e, logo após, “desapareciam”. Então, as imagens que permaneceram no nosso imaginário são de negros acorrentados, açoitados, desnudos da cintura pra cima e descalços.

Reitero que o racismo traz implicitamente a carga da escravidão, que por sua vez alimenta o racismo. Não sei se esta se constitui enquanto uma relação dialética, mas são partes indissociáveis de um mesmo projeto de poder que orientou a colonização e que hoje implica a pobreza, a subalternidade, a exploração e a desapropriação de grupos racializados em função da manutenção dos privilégios dos grupos hegemônicos.

E, como já dito anteriormente, o conceito de colonialidade do poder representa as relações de poder que ainda sobrevivem à colonização, ou seja, que não foram desconstruídas com a independência das nações, que passaram a servir às elites criolas e mestiças, que ocuparam o lugar da elite europeia, autodeclarando-se parte e descendentes dos direitos e privilégios desse grupo.

Feitas as considerações que buscam justificar as referências constantes à escravidão nesta tese, e retomando as contribuições dos estudos sobre a solidão da mulher negra, neste capítulo pretendo discutir os processos de construção das subjetividades das mulheres negras através de suas relações, principalmente com a família e a escola. Busco, desse modo, ampliar o conceito de solidão para além da questão afetivo-sexual, discutindo a complexidade que envolve a solidão da mulher negra.

Inicialmente apresento, através das memórias das entrevistadas, seus processos de socialização nos espaços da família e da escola como instâncias influenciadas/determinadas pela ideologia da branquitude e a serviço dela, como lugares extremamente importantes para a construção da imagem que possuem de si.

Na sua pesquisa de doutorado, Bruna Pereira (2019) destaca a socialização no âmbito da família, da escola e da rua como etapas importantes para a construção do imaginário das relações afetivo-sexuais, apontando que é no âmbito familiar que se inicia o processo de internalização do mito da beleza, que faz com que a identidade e a autoestima das mulheres dependam da aprovação externa de sua aparência e de seu comportamento.

Analisando as trajetórias de três das suas entrevistadas, Bruna Pereira (2019, p. 69-70) constatou que:

[...] desde a infância, elas são socializadas como desviantes, insuficientes e inferiores e informadas sobre as suas chances reduzidas de alcançar aquilo que são instruídas a almejar. A partir das observações da parentela quanto ao seu semblante, estas entrevistadas constituíram as suas primeiras noções sobre serem indesejáveis ou, de serem indesejáveis aos olhos masculinos. Assim, pareceres, atitudes e práticas articulados por ideias quanto à beleza e feiura construíram suas percepções quanto à estética feminina, identidade racial, dignidade pessoal e atratividade.

Ao analisar os dados das entrevistas realizadas para esta tese, entendemos que a família e a escola constituem os primeiros e principais palcos de situações onde o racismo é vivenciado, que ficaram impressas na memória e que emergiram espontaneamente durante as entrevistas. A família suscita as primeiras questões e

contradições, muitas vezes elaboradas quando a entrevistada já alcançou a fase adulta.

Embora reconhecendo o papel da família neste processo, havia entre as entrevistadas uma compreensão de que suas famílias, geralmente na figura da mãe – ressaltam que simbolizam essa experiência por uma questão de identidade de gênero e raça, enquanto mulher negra – também foram vítimas das relações de poder que tentavam desumanizá-las. Ou seja, na infância algumas atitudes das mães, expressas através de um trato áspero, eram questionadas e causavam certa revolta, mas na fase adulta foram entendidas, ora como estratégias para fortalecê-las, mantê-las vivas e amenizar o sofrimento que o racismo provoca, ora a partir da compreensão de uma outra concepção de amor, que nas décadas de 1950, 60 e 70 passava pela satisfação das carências materiais. Assim, a família é perdoada, pois é compreendida como vítima desse projeto de poder.

Rita Santa Rita descreve como essas contradições emergem ainda na sua infância, através de uma batalha travada com o seu cabelo, a fim de torná-lo socialmente aceitável. E, segundo Nilma Lino Gomes (2017), as concepções de beleza e feiura são construídas tomando por base o corpo e o cabelo.

Eu me lembro de minha mãe penteando meu cabelo e ele era cheião antes do alisamento, porque as mães têm tendência a alisar a partir dos 10 anos [...], mas a gente era na base de ferro e queimava. Então, meu cabelo era muito cheio e minha mãe fazia penteado e dizendo “Olha que cabelo bom, ai que cabelo ruim”, ai ficava naquela contradição, e eu não sabia se era bom ou se era ruim. Depois, quando eu chego aos 13 anos, vem o alisamento, o ferro que trazia constrangimento, o cheiro de cabelo queimado [...]. E quando eu aliso, eu percebi mais adiante as consequências do esvaziamento, aquilo queima, tanto queima o produto químico quanto queima o ferro. Que loucura é essa? Olha pra onde o racismo leva a gente, justificando uma intervenção perversa no nosso corpo. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Ao refletir sobre a forma como sua mãe se expressava, para que não se envolvesse com pessoas que não a valorizava, Rita problematiza o afeto, que nesse contexto significa cuidado e preservação:

O afeto se constitui muito em algo de preservação, de cuidado realmente. Eu vou me dando conta do quanto minha mãe, no

contexto popular na adolescência, segurou, preservou as filhas mulheres com o cuidado das relações que a gente poderia ter. Em alguns momentos ela interveio: “Não quero você namorando com fulano, não vai dar certo”. E, ao mesmo tempo, era tão pesado o que ela falava: “Olha, estou vendo que pode não acabar certo, você com um filho morando na minha casa ou morando em condições sub-humanas eu não quero”. Então, mainha traz essa marca de que chama a gente para pensar quem seria os nossos namorados nessa relação de afeto. Eu vivia muito amor platônico de alguns meninos, mas eu sabia que nem poderia chegar perto, por causa das coisas que mainha dizia. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Embora a fala que Rita informe que sua mãe era reticente e a cor não estava explicitada, ao fazer referência ao amor platônico, ela traz subtendida a ideia de que os homens brancos não assumem relações com as mulheres negras, sendo apenas seu objeto de prazer sexual, que se traduz na frase: “O que ele vai querer com você?”.

Não sei se em algum momento a mãe de Rita verbalizou tal frase, mas durante a minha experiência de mulher negra, convivendo e pesquisando com mulheres negras, essa frase se apresentou nas trajetórias de uma considerável parcela dessas mulheres, que vivenciaram a adolescência nas décadas de 1960 a 1980, e talvez revele uma forma específica de falar sobre o racismo, que caracteriza uma época, pois nesse período as mães não diziam: “O que ele, branco, vai querer com você, preta?”. Até porque, havia uma resistência e negação desse lugar e do próprio racismo, a questão racial não era posta na mesa, verbalizada, mas isso não quer dizer que não fosse percebida e sentida, ainda que silenciada e escamoteada pelo discurso de classe.

Nas pesquisas realizadas com negros de classe média, Angela Figueiredo (2003) mostrou a dificuldade dos entrevistados de falarem da discriminação racial com relação à própria experiência. Juntamente com Grósfoguel, a autora detecta também a prevalência do discurso do preconceito de classe em relação ao de cor: “[...] desde crianças, somos socializados para percebermos e utilizarmos o discurso relativo à desigualdade de classe e não de raça/cor” (FIGUEIREDO; GRÓSFOGUEL 2007, p. 40).

De fato é uma frase que sugere hierarquia, que aquele que decide está numa posição superior e, por isso, tem o poder de definir, logo, o outro está na posição inferior, e é preciso se perguntar o que essas posições trazem implicitamente. Rita

Santa Rita continua narrando um discurso de desigualdade, vivenciado sob o viés de classe:

E ela também, quando falava de relações afetivas que a gente poderia constituir, sempre queria que a gente projetasse condições melhores de vida. Um dos caminhos seria a questão da escolaridade, pensando em uma boa relação, cuidado, constituir patrimônio juntos, e isso foi muito legal. Aí meus namorados de relação afetiva, eu sempre traçava assim: eu quero um cara, além do físico, que não sou besta, gostava de uns meninos mais velhos do que eu, forte, bonito, me achando pra caramba, não queria estar com um feio perto de mim, mas tinha que estar bem escolarizado mesmo. Vivi os momentos de namoro, hoje todos meus amigos, cuidados, e sinto uma admiração, principalmente por parte do meu companheiro com quem eu convivo hoje, muito em função da mulher que me tornei, da forma que eu me posiciono em casa, eu gosto de beber em fontes matriarcais.

Sou uma mulher muito privilegiada do ponto de vista das relações afetivas muito em função das relações terem sido construídas a partir de critérios que eu fui vendo minha mãe colocar. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Embora reticente em relação aos métodos da mãe, Rita compreende hoje que eram expressões de afeto e cuidado, e atribui a sua mãe a forma como racionalizou e construiu suas relações afetivas, considerando-se uma exceção, pois, na condição de mulher negra, construiu relações formais nas quais foi respeitada.

Enquanto a mãe de Rita incentivava relacionamentos com pessoas da comunidade, como um meio de proteção, de que sua filha seria tratada como alguém digna de relações duradouras, a avó de Ana Gualberto incentivava relações inter-raciais, como um meio de embranquecimento da nova geração, o que significava ausência dos traços negróides.

Meu primeiro namorado foi um menino branco, eu o namorei durante dois anos. Minha vó ainda era viva, e quando ela viu o meu namorado ela me disse: “Case com ele, não deixe escapar, é a sua saída para que seus filhos não tenham o cabelo como o seu. Então, fique com ele”. (Ana Gualberto, 41 anos).

Talvez a avó de Ana quisesse proteger seus bisnetos do racismo, mas com isso construía concepções de cabelo bom e cabelo ruim para Ana. A resposta ao racismo não é homogênea, mas em qualquer situação perpassa a trajetória dos

negros ditando as regras dos relacionamentos, definindo comportamentos, criando uma relação de dependência do ponto de vista ou da avaliação do outro, o que é perceptível em outra passagem da entrevista de Ana, referindo-se à invisibilidade e solidão vivenciada na escola, por conta do racismo, mais especificamente em virtude de usar o cabelo natural. A estratégia aconselhada por sua mãe era a de tirar boas notas:

Ela falava todos os dias: você é preta, você é pobre, os outros vão falar que você é feia, mas você não é burra, então vai mostrar para todo mundo que você é melhor do que todos eles, suas notas são melhores. Eles podem não querer fazer trabalho de grupo com você, mas quando eles virem as suas notas eles vão querer. (Ana Gualberto, 41 anos)

Duas das entrevistadas, Creuza Oliveira e Cleusa Santos, não conviveram muito tempo com suas famílias, por conta das condições sociais foram obrigadas a trabalhar ainda na infância como trabalhadoras domésticas, e trazem em suas memórias situações vivenciadas nas residências onde trabalharam e que contribuíram para que construíssem uma visão alienada de si. Aliás, analisam suas trajetórias a partir da perspectiva racial, o trabalho precoce, a separação da família e o tratamento dispensado pela mãe.

Ambas se emocionaram durante a entrevista, exatamente no momento em que relataram que foram privadas da convivência familiar, ainda procurando respostas de suas mães, certo ressentimento aflorou. Questões que são expressas no seguinte relato de Cleusa Santos (52 anos):

[...] dos 12 até os 20 anos, foi uma parte da minha vida que eu não vivi como todas as pessoas, todos os adolescentes têm que viver. Aí eu estava fora do convívio da minha família, fora da escola. No período antes dos 12 anos, eu convivia com meu irmão, eu brincava com ele, jogava bola, de fato vivia em um ambiente familiar. A partir do momento que ela me deu para essa família, a minha vida mudou completamente. Em vez de eu fazer companhia pro filho dessa pessoa, eu lavava, eu cozinhava, eu passava, fazia todos os afazeres da casa.

Mas, ao mesmo tempo as entrevistadas revelam que a militância foi importante para a compreensão de todo o contexto sócio-racial do qual suas mães também foram vítimas.

Ao investigar as condições de vida das trabalhadoras domésticas em Salvador, Angela Figueiredo (2011, p. 92) constata que a maioria de suas entrevistadas teve “[...] o afeto familiar negado, o acesso à escola impossibilitado, a infância negligenciada e explorada pelo trabalho infantil doméstico e o direito à cidadania não assegurado pelo Estado”. A autora acrescenta a esses dados a pertença étnico-racial, pois geralmente são mulheres negras que exercem o referido trabalho e as representações construídas para essas mulheres estão sempre associadas ao servir.

Desse lugar, Creuza Oliveira avalia que o racismo é estruturante de toda a trajetória de vida das mulheres negras, desde o ventre:

Quando a mulher negra está grávida, não tem um acompanhamento, que não tem o pré-natal, que quando ela vai fazer o pré-natal os médicos não dão a mesma atenção que dão para as mulheres brancas. As mulheres brancas têm um atendimento bem melhor na rede pública ou elas podem pagar um plano particular, e aí têm toda uma assistência. E nossas crianças negras não. Tanto a mãe não tem um acompanhamento que deveria ter durante o parto, pós-parto, da mesma forma a criança dentro do ventre já não tem toda a estrutura que precisaria ter para nascer uma criança saudável, e depois ter uma vida saudável. Então as mulheres negras sofrem porque não podem dar uma condição melhor para seus filhos, para sua família, então é muito triste para a mulher que acaba se sentindo até incapaz. E quando ela não tem essa consciência racial de que não é ela que é incapaz, mas o sistema que faz tudo para que a gente não tenha os direitos iguais, não seja tratada com respeito, com dignidade. Na minha família eu tenho um histórico muito grande de alcoolismo, não foi só meu irmão. Meu pai era alcoólatra, minha mãe também bebia, então na minha família tem um histórico, tios, tias. E no caso do meu irmão, ele ficou desde pequenininho na casa dos outros, sendo cuidado pelos outros, que era o cuidado que não era cuidado, era grito, botando para trabalhar no sol, ele tinha que trabalhar na enxada ainda adolescente, só parava para almoçar, depois que terminasse a tarefa. Era chamado o tempo todo de preguiçoso. E ele tem um ano e pouco que faleceu, e ele não era muito de falar [...]. Tinha vezes que ele resolvia contar alguns perrengues que ele passou na adolescência, antes ou depois que minha mãe faleceu, ela só tinha ele de menino, então algumas coisas que ela fazia era ele que acompanhava ela. E a gente não ficava muito tempo junto, porque ficavam eu e minha irmã aqui em Salvador e ele lá, então quando a gente ia pra o interior passar sete, oito dias,

era muito pouco tempo e a gente não tinha tempo para conversar muito, mas às vezes ele falava das situações que ele passou, que ele via minha mãe passar, e depois que minha mãe morreu, o que ele passou na unha dos tios lá. Então tinha essa situação.

Cleusa Santos relatou que nunca sofreu violência sexual nas residências nas quais trabalhou, mas sim violência física⁵⁷ e psicológica:

[...] ela sempre me chamava de burra, porca, dizia que eu não ia a lugar nenhum, que se eu saísse da casa dela eu ia virar ladrona ou prostituta. Eu sofri bastante nesse período da minha vida. [...] Eu não entendia, mas sofri muitas situações de racismo numa determinada casa, tanto que quando eu ia pegar o filho dela, ela me mandava botar uma fralda no corpo ou lavar minha mão com álcool, ela mandava eu colocar um pano na boca para a minha respiração não passar pro filho, esse tipo de coisa. (Cleusa Santos, 52 anos.).

As entrevistadas de Figueiredo (2011) não fizeram a leitura da segregação vivenciada no trabalho doméstico, do ponto de vista de desigualdade racial, mas sim da desigualdade de classe, revelando mais uma vez a prevalência do discurso de classe sobre o de raça, talvez porque, à época, as entrevistadas não tiveram acesso a uma leitura da sociedade brasileira a partir da perspectiva racial.

A análise do contexto dos insultos raciais descritos por Cleusa Santos permite ir além dos estereótipos ou xingamentos e compreender a dinâmica das relações raciais através desse relato. Cleusa foi exposta a uma inferiorização sistemática que negava sua capacidade de ocupar outros espaços de trabalho, reforçando sua condição subalterna e de dependência da patroa, que continuamente lhe informava sobre os lugares sociais que deviam ser ocupados pelas mulheres negras: “empregada doméstica, ladra ou prostituta”, enfatizando e reatualizando a representação do lugar social construído ainda no período escravista. Dessa forma, através dos estereótipos “[...] veiculam-se imagens depreciativas do negro que contribuem para as desigualdades de oportunidades a esta população no acesso a bens, poder, conhecimento e serviços da sociedade” (ARAÚJO, 2010, p. 24).

Em pesquisa realizada entre 1998 e 2010, em tribunais de justiça de nove estados brasileiros⁵⁸, sobre decisões judiciais em caso de racismo, injúria racial e

⁵⁷ Em seu texto sobre as condições de vida das trabalhadoras domésticas em Salvador, Angela Figueiredo (2011) detectou violências físicas nas trajetórias das trabalhadoras acima de 40 anos, de quando ainda eram crianças; já os relatos sobre assédio moral e sexual foram recorrentes.

discriminação racial, Machado, Lima e Neris (2016) detectaram entre as ofensas mais presentes estava a associação do negro a macaco, seguida pelos adjetivos “sujo”, “fedido” ou “porco” e, em terceiro lugar, “vagabundo” ou “preguiçoso”. Os autores informam que o insulto racial corrobora para a perpetuação do racismo, à medida que reproduzem e reforçam os estereótipos. Nessa perspectiva, compartilho da opinião dos autores supacitados, de que tais expressões ofensivas ao negro, que o animalizam e o relacionam a padrões inferiores de higiene, ética e sexualidade, possuem a função não somente de humilhar, mas de definir e internalizar os papéis sociais que lhes são atribuídos, que produzem efeitos devastadores na autoestima e nos processos de identificação dessas pessoas.

Denize Ribeiro compartilha da opinião de Creuza Oliveira, de que a experiência do racismo impacta as mulheres negras desde o ventre e, particularmente, desde cedo se confrontou com situações de racismo e enxerga na mãe uma referência para a construção da sua subjetividade em relação à questão racial, ainda que não esteja explicitada.

Minha mãe... acho que ela que foi essa referência para a formação dessa subjetividade, com relação a essa questão racial, porque ela sempre dizia: “Não importa o que aconteceu, você não é melhor, não é pior, não é igual a ninguém! Você é diferente! Eu não quero nem saber. Você é diferente! Você está lá, mas veja que você não é Fulaninho, não é Beltraninho, não é Sicraninho. Você é diferente!”. Aí, de tanto ela dizer isso, que eu comecei a acreditar que eu era diferente mesmo, porque ela dizia isso todo dia quase, qualquer situação que eu trouxesse para ela, qualquer queixa, ela dizia que eu ia ter que me defender, que eu era diferente, que ela não ia querer ir lá na escola, porque se ela fosse lá não ia prestar. E realmente não ia, porque nas vezes que ela foi, ela ia logo na direção e fazia lá o barraco dela. Então, eu me defendia sabendo que eu era diferente. Fazer o quê? Tinha que ser diferente. Pronto, sou diferente e acabou. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Ao ouvir essa narrativa, perguntei a Denize o que significava ser diferente, e ela respondeu:

.

Para mim significava que eu ia ter que ter minhas próprias respostas. Então, assim, eu não acreditava muito no que as pessoas diziam e

⁵⁸ Acre, Bahia, Mato Grosso do Sul, Paraíba, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Rondônia e São Paulo.

eu ficava questionando, buscando minhas respostas, né? Então, assim, se uma coisa “tava” na moda, todo mundo comprava um caderno com não sei quem lá na capa, e eu já era aquela que: “Ah, não! Eu sou diferente!”. Então eu ia lá e comprava outro caderno. Tava na moda usar uma calça, uma roupa, aí eu queria usar aquela roupa também, igual a de todo mundo, mas minha dizia que eu era diferente, que não tinha dinheiro para comprar, que eu assumisse que eu era diferente. Então eu ia criando... eu sei lá, eu me virava.

Embora a resposta de Denize tenha enveredado para a questão econômica, ela é colocada no jogo da igualdade/diferença, onde o igual é a referência, subtende-se que se trata de pessoas com maior poder aquisitivo do que ela e com a tez mais clara, logo, ela seria a diferente, a outra. Na perspectiva de Grada Kilomba (2019, p. 40), o trauma das pessoas negras provém da violenta barbárie do mundo branco, “[...] a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o outra/outro, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum”. Por outro lado, internalizar a diferença significa se conformar nesse lugar e não entrar em conflito nem consigo mesma, nem com a sociedade.

Em seguida, a entrevistada relata as contradições vivenciadas na família em decorrência do cabelo crespo: a mãe, de forma áspera, sugerindo-lhe que aceitasse o cabelo do jeito que é, em contrapartida, as suas tias constituíam referências de alisamento e, para além disso, o seu significado no contexto de uma sociedade que se estrutura a partir da cor da pele e da textura do cabelo, considerando o cabelo um marcador importantíssimo, que inclusive se sobrepõe à cor da pele, a exemplo das meninas que apresentavam a tez escura e o cabelo liso ou cacheado, que eram categorizadas como “morenas” ou “cabos-verdes” e não negras⁵⁹.

Na casa que eu morava, na casa de minha tia, eram duas tias, minha prima, minha e eu. Cinco mulheres, todas negras de cabelo crespo. E minha tia, uma dessas minhas tias, “espichava” o cabelo dia de sábado, para complementar a renda. Então, acho que isso também chamou atenção para essa coisa de ser mulher negra. Mulher tem que alisar o cabelo. E eu ficava ali naquele universo delas, elas conversavam de tudo e eu vivenciava aquelas histórias. Então, só depois, mais tarde, eu fui refletir sobre aquilo. Sobre a importância disso. Mas ali, acho que naquele momento as coisas iam se organizando dentro da minha cabeça. Então, eu queria alisar o

⁵⁹ Não considero o sarará seu equivalente, pois nessa categoria o cabelo inferioriza a cor da pele “é branco, mas tem o cabelo duro”; no “cabo-verde” acontece o inverso, o cabelo compensa a tez escura.

cabelo também. Queria espichar o cabelo. Quando eu ia brincar com as meninas, botava uma toalha de banho para fazer meu cabelo balançar, ser grandão. Cortei meu cabelo para fazer franjinha, o cabelo crespo ficou assim... nada de fazer franja, fazia miséria. Mas mainha dizia que meu cabelo era crespo, que meu cabelo era duro, que meu cabelo era bonito daquele jeito, que não tinha nada que alisar cabelo nenhum, que ela não ia alisar o cabelo dela, que ela não ia deixar eu alisar o meu. Que ela trançava meu cabelo, esticava meu cabelo, trançando... falando, falando, falando e trançando. E era eu contra mainha, entendeu? Porque eu queria alisar e ela não queria. “Isso estraga o cabelo, isso acaba com o cabelo”. Aí, quando eu fiquei adolescente, ela desistiu de brigar. “Você que sabe, o cabelo é seu, mas eu não vou dar um centavo”. Então toda vez que eu conseguia qualquer dinheiro, eu ia lá, alisava o cabelo. Não dava certo, lógico! Quando molhava, fedia, caía, quebrava, não ficava cacheado. Não tinha dinheiro para manter o alisamento durante muito tempo, então ficava parte alisada e parte crespa e tinha que prender mesmo o cabelo. Então era uma novela a gente, esse cabelo... essa casa e essas mulheres, entendeu? (Denize Ribeiro, 55 anos).

Observem que já nessa citação a diferença que a mãe de Denize (Dona Cândida) se referia assume uma perspectiva racial, no sentido da aceitação de suas propriedades físicas. Essas considerações se encaminharam para a relação de Denize com sua mãe, a qual ela definiu da seguinte forma:

Era de guerra mesmo. Deve ser a forma dela de gostar, de acolher, era assim, brigando, dizendo as coisas assim, bem a verdade, que ela tem todas as respostas. A verdade é o que ela acha, e aí ela: “Você não quer ouvir a verdade!”. Então, é por aí, entendeu? Bem dura! Não era mamãezinha de botar no colinho e dizer “Eu te amo, eu te amo”, “Oh, minha filha querida”... Nunca foi! Teve época que eu já disse a ela que eu achava que era adotada, que não era possível que ela não tivesse nada disso, assim, dessas relações de afetividade, nunca teve. Sempre foi muito dura. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Logo em seguida, perguntei-lhe se havia razões específicas que explicassem ou justificassem essa aspereza, e a resposta foi:

Eu acho que é porque a criação dela também foi assim, dura, muito dura. Ela foi muito cedo ser empregada doméstica... 13 anos de idade, trabalhar na casa dos outros. O pai batia, a mãe brigava e não sei o que... E ela achou melhor sair de casa do que ficar em casa, porque não era fácil em casa. Então a família dela, ela disse que a irmã mais velha estudou, a mãe botou para estudar. Ela e uma outra irmã, a que já morreu, minha tia Das Dores, eram as que

sustentavam a família, no que se refere a trabalho doméstico. Então, elas carregavam água para encher os tonéis, elas lavavam roupas de todo mundo, era ela e a outra. Ela ia para a salgadeira salgar a carne de porco, virar tripa, fazendo não sei o quê. A mãe dela mandava não sei quantas trouxas para lavar, elas que ajudavam a lavar. Então minha tia Das Dores disse: “Eu vou embora dessa casa com o primeiro que aparecer”⁶⁰. E casou com o primeiro cara que apareceu. Minha tia Maria Das Dores disse: “Eu prefiro trabalhar para minha própria casa, para os meus filhos, do que para os filhos da mãe”, os irmãos. E mainha foi para casa de família. Porque ela tinha uma madrinha que quando o bicho pegava na casa dela, que apertava, ela fugia para a casa da madrinha, que era mãe de santo. Mas a madrinha dela morreu, ela ficou sem ter para onde correr, e aí sobrou para ela mesma, tudo dentro de casa. Os irmãos mais novos não faziam nada, estudavam. Qualquer queixa que os irmãos mais novos dessem, eram elas que apanhavam, tudo era ela e a outra, essa outra irmã. A mais velha era a mais chiquezinha que estudava, fez corte e costura, aquelas coisas. Mainha queria estudar e não deixaram. Então, ela foi embora trabalhar na casa dessa família, veio embora para Salvador como empregada doméstica. (Denize Ribeiro, 55 anos).

