

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**AS LUTAS DAS MULHERES NEGRAS:**

identidade e militância na construção do sujeito político

**Autora: Marjorie Nogueira Chaves**

Dissertação apresentada ao  
Departamento de História da  
Universidade de Brasília – UnB,  
como parte de requisitos para  
obtenção do título de Mestre em  
História

Brasília, novembro de 2008.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGHIS

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**AS LUTAS DAS MULHERES NEGRAS:**  
identidade e militância na construção do sujeito político

**Autora: Marjorie Nogueira Chaves**

**Orientadora: Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Rita Laura Segato**

Banca Examinadora:

Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Ondina Pena Pereira – Departamento  
de Psicologia – Universidade Católica de  
Brasília

Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Sales Augusto dos Santos – Núcleo  
de Estudos Afro-Brasileiros – Universidade de  
Brasília

Prof<sup>º</sup> Dr<sup>º</sup> Sullivan Charles Barros –  
Departamento de Ciência Política – Unieuro  
(Suplente)

À todas as mulheres negras brasileiras.

**Passado histórico**

*Sonia Fátima*

Do açoite  
da mulata herótica  
da negra boa de eito  
e de cama

(nenhum registro)

## **Agradecimentos**

Neste caminho, desde pensar o objeto de investigação até as considerações finais da pesquisa, uma longa estrada foi percorrida. Como em qualquer trilha, encontrei percalços, dores e alegrias que compartilhei com todos ao meu redor. Então agradeço primeiramente, aqueles que com gestos ou palavras acreditaram que eu era capaz de transcender minhas próprias fronteiras, as fronteiras do meu destino. Agradeço minha mãe Solimar e meu pai Silvio por incitarem a minha capacidade criadora mesmo quando eu duvidava de mim. Agradeço ao Adriano por ter me ouvido falar de identidades fragmentadas e do futuro impreciso dos feminismos sempre com a mesma vontade de saber mais. Agradeço a Anette e Betina por terem sido tão fundamentais nesta escrita com suas aferições, contribuições e principalmente, pelo espírito solidário com que compartilharam suas idéias que, para além de uma contribuição acadêmica, me ensinaram a acreditar mais na amizade entre mulheres. Agradeço aos participantes da banca: Rita Segato, por ter acreditado no meu projeto e aceitado me orientar com todo o apoio, carinho e compreensão; Ondina Pena, por suas palavras tão instigantes e suas considerações perspicazes que me permitiram dar continuidade à construção de uma outra história e Sales Augusto, por ter aberto as portas deste mundo de saber incessante das relações raciais e aceito o desafio de compor uma banca deliberadamente feminista. Agradeço a todas as entrevistadas que foram incalculavelmente importantes para a existência deste trabalho com suas histórias de vida, história de mulheres reais que sonham com a transformação do social em relações humanas mais justas. Agradeço também ao Grupo de Pesquisa GERAJU da Faculdade de Educação – UnB, no qual solidifiquei parte do meu pensamento e da minha ação. E finalmente, agradeço às amigas e amigos, sem citar nomes, pois não caberiam no espaço da folha, que torceram verdadeiramente para que eu chegasse até aqui.

## **Resumo**

A militância das mulheres negras nos movimentos feministas e nos movimentos negros reuniu experiências diferenciadas e trouxe reflexões significativas sobre sua realidade. Legitimou seu protagonismo na desconstrução das representações sociais naturalizadas pelo imaginário e na transformação dos padrões de dominação, enquanto sujeitos políticos. Nos grupos em que atuam, as mulheres negras vêm desempenhando um importante papel na ação política anti-sexista e anti-racista, afirmando uma nova identidade decorrente do ser mulher e negra. Suas reivindicações frente à sociedade têm sido levadas em consideração para a construção de um projeto de cidadania capaz de aglutinar a multiplicidade das relações sociais. As problematizações propostas na pesquisa não buscam respostas em forma de verdades absolutas, tampouco definitivas sobre a realidade destas mulheres. Pelo contrário, a pesquisa é conduzida para construção de uma outra história de mulheres, uma história escrita no feminino, uma história de possíveis.