A reflexão sobre os elementos das entrevistas permite inferir que as mães são as referências para todas as entrevistadas, tanto de fatos positivos quanto de adversos, mesmo para aquelas em que os pais estavam presentes, a exemplo de Rita Santa Rita (57 anos) e Valdecir Nascimento (58 anos), na configuração física da família nuclear.

As referências especificamente nas mães revelam certo silenciamento em torno da figura do pai, o que pode suscitar algumas questões, por exemplo, a naturalização da ausência física da figura masculina e certa “convivência” com essa ausência, quando não se explicita suas consequências. Outra questão é a ausência simbólica do pai na educação dos filhos, que remete à desigualdade de gênero, que atribui responsabilidades específicas a homens e mulheres. Dessa forma, mesmo se tratando de mulheres ativistas, fazemos uma leitura sexista das nossas trajetórias, revelando a dificuldade de se libertar de ideologias que são reproduzidas cotidianamente, já que não mencionam a responsabilidade dos pais nesse processo.

Em sua tese de doutorado, Márcia Macedo (2008) reflete sobre as trajetórias e as experiências de mulheres chefes de família pertencentes à classe média em

⁶⁰ O casamento se apresenta na trajetória de Das Dores, tia de Denize, de uma forma muito pragmática, uma alternativa para “fugir” da dura realidade que subtende não apenas o excessivo trabalho doméstico desenvolvido, mas a ausência de empatia, acolhimento, afeto e tratamento igualitário entre as irmãs. Essa questão será discutida com maior propriedade no capítulo seguinte.

Salvador. Utiliza a expressão “chefes de família” para a vivência de ser provedora do núcleo familiar, com ou sem filho, com ou sem cônjuge. Nesse texto, Macedo sinaliza para a preservação de modelos mais ou menos rígidos em relação à paternidade e maternidade, “[...] o que faz com que o filho ainda seja prioritariamente, objeto de cuidados da mãe” (2008, p. 33), mas não aprofunda a discussão sobre a referência simbólica da mãe em todo o processo de educação e chefia da família, o que carece de uma investigação da experiência da mulher na família que não considere as atribuições de cada gênero, talvez assim, o conceito de chefe de família seja resignificado para além do dado da provisão.

Inferimos, ademais, que a família não é percebida pelas mulheres negras entrevistadas como necessariamente um espaço de desqualificação de suas experiências, mas sim onde aparecem as primeiras contradições expressas nas frases “cabelo bom, cabelo ruim”, proferida pela mãe de Rita (57 anos). Essas contradições, entretanto, abalam a segurança, incute a dúvida sobre quem se é e coloca em xeque o afeto da família.

Nesse contexto, é importante convocar as reflexões de bell hooks (c2010), a fim de contemplar e discutir as relações afetivas nas famílias negras. Inicialmente, a autora informa que “muitas mulheres negras sentem que em suas vidas existe pouco ou nenhum amor” (s/ p.). Em seguida, reporta-se à escravidão para explicar que esse contexto de opressão e exploração criou condições difíceis para a prática das relações afetivas, considerando as mulheres negras que sobreviveram à escravidão, e aponta a possibilidade de que muitos negros, após a abolição

[...] estivessem despreparados para praticar a arte de amar. Essa talvez seja a razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão. Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levavam os homens a espancarem as mulheres e os adultos, a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles. Sabemos que sua vida não era fácil; que com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar. (HOOKS, c2010, s/ p.).

Por outro lado, a autora situa a concepção de afeto no contexto da luta pela sobrevivência, ou seja, para as mulheres negras, muitas vezes mães solteiras, as

concepções de afeto e de amor estavam relacionadas à satisfação das necessidades materiais e à educação de filhos fortes, resistentes para o enfrentamento ao racismo.

Quando eu dava aulas sobre o livro *Sula*, de Toni Morrison, reparava que minhas alunas se identificavam com um trecho no qual Hannah, uma mulher negra já adulta, pergunta a sua mãe, Eva: “Em algum momento você nos amou?” E Eva responde bruscamente: “Como é que você tem coragem de me fazer essa pergunta? Você não tá aí cheia de saúde? Como não consegue enxergar?” Hannah não se satisfaz com a resposta, pois sabe que a mãe sempre procurou suprir suas necessidades materiais. Ela está interessada num outro nível de cuidado, de carinho e atenção. E diz para Eva: “Alguma vez você brincou com a gente?” Mais uma vez, Eva responde como se a pergunta fosse totalmente ridícula: “Brincar? Ninguém brincava em 1895. Só porque agora as coisas são fáceis, você acha que sempre foram assim? Em 1895 não era nada fácil. Era muito duro. Os negros morriam como moscas... Cê acha que eu ia ficar brincando com crianças? O que é que iam pensar de mim?”. (HOOKS, c2010, s/ p.).

É interessante citar esse trecho de bell hooks para pensar porque as meninas negras continuam se identificando com a pergunta que Hannah direcionou à sua mãe, quase cem anos depois, mulheres que viveram sua infância nas décadas de 1950 a 1970. Apenas porque as condições materiais de existência das mulheres negras não mudaram, foram ressignificadas. A labuta diária pela sobrevivência não permite espaço ou tempo para o exercício do afeto.

Essa educação, além de suscitar dúvidas e contradições nos filhos sobre o afeto da mãe, contribui para internalizarmos que esse é o nosso lugar, o lugar do sofrimento, de que não somos dignos ou não temos o direito a uma vida mais amena ou confortável, levando-nos a desconfiar dos momentos felizes e, conseqüentemente, contribui para nos tornarmos emocionalmente vulneráveis e instáveis, uma sensação de solidão afetiva.

Enquanto mulher negra, compartilhei de muitas experiências aqui citadas, inclusive, duvidei do afeto de meus pais e, similarmente a Denize Ribeiro (55 anos), imaginei que fosse adotada. O discurso sobre a importância do estudo e de estar entre as melhores na sala de aula para compensar a desigualdade e ter acesso a uma vida confortável se fazia presente também em minha casa. A “inferioridade” racial, embora não verbalizada, aparecia implícita no discurso de classe.

Igualmente à mãe de Valdecir Nascimento (58 anos), minha mãe se preocupava com nossa apresentação, com roupas limpas e cabelo penteado para amenizar a exclusão, e não permitia que vestíssemos roupas que deixassem nosso corpo visível ou que dançássemos de forma que atraíssem olhares. Hoje percebo que esses códigos de conduta foram impostos de forma que não nos enquadrássemos nos estereótipos construídos para as mulheres negras, era uma educação extremamente repressora, que incluía castigos físicos e palavras ásperas, nós nunca tínhamos razão.

Compartilhando de mais uma experiência citada pelas mulheres entrevistadas, eu também estava entre as melhores alunas, galguei alguns degraus no que diz respeito às conquistas materiais e acadêmicas e, em se tratando de uma sociedade capitalista, medimos “a ascensão” a partir dessas conquistas, logo, imaginei a eficácia desse modelo de educação. Em momento algum levei em consideração a minha autoestima, a minha subjetividade, a ausência de afeto em minha vida, questões que são jogadas nos porões das nossas almas.

Então, reproduzindo esse modelo na educação de minha filha, somada ao fato de que ela estuda numa escola particular em Salvador, onde vivencia cotidianamente o racismo e a exclusão, não havia espaço para essa vivência do afeto. Certo dia, vasculhando as suas coisas, a fim de entender seu comportamento áspero e rebelde, encontrei seu diário. Em todas as páginas, sem exceção, ela escreveu que queria morrer. Fiquei arrasada e desesperada ao ver aquilo! Resolvi buscar entender a situação, deslocando-me do lugar da mãe – que prioriza a satisfação das necessidades materiais, mas que negligencia o afeto, as emoções – e procurei estabelecer uma relação horizontalizada, baseada na conversa, na troca de experiências e, principalmente, em ouvi-la. Quando ela adquiriu certa confiança em mim, deitou-se no meu colo e relatou várias experiências de racismo vivenciadas na escola, difíceis de ouvir. Pior ainda é uma criança vivenciar e lidar com tudo isso: “Mãe, você sabe o que é ninguém te escolher para participar da equipe?”.

Nesse momento, percebi duas coisas: a primeira, sobre a importância de minha filha vivenciar em casa um ambiente de amor e acolhimento, porque a sociedade se encarregava do contrário; a segunda, eu queria que ela ficasse na escola para conquistar seu espaço, mas não poderia expor minha filha a esse

sofrimento, então perguntei se ela queria mudar de escola, e ela respondeu negativamente.

Entendi que seria uma luta que travaríamos juntas. Falamos sobre ela ser uma menina negra, que não negasse suas experiências para ser aceita e que não, na medida do possível, delegasse a ninguém esse poder de aceitá-la ou não, que tirasse boas notas e garantisse sua fala sempre. Conversei sobre minhas experiências e de outras pessoas públicas com o racismo, reforçando suas qualidades, especialmente a inteligência e a beleza. Estamos sempre que é preciso na escola, problematizando e questionando.

Ela nunca alisou cabelo por iniciativa própria. E depois de estreitarmos os laços de afeto, ela passou a tirar as melhores notas, foi convidada para compor as equipes, disputou e venceu várias vezes a liderança de sala, disputou e venceu papéis para o teatro da escola, vimos seu rosto estampado no *outdoor* da escola, nas ruas de Salvador.

Em 2019, participando da organização do Café Cultural, uma atividade do calendário escolar que envolve a discussão de um tema através de música, teatro e dança, juntamente com outras meninas brancas, minha filha expressou sua insatisfação decorrente do fato de as meninas do grupo hegemônico estarem protagonizando as apresentações e recebeu a seguinte resposta: “Ah, Mari, aqui não tem isso não”. Duas coisas me chamaram a atenção nessa resposta: a menina não verbaliza a palavra racismo; e o consenso branco conceitua a pessoa que questiona de “problemática”, assunto este que discutiremos no próximo capítulo.

Ao ouvir essa resposta, minha filha retrucou: “Tem sim! E por isso as meninas negras vão se apresentar na frente!”, e assim foi feito. Em casa, após narrar esse episódio, fez o gesto de uma mão esmurrando a outra, e teceu o seguinte comentário: “Vai ter que ter representatividade!”. Nesse momento, fiquei emocionada e constatei a importância do acolhimento, do afeto, do amor em nossas vidas.

Emerge da reflexão de bell hooks (c2010), que tanto a saúde emocional quanto o confronto da vida pública são importantes. A experiência de Valdecir Nascimento (58 anos) serve como exemplo desse equilíbrio, explicitado na seguinte frase em relação a sua mãe: “Ela trouxe pra nosso seio da pobreza muita afetividade, muito cuidado...”, e constitui uma exceção entre as outras entrevistadas,

no que diz respeito à demonstração de afeto. Vale ressaltar que essa especificidade não constitui referência de medida do amor das mães, apenas que, quando criança, percebia o acolhimento da mãe, para além da satisfação das necessidades materiais.

Eu acho que minha mãe, ela foi uma mulher fantástica, quando ela apostou na gente o tempo inteiro. Minha mãe apostou na gente o tempo inteiro! Minha mãe cuidou da gente, é... nós éramos muito pobres, mas minha mãe cuidou da gente com tanta delicadeza que ela não queria que nada tocasse na gente. Então ela usou uma estratégia de defesa para nós, filhos, que ela cuidava da gente de tudo. Então, ela cuidava da gente, da roupa, cabelo, pra não viver com o cabelo assanhado por ai. Ela cuidou da gente com muita delicadeza, né? Com muita... ela falava assim, a gente não ia pra escola com blusa encardida [se referindo à fala da mãe], não existia roupa branca encardida na minha casa, não existia andar de kichute melado de barro, porque você morava num bairro que não tinha asfalto, então ela tinha um cuidado exagerado conosco, que também tinha a ver com o nos poupar do racismo. Então, ela achava que se a gente andasse limpinho, ele vinha menor, porque ela tinha consciência que ele existia. E ela nos falava dele o tempo inteiro, mas ela tentava ver como é que amenizava pra esses meninos novos, pra meus filhos, como é que eu deixo eles se magoarem menos, é... na vivência do racismo? (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Embora Valdecir informe a presença física e afetiva de seu pai na sua educação, inclusive executando tarefas domésticas, no contexto de sua família, sua mãe adquire um papel central na educação dos filhos, a quem se atribui a responsabilidade por uma educação pautada no desenvolvimento de uma consciência racial, de proteção, acolhimento e apoio.

Então, ela não era uma mulher que ceceava a gente. Ela juntava dinheiro para que os meus irmãos fossem ao cinema, no centro da cidade, porque ela achava que um bairro só não era suficiente. Então, ela tinha muita sacada de que lugar ela gostaria que nós chegássemos, de pra onde ela queria que a gente caminhasse. E esse entendimento do racismo, ele vai ao mesmo tempo que... ele também exclui a gente da família, por quê? Porque ela não queria que a gente fosse pra casa de ninguém! Parente! Porque ela não queria que ninguém botasse a gente pra lavar prato, pra, pra, pra... submeter a gente, então essa consciência racial que ela tinha foi algo que nos protegeu muito do ponto de vista, inclusive da família, então ela vivia criando a gente com a gente, ela com a gente. (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Ainda assim, Valdecir não deixou de vivenciar as contradições do racismo no contexto familiar, pois, ao ser excluída da convivência com a parentela de tez mais clara, fica implícita a ideia de um ambiente que poderia se apresentar hostil à sua cor de pele, concomitantemente à proteção dispensada pela família nuclear. Valdecir avalia que essa educação familiar, que os fortalecia para enfrentar o racismo, não bastava para a construção de uma subjetividade fortalecida, nem possibilitava a afirmação da identidade negra.

Porque era ela contra todo um sistema da escola, do clube [...], essa construção, dentro desse ser, indivíduo, vivia o tempo inteiro no conflito. Ele tinha uma afirmação familiar da beleza, do cuidado, mas ele tinha uma pressão externa à família, que era das instituições que nós passávamos, e da convivência com as pessoas fora da casa que também, é... desmontava tudo que era construído dentro de casa. A família negra pobre, ela se cuida muito, mas você vai viver a sua primeira experiência de violência e de racismo é na escola. Não é sua família que te nega! Tem gente que diz a família negou, hierarquizou os mais clarinhos que... eu nunca vivi isso na minha casa, mas eu vivi isso na minha escola! E na comunidade também você vive pouco [...] eu não vivi retaliações racistas na minha comunidade. [...] Cê chamava todo mundo de tia, de avós, os mais velhos, então era um que lhe dava uma rapadura com coco... então você tava numa dinâmica de afetividade. É quando você vai pra escola que você vai experimentar a violência, né? (Valdecir Nascimento, 58 anos).

As experiências no âmbito familiar eram confrontadas pelas experiências vivenciadas nos espaços públicos, permeados pela ideologia da branquitude. A entrevistada cita, por exemplo, que mesmo que essa afirmação de identidade fosse muito forte e real, ela alisava: “Os códigos organizativos de estética, de se pensar e de pertencimento, ele era fragilizado! E isso vai afetar a construção da sua subjetividade: você vai ter vergonha de ser negra.” (Valdecir Nascimento, 58 anos.). Logo, segundo suas palavras, essa subjetividade paulatinamente é construída de forma confusa, distorcida.

As experiências de Valdecir revelam o peso dos espaços públicos e das instituições no processo de construção da identidade negra. A escola, por exemplo, ficou impressa na memória da maioria das entrevistadas como o local onde as primeiras experiências de racismo foram precocemente vivenciadas.

[...] a experiência da relação identidade/alteridade coloca-se com maior intensidade nesse contato família/escola. Para muitos negros, essa é uma das primeiras situações de contato interétnico. É de onde emergem as diferenças e se torna possível pensar em nós – criança e família negra – em oposição aos outros – colegas e professores/os brancos. (GOMES, 2002, p. 45).

Suely Santos (55 anos) percebeu o racismo ainda criança, ao observar

[...] que aquela sua coleguinha que é do mesmo bairro, da mesma comunidade, mas que tinha o pai e a mãe que tem o cabelo mais solto e que tem a pele mais clara, ela tinha oportunidades e ela é abraçada dentro daquela comunidade, na escola, de forma diferenciada; e que embora eu fosse a mais inteligente, mas eu era filha da trabalhadora doméstica, mãe solteira, e que não tinha pai, que não tinha uma boa casa, porque onde a gente morava não podia ser considerado uma boa residência.

Além das situações comumente citadas, a exemplo da escolha da rainha do milho, os apelidos pejorativos, os tratamentos dispensados e os privilégios das meninas brancas, a comunidade escolar imputava às crianças negras a responsabilidade por acontecimentos que fugiam à disciplina da sala de aula: danos ao patrimônio público ou particulares, furtos, conversa excessiva, rebeldia etc.

As entrevistadas citaram outros momentos tensos que deixaram marcas em suas memórias, que foram cruciais para o aprofundamento das desigualdades. Ao associar raça e classe, por exemplo, nos trabalhos de Educação Artística, voltados para as datas comemorativas, demandavam quantias em dinheiro que a maioria das meninas negras não dispunham. Logo, eram obrigadas a usar a criatividade, e o produto confeccionado, ora frustrava as expectativas em relação aos demais, ora superava. Nessas circunstâncias, o racismo, acentuado pela carência material aprofundava as desigualdades e intensificava a sensação de inferioridade nas meninas negras egressas de grupos menos favorecidos.

Nesse contexto, Suely Santos (55 anos), ao confeccionar excelentes trabalhos, utilizando menos recursos, expôs a hipocrisia da escola, revelando as práticas excludentes e constrangedoras para a criança pertencente aos grupos menos favorecidos, o que pode inviabilizar seus estudos, seja pela própria carência material ou pela hostilidade do ambiente que pode provocar na criança uma aversão

à escola. Portanto, deixa uma mensagem subtendida para a escola, “que o seu formato estava errado e que pobre podia estudar, sim”.

Eu sempre tentei contrariar a ordem comum das coisas, tipo, a professora de arte dava uma relação de material que tinha que trazer para passar o ano fazendo trabalho de escola, eu jamais pedi o dinheiro para a minha mãe para comprar livro ou material de arte, e ali eu encontrava uma forma de me destacar e dizer a ela que não era naquele formato que tinha que ser sempre, que gente que não tinha dinheiro podia estudar. Então, enquanto ela pedia as colas, os materiais, pincéis atômicos, eu comprava uma cartolina e com lápis e borracha eu desenhava a cara de Santos Dumont, e era escolhido na hora o meu trabalho, ia para a exposição. Ao mesmo tempo em que isso é bom, mas isso me revelava essa hipocrisia a qual nós estávamos inseridos todo tempo. Então, o formato da escola era errado. Eu não comprava os livros, eu não pedi a minha mãe os livros, ela tinha dinheiro para comprar comida, e muito mal, e não tinha dinheiro para comprar livro. Então, eu copiava todo livro da colega no meu caderno, então, quando a professora chegava achando que não fez o dever porque não tinha livro e eu mostrava tudo copiado, inclusive os textos. Eu tomava de algum colega o livro emprestado por três dias e copiava tudo no meu caderno. Esse foi o caminho, mas o racismo estava... é colocado quando eu, por conta por eu ser muito jovem na minha série, os meus colegas sempre me acolheu muito, era como se fosse a mascote da sala, mascote da turma. Mas nunca estava colocado a criança que também ia para os aniversários com eles, eu não era convidada para os aniversários. Tinha as festinhas, quando chegava no ginásio, no segundo grau, eu não era convidada para as festinha. (Suely Santos, 55 anos).

Inúmeras situações que as expuseram à inferiorização, quando meninas negras, foram citadas, situações essas criadas pelos diversos membros que compõem a comunidade escolar: diretores, professores e alunos. Helena Argolo (57 anos) narrou que foi obrigada a alisar o cabelo pela diretora da instituição, como condição para frequentar a escola. Denize Ribeiro (55 anos) falou de uma situação constrangedora no primeiro dia de aula, que é importante citar pela gravidade e agressividade contidas na atitude do colega, dirigida aos grupos racializados, e pelas consequências na subjetividade de Denize, então uma criança de quatro anos, e no seu interesse pela escola, que passa a ser entendida como um espaço de hostilidade, e não de acolhimento.

Essa coisa do racismo eu percebi no primeiro dia de aula no jardim de infância. Não precisou chegar nem no ginásio, nem no segundo

grau. Então, assim, no jardim de infância, a escola que eu estudei foi a escola que minha madrinha conseguiu uma bolsa de estudos. Era uma escola privada de comunidade. Não era uma escola privada chique, não. Era uma escola privada onde a maioria dos estudantes não eram negros. Eu era a única estudante negra da sala, e no primeiro dia de aula já tive uma briga com um colega que era um menino branco, loirinho, cabelo lisinho... E ele gritava porque não queria ninguém negra na sala dele, que não me queria lá, que não queria que tocasse nele. E aí ele veio para cima de mim para me bater, né? E aí a gente pegou uma briga, e a gente saiu embolando pelo chão, eu arranhava ele e ele me arranhava... Sei que quando a professora se meteu e separou a gente, eu estava com minha mão cheia dos cabelos dele, assim, que ele segurou nas minhas tranças e eu nos cabelos dele, assim [fazendo gestos, para ilustrar como foi]. Uma guerra, né? Então, assim, no primeiro dia de aula. Isso não foi nem um mês, nem um ano depois, foi no primeiro dia de aula. Tinha quatro anos de idade, então terminei aquele dia, aquela experiência na escola chorando, me acabando de chorar, detestando tudo, não queria nem mais voltar. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Denize revelou que suas expectativas de estudar na mesma escola onde o filho da sua madrinha estudava foram frustradas já no primeiro dia de aula. As experiências de racismo, que perpassaram toda a sua trajetória escolar, levou-a a afirmar que a escola nunca soube lidar com as questões raciais, pelo contrário, a escola reforçava a desigualdade racial. O que é colocado também por Suely:

Eu discordo de você escolher uma escola somente porque é uma boa escola e para que seu filho esteja na universidade, porque você consegue colocar ele na UFBA, mas você destrói a autoestima dele, em toda a vida escolar dele, que ele está, por exemplo, dentro de um colégio Antônio Vieira, e olha que o Antônio Vieira não é o pior. Quando você escolhe a escola de seu filho, ali nas primeiras letras, ali na infância, você tem que refletir sobre isso, que você ganha, capacita ele para estar nesse ambiente, talvez para concorrer a um curso de medicina na UFBA, mas você destrói toda a autoestima dele continuamente, porque pra se proteger, ele vai se assimilar ao branco que humilha ele dentro da escola, ele vai rechaçar a menina negra que pode, por um acaso, geralmente é uma ou duas que está ali, não é aquela menina negra que ele vai compreender como namorada, ele não vai compreender como parceira porque é preciso esquecer a realidade que o branco todo dia joga na cara dele. (Suely Santos, 55 anos).

Tanto as mães quanto suas filhas negras utilizaram estratégias para amenizar o racismo. As mães cuidavam para que seus filhos se apresentassem sempre bem penteados e limpos “para romper com o estereótipo do negro descabelado e sujo”

(GOMES, 2002, p. 44). Ainda assim, segundo Nilma Lino Gomes (2002, p. 45), a criança negra não deixa de ser alvo de piadas e apelidos pejorativos, que marcam sua história de vida: “São talvez as primeiras experiências públicas de rejeição do corpo vividas na infância e adolescência”.

Compreendendo a dinâmica das relações sociais no interior da escola, essas crianças também encontraram meios de intercambiar a inferioridade imposta pela cor da pele, decorrente da ideologia da branquitude, e se esforçavam para tirar as melhores notas. A nota emerge, então, como um eixo de desigualdade que possibilitava que meninas negras estudiosas se destaquem. Mais ainda, que tal estratégia se configura enquanto disputa de espaço e de poder.

Assim como encontraram o racismo desde cedo, essas crianças iniciaram sua resistência prematuramente. Resistiram de diversas formas: através da violência física – “a gente dava porrada” (Valdecir Nascimento, 58 anos) –, desafiando professores e diretores que expunham suas práticas excludentes, pois tais comportamentos implicavam em retaliações, sendo caracterizados como indisciplina.

Teve um dia que eu cheguei na escola e resolvi sentar na carteira, a única carteira que a menina branca sentava. Eu disse: “Hoje quem vai sentar nela sou eu”. Aí sentei, e quando ela chegou, ela queria o lugar dela, queria que eu saísse. Eu disse que o lugar não era dela e fiquei lá, e ela ficou chorando em pé, as lágrimas caindo aqui [indicando as lágrimas escorrendo pelo rosto], querendo que a professora fizesse alguma coisa, e a professora não fez nada, nem sabia o que fazer. E eu fiquei até o fim ali só imaginando como é que eu vou fazer na hora do recreio para eu sair e perder esse lugar. Mas naquele dia eu tirei para fazer isso. (Denize Ribeiro, 55 anos).

João José Reis afirma que onde houve escravidão, houve resistência, referindo-se à resistência dos negros à escravidão. A partir da análise das entrevistas, podemos concluir que onde há opressão, há resistência.

Enquanto a família se revelou o lugar da contradição, a escola não deixou dúvidas quanto ao seu lugar de negação para as crianças negras, de reprodução de estereótipos através das práticas pedagógicas, do livro didático às relações sociais desiguais estabelecidas no ambiente escolar.

A partir de reflexões elaboradas na idade adulta, do lugar de militantes, as entrevistadas constataram que a família, especialmente da mãe, foi vítima de

relações de poder que colocam a mulher negra em situação de vulnerabilidade e que, do mesmo modo, elabora estratégias, às vezes não compreendidas no momento, para não sucumbir e, *a priori*, defender a vida de seus filhos, mas que mais tarde são justificadas.

Já a exclusão empreendida pela escola não se justifica, talvez porque constitua o interesse da elite, reproduza o conhecimento produzido por esse grupo, que é excludente, e talvez não apresente uma compensação ou o afeto expresso na compreensão da carência material não preenche nenhuma necessidade, nem material, nem afetiva e, conseqüentemente, pode provocar isolamento social. “Eu nunca fui escolhida pra nada, nunca fui premiada em nada, nunca fui fortalecida e elogiada em nada”, afirmou Valdecir Nascimento (58 anos). Para ela, restava o espaço do nunca, da ausência.

Vale ressaltar que essas são memórias das primeiras experiências de racismo vivenciadas pelas entrevistadas no espaço público, isso não quer dizer que essas crianças também não tenham vivenciado na escola experiências de acolhimento e de afetividade com colegas e professores, envolvendo interação e aprendizado, embora não tenham aparecido nos relatos.

Considero importante reter algumas informações comuns nas trajetórias das entrevistadas. Nesse sentido, a mãe, uma mulher negra, é referência na educação dessas mulheres. A trajetória de solidão afetiva, as contradições vivenciadas na família e o peso da escola, enquanto agente socializador na construção da subjetividade das crianças negras e o impacto dessa socialização, padronizada pelos ditames brancos na construção do sujeito negro e na sua autoestima, corroboraram para a construção das subjetividades das mulheres negras aqui entrevistadas. E tais informações possibilitam aprofundar o debate sobre a solidão da mulher negra na seção seguinte.

5.1 Estado civil: felicidade, somos muito grandes para nos enquadrar em qualquer caixa

As experiências das mulheres narradas até então revelam que a solidão afetiva acompanha suas vidas desde a infância, talvez por isso o texto de bell hooks

(c2010), “Vivendo de Amor”, goze de grande aceitação entre as mulheres negras ativistas, pois a autora conseguiu traduzir como o contexto da escravidão, a ressignificação da escravidão e as nossas condições materiais de existência após a abolição criaram um contexto difícil para a demonstração da afetividade.

Penso que há duas questões que impactam diretamente nas relações afetivas: uma se trata da desumanização cotidiana do negro como um ser que tudo aguenta e tudo suporta, vivenciada pelas nossas entrevistadas, principalmente na escola; a outra, diz respeito à internalização dessa mesma desumanização, de que somos constituídos de uma matéria diferente, esteticamente feia, porém mais resistente e insensível às emoções, que se soma ao fato de que é preciso ser forte para sobreviver em situações tão adversas do racismo engendrado e inóspitas para nós mulheres negras e para criar filhos resistentes no enfrentamento do racismo. A ideia ou construção da mulher negra forte

[...] pode, por um lado, ser vista como uma estratégia política para superar as representações negativas das mulheres negras no mundo branco. Mas, por outro lado, aprisiona as mulheres negras numa imagem idealizada que não nos permite manifestar as profundas feridas do racismo [...]. Essas imagens empoderadas podem ser na realidade desempoderadoras à medida em que silenciam os danos psicológicos do racismo. (KILOMBA, 2019, p. 192).

E essa dinâmica deixa uma lacuna na nossa existência. A nossa vida afetiva ou o afeto para nós, negras, possuía outro significado, a satisfação das necessidades materiais, uma demanda mais urgente, por conta das condições sociais que nos foram impostas, que nos mantinham fisicamente vivas, mas emocionalmente mortas. Não havia espaço-tempo para o consolo, o abraço, o beijo, para a fragilidade, conseqüentemente desenvolvemos uma sensação da inexistência do amor e do afeto em nossas vidas. Como afirma Bell hooks “essa é uma das nossas verdades privadas que é raramente discutida em público” (HOOKS, c2010, s/p.).

Então, quando os estudos sobre a afetividade discutem publicamente essas questões, significa perceber inicialmente que não estamos sozinhas, e sim que são experiências compartilhadas por mulheres que possuem o mesmo fenótipo, logo encontramos a ideia de raça e gênero estruturando um projeto de poder que envolve

a colonização do ser. Nesse nível, desnaturalizamos a construção do sujeito e, ao fazê-lo, percebemos como suas visões de mundo e sobre si mesmo foram construídas historicamente, a partir da narrativa do opressor, e que podemos reescrever essas narrativas a partir do nosso ponto de vista.

Ao constatar a solidão afetiva desde a infância, pretendo corroborar com os estudos sobre a solidão da mulher negra, trazendo algumas informações que podem contribuir para o debate sobre a solidão afetivo-sexual, mas também chamando a atenção para a solidão que está além desta. Assim, como a ideologia do grupo hegemônico impõe um padrão estético, igualmente impõe um padrão para os relacionamentos, que algumas vezes podem se revelar incompatíveis com as experiências das mulheres negras.

A solidão afetivo-sexual já era discutida no Movimento Negro desde a década de 1980, como nos informa Lindinalva Barbosa (56 anos), e nesse mesmo período as mulheres negras ativistas perceberam a necessidade de falar sobre outras solidões. A ausência do homem na configuração das famílias negras – famílias geralmente chefiadas por mulheres – e o processo de miscigenação “[...] que todo mundo se orgulha, que é o povo brasileiro [...] perpassou pelo estupro da mulher negra, pela desqualificação do corpo negro, e isso é refletido até hoje”, como afirma Lindinalva de Paula (56 anos), que explica a necessidade dos estudos sobre a solidão da mulher negra: “porque nosso corpo ainda é visto como um aparelho para reproduzir prazer para os homens”.

A partir do ano 2000, há um crescente interesse em estudar o tema, a fim de atender a essa demanda, detectada primeiramente nas experiências dessas mulheres. Estudos sobre a solidão da mulher negra representam a porta de entrada para o nosso mundo subjetivo, e partindo deles é possível ir além e discutir como a solidão perpassa toda a nossa trajetória e se faz presente em vários âmbitos de nossas vidas, não somente ou não necessariamente se revelando na ausência de um parceiro afetivo-sexual. Helena Argolo (57 anos) explica que:

Nem sempre estar com a figura masculina, ou feminina, é a opção. Às vezes, a outra pessoa vê a mulher como uma pessoa solitária, mas não é, é uma opção. O conceito de solidão hoje tem que ser revisto, não só a solidão da mulher negra. É preciso, inclusive, ver

melhor isso, investigar melhor isso. Às vezes, você está bem melhor sozinha, sem ninguém.

Atendendo à reivindicação de Helena Argolo, cito a definição de Suely Santos, muito pertinente no que diz respeito à complexidade que este estado de solidão comporta, ao passo que faz alusão à solidão afetivo-sexual como referência para pensar outras formas de solidão. Uma sinopse do que sugerimos nesta seção:

A solidão da mulher negra é subjetiva. Para mim, a solidão da mulher negra se revela em diversas etapas da sua vida e diversas formas. Você fala de solidão na infância, você pode falar de solidão da mulher negra na vida escolar, você pode falar da solidão da mulher negra no seu trabalho, na comunidade que ela vive e nas suas relações de afetividade que ela vive também. Então, é uma solidão que ela não é pautável por si só, ela é subjetiva porque ela tem que ser avaliada e percebida, e essa percepção só se dão a partir do momento em que a gente, coletivamente, tem coragem de falar sobre ela. A solidão da mulher negra na infância está no ápice por conta daquele vídeo⁶¹ que uma mãe coloca que a filha dela sofre racismo, aquele vídeo emotivo. Então, a *priori*, se falava da solidão afetiva, mas hoje a gente percebe que são diversas solidões que se constroem, se perpetuam e a gente agora que tá tendo coragem de falar sobre isso. E que bom que a gente está falando sobre isso. (Suely Santos, 55 anos).

Logo, tomando por base relatos de experiências de solidão das nossas entrevistadas, só faz sentido discutir a solidão da mulher negra estabelecendo relações com a dimensão objetiva, as representações sociais e a própria dinâmica das relações sociais. Fazendo isso, podemos falar de solidões das mulheres negras, que podem ser experienciadas em todas as fases, âmbitos e espaços de suas trajetórias, com intensidades diferentes, sendo um conceito coerente com um sistema de relações de poder que posiciona as mulheres negras na base e, conseqüentemente, seu corpo e todas as questões trazidas por ele é constituído como o último a ser considerado.

A solidão, para Rita Santa Rita (57 anos), fez-se presente durante o período em que estudava numa escola privada. De certa forma, esse isolamento propiciou a interação com os colegas negros, para tentar “sobreviver nesse ambiente”, segundo suas palavras. Ana Gualberto (41 anos) explica que, por conta de seu cabelo

⁶¹ Vídeo “Eu tenho pressa”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5fBhjPzXNi4>. Acesso em: 23 nov. 2019.

natural, o qual as pessoas não gostavam, sua adolescência foi de extrema solidão, de extrema invisibilidade. Lindinalva Barbosa (56 anos) vivencia muitos momentos de solidão e em diversos espaços. Para ela, a solidão emerge do exercício de sua função enquanto servidora técnica na UFBA, pois a Academia não reconhece e não considera as mulheres negras, e no próprio Movimento de Mulheres, que é caracterizado como um espaço de muita disputa: “talvez seja um dos campos mais solitários que existe, porque é um campo que você está permanentemente disputando [...]”, disputas essas que trouxeram efeitos para sua saúde física.

Para Denize Ribeiro (55 anos), as mulheres negras experienciam a solidão de não dispor de um interlocutor para falar das questões que afetam especificamente às mulheres negras, entretanto, informa que paulatinamente as mulheres negras estão discutindo suas questões de forma mais livre. Ademais, fala da solidão em termos de sociedade: “a gente sente que, de modo geral, a sociedade não gosta de mulheres negras”, e cita Audre Lord para validar sua sensação “como diz Audre Lord, tudo que é negro, é feminino, é mal visto”. Em seguida, menciona a solidão que reside na ausência da representatividade “de você não se ver nos espaços” e reitera que as mulheres negras são super-representadas em situações degradantes e sub-representadas em contextos positivos “é uma forma de solidão, de você não ser representada”.

Denize sugere que a solidão, do ponto de vista psicológico, é a de maior gravidade, pois afeta a subjetividade e aprisiona o sujeito nesse lugar da subalternidade. Acrescenta que pelo tempo que esse problema foi diagnosticado e pela sua gravidade, ainda não há estratégias “para reduzir o sofrimento psíquico das mulheres negras e da população negra”. E ela sugere a elaboração de um modelo de orientações:

A infância deveria ter isso, na adolescência deveria fazer isso, na idade adulta aqui, nas idosas... mas não tem, muito pelo contrário. O que se tem são práticas que fazem com que as mulheres, as meninas, as idosas negras, que a gente fique nesse mesmo lugar. (Denize Ribeiro, 55 anos).

As experiências de solidão de Creuza Oliveira (61 anos) permeiam suas vivências individuais – solidão como consequência da morte prematura dos pais – e

coletivas – enquanto trabalhadora doméstica que fazia as refeições sozinha e após os patrões, situação comum no trabalho doméstico:

Se eu for tirar por mim, eu vou dizer que a minha solidão foi o tempo todo, foi desde a infância até a minha vida adulta [...]. Na minha infância a solidão que eu sentia era a solidão de estar longe da minha família, e depois que minha mãe morreu a situação piorou, porque eu não tinha para onde voltar. Quando a gente tem pai e mãe vivos, a gente sabe que se aqui não der certo a gente volta pra casa, por mais orgulho que você tenha e que pense que não vai dar certo, você tem a opção de voltar pra casa. Mas quando eles morreram, eu não tinha mais pra onde voltar, para a casa dos tios eu não podia voltar, porque voltar para a casa dos tios era sinônimo de humilhação, ou seja, eu ia ser humilhada porque “Você sair do seu emprego e vim pra cá? Não dá para você ficar aqui não! Volte para o seu emprego!”. Então, teve uma parte da minha adolescência que eu me sentia muito só, porque eu não tinha para onde voltar, então eu tinha que ficar lá no trabalho, gostando ou não. E lá não tinha essa coisa de sentar na mesa para almoçar juntos. Eu sabia que tinha que esperar o pessoal almoçar para depois almoçar, e isso também é uma situação de solidão, porque a família senta junto e você sozinha. E a grande maioria das domésticas passou por isso. Quando eu trabalhava em casa que tinha duas ou três, a gente sentava junta, mas teve casa que eu trabalhava sozinha, então comia sozinha, o meu quarto era sozinho, então estava no meu quarto só. Em algum momento eu me sentia à vontade porque eu estava só, não tinha ninguém me incomodando, mas ao mesmo tempo tiveram momentos que eu me sentia só, que eu queria estar em casa com minha família, e isso não acontecia, e quando eu ia, eu tinha data para ir e para voltar, você não podia ficar à vontade, sempre preocupada com a volta. [...] Eu trabalhei muito tempo em uma casa e eu não gosto de Natal, porque na minha juventude em nunca passei Natal com a minha família, eu passava Natal no trabalho, vendo a mesa cheia de fartura, os familiares todos juntos, e eu estava na cozinha servindo como sempre. Nem naquele momento do Natal eu não sentava com eles, era meu prato lá dentro. Naquele dia eu não comia por último, mas era meu prato lá, separado, e se me chamassem para a mesa eu não ia, porque eu não ia me sentir bem naquela família, no meio deles, apesar da solidão, eu ia me sentir melhor só do que com eles. (Creuza Oliveira, 61 anos).

Essa entrevistada declara que sua situação no Natal não era diferente, ou seja, não recebia um tratamento diferenciado, e por conta do significado da data, uma celebração em família, sua experiência de solidão era acentuada. Ainda assim, ressalta que mesmo que fosse chamada à mesa não iria, apesar da solidão, estaria melhor sozinha do que estando com eles. Essa passagem é muito interessante, porque sugere que a solidão não é dissipada à medida que se esteja cercada por

outras pessoas, e nos remete ao conceito de Norbert Elias (2001), citado anteriormente, pois é a sensação estar no meio de outras pessoas e não ter significado afetivo para elas. Há uma relação com acolhimento, empatia, afetividade e se sentir verdadeiramente parte do grupo, e não uma estrangeira orbitando ao redor do grupo, tratada com uma impessoalidade que demarca a distância.

Sobre a solidão no trabalho doméstico, Angela Figueiredo (2011, p. 125) nos ajuda a compreender que, diferentemente de outras categorias, esse trabalho é realizado de modo solitário “[...] envolto nos afazeres da casa. As profissionais desse serviço só encontram as colegas de trabalho no ponto de ônibus, horário de retorno do expediente”, essas condições, além de dificultar uma sociabilidade, igualmente dificultam a construção de uma consciência coletiva e uma organização política dessas trabalhadoras para o exercício de seus direitos.

Considero importante reproduzir uma das citações de Marinalva⁶², entrevistada por Angela Figueiredo (2011), para pensar não somente a solidão da mulher negra, mas as condições de trabalho que nos foram impostas após a abolição, pois mais grave que comparar essas relações de trabalho com as escravistas, seria imaginar que tais relações eram melhores, ainda que se tratando da solidão no contexto do trabalho doméstico, realizado em grande parte por mulheres negras: “a solidão vivida pela trabalhadora de hoje é pior do que no tempo da escravidão, porque nas senzalas as pessoas tinham com quem conversar” (FIGUEIREDO, 2011, p. 125).

Creuza Oliveira (61 anos) acrescenta que talvez sinta solidão por não ter um companheiro, mas essa solidão a incomodava quando jovem, no momento em que “via uma colega com o namorado indo à praia, ao cinema”, hoje não mais, pois a dinâmica da militância movimenta sua vida e preenche esse espaço. Entretanto, teme a solidão da velhice, pois o corpo já está dando sinais de cansaço em relação ao vigor exigido pela militância, e não tem filhos, nem netos.

Consideramos que a solidão perpassa toda a trajetória da mulher negra e a sua intensidade está relacionada às experiências particulares de cada uma das entrevistadas, ou seja, essa solidão pode ser mais intensa na infância, na adolescência ou na idade adulta, podendo estar presente na escola, no trabalho ou

⁶² A idade de Marinalva não foi revelada no artigo.

mesmo nas próprias residências, durante datas comemorativas, ou pode ser desencadeada pela invisibilidade, pelo isolamento afetivo, pela ausência física ou simbólica da família, de representatividade, ausência física ou afetiva de um companheiro para uma relação afetivo-sexual. Outra informação fornecida por uma das entrevistadas, e considero importante trazer, por conta da articulação dos eixos de opressão, diz respeito à potencialização da solidão pela questão social.

Eu fico imaginando que as condições objetivas nossa de vida, de estrutura econômica, social é completamente diferente, então o impacto é bem maior. Eu sei que uma mulher branca vive solidão, mas há a possibilidade de sair, ela tem salário. As condições da perversidade do racismo com nós, mulheres negras, é assustador. (Rita Santa Rita, 57 anos).

A solidão da mulher negra é também consequência da negligência do Estado, pois constituímos o grupo menos assistido no que diz respeito às garantias das necessidades básicas, tais como: saúde, lazer, saneamento básico, empregos dignos, segurança. Na prática, o Estado não cumpre o seu papel quando nega a cidadania aos grupos menos favorecidos, provocando uma insegurança em todos os aspectos que acompanham a vida das mulheres negras.

Assim, o desamparo social provocado pela ausência do Estado, através da inexistência de instituições que nos amparem em relação aos nossos direitos, constitui uma solidão muito grave e perversa, à medida que não nos oferece condições mínimas de sobrevivência e, muitas vezes, condena essa população a morrer antes do tempo de forma indireta, através da negligência em fornecer os serviços públicos de qualidade ou pela ação direta, quando seus filhos negros são assassinados pela polícia, o braço armado do Estado, “pessoas negras [...] não veem seus interesses políticos, sociais e individuais como parte de uma agenda comum” (KILOMBA, 2019, p. 75).

Todas as entrevistadas mencionaram a solidão da mulher negra do ponto de vista afetivo-sexual como consequência do racismo. Elza Berquó (1987) comprovou em suas pesquisas que as mulheres negras casam menos e mais tarde, mesmo contando com excedentes de homens pretos, possuem menores chances para casar. De posse dessas informações, conclui que as mulheres negras são preteridas para uma relação formal. Ana Cláudia Pacheco (2008) e Bruna Pereira (2019)

utilizam esses dados em suas pesquisas sobre a solidão da mulher negra, com algumas informações que precisam ser acrescentadas a esse debate que coloca as mulheres negras na condição de preteridas para a construção de uma relação afetivo-sexual.

Creuza Oliveira (61 anos) faz referência à escravidão, quando as famílias eram separadas nos processos de vendas de escravos ou partilhas de herança, não levando em consideração os laços familiares, dificultando os laços afetivos entre seus membros. Segundo Isabel Reis (2001), o papel do homem negro na constituição da família foi reduzido ao de reprodutor.

Nessa mesma linha de pensamento, Creuza Oliveira (61 anos) explica a prática do homem negro de transitar simultaneamente em várias relações, e traz uma questão pertinente: as relações escravistas impactaram nas relações familiares construídas pelos negros durante a escravidão, retirando a autoridade do homem negro sobre a família e na própria manutenção dos laços familiares num sistema que o escravizado era tratado como propriedade.

Mas para discutir a solidão da mulher negra na dimensão afetivo-sexual, na contemporaneidade, numa sociedade estruturada pelo racismo, precisamos acrescentar algumas informações, a fim de entendermos a complexidade que envolve esse estado de solidão. Igualmente aos meninos negros, as meninas negras não consideravam ou ignoravam as paqueras dos garotos negros “no seu encantamento com a ‘sublime brancura’, as meninas negras desprezam os garotos negros que eventualmente interessam-se por elas, multiplicando assim os ‘efeitos platônicos’ da supremacia branca” (PEREIRA, 2019, p. 94). Bruna Pereira acrescenta que possivelmente a espera pelo par branco e a rejeição do par negro “pode prolongar por um longo tempo à espera para viver as primeiras experiências afetivo-sexuais” (p. 94-95). A referida autora também pontua a necessidade de “[...] questionar o pressuposto de que a família nuclear consiste numa forma de organização social natural e superior à qual os/as negros/as, assim como todos os grupos sociais, deveriam almejar constituir” (PEREIRA, 2019, p. 106), pois muitas vezes o modelo de relação afetivo-sexual à disposição não interessa às mulheres negras entrevistadas.

Por isso é importante citar na íntegra a reflexão de Lindinalva de Paula (56 anos) sobre a solidão afetivo-sexual da mulher negra, a fim de acompanhar como a própria elabora a questão.

As mulheres negras que nasceram nas décadas de 60 e 70 [...] ainda trazem no ranço a questão de uma família com a presença de um homem. Eu acho que todas nós caímos nessa esparrela de pensar que a gente pode resolver os problemas da ausência do pai, o problema da gente ser a última a encontrar namorado na adolescência, de ser preterida, de não ser colocada como bonita, como inteligente. Mas a gente é criada para formar família a partir dos modelos eurocêntricos. Tudo que chega para gente com relação à afetividade, a relacionamento homem-mulher, não vem como exemplos de família e agrupamentos negros; mas vem a partir de histórias que a gente cresce em busca do príncipe encantado que vai salvar a gente num cavalo branco, muito querendo construir a nossa história a partir dessas, das princesas Cinderela, Branca de Neve e tantas outras. É nesse perfil de romantismo que a gente se cria, e também é nesse perfil de romantismo que a gente também pensa no relacionamento que nós queremos: um homem, um príncipe encantado que vai nos salvar, que vai nos proteger, que vai cuidar, que vai nos amar eternamente. A primeira ilusão é que se nós, mulheres negras, trazemos diversas narrativas de disputa, a gente não se enquadra nesse perfil de família bonitinha com príncipe encantado, porque nós amadurecemos muito cedo. A menina negra, a adolescente negra amadurece muito cedo, com 6 anos a gente toma conta de casa para nossas mães saírem pra trabalhar. A gente arruma nosso irmão, a gente leva para a escola, a gente busca, a gente esquenta a comida, a gente arruma a casa, a gente tem responsabilidades que outras meninas não têm. Então, nosso amadurecimento vem muito cedo. Em identidade, em autonomia, em cuidado, em participação, em tudo a gente tem isso muito cedo. E os nossos meninos negros não, eles são mais protegidos por nós. Tudo isso faz com que, quando a gente vá para esse relacionamento quadrado, dentro de uma caixinha, o sonho do príncipe encantado, a gente se depara com a realidade, porque a gente já tem autonomia demais. A gente é dona dessa autonomia muito cedo, e os homens não conseguem acompanhar essa mulher tão independente. Aí tem primeiro a frustração, segundo, você entra de novo naquela estatística de que não soube preservar um relacionamento, e aí alguns momentos a gente disse: “Poxa a culpa é minha”, e a gente quer muito mais do que os homens têm para nos dar, por que a vida preparou nós mulheres negras a esperar mais, sempre mais, e isso cria uma situação tão ruim para alguns e libertadora para outros. Por isso que quando você me pergunta qual é meu estado civil, eu digo que meu estado civil é felicidade. Fui casada durante 10 anos, conheci essa realidade na época que militava dentro do Sindicato dos Professores. Comecei a minha militância mesmo no Sindicato dos Professores, quando trabalhava para prefeitura de Camaçari, na década de 80, e nessa eu ainda não tinha essa compreensão que eu

passava por algumas coisas, principalmente no meu relacionamento, por causa dessa autonomia que eu tenho, dessa Independência tão grande de crescer mulher negra. Eu já me autodenominava a mulher negra, eu já conheci o Movimento Negro Unificado (MNU), mas eu não tinha esse pertencimento e essa identidade do que é ser uma mulher politicamente negra. Uma coisa é você se auto se identificar, a outra coisa é você ter essa percepção politicamente que vem se refletindo na sua casa, na sua família, no seu trabalho, dentro da igreja, dentro de qualquer lugar. A gente não se encaixa bem em lugar nenhum, por isso que pensar na solidão – e eu não gosto de pensar na solidão como a ausência da presença do homem, nossa solidão não é na ausência da presença do homem físico dentro de casa – mas a nossa solidão ela perpassa porque a gente está dentro de um território sozinhas, sozinha enquanto filha negra, enquanto adolescente, enquanto mulher, enquanto esposa, enquanto amante. Nós sempre estaremos sozinhas, porque a gente é grande demais para se enquadrar dentro de qualquer caixa. Sempre que vai pensar na solidão das mulheres negras, no que significa essa identidade, esse pertencimento, significa que ela vai caminhar sozinha em qualquer espaço. Na militância a gente está sozinha. Infelizmente, os homens negros não amadureceram para entender o potencial que é ter uma mulher negra, mesmo àquelas que a gente chama de alienada, porque não tá na rua, nesses espaços políticos, mas ela é grande demais sendo só mulher negra, mãe e dona de casa. Ela é grande demais. (Lindinalva de Paula 56 anos).

Lindinalva contribui para o debate com informações cruciais. As mulheres negras geralmente pertencem a famílias caracterizadas pela ausência física do pai, ou, quando presente, ele não se constitui como o único provedor da casa, pois o trabalho fora de casa faz parte da trajetória das mulheres negras. Em seguida, acrescenta que as mulheres negras amadurecem muito cedo, mesmo em relação aos meninos negros, que por conta da desigualdade de gênero são poupados dos serviços domésticos, em consequência disso, as mulheres rompem mais cedo com o sonho de viver um “conto de fadas” com um príncipe encantado. Logo, essa autonomia da mulher negra, construída historicamente, é incompatível com o modelo hegemônico de relacionamentos baseados na submissão da mulher, pois o homem geralmente não consegue acompanhar ou lidar com essa mulher, o que, além de outros fatores, corrobora para a solidão das mulheres negras entrevistadas.

A ideologia da branquitude, através das histórias de príncipes e de princesas, incute nas crianças e adolescentes modelos de famílias e de pares nos quais as mulheres são frágeis, subordinadas ao marido, que por sua vez é o provedor econômico, afetuoso e o cérebro da casa. Mas as mulheres negras rompem com

essas “historinhas” precocemente, pois estão sujeitas a vulnerabilidades múltiplas e a desigualdades de gênero, que as confinam no serviço doméstico desde a tenra idade.

Enquanto a mãe trabalha para amenizar os efeitos da pobreza, suas filhas aprendem a administrar a casa, a cuidar do irmão, a tomar decisões frente a possíveis adversidades, em virtude da ausência da mãe. São experiências que as diferenciam das meninas e mulheres brancas de classe média, que passam da tutela do pai para a do marido. Assim, o privilégio inicial pode conduzir à submissão e a destituição de privilégios pode conduzir à autonomia, a uma capacidade de se autogerir que dispensa os modelos hegemônicos de companheiro e de casamento.

Esse modelo hegemônico de relacionamento é similarmente questionado por Denize Ribeiro (55 anos) e Valdecir Nascimento (58 anos), que sugerem que nossas experiências sejam deslocadas desse padrão, pois ele não contempla a mulher negra. Enquanto Denize considera que a afetividade para a mulher negra precisa ser repensada e que passa, necessariamente, pela humanização da vida, através do amparo e das interações propiciadas pelas irmandades, por exemplo, Valdecir sugere outras possibilidades de relacionamentos e de vivenciar o afeto, para além da heteronormatividade:

É... e discordo muito dessa coisa da solidão do ponto de vista afetivo, porque a gente ainda pensa o afeto na dimensão do modelo branco: um casal heteronormativo, uma menininha ou um menininho que nasceu. Então, essa lógica da supremacia branca de família, de afetividade, também afeta o psicológico das mulheres negras, principalmente. São mulheres negras muito inteligentes, são mulheres negras que conseguiram organizar sua vida financeiramente, mas o modelo que a supremacia branca e judaico-cristã instalou na nossa cabeça, do que é afetividade, do que é afeto, faz sucumbir e te fragiliza muito! Então, a gente perde de vista as outras experiências de afetividade que também é possível [...] eu acho bom dessa geração de jovens negras é elas dizerem assim “eu sou bissexual”. Quando elas dizem que são bissexuais é muito massa, porque elas já têm duas possibilidades de efetivamente vivenciar a afetividade, porque ela pode se apaixonar por um homem, ela pode se apaixonar pela mulher, ela tem a liberdade de escolher em que momento da sua vida, ou como que essa afetividade pode se realizar na busca de afeto, carinho, cuidado, né? Então, é... eu penso nisso, eu acho que a gente vai ter que revolucionar um pouco, é... descolar a solidão da mulher negra desse modelo de sonho de família nuclear heteronormativa que tem afetado

psicologicamente muitas mulheres negras e jovens. Por sinal, porque assistem novela demais da Globo. (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Similarmente a Valdecir, Maria Lugones (2008) pontua a necessidade de rejeitar o *sistema moderno colonial de gênero*, caracterizado pelo dimorfismo biológico, patriarcal e heterossexual das relações sociais, que implica na opressão e exclusão dos intersexuais e na submissão da mulher ao homem. De acordo com Grósfoguel (2008, p. 123-124):

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformando assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar o restante da população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores.

De certa forma, quando jovens negras assumem a bissexualidade estão se deslocando desse sistema imposto através da colonização, libertando-se, inclusive, de relações heterossexuais que não as contemplam afetivamente e que as colocam na condição de preteridas ou escolhidas pelo homem. Essa questão da sexualidade, posta por Valdecir Nascimento (58 anos), coloca-nos para pensar num processo de descolonização muito mais amplo em Salvador, propiciado pelas pressões dos movimentos sociais, aliadas a uma conjuntura política de esquerda, um movimento das bases, que através do acesso à educação, via ações afirmativas, vem provocando mudanças nos principais âmbitos da existência humana, até então controlados pelos dominadores: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade. Em relação à sexualidade e às transformações sociais, embora se declare heterossexual, Rita Santa Rita opina:

Eu sou fruto de uma sociedade que só colocou as relações heterossexuais como possibilidade e escondeu, porque isso não é coisa de agora. Então, a gente vai vendo como essas relações já existiam e sofrendo retaliações de um processo preconceituoso e principalmente racista, quando se fala de mulher negra com mulher negra. Pra mim é muito do rumo que a sociedade está indo, indo no sentido de dizer: tenho uma diversidade que precisa ser respeitada, e quando se universaliza as diferenças tem que aparecer, as diferenças não puxam para o enquadramento do igual. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Lindinalva Barbosa (56 anos) e Ana Gualberto (41 anos) questionam o padrão hegemônico no que concerne à submissão da mulher.

Desde muito cedo a gente foi construída a aceitar formatos de relação onde a gente se anulou muito. Eu fico pensando a relação que eu tive com o pai de meu filho e a relação que eu vivo hoje, que é com uma mulher, uma mulher preta como eu, é totalmente diferente, e não só por questão de gênero. É totalmente diferente o jeito que ele me via e o jeito que ela me vê. Aquele formato de relação eu não aceitaria mais para minha vida, e não é só por causa do gênero, é mais pelas relações mesmo, como que o outro me vê e como eu me vejo também nessa relação. (Ana Gualberto, 41 anos).

Uma vez que Ana Gualberto estabeleceu diferenças entre suas relações heteroafetiva e homoafetiva, solicitei que aprofundasse a questão, de forma que ficasse um pouco mais compreensível:

A diferença de como cada um me via nas relações, ou me enxerga como mulher, penso hoje que tem muito a ver como eu me compreendo como mulher hoje. Com 19 anos não me compreendia como o sujeito de hoje. Isso longe de querer dizer que o tratamento que me foi dado naquele período foi minha responsabilidade, longe disso. A questão que agora compreendo que essa não é a forma de afeto que aprecio e nem que acho que qualquer mulher deve ser tratada. Quando nos compreendemos em nossa complexidade, temos mais segurança para definir o que é ou não nosso desejo. O fato das relações entre mulheres me parecerem trazer mais elementos de parceria e solidariedade não nega a possibilidade de uma relação hétero trazer também esses elementos. Acredito que a compreensão de quem somos nos ajudará nas escolhas, o que não garante sucesso, mas uma tentativa de construir uma relação com mais equidade. (Ana Gualberto, 41 anos).

Essa resposta de Ana revela autonomia e maturidade da mulher negra, que no processo de autoconhecimento busca sua história e compreende o lugar que as desigualdades de gênero e raça a colocam. Rompe com essas construções, ao assumir o lugar de sujeito, quando informa que não aceita mais o formato da relação que vivenciou com o pai do filho, ao mesmo tempo em que não se responsabiliza pelo tratamento recebido nessa relação, e se permite outras possibilidades de viver a sexualidade, consciente do perfil de relação que lhe contempla, com parceria e equidade. Contudo, Ana não exclui a possibilidade da existência de relações

heterossexuais com essas mesmas características. É possível identificar nessa resposta a experiência dialogando com a teoria feminista negra.

Outra informação subtendida na fala de Ana Gualberto (41 anos) diz respeito à solidão da mulher negra, mesmo numa relação afetivo-sexual, ou seja, trata-se da forma como os homens se relacionam afetivamente com essas mulheres, o que encontra correspondência na explicação de Cleuza Juriti (40 anos) sobre a necessidade de organizar um Seminário sobre a solidão da mulher negra no Território do Sisal⁶³, após perceber nas rodas de conversa e por meio de escutas de mulheres das comunidades rurais quilombolas e periféricas, dos municípios desse território, que as mulheres sempre expressavam a solidão que vivenciam, mesmo tendo companheiro ou amigos, o que sinaliza para uma outra solidão, a forma como somos tratadas, a forma como essas relações se dão.

Lindinalva Barbosa (56 anos) declara que se separou na década de 1980 e, desde então, não investiu na construção de outras relações fixas. Define-se como cética no tocante às relações amorosas, tomando por base suas experiências, as quais denomina de “desastrosas”. Nessa perspectiva, revela suas dificuldades nas relações:

Embora eu não tivesse nenhuma consciência, mas eu sempre tive muita dificuldade em me subordinar [...] Eu sempre falo o seguinte: que relação afetiva... relação amorosa, né? É algo que ou você tem Axé ou você não tem para. Então, eu não tenho para, e não é porque sou feminista. É simplesmente porque eu realmente nunca tive. Eu sempre tive dificuldade! Eu dava testa ao meu pai! É uma coisa que eu não falei antes, mas eu passei a minha vida quase toda brigando com meu pai, porque meu pai sempre foi um homem que eu admirava, mas ao mesmo tempo um homem do tempo dele, um homem machista. Um homem que cuidava, né? Patriarcal, aquela coisa de cuidar, mas um cuidado torto, que sempre esperou de nós, sobretudo das mulheres, uma subordinação da minha mãe e minha, e de mim ele nunca teve, e de minha mãe também não! Minha mãe era arretada!

Quando Lindinalva Barbosa revela que desde a década de 1980 não investiu em relações fixas, infere-se que ela vivencia relações transitórias. Explica que,

⁶³ Localizado no Semiárido do Nordeste da Bahia, também conhecido como Região Sisaleira. Abrange 20 municípios: Araci, Barrocas, Biritinga, Candeal, Cansanção, Conceição do Coité, Ichu, Itiúba, Lamarão, Monte Santo, Queimadas, Retirolândia, São Domingos, Quijingue, Nordestina, Santaluz, Serrinha, Teofilândia, Tucano e Valente.

embora não tivesse a consciência na época, o insucesso de suas relações amorosas está na dificuldade de se subordinar à autoridade masculina, presente no patriarcado, e informa que, juntamente com sua mãe, sempre confrontaram a forma como o seu pai se posicionava em relação às mulheres da casa. Interessante que quando afirma que não tinha consciência na época, parece que está se referindo à discussão sobre a opressão das mulheres promovida pela desigualdade de gênero, por outro lado, as experiências históricas da mulher negra levaram-na a questionar essa autoridade, no contexto em que já era confrontada pela mãe, outra mulher negra.

Além de comprovar que o nosso feminismo é construído a partir da experiência, Lindinalva demonstra a dimensão da autonomia da mulher negra que transborda os limites dos modelos impostos para as mulheres na sociedade patriarcal. Então, quando reconhece que não tem “axé para”, significa dizer que não tem ou não investe sua energia para se subordinar, e que esses formatos de relação não interessam a ela. Essa é uma reflexão de grande potencial!

Creuza Oliveira (61 anos) discorre sobre a incompatibilidade de sua trajetória de militância com uma relação construída a partir da desigualdade de gênero, e questiona as regras impostas às mulheres pela instituição do casamento:

Ter companheiro, companheira, isso é consequência... agora, tem que querer ela crescer, aparecer, aprender a dirigir, dizer “Não, eu não quero fazer isso”. Dentro na minha casa eu me preocupo, se eu quiser não fazer o almoço e ficar me preocupando “Fulaninho vai chegar e não vai estar a janta pronta”. Se eu tivesse um fulaninho, ele ia ter que cozinhar para mim também, eu podia cozinhar para ele, mas ele teria que cozinhar pra mim também, tinha que ter tarefas divididas iguais e tal. Eu não tinha que chegar cedo, porque quando ele chegasse em casa, eu teria que estar em casa. E, por isso, eu estou solteira também. Eu tive as minhas escolhas também, com certeza essa vida minha de viagem, de chegar em casa uma hora da manhã, viajar cedo, levar oito dias fora... isso também deixa muitas mulheres só, porque os homens querem mulheres assim “Amém? Amém!”, “Você acha que eu devo fazer?”, “Você deixa eu fazer?”, “Eu posso fazer?”, e eu não quero isso pra mim, nunca quis.

Suely Santos (55 anos) revela que construiu relações formais, inclusive recebeu propostas de casamento, mas o receio de sofrer, caso o relacionamento chegasse ao fim, impediu que ela aceitasse. Essa é uma sensação de insegurança

provocada pelo racismo, quando destrói nossa autoestima, de tal forma, que desconfiamos de momentos felizes, e prevalece o sentimento de que não somos dignas ou merecedoras do amor de outrem. Sempre há uma compensação, um câmbio para justificar a presença de um companheiro ao nosso lado. Nessas circunstâncias, ela passou a priorizar outras questões que não passam pela afetividade, sua última relação data de 2003 e ela vem construindo estratégias para que essas questões não a incomodem, pois “[...] esse homem que está aí não me agrada, então preferi ficar sozinha”. Embora tenha vivenciado algumas relações sexuais esporádicas desse período pra cá.

Nesse contexto, perguntei a Suely se há uma relação entre a sua preferência e seu histórico de autonomia, se há incompatibilidade entre esse nível de autossuficiência e a ideia de casamento que permeia a sociedade. Ela respondeu o seguinte:

Por incrível que pareça, eu acho que sou preparada para me relacionar com um homem em pé de igualdade. Eu já tenho uma construção interna de autonomia tão grande que eu acho que sim. Acho que nenhum deles está preparado para ficar comigo. Eles não estão preparados para lidar comigo, mas eu tenho condição. (Suely Santos, 55 anos).

Entretanto, ela concorda que as mulheres negras não são escolhidas pelos homens para uma relação afetivo-sexual formal, porque, segundo suas palavras, os homens com os quais se relacionou fizeram escolhas difíceis, uma vez que,

[...] no contexto social, familiar, eu não sou uma mulher dentro dos padrões que normalmente os homens apresentam à família. Que eu lembre, todos os namorados que eu tive tiveram que vencer esses obstáculos que a construção social colocou na cabeça dele. (Suely Santos, 55 anos).

Ela ainda explica que, mesmo quando esse homem rompe com essa construção social, ela ainda pode persistir através da interferência dos amigos e da família, que pode impactar no desenvolvimento da relação. Bruna Pereira (2019), similarmente, aborda as experiências do casal mediadas por outras pessoas, instituições e interações sociais. Continuemos com a fala de Suely Santos (55 anos):

Eu tive um namorado que conheci na universidade, e eu não fui aceita. Embora negro, de família negra, eu não fui aceita em momento algum pela família dele. [...] Primeiro que na estética, embora eles fiquem com mulheres negras, mas são mulheres negras com padrão de Taís Araújo, eles gostam de, tipo assim, as mulheres altas, agora, com aqueles cabelos grandes, cintura fina, embora eles não queiram admitir, a mulata Globeleza⁶⁴. Eles não gostam de mulheres como eu [...] a preta forte do bundão, eles não gostam disso. Embora eles estejam com mulheres negras do lado, eles querem que a negritude dela esteja camuflada pela branquitude. Então, eu acho que todos esses homens que ficaram do meu lado fizeram uma escolha. Esse rapaz negro da universidade diz que eu fui a única mulher negra que ele namorou, embora ele fosse negro, militante, ativista.

Suely adverte:

[...] tem uma questãozinha, nós vivemos numa sociedade patriarcal e, embora a gente tenha avançado muito, embora a gente tenha liberdade para dizer ao homem o que a gente quer, se ele tiver preso a esses padrões, ele não vai ficar comigo, a não ser por uma noite fortuita. (Suely Santos, 55 anos).

Para aquecer o debate, acrescento que, embora a sociedade seja patriarcal, as mulheres negras são as principais referências para as suas filhas nas famílias chefiadas por mulheres e a mesma liberdade que nos faz aceitar ou escolher, igualmente nos confere o direito de negar relacionamentos com homens que não romperam com a construção social de raça e gênero. E a experiência da própria Suely pode ser aqui contextualizada, pois reflete que, embora haja uma socialização para aceitar a autoridade dos homens, é coisa que ela não aprendeu, pois sua família é conduzida e chefiada por mulheres.

Eu sou filha de uma mulher negra, trabalhadora doméstica que nasceu no interior, não era alfabetizada e que cuidou e criou seus filhos e vários outros filhos de irmãs, parentes, vizinhos do interior, absolutamente sozinha. Ainda hoje eu estava percebendo, com outra pessoa que eu estava conversando, que não existe a figura masculina em nossa família. Uma figura de orientar, de dar apoio, de cuidar. Essa figura na nossa família, até a minha geração, não existe.

⁶⁴ Bruna Pereira discute essas hierarquias construídas para as mulheres negras mediadas pela estética. Identifica três fatores cruciais para a compreensão de sua pesquisa “[...] estética, sexualidade e moralidade sexual. Cada um deles é central para a construção da teia de significados hegemônicos relacionados tanto a gênero quanto a raça, e é ainda estruturante dos modos como a afetividade e a sexualidade são configuradas, compreendidas, experimentadas” (2019, p. 30).

Eu acredito que foi isso que me influenciou para que eu nunca tivesse afeição e aptidão para casamentos, para relação sim, mas com limites. Para mim, as relações duradouras sempre foram problemáticas, com tempo certo, espaço e momento para acabar. (Suely Santos, 55 anos).

Ou seja, embora a sociedade seja patriarcal, e a mulher negra esteja lá na base da pirâmide social, ela não conhece e por isso não reconhece a autoridade masculina. O trabalho fora de casa, desde sempre, a dinâmica para administrar as adversidades enfrentadas sozinhas, desde a infância, contribuíram para que a mulher negra construísse uma capacidade de autonomia – palavra utilizada nas narrativas de todas as entrevistadas, inclusive no sentido de preferir vivenciar relações sexuais esporádicas ou relações transitórias a se submeterem a esse formato hegemônico de relação afetivo-sexual. Será que essa mulher caberia numa caixinha, como assinalou Lindinalva de Paula (56 anos)? Talvez o nosso sofrimento seja produto da nossa grandeza que o racismo nos impede de enxergar. Então, há muitos conflitos nessas relações, porque muitas mulheres negras não se submetem aos padrões de relacionamentos patriarcais existentes.

Ao analisarem a experiência do feminismo negro, numa perspectiva comparada entre Guiné-Bissau e Brasil, Angela Figueiredo e Patrícia Godinho Gomes (2016), guardadas as devidas especificidades, informam que as mulheres negras praticam o feminismo, entretanto não vislumbram uma consciência coletiva feminista em bases teóricas, assim como no ocidente, e em seguida descrevem:

Essa é precisamente a experiência de várias mulheres guineenses: contrastam as decisões dos maridos, dizem “não” ao que julgam não se adequar à próprias exigências, chegando a se separarem, sem estarem submetidas às decisões das famílias. Isso se tornou possível, também, graças a uma autonomia progressivamente adquirida através das atividades econômicas desenvolvidas por mulheres e que permitem, em muitos casos, significativa autonomia financeira e, conseqüente, poder de decisão. (FIGUEIREDO; GOMES, 2016, p. 916).

Mesmo se tratando de contextos distintos, as autoras associam a não submissão das mulheres negras à sua autonomia financeira. Dessa forma, os estudos de gênero e a interseccionalidade precisam considerar essas informações que contrastam a concepção de gênero que permeia a sociedade e a concepção

construída pela experiência no âmbito das camadas populares que comumente afronta, questiona e muitas vezes destitui o homem desse lugar de poder, ou seja, é necessário pensar de que forma a questão econômica e a autonomia histórica alteram as relações de gênero nas famílias construídas por mulheres negras.

A fim de fornecer mais um exemplo, cito uma passagem da entrevista de Dona Railda⁶⁵, do Movimento em Defesa dos Favelados (MDF), que ilustra muito bem as contribuições que pretendo trazer.

Que quando eu entrei nessa comissão de moradores ele não aceitava. Que achava que o que a gente fazia era coisa de desocupado, **subir e descer pra reunião**. E aí a gente começou a ter desentendimento. [Ele] **começou a ir pra a igreja e aí depois resolveu se batizar**. Aí me chamou pra gente casar, e aí eu disse: “olhe eu não tô a fim de casar, mas se você qué, tudo bem. Agora, com uma condição, eu caso com você, agora, pra igreja eu não vou”. Aí ele me impôs outra condição, que a gente tinha que casar e eu tinha que ir para a igreja e largar esse negócio de **subir e descer** atrás de reunião de comissão, que eu não ia ganhar nada com isso. Aí eu disse assim: “Pois é, eu nem quero casar e vou continuar indo para a comissão, você querendo ou não” [...]. **O MDF, que era a rede que a gente participava**, [...] tinha várias comunidades. E veio muita gente do interior, também, pra uma reunião com o governador que estava marcada para as 22 horas. Quando a gente foi conseguir ser atendido era duas e tanta da manhã. E aí eles mandaram o carro levar a gente, que ficou, que não tinha transporte, ele mandou levar. Quando o cara parou o micro-ônibus que veio trazer o povo do Subúrbio, aí ele [marido] abriu a porta e aí olhou e fechou a porta novamente. Aí, eu bati na porta pra ele abrir a porta pra eu entrar, e aí ele disse que não ia abrir. [...] E eu amanheci o dia na porta. Aí, quando foi de manhã eu disse, “apois”, hoje é eu ou você. Ou eu ou você. Aí a gente começou a brigar, ele me bateu, **eu também não era mole**, aí tirei um pau e dei-lhe uma cacetada nele e aí ele foi também e ele foi na delegacia também e deu queixa de mim, eu dei queixa dele. Depois aí teve a audiência. E aí, na audiência, **ficou de a gente dividir o barraco**. (grifos nossos).

Esse trecho da entrevista de Dona Railda traz contribuições importantes para nossas reflexões, a exemplo de como a autonomia, construída historicamente pelas mulheres negras, impacta no modelo hegemônico de relação afetivo-sexual. O

⁶⁵ Entrevista concedida a Cristiane Souza Santos (2018) e publicada no texto: “Do Interior para a periferia: mulheres negras liderando lutas por moradia em Salvador, Bahia, Brasil”. Segundo Cristiane Santos Souza Dona Railda nasceu no início dos anos de 60 do século XX, no interior da Bahia, mas a autora não menciona a idade exata da entrevistada no texto.

marido empreendeu várias estratégias para conformar Dona Railda no lugar socialmente construído para as mulheres: a promessa de casamento, a proibição de participar do MDF, a violência física e, por fim, frente à sua impotência, recorre à autoridade jurídica pública. Em contrapartida, Dona Railda a todo momento faz suas escolhas, o casamento não era central na sua trajetória, optou pelo movimento social, revidou à violência física e, similarmente ao marido, registrou boletim de ocorrência, procurou a delegacia.

Essas reações só foram possíveis porque, na concepção Dona Railda, a sua relação com o marido se dava em bases igualitárias, caso contrário, teríamos exemplos de sujeição e não de reação. Vale lembrar que a violência física se constitui enquanto resquício do período escravista, no qual era muito comum a imposição de castigos físicos contra os grupos considerados inferiores: escravizados e mulheres, por não se submeterem às regras do patriarca.

As experiências das mulheres negras possuem uma lógica própria que escapa aos modelos hegemônicos impostos através da educação formal, em alguns casos distantes de sua realidade, aprendem com a experiência e na literatura a que possuem acesso, que lhes propicia reflexões a partir da condição social de mulher negra e a forma como a vida se lhes apresenta. Desse modo, esses modelos não fazem sentido nas suas trajetórias.

Vale ressaltar que os códigos de conduta da sociedade, da mulher ideal para casar, excluía a mulher negra, pois o trabalho na rua

[...] propiciou a convivência com grupos sociais diferentes e, principalmente com os homens. Comerciavam, discutiam preços, participavam das conversas “masculinas”. Essa experiência proporcionou não apenas uma independência financeira, mas cultural, uma maneira própria de falar, andar, vestir, rir, defender o alimento de cada dia. (LESSA, 2012, p. 105).

Ou seja, as necessidades e carências impuseram outras normas de conduta a essas mulheres, que as conduziram a uma autonomia, incompatível com o casamento nos moldes eurocêntricos. As experiências das mulheres negras transbordam os limites e os papéis construídos para a mulher nesse modelo tradicional de casamento.

6 O QUE O RACISMO FEZ COM VOCÊ?

Apenas imagens positivas, e eu quero dizer imagens positivas e não idealizadas da negritude criadas pelo próprio povo negro, na literatura e na cultura visual podem dismantelar essa alienação. Quando pudermos, em suma, nos identificar positivamente com e entre nós mesmos e desenvolver uma autoimagem positiva.

Grada Kilomba

A gente já tinha essa busca e encontra no Ilê esse viés de parte das respostas. De poder ser negro e ser positivo, ser bacana, ser bonito, acho que atribuiria também a essa luta do movimento negro mundial, a questão da autoestima, da beleza, de valorização da estética negra, de valorização de um perfil afro-centrado, da valorização da cultura de origem africana, da religiosidade. Então acho que todo esse processo de valorização e visibilidade ajuda na coisa da autoestima.

Denize Ribeiro

Nos capítulos anteriores, vimos os efeitos da supremacia branca na nossa psique e na construção de nossas subjetividades “[...] moldando a natureza de nossa vida cotidiana: como falamos, andamos, sonhamos e olhamos uns para os outros”, como diz bell hooks (2019a, p. 46). Para a autora, os supremacistas brancos compreenderam que o controle das imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação, logo o campo das representações se configura como um espaço de luta. As nossas pesquisas revelaram que não apenas as imagens, mas as narrativas e a própria conformação social que nos acompanham desde a infância oferecem uma lente através da qual aprendemos a olhar o mundo, a ideologia da branquitude, que nega o nosso valor, a negritude, logo, configuram-se enquanto campos de disputa.

O percurso desta pesquisa nos trouxe à compreensão de que as representações, as imagens e as narrativas constituem campos de luta visíveis que reverberam diretamente nas nossas subjetividades, construídas a partir da consciência das condições sociais de existência – e essas condições dizem que cor é importante. Com isso pretendo dizer que viver em uma sociedade que hierarquiza povos e culturas cotidianamente, através das agências socializadoras do Estado como escolas, meios de comunicação e religião, fazem com que não só

internalizemos, mas naturalizemos as diferenças. Permanece viva a ideologia de que um grupo é superior, e por isso merece ocupar os espaços privilegiados, enquanto os outros são inferiores, e por isso lhes são relegados os espaços subalternizados e, desse modo, tais grupos internalizam as ideias de superioridade e inferioridade, respectivamente.

Vale lembrar que o processo de colonização envolve a *colonização do ser*, a violação do sentido da alteridade humana até que o outro internalize a inferioridade, então, a proposta é nos vencer primeira e primordialmente nas nossas consciências, produzindo subjetividades subalternizadas. Nesse processo, a subjetividade adquire uma dimensão política, mas invisibilizada pelas representações sociais e silenciada pelo pensamento supremacista branco, que ao se confrontar com denúncias de racismo, nega a sua existência, retrucando que os negros se vitimizam, que eles próprios se discriminam “[...] uma estratégia para silenciar aqueles que estão prontos para falar” (KILOMBA, 2019, p. 227), deslocando o *lócus* de irradiação da manutenção de estruturas racistas, fazendo com que os negros se responsabilizem pelas próprias mazelas, colocando-os como incapazes de se integrar a essa sociedade “equânime”.

No contexto brasileiro, teorias e conceitos foram construídos para negar a existência do racismo estrutural, a exemplo da “democracia racial”, que tornava a tarefa de discutir o racismo na dimensão do sujeito muito mais problemática. Aliás, o adjetivo “problemático” acompanhava o sujeito negro quando denunciava episódios de racismo, uma vez que eles não existiriam. Segundo Nilma Lino Gomes (2017), o Brasil construiu historicamente um racismo ardiloso, cristalizado em nossa sociedade e que se afirma a partir de sua própria negação. Essa negação ou invisibilidade se dá através do mito da democracia racial, que destaca a igualdade e a convivência amistosa entre as raças, nas palavras da autora: “[...] uma falsa igualdade que se baseia no apagamento e na homogeneização das diferenças” (p. 51).

No processo de resistência à opressão racial e de construção da negritude, os Movimentos Negros não só desconstruíram o mito da democracia racial, revelando que os negros acumulavam os piores índices sociais, mas passaram a disputar o campo das representações sociais, provocando mudanças nas subjetividades de

mulheres e homens negros, que passam a valorizar as experiências culturais de origem africana e a própria estética negra, o que impacta na autoestima, consequentemente. Suely comemora que:

[...] a estética a gente ganhou, ganhamos na construção do empoderamento das mulheres negras, não tem volta. Agora eu acho que a gente precisa definir questões fundamentais, econômicas, por exemplo. Eu acho que a gente não está colocando no patamar de importância, a gente precisa discutir economia, rentabilidade, grana. Ganhamos a universidade, entramos e não vamos sair mais, e ganhamos quando a gente derrubou o mito da democracia racial. (Suely Santos, 55 anos).

Um dos méritos do Movimento Negro, apontado por Nilma Lino Gomes (2017), tem sido o de desvelar o mito da democracia racial, pois rompe com o discurso homogeneizante imposto por um grupo num contexto de dominação que subalterniza e inferioriza os valores e as experiências de outros grupos. Esse rompimento possibilita a emergência de outras formas de existir, de outros valores estéticos, epistemológicos e culturais. A expressão “beleza negra”, por exemplo, configura-se numa estratégia de emancipação construída pelo Movimento Negro “[...] a construção política da beleza negra, no final da década de 1970 e início da década de 1980, emancipa o corpo negro ao valorizar um padrão estético colocado sob suspeita no contexto do racismo” (GOMES, 2017, p. 111).

Dispusemo-nos a compreender essa dialética e trazer a subjetividade para o centro do debate, dando ênfase e discutindo a dimensão subjetiva do racismo. Isso significa uma revolução nas nossas consciências, o início do processo de descolonização que reflete no nosso corpo, na nossa estética, no nosso compromisso com as questões raciais, na produção do conhecimento, na escrita e nas mudanças sociais.

[A] descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia. (KILOMBA, 2019, p. 24).

Convido a todas e todos, mulheres e homens negros, a deslocarmos nosso olhar para a nossa subjetividade e avaliarmos em que medida a nossa condição racial de colonizados/as afetou as nossas vidas. Dito de outro modo, historicizar a subjetividade e compreender sua dimensão política são condições para que fiquemos alertas para a totalidade da vida, para mais uma frente de batalha tão importante para todas as outras conquistas que virão.

Parafraseando bell hooks (2019a, p. 60), ainda que alcancemos sucesso, a fim de compensar os sentimentos de inadequação e falta, “[...] esses sucessos serão minados pela persistência da baixa autoestima”, se não se compreende essa conjuntura, igualmente não se acredita que uma transformação social seja possível, não se integra a luta coletiva e se naturaliza a inferioridade de seu grupo étnico-racial.

Vários autores, como Ana Célia da Silva, Lia Baraúna, bell hooks, Grada Kilomba e Frantz Fanon, ressaltam a importância de se combater a inferioridade internalizada, considerada uma questão crucial, porque só assim os negros/as vão rejeitar os lugares subalternos e lutar por oportunidades e direitos iguais, desestruturando o racismo.

E é nessa perspectiva que este capítulo se propõe a discutir o processo de transição da negação de uma identidade negra para a afirmação dessa mesma identidade entre as entrevistadas da Rede de Mulheres Negras da Bahia, pois compartilho com bell hooks a opinião de que os processos de transformação atravessados pelas mulheres negras, para ressurgirem como sujeitas radicais⁶⁶, que amam a negritude e se comprometem com a militância, devem ser compartilhados, pois oferecem *insights* que “nos permitem conhecer as condições que possibilitam a construção de uma subjetividade radical da mulher negra, assim como os obstáculos que impedem o seu desenvolvimento” (HOOKS, 2019a, p. 122) ou subjetividades

⁶⁶ Bell hooks, em *Olhares Negros: raça e representação* (2019), tece uma crítica a algumas escritoras negras de ficção que constroem personagens negras que passam por todo o processo de conscientização da dominação, a fim de alcançar a liberdade individual, e não o comprometimento com a luta política. A autora argumenta que essa visão individualista está em total concordância com as noções ocidentais de um ser unitário. “Resistência e oposição não podem ser transformadas em sinônimos de autorrealização num nível individual e coletivo. A oposição não é o bastante [...] depois que alguém resiste, ainda há a necessidade de criar a si novamente” (p. 113), de se comprometer com a luta coletiva. Dessa forma, denomina de *subjetividades radicais*, mulheres militantes que direcionam suas ações para libertar a si mesmas, a outras mulheres negras e aos homens também.

desestabilizadoras, passadas de geração em geração, como herança, cultura e resistência – na perspectiva de Nilma Lino Gomes (2017).

Analisando esses conceitos, as mulheres da Rede entrevistadas podem ser assim denominadas: sujeitas radicais ou com subjetividades desestabilizadoras, pois para além da realização e liberdade pessoal, comprometem-se com a luta coletiva para a transformação social, correção das desigualdades e liberdade, o que pode ser percebido através da seguinte fala de Ana Gualberto (41 anos):

Eu acho que o nosso ativismo, embora a gente viva nesse espaço de luta constante, ele só tem fundamento porque a gente tem um amor enorme pelas outras, pelos outros também, porque a militância de nós mulheres negras não é uma militância para mulheres, ela é uma militância para vida, e ela só é possível com muito amor. Amor a tudo e a todos. Essa guerra que a gente trava todos os dias é uma guerra para que a sociedade tenha mais amor, mais cuidado com as pessoas, porque não é uma relação eu e você, é o que você representa. Eu não preciso te conhecer para lutar por, para me colocar ao seu lado para isso. Isso te coloca em lugar de amor.

Tal fala remete à concepção de bell hooks (2019b) sobre o amor como prática da liberdade, uma vez que uma cultura de dominação é antiamor, exige violência, competição e opressão do outro para se sustentar. Escolher o amor é ir de encontro aos valores dominantes dessa cultura. Ana Gualberto também explica a necessidade de uma ética do amor que interfira em nosso desejo autocentrado por mudança e por compreender a natureza interconectada dos sistemas de opressão e, assim, entender a opressão sofrida pelas outras pessoas.

Retomando a importância das narrativas dos processos atravessados pelas mulheres negras:

Mais do que qualquer outro gênero textual, a produção das narrativas confessionais honestas pelas mulheres que estão lutando por sua autorrealização e para se tornar sujeitas radicais são necessárias, como guias, textos, que reforçam o companheirismo entre nós. (Eu preciso não me sentir isolada e saber que existem outras companheiras com experiências semelhantes. Eu aprendo com suas estratégias de resistências e seus erros). (HOOKS, 2019a, p. 126).

Por outro lado, essas experiências podem ser utilizadas na elaboração de estratégias de descolonização e de transformação social, com o objetivo de atingir o

maior número de pessoas racializadas que reflitam sobre os efeitos do racismo nas suas trajetórias, compreendendo a sensação de estar fora do lugar ou no lugar da outra, sempre orbitando o grupo hegemônico e a possibilidade de construir uma autonomia, o direito a existir a partir de experiências diferentes, mas igual em direitos e oportunidades.

Ao analisar o lugar que é destinado às pessoas racializadas, em virtude da conformação aos valores da branquitude, talvez compreendam que a possibilidade de ruir essa primazia seria se retirando da base, adotando os valores das experiências culturais do grupo étnico-racial ao qual pertencem para, de forma horizontalizada, dialogar e exercer o direito à diferença, mas recusar a desigualdade, e dessa forma construir uma sociedade plural, onde os conceitos de justiça social e democracia sejam de fato preenchidos.

Neste capítulo retomamos o conceito de Pensamento de Fronteira, a fim de abordar as respostas do colonizado ao projeto colonizador, através da publicização das experiências específicas das integrantes da Rede de Mulheres da Bahia, de conhecimentos construídos na experiência, que questionam a produção eurocentrada do mundo e do conhecimento científico, experiências que desestabilizam especificamente a colonialidade do ser, sustentáculo da colonialidade do poder e do saber.

6.1 A emergência do título: O que o racismo fez com você?

Bell hooks se diz impressionada com a escassez de trabalhos acadêmicos contemplando a questão do auto-ódio dos negros, examinando as formas como a colonização e a exploração de pessoas negras são reforçadas pelo ódio racial internalizado via pensamento supremacista branco. E constatar é um passo importante para a compreensão das estruturas de dominação que agem nas nossas subjetividades, a fim de subverter essa ordem através da construção de novas identidades e do comprometimento com a luta coletiva. “Amar quem somos começa com a compreensão das forças que produziram quaisquer hostilidades que sentimos em relação à negritude e a ser mulher, mas também significa novas formas de

pensar sobre nós mesmos” (HOOKS, 2019a, p. 124). Grada Kilomba propõe, inicialmente, abrir espaço para o que foi negado através da

[...] questão: O que o racismo fez com você? Não tem nada a ver com vitimização; tem a ver com empoderamento, pois precede o momento no qual alguém se torna sujeito falante, falando de sua própria realidade [...] Eu realmente vejo essa pergunta como ato real de descolonização e resistência política, na medida que permite ao sujeito negro, finalmente, se ocupar consigo mesma/o, em vez de com o outro/a branco. (KILOMBA, 2019, p. 227).

Considero essa pergunta libertária e revolucionária, à medida que para respondê-la as pessoas negras precisam olhar para dentro de si e também para fora, para sua personalidade, sentimentos, pensamentos e para as estruturas sociais num movimento dialético. Ela demarca o momento de desnaturalização das desigualdades e de como essas estruturas agem na nossa construção, enquanto sujeitos, abalando a nossa segurança, interferindo na nossa autoestima, cultivando o ódio e construindo imagens negativas entre/de nós mesmos. Bell hooks corrobora com essa reflexão, ao narrar seu processo de descolonização:

Quando eu olho para a minha vida, procuro por um plano que me ajudou no processo de descolonização, de auto recuperação pessoal e política, sei que foi aprendendo a verdade sobre como os sistemas de dominação operam que ajudou, aprendendo a olhar para dentro e para fora com um olhar crítico. A consciência é central para o processo de amor como a prática da liberdade. Sempre que aquelas/es de nós que são membros de grupos oprimidos se atrevem a interrogar criticamente nossas posições, as identidades e lealdades que informam como vivemos nossas vidas, iniciamos o processo de descolonização. Se descobrimos em nós mesmas/os auto-ódio, baixa autoestima ou um pensamento branco supremacista interiorizado e os enfrentamos, podemos começar a curar. (HOOKS, 2019b, s/ p.).

É importante destacar que a descolonização é um processo que demanda certo período de tempo, que varia de pessoa para pessoa, e é desencadeada pela percepção da internalização das diferenças, da subalternidade e de como agem os sistemas de dominação, sempre numa relação dialética, ou seja, esta pesquisa revelou que o acesso a essas discussões via movimento social, igrejas, ONGs, universidades e coletivos são extremamente importantes para compreender o lugar

que tentaram nos aprisionar na escala sócio racial, e todas as estratégias utilizadas para que esse lugar seja naturalizado.

Por que será que a imagem de criança branca exercendo o trabalho infantil ou pedindo esmolas comove mais que a de uma criança negra? Por que será que comumente as mulheres negras são vítimas de piadas maledicentes, naturalizadas em determinados papéis, desrespeitadas, violadas, enquanto as mulheres brancas são sempre romantizadas, respeitadas e continuam as “donas das casas”, apesar de tantas transformações sociais? Ou seja, por que ainda, ao encontrarmos duas mulheres numa residência: uma branca e outra negra, sempre intuímos que a primeira é a dona da casa e a negra, a trabalhadora doméstica? A cena colonial foi congelada frente ao nosso olhar ou nosso olhar congelou a cena colonial?

De fato é um olhar contaminado pela ideologia da branquitude que negligencia as demandas dos povos racializados via negação de sua humanidade, naturalizando-os em determinados lugares e estereótipos, apesar das mudanças sociais que vêm ocorrendo, empreendidas pelos Movimentos Negros. A cena colonial vem sendo reforçada durante séculos, cotidianamente, através de episódios de racismo. Mas essa estratégia de opressão e de intimidação paulatinamente perde sua eficácia, à medida que mulheres e homens negros em movimento se comprometem em descosturar toda a lógica que subsidiou a colonização, não desfeita com as independências, articulando estratégias, produzindo conhecimentos para a descolonização do ser, do poder e do conhecimento. Vale ressaltar que não se trata de um processo fácil e acabado, pois vivemos numa sociedade colonizada, mas de uma luta que travamos todos os dias para combater os preconceitos sociais e, principalmente, aqueles que internalizamos, como bem pontuou Lindinalva Barbosa.

Nesse contexto, a *descolonização do ser* se apresenta como de extrema relevância, porque nos informa de processos de constituição de sujeitos autônomos, emancipados e inconformados que reivindicam seus direitos à cidadania e seu lugar no espaço público. Essas reivindicações vêm promovendo mudanças sociais importantes nas instituições brasileiras, principalmente nas universidades, com a implantação do sistema de cotas, protagonizada pelo Movimento Negro Unificado.

Nesse sentido, considero relevante publicizar as conquistas do Movimento Negro, registradas e publicizadas de forma tão competente por Nilma Lino Gomes (2017), pois são processos de descolonização, de afirmação e emancipação de pessoas negras, a fim de compreender mecanismos de manutenção e transformação social. Com esse escopo, apresento a seguir exemplos dessa transição, através de mulheres negras integrantes da Rede.

6.2 Como você matou a mulher branca que existia dentro de você?⁶⁷

É consenso entre as mulheres negras entrevistadas o entendimento de que o corpo e o cabelo são importantes símbolos de construção de identidade, além do mais, na maioria dos casos aqui apresentados o cabelo simboliza e expressa essa passagem, marca essa memória de afirmação da identidade. Para algumas mulheres, o cabelo fez parte do processo, mas consideram outros momentos mais importantes que desencadearam, por exemplo, uma mudança no sentido de passar a amar e aceitar quem se é, uma mudança muito mais subjetiva, que não descarta a importância das condições objetivas, certamente.

Ana Gualberto, por exemplo, já não alisava o cabelo e seu contato com a militância se deu muito cedo, uma vez que sua mãe militava no Movimento de Mulheres de Favela e Periferia do Rio de Janeiro. Ela declara que algumas leituras foram libertadoras para esse processo de transição, a exemplo do texto de bell Hooks (2005), “Alisando nossos cabelos”,

[...] que foi transformador, não que eu alisasse meu cabelo, mas eu me alisava por dentro. No fundo eu entendia o quanto o mundo era segregado, o quanto o racismo nos afeta, mas por dentro eu não queria ser a menina preta, queria ser outra coisa, Mas aí começa a se gostar de verdade... (Ana Gualberto, 41 anos).

⁶⁷Esta é uma frase atribuída a Luíza Bairos (1953-2016), intelectual e ativista que compôs a Secretaria da Promoção da Igualdade Racial em 2008. Em 2010, foi convidada a ocupar o cargo de Ministra-Chefe da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. A constante referência a ela, nas diferentes entrevistas, representa não somente todo esse processo de descolonização, de identificação e pertencimento à negritude, mas também a importância da própria Luíza Bairos no combate ao racismo.

Ela informa que, a partir da convivência com as comunidades quilombolas, por intermédio do trabalho desenvolvido junto à ONG Koinonia, modificou a opinião que até então havia construído sobre as mulheres negras, ou seja, a convivência e o conhecimento não permitem pré-conceitos. Sendo assim, passou a reavaliar seu pertencimento racial, a modificar seu olhar sobre si mesma, o que reverberou na sua estética e nas suas relações sociais.

Nunca tinha parado pra pensar nisso. Você me colocou pra pensar em coisas que nunca tinha pensando. Eu fico tentando identificar os gatilhos. Fico pensando qual foi o gatilho que me fez amar essa pessoa que eu sou e de não querer ser outra. Minha irmã, que é muito próxima a mim, ela tem a pele bem mais clara, ela tinha o cabelo bem enrolado e hoje ela usa progressiva, uma coisa que eu morro, mas, enfim, a escolha é dela. E eu sempre queria muito ser ela, ela era o que eu almejava, que ela sempre teve um corpo bonito, sempre foi muito desejada e tal. Estou tentando encontrar qual foi o momento que eu parei de querer ser ela. Eu acho que isso teve a ver com esse mergulho nas comunidades. Lembro que quando comecei isso eu ainda queria ser outra coisa. Eu não consigo identificar o gatilho que aconteceu isso. A única coisa que consigo pensar é em depois que comecei a ir para as comunidades quilombolas, nesse mergulho histórico, ancestral, e não tem nada a ver com a questão religiosa que foi depois, mas acho que foi conhecer esse universo dessas pessoas. Ali acho que aconteceu alguma coisa que me colocou em outro lugar. Eu não consigo precisar e racionalizar isso, mas teve algum gatilho que gerou isso e muda tudo e passo a pensar que eu sou isso aqui mesmo, é o que eu gosto de ser. Não consigo determinar o gatilho. O efeito eu sei, o efeito foi ótimo, foi um efeito de ruptura mesmo. Acho que vou ter que fazer uma terapia de regressão. (Ana Gualberto, 41 anos).

Ao tentar precisar o momento que demarca seu processo de descolonização, Ana cita várias experiências que contribuíram para a afirmação de sua identidade: a militância de sua mãe, o trabalho desenvolvido aos 15 anos numa comunidade no Rio de Janeiro (dando aula para jovens e adultos), o ingresso na Koinonia, o trabalho com comunidades quilombolas e o curso de História, onde teve acesso a outras leituras que possibilitaram uma reflexão sobre sua condição de mulher negra.

Sua resposta é interessante, porque revela que a descolonização é um processo individual, construído e facilitado no transcorrer de um determinado período que varia de indivíduo para indivíduo, a partir de relações sociais

estabelecidas que possibilitem o acesso a reflexões progressistas. Subsequentemente, ela recorda que

[...] foi durante a minha convivência com a comunidade quilombola mesmo, mas eu não sei se foi fala de alguém que gerou isso em mim, se foram as leituras que eu comecei a fazer nas comunidades – Flávio Gomes diz muitas coisas sobre a comunidade quilombola no Rio – ou a paixão pela história que me colocou nesse lugar. (Ana Gualberto, 41 anos).

As reflexões de Ana revelam que um conjunto de fatores concorreu para o processo de afirmação de uma identidade, anteriormente negada. Quanto ao resultado positivo dessa passagem, que não tem dúvida e descreve como ótimo, é a liberdade de existir do jeito que se é. A frequência nesses espaços, cada um a seu modo, e as relações sociais estabelecidas possibilitaram a Ana Gualberto entender sua história e cultura a partir de outra perspectiva, reconhecer a importância e o valor de seus ancestrais “[...] e assumir a responsabilidade de ajudar outras pessoas negras a descolonizar seus pensamentos” (HOOKS, 2019a, p. 61).

A assunção de Lindinalva Barbosa (56 anos), em relação ao cabelo crespo, por volta de 1984, igualmente antecedeu ao momento que considera o “*big bang*” na sua trajetória. Ela alega que considerava uma prisão o mecanismo de alisar o cabelo recorrentemente e através do ferro quente, embora tenha percebido muito cedo que o cabelo é um marcador importante e muito doloroso. Ainda não tinha noção de que não era o ferro que a aprisionava, e sim a ideologia da branquitude que aprisionava ela ao ferro.

Sobre seu processo de afirmação da identidade, Lindinalva responde com empolgação: “Ah! Isso eu sei exatamente!”. Conta que no início de 1986 passou a frequentar, por influência de seus irmãos, a Pastoral do Negro e um grupo cultural denominado Polêmica Negra, em Pernambués⁶⁸ – tal grupo fazia parte das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS), que trabalhavam com a Pastoral do Negro –, quando se deparou com leituras e concepções sobre o racismo. Até então, nunca tinha se debruçado sobre as questões raciais de forma política. Conta que não era

⁶⁸ Bairro de Salvador onde morava, quando estabeleceu contato com as CEBS.

muito “ligada à igreja”, reconhece a sua importância em relação a essas questões raciais que possibilitou que ela encontrasse respostas para muitas indagações.

Com a redemocratização do Brasil, em 1986, o MNU procurou o Polêmica Negra, grupo do qual Lindinalva já fazia parte, para articular as candidaturas de Luiz Alberto a deputado federal e Luíza Bairros a deputada estadual, pelo Partido dos Trabalhadores. Embora já conhecesse as organizações do Movimento Negro⁶⁹ através da Pastoral do Negro, ela afirma que

Aí foi que eu comecei a me aproximar, a ir pro centro histórico, ir pra Terças da Benção, foi nesse período aí que eu... que eu digo que foi o meu *Big Bang* pra vida. Porque eu nunca mais consegui, nunca mais fui como antes e nunca mais consegui sair, me desvencilhar desse mundo. O movimento pra mim é um marco!

Eu posso dizer que minha vida tem antes e depois do Movimento Negro. Não necessariamente o MNU, porque eu só vou entrar no MNU depois, só em 87. Porque em 86 a gente se aproximou do MNU, porque tinha... aí eu comecei a fazer campanhas. Nos aproximamos do MNU, nos aproximamos do PT. Eu me aproximei do PT, então foi tudo junto, né? Nesse período, nesse marco de 86. E foi também quando eu comecei a trabalhar na UFBA. E quando eu entrei na UFBA eu... com essa vinculação, eu conheci uma pessoa na UFBA que ela era servidor da UFBA também, que morreu, muito importante, que me ajudou muito a consolidar essa coisa da relação do Movimento Negro, que foi Luiz Orlando⁷⁰. (Lindinalva Barbosa, 56 anos).

Embora Valdecir Nascimento (58 anos) pertença a uma família unida e acolhedora, fortalecida pela figura da mãe que a conscientizava de sua identidade racial, sendo orientada a reagir frente a episódios de racismo, participava de movimentos sociais por moradia na periferia, ela declara que essa identidade negra era fragilizada pelos códigos organizativos da estética que permeavam a sociedade, afetando a construção de sua subjetividade, que estava baseada na estética eurocêntrica. Dessa forma, ela alisava o cabelo e construiu uma imagem preconceituosa das mulheres que optavam por não alisar os cabelos, “eram

⁶⁹ “Entende-se como Movimento Negro as mais diversas formas de organização e articulação das negras e dos negros politicamente posicionados na luta contra o racismo e que visa a superação desse perverso. Participam dessa definição os grupos políticos, acadêmicos, culturais, religiosos e artísticos com o objetivo explícito de superação do racismo e da discriminação racial, de valorização e afirmação da história e da cultura negras no Brasil, de rompimento das barreiras raciais impostas aos negros e às negras na ocupação de diferentes espaços e lugares na sociedade” (GOMES, 2017, p. 23-24).

⁷⁰ Ativista e servidor da UFBA, contribuiu para a formação de muitos militantes na cidade de Salvador.

mulheres que não prestavam, mulheres de rua, que bebiam” (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Essas contradições vivenciadas entre o ambiente familiar e o espaço público propiciaram a construção de uma subjetividade ainda confusa e distorcida, pois por mais que você tivesse em casa uma fala positiva sobre a negritude, essa fala era confrontada nos espaços públicos. Essa subjetividade distorcida a que Valdecir se refere, por sua vez, revela uma subjetividade em conflito, em luta para se encontrar, para deixar de ser a outra e ser ela mesma. Dessa maneira, afirma que seu ingresso no Movimento Negro representa o divisor de águas para a afirmação de sua identidade negra, a partir do momento que passa a usar o cabelo crespo, momento descrito como um rito de passagem, que vale a pena conhecer:

É... ganhar o fortalecimento de se achar bonita, ganhar coragem de usar o cabelo *black* foi papel do movimento, aí o movimento vai pegar e vai fazer uma lavagem, uma lavagem de quê?! Eu me lembro que eu fui numa primeira reunião do Movimento Negro unificado, na rua da Mouraria, que era um espaço do PMDB, que o MNU reunia lá, eu fui numa primeira reunião do MNU. É... eu devia ter o quê? 20 anos, 19 anos, 18 anos... e no sábado, isso era uma quarta feira à noite, e no sábado eu teria que ir pra um casamento. Eu saí da reunião do MNU direto pra barbearia e cortei meu cabelo todo! Depois daquele dia, daquele encontro com o Movimento Negro Unificado eu não concebia mais a possibilidade de ter cabelo alisado! Não tinha nada a ver! E eu saio daquele lugar pra cortar meu cabelo e eu me lembro de eu, sentada na barbearia do bairro, [...] isso me marcou de uma forma, Lu, que eu morava na Cidade Baixa, Praia do Roma – Boa viagem, a gente vivia na praia, a gente cresceu na praia, mas nós não molhávamos o cabelo porque o cabelo era alisado. Então, você alisava o cabelo no sábado, deixava ele preso sábado e domingo pra segunda feira ir pra escola. Quando eu saí desse casamento, aí no domingo eu fui pra praia, e pela primeira vez eu tive a sensação de liberdade que era de sentir a água correndo no meu casco, então nunca mais na minha vida eu pus no meu cabelo absolutamente nada, porque a sensação de liberdade é como se fosse um misto, aí eu acho que minha subjetividade brotou no que ela tinha de mais radical, então porque assim era um misto do encontro de mim comigo, quando eu corto o cabelo, mas também é o encontro de como aquelas coisas que estavam vindo pra mim iam proporcionar a liberdade. Porque a água do mar tinha me dito que ia proporcionar liberdade, então a minha subjetividade, nesse processo todo, ela era uma subjetividade toda em conflito, e é o Movimento Negro que vai consolidar essa subjetividade. (Valdecir Nascimento, 58 anos).

A transformação do cabelo e da estética na trajetória de Valdecir representa o lado visível de uma mudança muito mais profunda “minha subjetividade brotou no que ela tinha de mais radical”. Uma mulher antes aprisionada para atender aos padrões estéticos eurocêntricos, que simboliza, ademais, alienação e conformação à homogeneização de uma sociedade composta por povos tão diferentes, pelos valores do grupo hegemônico, mas que quando experiencia a liberdade de assumir os padrões estéticos de seu grupo racial, ao mergulhar no mar, quem emerge é uma sujeita radical, na perspectiva de bell hooks (2019a), que confronta, questiona, aponta os efeitos perversos dessa homogeneização para os grupos marginalizados, que ao se esforçarem para corresponder às expectativas, posicionam-se no lugar da negação, da rejeição de si mesmos, escravizados pela busca inatingível para ser a regra.

Então, essa outra forma de existir em comunhão com suas propriedades físicas e experiências culturais traz em seu bojo uma potência, porque demarca a diferença, mas não a desigualdade, isso implica na luta por direitos iguais e reparação de perdas históricas. Talvez por isso a ideologia da branquitude tenha construído uma imagem preconceituosa das mulheres negras que assumem seus cabelos *black*, pois ela emite a concepção de uma mulher negra que não se submete à homogeneização social imposta pelo grupo hegemônico, de uma mulher que não se curva ao racismo, que reivindica direitos e oportunidades iguais. Assim, na perspectiva do grupo hegemônico, com certeza, “essas mulheres não prestam”, não prestam para colaborar com seu projeto de nação, por isso são estereotipadas, postas à margem, desqualificadas, pois suas denúncias podem impactar nesse projeto.

Grada Kilomba corrobora com essa reflexão, ao dizer que a afirmação da estética negra é vista como uma declaração política de consciência racial, e a desaprovação dessa redefinição dos padrões de beleza revela a ansiedade branca advinda da perda do controle sobre o colonizado, podendo significar ainda, segundo a autora, sinais de independência, descolonização, insubordinação em relação às normas brancas, “existe, portanto, uma relação entre a consciência racial e a descolonização do corpo negro” (KILOMBA, 2019, p.128). Na experiência de Rita Santa Rita (57 anos), por exemplo, “estética vem como construção da identidade,

ela reafirma a história e ela traz um empoderamento pra mim que a gente não tem a dimensão”.

Em relação a essa perspectiva, Nilma Lino Gomes defende que “O corpo negro pode nos falar de processos emancipatórios e libertadores, assim como reguladores e opressores” (GOMES, 2017, p. 93). Para Valdecir:

[...] quando encontro o Movimento Negro passo a ser uma pessoa de inquietação incontestável [...], quando você tira a venda, quando você é picada pela Mosca Azul, aí não tinha pra ninguém! Não tinha pra chefe, não tinha pra ninguém! Então eu podia botar meu trabalho em risco, eu era muito competente, era muito boa no meu trabalho, mas não tinha para ninguém! Não tinha como eu negociar. Não era possível mais dialogar de outro lugar, né? E essa subjetividade de mulher negra, ela vai ser forjada – mulher, negra, ativista –, ela vai ser forjada nesse encontro do que foi a experiência da educação familiar, de não se subalternizar, de não te oprimir, com o encontro com o Movimento Negro, né? Eu tenho duas experiências, eu acho que a minha família e o Movimento Negro. Eu não seria Valdecir se não fosse a minha família e o Movimento Negro! (Valdecir Nascimento, 58 anos).

Quando ainda morava em Feira de Santana, Denize Ribeiro (55 anos) ouviu falar sobre o Ilê Aiyê, bloco afro de Salvador, então combinou com as primas para juntas irem aos ensaios, na capital baiana. Hospedaram-se na casa de uma das primas, que morava na Liberdade, bairro onde está instalada a sede do Ilê Aiyê.

[...] era tudo de bom, era o que a gente estava procurando em termo de identidade, aqueles discursos sobre a autoestima, o cabelo crespo, da negona, que ser negão é lindo! Aí pronto, a gente se achou, achou que Feira de Santana não tinha nada a ver, que bom mesmo era ser negão no Senegal, era bom ser negão na Bahia, em Salvador.

A experiência positiva vivenciada por Denize no bloco Ilê Ayê, no que diz respeito à valorização de seu fenótipo, influenciou de forma preponderante na sua decisão de morar em Salvador, pois na sua percepção

[...] era tudo diferente porque a maioria da população é negra, as pessoas negras estão nas ruas com seus cabelos, estão com suas roupas coloridas. Naquela época era o Ilê, depois veio o Olodum e parecia que era uma crescente também de a gente tomar a cidade culturalmente. (Denize Ribeiro, 55 anos).

Denize revela uma disputa no campo cultural das representações que se concentravam em Salvador, que se devem, segundo sua percepção, à presença expressiva da população negra. Em “O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação”, Osmundo Pinho (2004) aborda essa disputa no campo da cultura, informando que a emergência dos Movimentos Feministas e Negros nos anos de 1970 vão questionar os estereótipos raciais da mulher negra na Bahia, a saber: a mulata, a baiana do acarajé e a empregada doméstica “[...] uma coleção de estereótipos a povoar o imaginário social, colaborando para a fixação de um lugar subalternizante e/ou folclorizante para os afrodescendentes” (PINHO, 2004, p. 112). Segundo o autor, o concurso Beleza Negra, organizado pelo bloco afro Ilê Ayê, tem por objetivo combater e desconstruir essas imagens ao celebrar a beleza negra, que por sua vez

[...] ganha uma conotação altamente politizada, porque quer produzir uma invenção ou fissura na cadeia de significados que encadeava negro-primitivo-feio-inferior. Depois do Ilê e de suas negras de trança, a mulher negra passou a contar com outras imagens de afirmação de identidade e de construção de si ancoradas na reinvenção do cabelo. (PINHO, 2004, p. 116).

Nesse período, a questão racial era abordada e discutida principalmente no campo da cultura e das imagens, mulheres e homens negros eram atraídos pelo discurso no campo da estética proferido pelo Ilê, através da arte, e a partir dele mergulham na história e na cultura negra, uma porta de entrada para o conhecimento da história, experiências culturais e fortalecimento na luta de combate ao racismo.

Do encontro de Helena Argolo (57 anos) com o Ilê Ayê, por exemplo, é possível identificar duas reações: a surpresa e o encantamento, por encontrar um bloco composto apenas por pessoas negras que traziam subtendidas a importância da representatividade, e lembra que, juntamente com seus irmãos, foi à festa de inauguração do Campo do Pião nos Barris

Quando cheguei lá tinha um bloco, que parece que o carro tinha quebrado, e um pessoal estava empurrando o bloco. Esse pessoal era a turma do bloco Ilê Aiyê. Eu me lembro de Dete, Vovô, Apolônio, Bens, das pessoas mais antigas do Ilê Aiyê, pessoas que até já

faleceram. E cheguei a casa dizendo: Gente, tem um bloco que tem preto, que todo mundo tem o cabelo duro... E comecei a falar para as pessoas, minhas irmãs, e a partir dali eu descobri o Ilê Aiyê. (Helena Argolo, 57 anos).

Ela informa que através do Ilê Ayê construiu relações sociais com as quais se identificava e que a fez perceber a necessidade de discutir as questões raciais. O Ilê tem consciência de seu papel de nos apresentar ao mundo negro ao cantar “que bloco é esse? / eu quero saber / é o mundo negro / que viemos mostrar pra você”⁷¹.

A participação nos ensaios do referido bloco possibilitou a Denize construir uma visão positiva dos negros e adotar a estética negra, deixando de alisar os cabelos, passando a trançá-los e a frequentar outros espaços onde predominavam discussões epistemológicas sobre como funcionam os sistemas de dominação.

A partir do discurso afirmativo, “de que ser negro é positivo”, Denize encontra as respostas para a negação de sua identidade negra. Munida desse conhecimento, ela passa a reinterpretar sua trajetória e o processo de subalternização das meninas negras que a instiga a estudar mais e se reinventar como uma sujeita radical ou com subjetividade desestabilizadora, ao integrar o MNU e se comprometer com a coletividade negra contra a desigualdade racial.

A maioria das entrevistadas nesta pesquisa registrou a importância dos blocos afros para a descolonização das subjetividades. Cleusa Santos (52 anos), por exemplo, cita duas experiências que marcaram sua trajetória e corroboraram para a valorização de sua negritude. Uma das experiências foi vivenciada no Pelourinho e é relativa às imagens das roupas e dos cabelos das mulheres negras no ensaio do Olodum. Além disso, no Bar do Reggae conheceu algumas pessoas que adotavam o estilo rastafári e foi se identificando com essa cultura, além de na União Rastafári ter conquistado um namorado que a levava para lugares frequentados por pessoas negras. Ora, esses espaços se configuram como territórios de identidade e produtores de conhecimento interdisciplinar e multidisciplinar, pois são abordados temas ligados à história, geografia, experiências culturais, estética, religião etc. O aprendizado adquirido nesses espaços provocou uma mudança na concepção de estética de Cleusa, que passou a usar o cabelo rastafári.

⁷¹ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/ile-aiye/que-bloco-e-esse.html>. Acesso: 5 nov. 2019.

Cleusa Santos (52 anos) vivenciou outra experiência no Sindoméstico-BA, para onde se dirigiu em 1990, a fim de obter informações sobre seus direitos trabalhistas, quando tomou conhecimento das demais atividades desenvolvidas por esse sindicato, entre elas, palestras e cursos profissionalizantes. Interessada, passou a frequentar os encontros, que lhe propiciaram uma série de informações e que culminou com sua associação ao sindicato, e mais tarde se tornou presidente por dois mandatos, que finalizaram em 2014.

O impacto disso tudo é um impacto de transformação, porque a partir do momento que eu conheci o sindicato, comecei a participar das atividades, reuniões e palestras, eu vi que eu poderia ter outra visão de mundo. Essas palestras que eu participava me abriram a mente, os horizontes, eu vi outras possibilidades de vida para o futuro. Eu sempre falo que existe duas Cleusas, uma antes do sindicato e outra depois, porque o sindicato me proporcionou isso, apesar de que eu fui lá buscar informações dos meus direitos enquanto trabalhadora doméstica, e encontrei também essa possibilidade de estar crescendo, de tomar consciência do meu papel como mulher, mãe, trabalhadora doméstica. (Cleusa Santos, 52 anos).

Para entender a dimensão subjetiva do racismo na sua trajetória e a importância de imagens, representações e produção do conhecimento para desconstruir a internalização da inferioridade, solicitei a Cleusa que fizesse uma autoavaliação do período que antecede ao sindicato.

Eu espichava meu cabelo [...]. Queria me vestir como uma branca. Como minha patroa me falava: ser preto era feio, ser preto era ser escravo. Ela me falava: “Minha neguinha, faça isso, faça aquilo”. Então, ser preto na época da minha adolescência, que eu ainda não tinha consciência da questão racial, era muito ruim, muito forte. Então, várias vezes eu neguei a minha identidade. Minha autoestima era baixíssima, só andava de cabeça baixa, quando falava com as pessoas quase não olhava nos olhos, só andava chorando e sempre me perguntando “Por que estou sofrendo isso?”. Não estudava. Estudei até a terceira série, mas depois do sindicato eu voltei para a sala de aula. É muito importante você estar na sala de aula porque ela te liberta de muitas coisas. (Cleusa Santos, 52 anos).

A partir dessas duas experiências, a entrevistada afirma “[...] tomei consciência da minha negritude, do que é ser mulher, negra, trabalhadora doméstica”. Essa autoavaliação de Cleusa Santos remete a uma passagem do

romance “O Olho mais azul”, de Toni Morrison, quando a narradora afirma que Pecola, personagem principal, sonhava em ter olhos azuis por conta da rejeição que sofria de sua família e da comunidade escolar, por ser negra:

A gente olhava para eles e ficava se perguntando por que eram tão feios; olhava com atenção e não conseguia encontrar a fonte. Depois percebia que ela vinha da convicção, da convicção deles. Era como se algum misterioso patrão onisciente tivesse dado a cada um deles uma capa de feiura para usar e eles a tivessem aceitado sem fazer perguntas. O patrão dissera: “Vocês são feios”. Eles tinham olhado ao redor e não viram nada para contradizer a afirmação; na verdade viram sua confirmação em cada cartaz de rua, cada filme, cada olhar. “Sim”, disseram. “O senhor tem razão”. E tomaram a feiura nas mãos, cobriram-se com ela como se fosse um manto e saíram pelo mundo. (MORRISON, 2019, p. 43).

Semelhante a Cleusa Santos (52 anos), essas experiências foram igualmente cruciais na trajetória de Creuza Oliveira (61 anos), que já era filiada ao Sindoméstico-BA desde 1984, e atribui ao Sindicato e ao MNU a responsabilidade pelo resgate de sua autoestima. Revela que o movimento social lhe possibilitou o acesso a discussões que até então não tinha noção da existência “[...] eu não tinha noção que existia mulher lésbica, homem homossexual, que existia discriminação racial”. No Sindoméstico discutia seus direitos e a valorização do trabalho e no MNU a questão da identidade de mulher negra.

Conta que quando começou a integrar o MNU ainda não havia concluído o Ensino Fundamental e a maioria dos integrantes ou já haviam terminado o Ensino Superior ou estavam cursando, e declara que o vocabulário acadêmico utilizado durante as reuniões a impedia de compreender algumas frases, ainda assim,

[...] eu entendia que, mesmo com aquelas palavras acadêmicas, o que eles estavam falando tinha a ver comigo. Aí eu ia escutando ali, ia descobrindo questão racial, questão do cabelo, aí eu já parei de alisar o cabelo, levou um tempinho, aí eu já fui deixando de usar o lenço, porque se você me visse em uma foto de 1985, eu estou lá em um congresso de trabalhadora doméstica de lenço. E não era turbante ou essas coisas que usam hoje, não, era lenço para esconder o cabelo mesmo. Mas se você me vê também em Brasília em 1987 eu estou lá no congresso de lenço, porque se meu cabelo não tivesse alisado eu não andava sem lenço. Então, através do MNU que eu começo a resgatar a minha autoestima, descobrir que sou mulher negra, que as discriminações que eu sofri e sofro é porque eu sou negra. E aí eu fui aprendendo que eu sou bonita e

tal... foi a partir do Movimento Negro. O MNU me deu régua e compasso para a questão racial, e o grupo de doméstica me deu régua e compasso para a questão do trabalho doméstico, e depois eu juntei tudo, que ainda é um processo de formação. E as pessoas falam “Você tem que ir para a faculdade, você precisa ir!”. (Creuza Oliveira, 61 anos).

Analisando essas reflexões, é possível inferir que os sistemas de opressão são vivenciados, sentidos e experienciados de forma interconectada, simultaneamente, mas sua compreensão se dá inicialmente de forma isolada, dependendo dos interesses do grupo predominante em cada instituição, devido à natureza disciplinar e individualista das nossas instituições, fruto do sistema capitalista que incita a competição e a divisão entre os grupos sociais.

Os movimentos sociais não romperam essa lógica colonizada, de modo que, embora possuam interesses específicos, não oferecem uma compreensão desses sistemas interconectados a fim de desenvolver uma solidariedade entre os grupos oprimidos e de compreender como esses sistemas agem nas nossas trajetórias, e de como atingem diferentemente os grupos que compõem a sociedade. “Muitos de nós nos movemos contra a dominação apenas quando nossos próprios interesses estão ameaçados, então o anseio não é para uma transformação coletiva da sociedade, mas daquilo que nos machuca” (HOOKS, 2019b, s/ p.), o que revela o nosso desejo autocentrado por mudança. Penso que inicialmente precisamos compreender o caráter de nossa opressão, que é retardado pela forma como os órgãos, instituições e movimentos sociais estão organizados, para assim compreender a opressão de outros grupos e desenvolver o compromisso com a democracia e a justiça social para todos.

Esta pesquisa vem demonstra que temos acesso inicialmente à discussão sobre opressão de classe, em seguida de raça e posteriormente de gênero e raça, interconectados, o que permite compreender a opressão da mulher negra. Coincidentemente, essa ordem corresponde à pirâmide étnico-racial, dessa forma, a sociedade através dos seus veículos de informação atende primeiro às demandas do homem branco oprimido pela classe e, por último, da mulher negra oprimida por raça, classe e gênero. Outra questão que dificulta essa compreensão diz respeito ao silenciamento do racismo na sociedade brasileira, já discutido no capítulo anterior.

Bell hooks denomina de *pontos cegos desenvolvidos* a incapacidade de compreender a opressão de outros grupos, daí a necessidade de “[...] compreender a natureza interconectada e interdependente dos sistemas de dominação e reconhecer as formas específicas de manutenção de cada uma”. (HOOKS, 2019b, s/p.).

Na condição de mulheres, negras e pertencentes a grupos menos favorecidos, os sistemas de opressão são interconectados. E no caso específico das empregadas domésticas, elas são confinadas e isoladas nas casas onde trabalham, devido a jornadas extenuantes de trabalho, seus direitos trabalhistas são negligenciados, sofrem violência física e psicológica, estão expostas a uma inferiorização contínua e cotidiana, impossível de precisar, através do único discurso a que tinham acesso, veiculado pelos meios de comunicação, pelos próprios padrões e reforçado pelas mesmas imagens impostas diante delas todos os dias: o desenho da cena colonial. Como, nesse contexto, não construir uma visão alienada de si mesma?

Antes do movimento eu não gostava de mim, não gostava do meu cabelo, me achava muito feia, achava que nenhum homem ia se interessar por mim por conta do meu perfil, porque não estava dentro de um padrão de beleza, até porque eu ouvi isso o tempo todo nas casas que eu trabalhava, que eu era feia, que meu cabelo era duro. Então uma criança ouvindo isso constantemente, ela passa a acreditar que ela não é capaz, que ela é feia, que ninguém vai se interessar por ela. [...] Talvez, se eu não tivesse encontrado esses movimentos, talvez eu ainda estivesse dentro da casa de uma patroa, como eu tenho parentas que são domésticas e ficaram a vida toda na casa da patroa, morando lá, e não buscaram sua vida própria. Eu acho que você pode trabalhar de doméstica com direito e com dignidade, onde você não se deixa ser explorada, onde você tem seu horário de chegar e de sair, onde você esteja negociando cara a cara pra chegar e dizer “não, eu quero assim, dessa forma não dá pra mim”, então ainda está muito longe para a gente chegar a esse nível, e isso é muito lento. (Creuza Oliveira, 61 anos).

Quando Creuza fala de buscar a própria vida, indiretamente se refere a pessoas que não se conformaram com o que a realidade lhes apresentou e, nessa inquietação, nessa busca por direitos, ultrapassaram os limites da casa-grande para construir seus lares e suas famílias, conquistando o direito à própria vida. Dispostas a aprender com os seus, ressignificaram suas visões sobre si mesmas e

sobre a sociedade, emergiram como sujeitas radicais e passaram a se comprometer com a liberdade de outras mulheres negras.

Embora reconheça a importância do movimento social como espaço de aprendizado, de luta, onde se forja a democracia e de transformação social, pois na trajetória de Creuza Oliveira (61 anos), particularmente, o movimento social promoveu uma guinada, ampliou seus horizontes. As experiências acumuladas no exercício do trabalho doméstico e os conhecimentos adquiridos na luta no Sindoméstico-BA fizeram dela uma grande liderança, convidada para narrar suas experiências em diversos países: África do Sul, Alemanha e Suíça, por exemplo. Em contrapartida, ela registra seu descontentamento em relação a alguns filiados que não entendem o caráter social do movimento e priorizam questões individuais e por isso a dificuldade de formar novas lideranças.

Não fugindo à regra, Lindinalva de Paula (56 anos) tem acesso primeiramente a uma discussão sobre classe, através da Igreja Católica:

Na década de 70, você tem uma presença muito grande do catolicismo e com esse grupo de jovens, os padres italianos, alemães, o modelo socialista e isso identifica a gente. Você tá ouvindo falar de ditadura, então você tem aqueles padres incentivando você, motivando você, mostrando outro universo a partir de outras discussões, de outro modelo de sociedade, no outro modelo de estado e ciência. Introduzem sistema, cidadania, direitos humanos, e isso me leva muito a militar dentro da igreja católica, passando por todas as etapas, chegando até ser professora de catequese.

Ela conhece o Movimento Negro quando sua irmã passa no vestibular da UFBA, na década de 1980, mas não se identifica por considerá-lo intelectualizado e avalia que a integração na segunda metade dessa década, entre algumas mulheres como Valdecir Nascimento, Luíza Bairros e Lindinalva Barbosa, fez com que o movimento se aproximasse da base, ganhando um caráter mais comunitário e participativo.

Embora, nesse período, conheça o MNU que faz com que se descubra enquanto mulher negra, Lindinalva de Paula não milita, pois em 1986 é aprovada no concurso público para professor em Camaçari-BA. Nessa cidade, passou quatro anos e ingressou no Sindicato dos Professores, onde percebe a desigualdade de

gênero, a disputa e o machismo, a partir do momento que se posiciona e suas falas conseguem atrair um número maior de pessoas. Ela informa que nesse período já se identificava enquanto negra, mas não tinha pertencimento.

Quando eu chego a Salvador os meus primos me levam ao ensaio do Ilê Aiyê, e eu fiquei encantada como o que estava vendo, e eu passei todos os sábados, e foi uma das primeiras vezes que eu fui cantada por homem. Um homem negro me cantou e me chamou de uma mulher negra bonita, e aí eu queria estar mais bonita ainda, e para eu estar mais bonita naquele momento era mudar minha estética. Eu corto meu cabelo, na década de 80, bem baixinho. A partir daí eu me aproximo das discussões, do movimento, levada pela estética e levada até pela autoestima. Saí do interior, primeiro namorado com 17 anos... vim beijar na boca com 17 anos, mas não foi namorado. Você chega com 18 anos e vê dois, três homens no lugar a fim de conquistar, aquilo para mim foi o máximo. E aí eu assumo a identidade de mulher negra. E durante um bom tempo eu tive identidade, então eu boto o *black*, eu tenho meu cabelo natural desde a década de 80, começo a botar algumas roupas mais coloridas, porque a gente não usava cor, não usava batom, nada disso. Eu sempre fui gorda, meu apelido é gorda, então eu queria esconder meu corpo. E quando eu vejo tantas mulheres lindas e maravilhosas, bem acompanhadas, namorando, e que a gente não veio, não via isso, né? Isso dá uma mexida comigo, e para mim, naquele momento, a minha identidade enquanto mulher negra aflora. E aí, durante mais de uma década, eu vivo uma mulher de identidade negra. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

O Ilê promove uma inversão de valores, o que era estereotipado passa a ser valorizado, e através dele você chega ao mundo negro. Ao chegar ao Ilê pela primeira vez, somos enfeitiçadas, tomados por uma sensação de emoções que envolvem todos os nossos sentidos: a música, o colorido, a estética, a história, o conhecimento, o afeto, o aroma, o acolhimento e o desejo de ficar entre os nossos. É outra possibilidade de existir, é a emancipação do corpo, assim denominada por Nilma Lino Gomes (2017, p. 97), e dos processos reguladores referenciados na branquitude: “[...] corpos que se afirmam no espaço público sem cair na exotização ou folclorização”, corpos que expressam a ancestralidade africana ressignificada e recriada no Brasil.

Compartilho com Nilma Lino Gomes da opinião de que o corpo negro pode tanto expressar processos emancipatórios e libertadores, assim como reguladores e opressores, mas esse processo de emancipação é um tanto complexo e conflituoso,

porque é construído numa sociedade colonizada, regulada pelo capitalismo, machismo e racismo. Tal complexidade é expressa nas palavras de Lindinalva Barbosa (56 anos):

Ahhhh! É um empreendimento, minha nega! É um empreendimento que a gente tem que fazer todo dia e toda hora! Acho que a gente morre fazendo! Por que... é difícil porque você tá num contexto onde a colonialidade ela é forte [...]. A gente luta pra quebrar, mas você não vê uma mulher negra, seja de que idade for, que tenha essa consciência do seu papel no mundo completamente inteira, num tem! A gente se quebra todos os dias! Você vê hoje pelas redes sociais, é muito fácil você investigar isso, porque você vê o depoimento, as falas das pessoas. Então, ao lado de uma fala glamorosa, superautoestimada, entendeu? Você vê também algumas falas, daquela mesma pessoa, que em alguns momentos estão no chão, que estão mortas, estão acabadas, porque a gente tá lutando cotidianamente contra esse sistema. O sistema é muito, muito violento, e eles estão em vantagem em relação a nós. A gente tem que entender isso!

Assim, o Movimento Negro transforma “[...] em emancipação aquilo que o racismo construiu como regulação conservadora. Nesse processo, a raça e os sinais diacríticos são ressignificados e recodificados politicamente” (GOMES, 2017, p. 99). É importante informar que essa tensão regulação-emancipação é histórica, desde a colonização, a escravidão e a marginalização no pós-abolição, e reflete parte do projeto de dominação dos europeus que envolve invasão, ocupação, exploração dos recursos materiais e humanos via desumanização e escravização de outros povos. Com isso pretendo dizer que a construção, tanto da branquitude, quanto da negritude são processos simultâneos.

Logo, a beleza negra é construída a partir de uma perspectiva da ecologia do corpo e do gosto estético, utilizada pelo Movimento Negro a fim de romper com a hegemonia e a homogeneização da branquitude, viabilizar ou construir um discurso que sustente a afirmação de outras formas de existir, assim explica Gomes, em contraposição à monocultura do corpo e do gosto estético produzido pela lógica da branquitude.

A beleza negra se expressa no corpo, na política, nas artes, na dança, na educação, na música, na pintura e na poesia [...] possui um grande peso do ponto de vista da fisicalidade, mas vai além desta

e a ultrapassa. Ela adquire um sentido simbólico e político. (GOMES, 2017, p. 83).

Lindinalva revelou a importância de frequentar um espaço onde não somente era vista, mas que seu biotipo fosse valorizado e que houvesse a possibilidade de construir relações afetivo-sexuais duradouras. Após quatro anos em Camaçari, o concurso mediante o qual estava trabalhando na função de professora foi invalidado, então retorna para Salvador, casa-se e após 10 anos resolve pedir a separação. Nesse momento, reencontra o MNU e ingressa diretamente para o GT de mulheres. Aqui vou retomar uma citação de Lindinalva já trazida anteriormente (p. 75 desta tese), a fim de explicitar a importância e a complexidade de seu processo de descolonização:

Aí é que acontece o grande saque da minha vida, aí é que eu descubro o que é o pertencimento de mulher negra, porque identidade em alguns momentos é modismo, não desmerecendo a identidade de ninguém, mas o pertencimento é diferente. Identidade, eu me identifico através do cabelo, através da roupa, através do gosto cultural, através da cultura, posso me identificar quanto negra, mas pertencimento é você renascer. Luiza Bairros costuma dizer que o pertencimento é quando a gente consegue matar a mulher branca que existe dentro da gente. Eu consegui matar a mulher branca que existia dentro de mim [...]. O pertencimento, enquanto mulher negra, é libertador. Em todos esses momentos eu fui alguém para agradar os outros, para agradar à sociedade, para aglutinar, para não estar sozinha. Mas o meu pertencimento, ele é libertador, ele me liberta de tudo, então aí eu prefiro uma sociedade sem manejo racista, aí eu percebo o meu papel, enquanto mulheres negras, aí eu percebo que eu tenho que caminhar junta, que eu só não vou fazer enfrentamento sozinha, tudo isso. E aí eu não preciso agradar mais ninguém. (Lindinalva de Paula, 56 anos).

Também, na trajetória de Lindinalva a identidade, no que diz respeito à valorização da estética negra, é construída via campo cultural, através do bloco Ilê. A especificidade está no fato de trazer a diferenciação entre os conceitos de pertencimento e identidade, momentos distintos que fazem parte do mesmo processo de descolonização da subjetividade.

Ela relaciona identidade à estética, enquanto que o pertencimento ocorre quando consegue “matar a mulher branca que existe dentro de si”. É o cuidado, o acolhimento, o compromisso com as outras mulheres negras. Talvez signifique outra

forma de existir, para além da estética, que engloba valorizar o conhecimento, a história, as experiências culturais, a vivência entre os seus e o compromisso com a luta coletiva. É importante citar, na íntegra, a compreensão de Lindinalva de Paula (56 anos) sobre a importância do pertencimento:

[...] um empoderamento a partir da estética, ele sozinho não vai nos levar a gente para lugar nenhum e nem nos vai tirar de lugar nenhum, não vai tirar jovem de lugar nenhum, da mesma maneira eu digo o que o empoderamento acadêmico, ele sozinho não tira mulher negra e não vai levar a gente para lugar nenhum. Então esse Movimento de Mulheres Negras está promovendo os empoderamentos. A juventude se empodera a partir da estética, mas nós temos que ter o acadêmico, o econômico, o político, o cultural, social, são esses empoderamentos, nenhum é mais importante do que outro e nenhum é pior do que outro, todos são necessários. Eu acho que quando a gente tem todos esses empoderamentos, você tem o pertencimento. Outro dia eu vi alguém dizendo assim “A menina estava lá com *black*, com turbante e estava lá até o chão, dançando, e principalmente essas músicas que são que a violenta enquanto mulher negra”. Olha o que eu estou falando, do isolamento. Aí você vê algumas pessoas criticar “Está de turbante, tá de crespa, mas...”. A gente está falando de autonomia, mas isso só não vai ajudar o empoderamento. Por isso que a gente fala de coletividade, Movimento Feminista Negro tem que ser coletivo, ele tem que fazer todas essas discussões. Por isso que a academia tem que estar dentro do movimento, por isso que tem grupo de jovens negras que discute o movimento de mulheres negras, além de todo empoderamento a partir da estética.

A percepção da desigualdade racial e a não conformação ao que estava posto se deu muito cedo na trajetória de Suely Santos, de modo que começa a narrar seus processos de afirmação da identidade a partir dos oito anos, quando foi matriculada na catequese “[...] e lá eu vi as meninas que eram Virgem Maria de cabelo grande”, e se perguntava:

“Por que eu não? Por que eu não, se eu sei ler melhor? Por que eu não, se eu sou estudiosa?”. Então eu não aprendi reza nenhuma, um ano de aula e você não me pergunte como é participar de uma missa que eu não sei te dizer, um ano e eu ia todos os dias para a igreja, eu ia ser rebelde, eu ia pôr a mão no piano, eu ia brincar, mas nunca eu sei uma reza nenhuma. Sei “Pai Nosso” e “Ave Maria”, porque mainha me botava na cama para rezar. Então eu passei um ano brigando com a Igreja Católica porque me colocaram lá. Fiz primeira comunhão, mas não sei nada. Quando todo mundo saía do catecismo ia para o grupo de jovens da igreja, e eu fui e vi que não

me encaixava, e eu disse: Para mim não serve. Não estão me dando importância, então estou fora, eu acho que foi aí. (Suely Santos, 55 anos).

Ela subvertia a ordem quando informa que não aprendeu reza nenhuma. Para além da consciência da questão racial, Suely resistiu à sua invisibilidade. Ao colocar a mão no piano, rompia com a regulação para ser vista, ainda assim, não conseguiu interferir no olhar colonizado dos catequistas, e não se sentindo contemplada, resolveu abandonar o grupo.

Essa citação nos leva a refletir sobre a transição da regulação para a emancipação, que perpassa pela consciência da questão racial e pela resistência ao que está posto, e essa resistência individual não produz efeitos no consenso branco, que atribui adjetivos pejorativos (“problemática”, “briguenta”, na pior das hipóteses, “louca”) para desqualificar, “[...] minar seu poder pessoal e a possibilidade de influenciar os outros” e excluir o “elemento que está perturbando a ordem, o consenso” (HOOKS, 2019a, p. 118). Essa exclusão é sutil, a pessoa resistente, exposta a uma total invisibilização, escolhe sair do grupo, mas essa saída revela que não se submete àquela ordem, e se posiciona exterior a essa lógica, pois as subjetividades conformadas a essa ordem permanecem no grupo fazendo parte do consenso.

Suely conta que desde os 14 anos adotou o estilo *black power* (roupas e cabelo) de seus ídolos musicais, James Brown e Michael Jackson, “[...] foi pouco tempo. Logo depois eu aliso o cabelo, mas eu aliso meu cabelo por causa de piolho, não por causa da estética, porque eu sempre fui muito indignada, então tudo que o povo sempre quis fazer, eu fazia o contrário”. Mas, confessa que avaliava o cabelo alisado como uma contradição à sua negritude e o esforço demandado para se enquadrar em um outro padrão, que escraviza o corpo negro no campo da estética, à medida que precisa cotidianamente alisar, cuidar, usar lenço e cercear determinadas liberdades que marcam as trajetórias das mulheres negras: mergulhar no mar e tomar chuva, por exemplo.

Durante o Ensino Médio, essa percepção se tornou mais latente. Estudando no Colégio Central, um espaço politizado, ingressa no centro cívico e participa das performances negras no Filhas dos Apaxes do Tororó e frequentava os ensaios do

Ilê no Curuzu, o que a fez despertar para a questão negra ainda muito jovem, pois as pessoas não a deixavam esquecer de que era negra.

Agora, de forma organizada, vem a partir da minha entrada no Movimento Negro Unificado, no ano de 1994, mas não foi o MNU que formou minha consciência racial, eu já cheguei pronta, eu só precisava de um lugar que sistematizasse minhas ações enquanto militante. (Suely Santos, 55 anos).

Embora tenha participado de todos os congressos do MNU desde 1994, foi Coordenadora Nacional de Mulheres do MNU, organizou em 2003 o Seminário Nacional de Mulheres do MNU, participou da Conferência contra o racismo em Durban (África do Sul), somente chega à Rede de Mulheres Negras da Bahia a partir de 2014, quando compreende o significado de pertencimento ao Movimento de Mulheres: “Porque é diferente, você pode ser feminista negra, você pode ser ativista negra, mas entender o Movimento Negro a partir do movimento organizado de mulheres é uma outra pegada” (Suely Santos, 55 anos).

A experiência de Suely revela que a trajetória da mulher negra é permeada por uma militância cotidiana, porque o racismo também se faz presente com essa frequência, isto é, cotidianamente, sua experiência constitui um exemplo dessa tensão regulação/emancipação trazida por Nilma Lino Gomes (2017), que ao compreender a configuração social do seu corpo negro, desenvolveu estratégias de resistência, questionando o consenso, mas começa a militar de forma organizada e coletiva a partir do ingresso no MNU e, segundo suas palavras, “chegou pronta”, pois foi forjada pelas adversidades que o racismo lhe impunha, ou seja, a sujeita radical já se encontrava ali, aos 8 anos, quando disse “não” ao grupo da igreja que a invisibilizava, seus ídolos eram negros e ela já questionava a prisão a qual o cabelo alisado nos coloca – um processo complexo e tão perverso que faz com que nos comprometamos com a luta para combater o racismo, para evitar que outras pessoas não sejam psicológica e materialmente lesadas.

O conhecimento adquirido, em decorrência do encontro com o MNU aos 22 anos, mais ou menos, permitiu que Rita Santa Rita (57 anos) vislumbrasse sua história pregressa, quando toma consciência da opressão racial, o preconceito em relação ao cabelo *black* e o processo de negação do racismo. Embora integrante do

Grupo de Jovens do Alto das Pombas, depara-se com a pauta racial através de uma atividade desenvolvida pelo MNU no seu bairro, uma noite inesquecível na sua memória:

Quando o MNU chega, chega em uma noite, não me esqueço, uma noite de lua cheia, bonita, para conversar com o GRUMAP, e começa com um texto poético e com uma cruz onde um jovem do MNU é colocado para simbolizar a trajetória de sofrimento e de resistência do povo negro. Eu até hoje lembro que o texto era “Atrás do muro da noite, sem que ninguém perceba, muitos dos meus ancestrais já mortos, há muito tempo, reúnem-se em minha casa e nos pomos a conversar sobre coisas amargas”, e por ai vai... o texto poético e muito lindo. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Nesses encontros, em diálogo com Luiza Bairros, foi interpelada sobre fazer parte do movimento:

[...] ai ela diz assim: “Você só vai perceber o que a gente está falando quando você matar a mulher branca que tem dentro de você”. A frase que matou a minha vida e me recuperou. Me matou porque eu não sabia como eu ia me matar. E depois você vai se dando conta, na frente do espelho, eu comparei o meu cabelo com o dela, o meu alisado de chapinha, e eu achava a coisa mais linda, e de repente eu disse que não queria mais aquele cabelo, ai eu cortei todo para o sofrimento da minha família, que não estava entendendo, e eu já estava começando a entrar em outro movimento, o cabelo ficou *black*, usava pompom e eu começava a me ver tão linda, ai fiquei rasta e fui me recuperando. E hoje nesse prazer de ser mulher negra, com uma história assegurada, percebendo as relações da minha família, começo a me apaixonar muito mais pela minha família. (Rita Santa Rita, 57 anos).

Grada Kilomba (2019) elenca uma sequencia de mecanismos de defesa do ego que o sujeito negro atravessa para se conscientizar de sua negritude, identificados nas biografias de suas entrevistadas. São eles: *a negação*

[...] embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como “eu vivencio o racismo”, “eu sou negro” (...) causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: “eu nunca vivenciei o racismo” / “eu não sou negro”. (KILOMBA, 2019, p. 236).

Por outro lado, internalizamos o discurso do branco que nega a existência do racismo; a *frustração* que diz respeito à decepção com o mundo branco a partir da constatação do racismo; a *ambivalência* “depois de experimentar a frustração, o sujeito negro convive com sentimentos ambivalentes em relação ao sujeito branco”; a *identificação* o sujeito negro passa a se identificar com outras pessoas negras, suas histórias, biografias, experiências, conhecimentos e uma identificação positiva com sua própria negritude, proporcionando uma segurança interior, autorreconhecimento e internamente fora da ordem colonial. “Todo o processo alcança um estado de descolonização; isto é, internamente, não se existe mais como o/a outro/a, mas como o eu” (KILOMBA, 2019, p. 238).

Essa sequência de mecanismos é interessante, mas há que ser historicizada e relativizada. Suely Santos, por exemplo, não teve a oportunidade de negar a existência do racismo, há sujeitos negros que se conformam ao consenso branco, que acreditam que sua frustração decorre da ausência de mérito e não do racismo, e se identificam com pessoas brancas. Com isso pretendo dizer que, embora tenha utilizado alguns conceitos da Psicologia para entender a construção da subjetividade e os efeitos do racismo na psique dos negros, esta pesquisa se move no campo interdisciplinar, pois ao estudar a subjetividade dessas mulheres, encontramos uma teia de relações sociais que podem aprisioná-las ou libertá-las.

Nesse sentido, o Movimento Negro e suas interfaces têm um papel imprescindível na disputa da narrativa e das representações, contribuindo de forma imensurável para importantes mudanças que vêm ocorrendo no Brasil, expressas na estética, na educação, na aprovação de políticas públicas que vêm enegrecendo as instituições – pela primeira vez a maioria dos estudantes da universidade é negra, segundo a pesquisa “Desigualdades Raciais por Cor ou Raça no Brasil”, feita pelo IBGE, em 2018.

As experiências de descolonização aqui apresentadas são específicas, mas demonstram pontos convergentes. Todas as entrevistadas, sem exceção, em algum momento da entrevista fizeram a referência a Luíza Bairros e à importância de frequentar espaços de valorização da estética negra e de produção de conhecimento que permitam revisitar a História do Brasil e a própria trajetória do

ponto de vista racial, ou seja, conhecer outras narrativas que valorizem os diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira.

Através dos blocos afros, o Movimento Negro liberta o corpo negro, trazendo “[...] a arte, a corporeidade, o cabelo crespo, as cores da África para o campo da estética, da beleza, do reconhecimento e da representatividade” (GOMES, 2017, p. 18). Parafraseando Nilma aqui, importa-nos, nesse aspecto, compreender o potencial do Movimento Negro para a construção de uma consciência racial que concorre para o processo de descolonização das subjetividades, ao produzir e sistematizar saberes emancipatórios sobre a questão racial. “Saberes transformados em reivindicações, das quais várias se tornaram políticas de Estado nas primeiras décadas do século XXI” (GOMES, 2017, p. 14).

A natureza disciplinar, individualista e colonizada dos nossos órgãos e instituições, que burocratiza e dificulta o acesso ao conhecimento e à compreensão dos sistemas de dominação integrados, ou seja, as instituições não se posicionam contra todas as formas de opressão, somente aquela que atinge seu grupo específico, infere-se assim, que a justiça social não faz parte de seu projeto.

Registrada nas memórias das entrevistadas como um rito de passagem, a transição para a afirmação da identidade, expressa na frase “quando você matar a mulher branca que tem dentro de você”, uma espécie de renascimento, tornando-se sujeitos em igualdade de oportunidades e direitos.

Por isso que *tornar-se mulher negra* é um conceito político, pois marca a saída da base de uma conformação social organizada pela ideologia da branquitude, ao se posicionar fora dessa lógica colonial, emergindo-se enquanto sujeitos que possuem história, estética e conhecimentos próprios. “Isto significa uma articulação entre uma demanda social mais ampla e a especificidade étnico-racial” (GOMES, 2017, p. 105-106), que significa também a liberdade de não se aprisionar num modelo onde seu fenótipo não cabe, uma escravidão e violência impostas ao nosso corpo, através de processos contínuos de alisamento e clareamento de pele.

Nesse sentido, a escravidão não se impõe ao corpo negro apenas através de trabalhos forçados e de jornadas extenuantes de trabalho. Talvez por isso essa liberdade seja tão significativa, pois liberta o corpo e a consciência de todas as formas de opressão e, segundo Valdecir Nascimento (58 anos), “Não é possível

mais dialogar de um outro lugar”, ou Rita Santa Rita (57 anos), “a partir daí ninguém mais me segurou. Para chegar a esse momento talvez seja necessário compreender os efeitos do racismo na sua vida material e subjetiva”.

Fiquei encantada com o estilo poético com o qual Rita Santa Rita narrou a chegada do MNU ao Alto das Pombas, o que me instigou a pesquisar os versos subsequentes do poema “Protesto”, de Carlos de Assumpção. Coincidentemente esses versos nos transportam para o início desta tese, para o seu objetivo, pois aqui

[...] nos pomos a conversar / sobre coisas amargas / sobre grilhões e correntes / que no presente são invisíveis / invisíveis, mas existentes / nos braços, no pensamento / nos passos, nos sonhos, na vida / de cada um dos que vivem / juntos comigo / enfeitados da pátria.⁷²

Ao detectar as correntes que ainda persistem nos nossos pensamentos e comportamentos, estamos automaticamente iniciando o processo de descolonização da subjetividade, e respondendo à pergunta: O que o racismo fez com você?

⁷² Disponível em: <https://www.pensador.com/frase/MTU3MDQ4NA/>. Acesso: 9 dez. 2019.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As experiências de mulher negra, historiadora, mãe de uma menina negra e de ter desenvolvido um estudo sobre as mulheres da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos-BA constituíram um contexto favorável para pensar sobre os efeitos da colonização e do racismo na subjetividade de mulheres negras. Esta pesquisa de doutorado revelou que internalizamos as diferenças e a sensação de sermos cidadãos de segunda categoria, em virtude de uma exposição contínua à inferiorização, algumas vezes velada e outras não, cujo principal objetivo está em construir subjetividades subalternizadas e fragilizadas através da colonização do ser (MALDONADO-TORRES, 2007a), uma estratégia utilizada pelos colonizadores e ressignificada pelos grupos hegemônicos.

Para atender a esse objetivo, entrevistei mulheres negras integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia, que desenvolveram suas trajetórias profissionais e políticas nas décadas de 1980 e 1990 até a atualidade, um período de grande movimentação política da população negra em busca de reparação, que vem resultando em importantes conquistas de direitos, podendo ser considerada uma revolução, pois vem mudando comportamentos em diversos campos da existência humana: estética, cultura, política, religião, educação, e ultimamente é protagonizada pelas mulheres negras. São elas que vêm dominando as narrativas que politizam as redes sociais, a mídia, os espaços públicos e privados sobre as questões raciais.

A opção por trabalhar com essas mulheres se deve ao fato de não somente trazer à tona a dimensão subjetiva do racismo, mas tornar igualmente público o processo de transição da negação da identidade negra para sua afirmação na trajetória dessas mulheres e de como emergiram enquanto sujeitas radicais (HOOKS, 2019a) ou com subjetividades desestabilizadoras (GOMES, 2017), comprometidas com as questões sócio-raciais, pois compartilho com as autoras citadas no decorrer deste texto sobre a importância de combater a inferioridade internalizada e de confrontar o racismo através da reafirmação das nossas experiências, pois só assim lutaremos por oportunidades iguais.

As integrantes da Rede de Mulheres Negras da Bahia captaram a dimensão

subjetiva do racismo, quando na estrutura organizacional da Rede engendram uma comissão para tratar da afetividade, uma questão aparentemente de foro íntimo, mas que aparece como demanda política, pois é fortemente afetada pelo racismo, revelando o compromisso da Rede com a descolonização do ser. Dessa forma, estamos registrando, através desta tese, a luta coletiva dessas mulheres, no que diz respeito à percepção dos efeitos negativos do racismo nas suas construções e a reversão desse processo através da disputa da narrativa no campo das representações.

Embora não tenha encontrado trabalhos que discutissem especificamente os prejuízos causados pelo racismo na subjetividade das mulheres negras na Bahia e no Brasil, por outro lado, foi raro ler uma obra sobre mulheres negras que não fizesse alusão a essa dimensão traumática do racismo, que reverbera no campo afetivo das mulheres negras, temas que se mostram como pontos nevrálgicos, pois se faziam presentes em todos os encontros de mulheres negras dos quais participei, sendo uma questão mal resolvida.

O Movimento de Mulheres Negras se organiza no entre-lugar do Movimento Negro e do Feminismo hegemônico, principalmente por se posicionar contra a partidarização do MNU pelo PT. Primeiro, por entender que a partidarização iria promover uma disputa entre os próprios negros, desarticulando o movimento; depois, pelo fato de que os partidos políticos subalternizam os negros, não lhes possibilitando ocupar posições de liderança. O Movimento de Mulheres Negras se posiciona frente à desigualdade de gênero, às articulações políticas do MNU e frente à opressão racial do feminismo hegemônico, organizando-se a partir das bases teóricas do Feminismo Negro, tecendo críticas inclusive dentro do próprio Feminismo Negro, por ter se tornado demasiadamente acadêmico. Assim, essas mulheres se autodeclaram do Movimento de Mulheres Negras, buscando unir teoria e luta coletiva.

Logo, o Movimento de Mulheres Negras emerge da crítica ao Movimento Negro Unificado, pois se organiza em função de superar as lacunas deixadas pelo MNU – do ponto de vista das mulheres negras aqui entrevistadas. Nessa perspectiva, o Movimento de Mulheres Negras atua de forma dispersa, mas não isolada. Esses grupos e coletivos dialogam e ao mesmo tempo garantem a

discussão sobre a condição da mulher negra em diversos espaços e regiões que configuram especificidades distintas.

Outro grande diferencial do Movimento de Mulheres Negras é que ele vem se configurando como um movimento de base, transformando o modo de pensar de uma sociedade a partir desse lugar, trazendo a perspectiva de rede, quando apresenta duas características: a possibilidade de cada mulher negra se associar a um coletivo que atenda às suas demandas específicas e a comunicação entre eles, evidente em eventos importantes para as mulheres negras – a exemplo da construção do Julho das Pretas, momento em que diferentes grupos, coletivos e associações de mulheres negras dialogam e colaboram, inclusive propondo atividades que acontecem em todo o estado da Bahia, atuando em rede. E no dia 25 de julho todos os grupos articulados em função das mulheres negras se encontram na Marcha de Mulheres Negras, no centro de Salvador-BA.

A Rede, como um espaço de articulação de mulheres não institucionalizado, organiza-se na Bahia por volta de 2013, como demanda do Encontro Internacional de Mulheres Afro-Americanas e Afro-Caribenhas, em 1992, em Santo Domingo, na República Dominicana. Nesse encontro foi criada a Rede de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas, reconhecida por órgãos internacionais de proteção à cidadania da população negra das Américas e do Caribe, com o objetivo de fortalecer as organizações de mulheres negras.

Vale ressaltar que as mulheres negras entrevistadas avaliam suas trajetórias e falam desse lugar, da Rede das Mulheres Negras da Bahia, onde estão munidas de uma compreensão racial e conseguem analisar algumas situações pelas quais passaram na infância e juventude, embora conseguissem perceber e sentir nesses momentos a desigualdade ali colocada, por serem diferentes do padrão hegemônico, revelando que o racismo permeia suas trajetórias.

Na família, onde geralmente as mães são as referências na educação, vivenciaram as primeiras contradições no que diz respeito à questão racial, embora não verbalizada e muitas vezes oculta no discurso de classe, pois constituía incoerência falar de racismo num país “racialmente democrático”. Nesse contexto, perceberam os efeitos da escravidão e do racismo no tratamento áspero que recebiam dos pais, hoje compreendido como uma reprodução da forma como o

Estado e a sociedade os tratava, na tentativa de desumanizá-los.

Por outro lado, em um país egresso da escravidão, onde o racismo estrutura as relações de trabalho, sociais e afetivas, as mulheres entrevistadas avaliam que a afetividade e o amor durante suas infâncias possuíam um significado diferente, o de satisfação das necessidades materiais e de educar filhos para que não sucumbissem às injustiças sociais, o que no período significava reprimir emoções, não demonstrar fragilidade. Logo, não havia espaço para o afeto da forma como o compreendemos.

A escola emerge como o primeiro espaço onde as diferenças são estabelecidas, sentidas e internalizadas pelas crianças negras, preteridas não somente para exercerem o protagonismo nas datas comemorativas, mas para o cotidiano das atividades escolares e da interação social dentro e fora da escola. Nesse sentido, o preterimento faz parte da trajetória das mulheres negras desde a infância, atravessa a adolescência e chega até a idade adulta.

Sendo assim, a solidão atravessa a vida das mulheres negras em diferentes momentos e com intensidades distintas, de acordo com as narrativas das entrevistadas. Com isso, pretendo dizer que a solidão da mulher negra é subjetiva e não se revela apenas ou necessariamente através da ausência de um parceiro afetivo-sexual, ela se revela, por exemplo, por meio do abandono do Estado, que negligencia suas demandas políticas.

A solidão da mulher negra ultrapassa as relações afetivo-sexuais, pois há relatos de mulheres casadas que se sentem sozinhas e que, ao experienciarem relações homoafetivas, sentiram-se afetivamente contempladas. Dessa forma, esta pesquisa sinaliza para outras formas de se relacionar afetiva-sexualmente, não apenas como uma solução para a solidão da mulher negra, mas para se pensar e avaliar em que termos a afetividade se apresenta nas relações hetero e homoafetivas para essas mulheres.

Entretanto, é preciso considerar que o trabalho fora de casa, desde sempre, e a dinâmica para administrar as adversidades enfrentadas sozinhas, desde a infância, contribuíram para que a mulher negra construísse uma grande capacidade de autonomia – palavra utilizada nas narrativas de todas as entrevistadas – incompatível com a relação de submissão da mulher imposta pelo casamento nos

moldes hegemônicos.

Enfim, a imposição cotidiana de um padrão de existência colocado pelo grupo racial considerado superior interfere na imagem que possuímos sobre nós mesmas, até o ponto de nos violentarmos para atingir esse padrão que é incompatível com nossas propriedades físicas e que nos transforma em caricaturas ou cópias mal feitas do outro, o que contribui para reforçar a sensação de inferioridade em nós. Em contrapartida, quando nos retiramos dessa lógica colonial e reafirmamos a nossa diferença, colocamo-nos como iguais em direitos, daí a importância de publicizar a transição para a afirmação da identidade negra nas mulheres entrevistadas e seus processos de descolonização das subjetividades.

É importante destacar que a descolonização é um processo que demanda certo período de tempo, que varia de pessoa para pessoa, é desencadeada pela percepção da internalização das diferenças, da subalternidade e de como agem os sistemas de dominação, sempre numa relação dialética. Ou seja, esta pesquisa revelou que o acesso a essas discussões, via movimento social, igrejas, ONGs, universidades e coletivos são extremamente importantes para compreender o lugar que tentaram nos aprisionar na escala sócio-racial e todas as estratégias utilizadas para que esse lugar seja naturalizado.

A compreensão da ação interligada dos sistemas de dominação se dá tardiamente, por conta da natureza disciplinar, individualista e colonizada dos nossos órgãos, instituições e movimentos sociais, pois discutem apenas as demandas específicas de determinado grupo, e dessa maneira não se posicionam contra todas as formas de opressão, infere-se assim, que a justiça social não faz parte do projeto desses grupos, que se propõem a apenas resolver suas questões específicas. Nessa perspectiva, e coerente com a escala sócio-racial, acessamos inicialmente e de forma isolada as discussões de classe, em seguida de raça e, finalmente, o Feminismo Negro. Por essa lógica apenas as mulheres negras seriam capazes de implantar um projeto de justiça social, uma vez que sofrem a ação simultânea dos sistemas de opressão.

O Movimento Negro e suas interfaces têm um papel imprescindível na disputa das narrativas e das representações, contribuindo de forma imensurável para importantes mudanças que vêm ocorrendo no Brasil, expressas na estética, na

educação, na aprovação de políticas públicas que vêm enegrecendo as instituições. Pela primeira vez, a maioria dos estudantes da universidade é negra, segundo a pesquisa “Desigualdades Raciais por Cor ou Raça no Brasil”, feita pelo IBGE em 2018.

As experiências de descolonização aqui apresentadas revelaram a extrema importância da representatividade, de frequentar espaços de valorização da estética negra, de uma produção do conhecimento que permita revisitar a História do Brasil, do ponto de vista racial. Ou seja, é importante conhecer outras narrativas que valorizem os diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira, através dos blocos afros, do Movimento Negro que liberta o corpo negro, trazendo “[...] a arte, a corporeidade, o cabelo crespo, as cores da África para o campo da estética, da beleza, do reconhecimento e da representatividade” (GOMES, 2017, p. 18).

Registrada nas memórias das entrevistadas como um rito de passagem, a transição para a afirmação da identidade, expressa na frase “quando você matar a mulher branca que tem dentro de você”, uma espécie de renascimento, de se tornar sujeito em igualdade de oportunidades e direitos. Por isso que *tornar-se mulher negra* é um conceito político, porque retira a mulher da base de uma conformação social organizada pela ideologia da branquitude, e ao se posicionar fora dessa lógica colonial, ela emerge enquanto sujeito que possui história, cultura, estética e conhecimentos próprios. “Isto significa uma articulação entre uma demanda social mais ampla e a especificidade étnico-racial” (GOMES, 2017, p. 105-106), significa também a liberdade de não se aprisionar num modelo onde seu fenótipo não cabe, de escravidão e violência impostas ao nosso corpo, através de processos contínuos de alisamento e clareamento de pele.

Nesse sentido, a escravidão não se impõe ao corpo negro apenas através de trabalhos forçados com jornadas extenuantes, talvez por isso essa liberdade seja tão significativa, pois liberta o corpo e a consciência de todas as formas de opressão. Para algumas das entrevistadas o cabelo simboliza essa transição, configurando-se enquanto um marcador mais importante que a cor da pele no Brasil, talvez por conta da mestiçagem. Logo, os processos de alisamento mantidos artificialmente criavam certo ônus para mulher negra em relação ao uso de tempo e dinheiro, e exigia um esforço diário. Assim, a assunção de suas propriedades físicas significa transitar

desse ônus para a liberdade de existir do jeito que se é, valorizando seu fenótipo, constituindo-se como outra possibilidade de existência, que contempla a pluralidade da sociedade brasileira e baiana.

Este estudo revelou também que a vida de mulheres negras, as nossas vidas, confundem-se com uma militância diária, institucionalizada ou não; onde houve opressão, houve resistência. Portanto, meu propósito aqui não era o de desenvolver um estudo que ficasse encastelado na academia, acessível apenas aos intelectuais, mas de desenvolver um estudo que tivesse uma aplicação prática na vida das pessoas, especificamente das mulheres negras. Dessa forma, me junto às mulheres aqui entrevistadas na luta por igualdade, equidade e justiça social, diria até que estamos passando por uma revolução, no que diz respeito à questão racial empreendida pelos Movimentos Negros desde a década de 1970, principalmente a partir do ano 2000, quando a ascensão do governo de esquerda estabelece uma conjuntura política favorável ao diálogo e as mulheres negras tomam as rédeas do movimento, resultando em direitos conquistados.

E, ao conquistar espaços, não estamos nos regozijando pelo feito de ser o único negro ou negra a estar ali, mas estamos questionando as ausências de outros negros e negras e transformando os espaços através de uma politização sem precedentes, empreendida pelo Movimento de Mulheres Negras e, enquanto negra e contemporânea, compreendo meu dever de contribuir com este momento histórico.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. *In*: SOUSA, C. M. (org.). **Um convite à utopia**. Campina Grande: EDUEPB, 2016. p. 203-233. Coleção: Um convite à utopia. Vol. 1. ISBN: 978-85-7879.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Tradução de Júlia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALCÂNTARA, Liliane Cristine Schlemmer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Sistema Eletrônico de Revistas, SER-UFPR, v. 40, p. 231-251, abr. 2017.
- ARAÚJO, Artur Antônio dos Santos. **Estereótipos**: constituição, legitimação e perpetuação no discurso sobre o negro. 2010. 172 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- ASSUNÇÃO, Maria Madalena Silva da. **A Psicologia da educação e a construção da subjetividade feminina (Minas Gerais 1920-1960)**. 2002. 483 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.
- BARAÚNA, Lia Maria Perez B. À flor da pele. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 131-146.
- BERNADINO-COSTA, Joaze. **Sindicato das Trabalhadoras Domésticas do Brasil**: Teorias da Descolonização e Saberes Subalternos. 2007. 269 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- _____; GRÓSFOGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.
- BERQUÓ, Elza. **Nupcialidade da população negra no Brasil**. Campinas-SP: NEPO UNICAMP, 1987. Disponível em: http://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/textos_nepo/textos_nepo_11.pdf. Acesso em: 10 out. 2019.
- BISPO, Silvana. **Feminismo em debate**: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978-1997). 2008. 198 f. Dissertação (Mestrado em Gênero e Feminismo) – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOCK, Ana Maria Mercês Bahia. A Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em Psicologia. *In*: BOCK, Ana Maria Mercês; GONÇALVES, Maria da Graça Marchina; FURTADO, Odair. **A Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica**. São Paulo: Cortez, 2001. p. 21-46.

_____. A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para la Psicologia atual. **Psicología para América Latina**, Revista de la Unión Latinoamericana de Psicología, 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psilat/n1/n1a02.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2019.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 183-191.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 55 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Estudos Feministas**, n. 2, p. 91-108, 2000.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras Falas: Feminismos na Perspectiva de Mulheres Negras Brasileiras**, 2012. 383 f. Tese (Doutorado em Gênero e Feminismo) – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CHALHOUB, Sidney. **Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought: knowledge, consciousness and politics of empowerment**. Nova York/Londres: Routledge, 1990.

_____. Feminismo Negro, Interseccionalidade e política emancipatória. Tradução de Bianca Santana. **Parágrafo**, v. 5, n. 1, p. 7-17, jan./jun. 2017. ISSN 23174919.

CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira (notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil). *In*: ARANTES, Antônio Augusto (org.). **Colcha de Retalhos**. Estudos sobre a família no Brasil. Campinas: Unicamp, 1993. Cap. I.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento Para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, ano 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

_____. **A Democracia da Abolição**: para além do império das prisões e da tortura. Tradução de Artur Neves Teixeira. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento Negro Brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos. Dossiê: **Identities negras e indígenas**. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, 2008. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/18n51c>. Acesso em: 20 ago. 2019.

ELIAS, Norbert. **A Solidão dos Moribundos**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ESPINOSA, Yuderkys. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. Comunicação apresentada no **Fazendo Gênero**, Brasília. “Os desafios da arte, a educação, a tecnologia e a criatividade do Fazendo Gênero”, em 10 de novembro de 2013. Disponível em: <http://www.elcotidianoenlinea.com.mx/pdf/18402.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2014.

ESPINOSA, Yuderkys *et al.* Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial. Una conversa em cuatro voces. *In*: WALSH, Catherine (ed.). **Pedagogías decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir y (re)vivir. Quito, Peru: Ediciones Abya Yala, 2013.

FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Tradução de Isabel Pascoal. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. **As novas elites de cor**: estudo sobre profissionais liberais negros de Salvador. São Paulo: Annablume. Sociedade Brasileira de Instrução, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

_____. **A classe média negra não vai ao paraíso**: trajetórias, perfis e identidade negra entre os empresários negros. 2003. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, 2003.

_____. Condições e contradições do trabalho doméstico em Salvador. *In*: MORI, Natália *et al.* (org.). **Tensões e experiências**: um retrato das trabalhadoras domésticas de Brasília e Salvador. Centro Feminista de Estudos e Assessoria, Brasília, 2011. p. 89-131.

_____. Somente Um Ponto de Vista. **Cadernos Pagu**, n. 51, [9], s/ p., 2017.

_____. Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 1080-1099, 2018a.

_____. A Marcha das Mulheres Negras conclama por um novo pacto civilizatório: descolonização das mentes, dos corpos e dos espaços frente às novas faces da colonialidade do poder. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFÓGUEL, Ramon. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018b. p. 203-223.

_____; GOMES, Patrícia Godinho. Para Além dos Feminismos: uma experiência comparada entre Guiné Bissau e Brasil. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 24, p. 909-927, set./dez. 2016.

_____; GRÓSFÓGUEL, Ramón. Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 36-41, abr./jun. 2007.

_____. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223-234, jul./dez. 2009.

FONSECA, Cláudia. Ser mulher, mãe e pobre. *In*: DELPRIORE, Mary (org.); Carla Bassanezi (Coord. de textos). **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2004. p. 510-553.

FRAGA FILHO, Walter. **História de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)**. Campinas: Unicamp, 2006.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 49 ed. São Paulo: Global, 2004.

FREUD, Sigmund. **New introductory lectures on psychoanalysis**. Nova York: Norton, 1965.

FURTADO, Odair. O psiquismo e a subjetividade social. *In*: BOCK, Ana Maria Bahia; GONÇALVES, M. Graça M.; FURTADO, Odair (org.). **Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em Psicologia**. 4 ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2001. Cap. IV.

GARRIDO, Joan Del Acázar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. **Revista Brasileira de História: memória histórica e historiografia**. Dossiê Ensino da História. São Paulo, ANPUN/Marco Zero, v. 13, n. 25/26, p. 33-54, set. 1992 / ago. 1993.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIL-HERNÁNDEZ, Franklin. Colonialidad, racialización y subjetividad: experiencias de racismo y construcción de subjetividades de personas negras en sectores medios de Bogotá, Colombia. *In*: PIRES, Antonio Liberac Cardoso Simões; GOMES, Flávio dos Santos; ROJAS, Axel. (org.). **Territórios de gente negra**: processos, transformações e adaptações. Ensaio sobre Colômbia e Brasil. Cruz das Almas: EDUFBR; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, n. 21, p. 40-51, 2002.

_____. **O Movimento Negro educador**: saberes construídos na luta por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. *In*: LUZ, Madel (ed.). **O Lugar da Mulher**. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 87-107.

_____. 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 REY, Fernando. **Epistemologia cualitativa y subjetividade**. São Paulo: Educ, 1997.

GRÓSFUGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno Decolonial desde Aimé Césaire até os zapatistas. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GRÓSFUGUEL, Ramon (Coord.). **El Giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistêmica 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.

_____. Para Descolonizar os Estudos de Economia Política e os Estudos Pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, p. 115-147, mar. 2008.

HALL, Michael M. História Oral: os riscos da inocência. *In*: **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Tradução de Adelaine la Guardia Rezende. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *In*: _____ (ed.). **Symians, cyborgs and women**: the revention of nature. New York: Routledge, 1991. p. 183-202.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista de Estudos Feministas**, ano. 3, 1995.

_____. Alisando nossos cabelos. **Revista Gazeta de Cuba**, União de Escritores y Artistas de Cuba, 2005. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

_____. **Vivendo de amor**. c2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

_____. **Olhares Negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019a.

_____. O amor como prática da liberdade. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Centro de Estudos Bíblicos, 2019b, s/ p. Disponível em: <https://cebi.org.br/noticias/bell-hooks-o-amor-como-a-pratica-da-liberdade/>. Acesso em: 18 dez. 2019.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mário de Salles. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. 3 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 638.

JACCOUD, Luciana. O combate ao racismo e à desigualdade: o desafio das políticas públicas de promoção da igualdade racial. *In*: THEODORO, Mário (org.). **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil: 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008. p. 135-170.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOFES, Suely. **Uma trajetória em narrativas**. Campinas, Mercado de Letras, 2001.

LACERDA, Rosane Freire; FEITOSA, Saulo Ferreira. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Interritórios**, Revista de Educação da Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 1, n. 1, p. 5-23, 2015.

LACOUTURE, Jean. A História imediata. *In*: GOFF, Jacques le; CHARTIER, Jacques Revel. **A História Nova**. 3 ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 228-322.

LE BRETON, David. Por una antropología de las emociones. **Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad**, Argentina, ano 4, n. 10, p. 69-79, dez. 2012 / mar. 2013. ISSN: 1852-8759.

LERMA, Betty Ruth Lozano. El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano. *In*: MIÑOSO, Yuderky Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 335-352.

LESSA, Luciana Falcão. **Senhoras do Cajado**: um estudo sobre a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos. 2005. 185f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005.

_____. **Senhoras do cajado: a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos**. Salvador: EDUFBA, 2012. Coleção Bahia de Todos.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 167-182.

LUGONES, María. Colonialidad e Género. **Revista Tábula Rasa**, Bogotá, Colômbia, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008. ISSN 17942489.

MACEDO. Márcia dos Santos. **Nas tramas das interseccionalidades**. Mulheres chefes de família em Salvador. 2008. 247 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

MACHADO, Marta Rodriguez de Assis; LIMA, Marcia; NERIS, Natália. Racismo e insulto racial na sociedade brasileira. Dinâmicas de Reconhecimento e invisibilização a partir do direito. **Novos Estudos**, CEBRAP, São Paulo, v. 3, p. 11-28, nov. 2016.

MAHEIRIE, Katia. Constituição do Sujeito, Subjetividade e Identidade. **Interações**, Universidade de São Marcos, São Paulo, ano 5, v. 7, n. 13, p. 31-44, jan./jun. 2002.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre La colonialidade del ser: contribuciones de um concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GRÓSFUGUEL, Ramon (Coord.). **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, 2007a.

_____. Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser e del conocer. Partes de este ensayo fueron presentadas em La **Conferencia Internacional “Reparaciones y descolonización del conocimiento”**, 25 e 26 maio de 2007b, Salvador.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8 ed. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales / diseños globales**. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Ed. Akal, 2003.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o Hemisfério Ocidental no horizonte conceitual da modernidade. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**:

eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas Latino-Americanas**. Colección Sur Sur, CLASCO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, p. 35-54, set. 2005.

_____. **Local Histories/Global Designs**: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MORRISON, Toni. **O Olho mais azul**. 2 ed. Tradução de Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MUNANGA, Kabengele. Uma Abordagem Conceitual das Noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia. *In*: BRANDÃO, André Augusto P. (org.). **Programa de Educação Sobre o Negro na Sociedade Brasileira**. Niterói: EDUFF, 2000. p. 15-34.

_____. Prefácio. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 6 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 9-11. Coleção Psicologia Social.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. *In*: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza, 2006a, p. 126-129.

_____. Negro e racismo. *In*: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Kuanza, 2006b, p. 98-102.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar**: escolhas afetivas e significados da solidão entre as mulheres negras em Salvador, BA. 2008. [s.n.] f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. **Dengos e Zangas das Mulheres Moringas**: vivências afetivo-sexuais das mulheres negras. 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2019.

PICHARDO, Ochy Curiel. La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista. *In*: Colonialidad y Biopolítica en América Latina. **Revista Nómadas**, Bogotá, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central, n. 26, p. 92-101, 2007.

_____. **La Nación Heterosexual**. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica – En la Frontera, 2013.

_____. Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. *In*: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ed.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014. p. 325-334.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. **Cadernos Pagu**, n. 23, p. 89-119, jul./dez. 2004.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val Ddi Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (org.). **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 103-130.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GRÓSFUGUEL, Ramon. (Coord.). **El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo Veintiuno del hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

_____. “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la adhesión/colonialidad del poder. **Viento Sur**, n. 122, p. 46-56, mai. 2012

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

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. **Histórias de vida familiar e afetiva de escravos na Bahia do século XIX**. Salvador: Centro de Estudos Baianos da UFBA, 2001.

_____. **A Família negra no tempo da escravidão: Bahia 1850-1888**. 2007. 305 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2007.

REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: Edufba, 2012. p. 7-14.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres Negras Brasileiras de Bertioga a Beijing. **Estudos Feministas**. Dossiê de Mulheres Negras. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 446-457, 1995.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. La utopia andina. *In*: BALDI, Cesar Augusto (coord.). **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades pluralismo jurídico e plurinacionalidade**. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 141-178.

SANTOS, Boaventura Souza. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS, Cristiana Souza. Do Interior para a periferia: mulheres negras liderando lutas por moradia em Salvador, Bahia, Brasil. **LABRYS** (edição em português, *online*), v. 31, p. 2-36, 2018.

SANTOS, Ruy. **Teixeira Moleque**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1960.

SAWAIA, Bader B. Afectividad y temporalidad en el cuerpo teórico-metodológico de la psicología social. Encontro da AVESPO, 7. **Anais...** Venezuela: Coro, 1997.

SOARES, Cecília C. Moreira. Mulher Negra na Bahia no Século XIX. Salvador: EDUNEB, 2006.

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra** – sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. São Paulo: Puc, 2008.

SOUZA, Jessé. **A Elite do Atraso**: da escravidão à Lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Luzineide Pedrosa de. **As Relações Étnico-Raciais nas novelas infantis** – Carrossel e Chiquititas. 2015. 34 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Educação das Relações Étnico-Raciais) – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

THOMPSON, P. **A voz do passado** – História Oral. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

VELASCO, Mercedes Jabardo. Construyendopuentes em diálogo desde/com el feminismo negro. *In*: _____ (org.). **Feminismos negros**: una antología. Madrid: raficante de Suenos, 2012. p. 27-56.

VELHO, Gilberto. **Subjetividade e Sociedade**: uma experiência de geração. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

VIGOTSKI, Lev S. Historia del Desarrollo de las Funciones Psíquicas Superiores. *In*: _____. **Obras Escogidas**. Tomo III. Madri: Visor/MEC, 1995. p. 1-261.

VOLDMAN, Danièle. Definições e usos. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 1996. p. 33-42.

WALSH, Caterine. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. *In*: _____; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 21-70.

APÊNDICE

APÊNDICE A – QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO

- **BLOCO I: Identificação**

1. Nome:
2. Idade:
3. Estado civil:
4. Filhos/as:
5. Profissão:
6. Escolaridade:

- **BLOCO II: Questões relativas à subjetividade**

7. Como você define a solidão da mulher negra?
8. Fale um pouco sobre sua trajetória de vida (família, escola, amigos, relações afetivas). Essas relações foram atravessadas pelo racismo? Exemplifique.
9. Quais os principais desafios que você enfrentou enquanto mulher negra?
10. A relação afetivo-sexual é permeada pelas relações raciais? Como? Que significado você atribui a essas relações?
11. Como você percebe o racismo?
12. Como você descreve o processo de transição: da negação da identidade negra para a construção de uma identidade racial positiva?
13. Como você define afetividade? Como você descreveria a afetividade das mulheres negras? E sua autoestima, como você descreve?
14. O índice de mulheres negras ativistas homoafetivas vem aumentando. Qual o significado da homossexualidade para essas mulheres? Há alguma relação com a subalternização das mulheres negras, também pelo homem negro?
15. Frequenta alguma religião? Qual a importância dessa religião no contexto das relações sociais?

• **BLOCO III: Questões relativas à militância**

16. Qual o Movimento Social onde milita?
17. Por que a criação da Rede de Mulheres Negras?
18. Por que, na estrutura organizacional da Rede, há uma comissão para tratar de afetividade? Por que a afetividade da mulher negra entra na pauta política pública?
19. Como se dá o processo de formação política através da Rede? A que público procura atingir?
20. Quais as metodologias e os recursos utilizados pela Rede para atingir esses objetivos?
21. Cite algumas atividades da Rede e suas experiências nesse espaço.
22. Como você define o espaço do movimento social? Explique a importância desse espaço, principalmente na sua trajetória.
23. Outros interesses atrapalham a consolidação do movimento? Por exemplo: partidários, trabalho, família...
24. Como você descreveria as dinâmicas entre as mulheres dentro do Movimento Social?
25. Os Movimentos Sociais são os principais protagonistas das conquistas que dizem respeito à questão social?
26. Atualmente há um esforço na academia em dialogar com esses Movimentos? Como você avalia esse momento?
27. Quais as principais reivindicações, conquistas e desafios do Movimento de Mulheres Negras?
28. Quais as estratégias que o Movimento de Mulheres Negras utiliza para ajudar a superar os problemas de autoestima (geralmente baixíssima), da solidão da mulher negra e de afetividade causados pela ideologia da branquitude?
29. Você é feminista? O que significa ser feminista para você?
30. Há alguma diferença entre o Feminismo Negro e o Movimento de Mulheres Negras? Explique.
31. Quais são as suas referências (pessoas, teóricas) para o enfrentamento do racismo?

ANEXOS

ANEXO A – CARTA DE ADESÃO À REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA



REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA

CARTA DE ADESÃO

A Rede de Mulheres Negras da Bahia é um espaço aberto para o aprofundamento da reflexão, do debate democrático de ideias, da formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, com ativistas negras, entidades de mulheres, de mulheres negras, movimentos sociais, nacional e internacional, que se opõe ao domínio do mundo pelo capitalismo, colonialismo, racismo e pelo patriarcado.

A Rede deve ser um espaço de formação política intercultural, com objetivo de aumentar o conhecimento recíproco entre os grupos, coletivos e associações de mulheres negras e tornar possível articulações e pactos na realização de ações coletivas.

Todos esses anúncios estão presentes, na Carta de Princípios da Rede de Mulheres Negras da Bahia⁷³, a esta anexada.

Sendo assim, declaro(amos) estar em acordo com a referida Carta, com o compromisso de integrar(mos) a Rede de Mulheres Negras da Bahia.

Bahia, ____ de _____ de 2018.

Nome/coletivo/organização

Telefone e e-mail

⁷³ Carta de Princípios aprovada em reunião de planejamento da Rede de Mulheres Negras da Bahia em 10 e 11 de novembro de 2016, ocorrida na Sociedade Protetora dos Desvalidos.

ANEXO B – CARTA DE PRINCÍPIOS DA REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA



REDE DE MULHERES NEGRAS DA BAHIA

CARTA DE PRINCÍPIOS⁷⁴

A Rede de Mulheres Negras da Bahia é uma articulação feminista, anti-capitalista, de esquerda, suprapartidária, plural, autogerida e organizada horizontalmente. Sediada na capital de Salvador, é composta de ativistas, entidades, grupos, coletivos, associações de mulheres negras de diferentes municípios do Estado da Bahia, e nos últimos três anos, tem se articulado e mobilizado mulheres de todo o Estado para lutar contra o racismo, o sexismo, LGBTfobias, contra o ódio religioso e contra todas as outras formas de violências, afirmando os Direitos Humanos e o Bem Viver. Em tempos de fortalecimento do conservadorismo e consequente retrocesso político, assumimos, mais uma vez, nossa tarefa histórica de reorganizar umas as outras contra todas as formas de opressão que se levanta contra negras e negros desse país.

Nossa atuação principal é com mulheres negras, oriundas dos municípios do estado e dos bairros periféricos da cidade de Salvador. Os princípios que norteiam nossa articulação é a formação política, autonomia, horizontalidade e solidariedade, baseadas na perspectiva de romper com o patriarcado, na construção permanente de valores em contraposição a lógica do racismo, machismo, sexismo e capitalismo.

A Rede pretende ser um espaço de formação política intercultural, com objetivo de aumentar o conhecimento recíproco entre as ativistas, os grupos, coletivos e associações de mulheres negras e tornar possível articulações e pactos na realização de ações coletivas.

⁷⁴ Carta de Princípios aprovada em reunião de planejamento da Rede de Mulheres Negras da Bahia em 10 e 11 de novembro de 2016, ocorrida na Sociedade Protetora dos Desvalidos.

Na Rede, nossas inspirações para enfrentar as opressões cotidianas estão na resistência negra, indígena, quilombolas, das ancestrais dos terreiros de candomblés, em Dandara, Aqualtune, Zeferina, Luiza Mahin, Mãe Aninha, Laudelina Campos Melo, Carolina Maria de Jesus, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Mãe Stella, Creuza Oliveira, Luiza Bairros e tantas outras guerreiras negras, que lutaram e lutam pela nossa liberdade de sermos tudo que quisermos ser, sem lugares marcados pela opressão. E a nossa luta ainda está no meio, nossa jornada segue.

A Marcha de Mulheres Negras, que realizamos em 2015, nos fortaleceu, ao articular uma pauta nacional, presente na Carta entregue à sociedade brasileira dia 18 de novembro de 2015, em Brasília, Distrito Federal, debatida amplamente ao longo de 03 anos, contendo os pontos inegociáveis contra o racismo, contra a violência e afirmando o Bem Viver, quando pautamos que sem a cidadania plena das mulheres negras o Brasil não será uma nação livre. E é a partir deste documento de referência, pautando as resoluções das Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres, de Direitos Humanos e de Igualdade Racial, bem como as decisões de Beijing à Durban, que na Bahia desenhamos a nossa pauta política, para dialogar horizontalmente com os governos, sem tutela, com direito à voz e representação direta.

A Rede se constitui assim, num espaço aberto, para o aprofundamento da reflexão, do debate democrático de ideias, da formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, com entidades de mulheres, de mulheres negras, movimentos sociais, nacional e internacional, que se opõe ao domínio do mundo pelo capitalismo, colonialismo, racismo e pelo patriarcado.

Nossa liberdade segue como projeto de vida, pois o nosso grito por reparação, pauta o direito à memória, a uma vida plena hoje e direito a ter futuro!

Contato: redemn.ba@gmail.com

Facebook: Rede de Mulheres Negras da Bahia

Ver E-Book da Marcha das Mulheres Negras, com todos os documentos aqui referenciados.

Carta das Mulheres Negras

<https://www.geledes.org.br/carta-das-mulheres-negras-2015/>

Declaração de Beijing

<https://www.pj.gob.pe/wps/wcm/connect/f7033a004954259385edf5cc4f0b1cf5/La+Declaraci%C3%B3n+de+Beijing.pdf?MOD=AJPERES>

Direito das Mulheres no Contexto Internacional

<http://re.granbery.edu.br/artigos/MzUx.pdf>

https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10180/10180_5.PDF