**Palavras-chave:** mulheres negras, gênero, raça, feminismos, identidade, militância.

## **Abstract**

Black women militancy in the feminist and black movements joined different experiences and brought significant reflections on black women reality. Those movements legitimized their central role in the deconstruction of social representations that born out of the imaginary context and in the changes that occurred in the domination patterns, as political agents. In their specific groups of action, black women have been playing an important role in the anti-sexist and anti-racist political actions, reaffirming a new identity resulting of being woman and black. Their claims directed to the society have been taken into account for the construction of a citizenship project, capable of reuniting the multiplicity of social relations. The questions proposed in the research do not seek answers about those women realities as absolute truths, neither as definitive truths. On the contrary, the research is driven towards the construction of another history of women, a history of possibilities.

**Keywords:** black women, genre, race, feminisms, identity, militancy.

## **Lista de Siglas**

ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros  
ANPOCS – Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
AOMNB – Articulação de Mulheres Negras Brasileiras  
CEAD – Centro de Estudos Afro-Brasileiros  
CONEN – Coordenação Nacional de Entidades Negras  
ENEN – Encontro Nacional de Entidades Negras  
ENMN – Encontro Nacional de Mulheres Negras  
IPCN – Instituto de Pesquisa de Cultura Negra do Rio de Janeiro  
IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada  
MNU – Movimento Negro Unificado  
PT – Partido dos Trabalhadores  
UFBA – Universidade Federal da Bahia  
UFMT – Universidade Federal do Mato Grosso  
UnB – Universidade de Brasília  
UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher  
USP – Universidade de São Paulo



## Sumário

<b>Introdução</b> .....	10
<b>Capítulo 1 - Instrumentos teórico-metodológicos que iluminam a pesquisa</b> .....	13
1.1 - Mulheres negras na perspectiva da história do possível .....	15
1.2 - Corpos construídos: identidades e a “invenção” das diferenças .....	23
1.3 - Representações de mulheres negras: o estigma da <i>mukama</i> .....	34
<b>Capítulo 2 - Vozes femininas negras ou vozes negras femininas?</b> .....	45
2.1 - Pensando a subjetividade feminina negra: o <i>corpo vivido</i> .....	50
2.2 - Ancestralidade: o poder feminino no candomblé .....	60
<b>Capítulo 3 - Movimentos plurais: a fala militante das mulheres negras</b> .....	66
3.1 - Políticas de identidade e os novos movimentos sociais .....	68
3.2 - Aspectos dos movimentos negros e o “pretoguês” de Lélia Gonzalez .....	76
3.3 - Perspectivas feministas e a construção do sujeito político “mulher negra” .....	87
<b>4 – Considerações Finais</b> .....	105
Referências bibliográficas .....	108
Anexos .....	117

## Introdução

Sinto no peito o coração bater  
Com tanta força que me causa medo...  
Será a Morte, meu Deus? Mas é tão cedo!  
Deixai-me inda viver.

*Auta de Souza*

A escolha do título da pesquisa se refere ao objeto de investigação: a constituição das subjetividades e os investimentos da política identitária na construção de um sujeito político mulher negra. Ao selecionar deliberadamente minhas fontes de pesquisa, interessei particularmente pelo folder de um coletivo de mulheres negras de Brasília. Na capa estava escrito em iorubá: “obinrinb̀inrin dudù l̀ò jagun”, que significa “as mulheres negras também lutam”.

Nas minhas limitações interpretativas, esta elocução quis me dizer muitas coisas. Quando as militantes afirmam que “também lutam” selam sua participação política em uma sociedade múltipla, repleta de contradições em que vários grupos identitários têm reivindicado a partilha do poder na ação pela “posse da história”. Deixam transparecer a necessidade de se fazerem ouvidas, de problematizar a interação entre o sexo/gênero e a raça nas propostas das agendas feministas e dos movimentos negros.

Suas vozes estão presentes neste trabalho, suas identidades perpassam as minhas próprias, uma espécie de “troca” que realizo com elas a partir de uma posição política. É desta maneira que me localizo para mergulhar nas interpelações que construo desde pensar o objeto até as considerações finais: mulher, negra, filha, feminista, não-militante, estudante da Universidade de Brasília, trabalhadora, brasileira.

Entendendo mulheres negras militantes como mulheres negras organizadas em coletividade, minha proposta é lançar um olhar para a construção das representações positivas a partir de suas experiência como mulheres, como negras e como militantes. Esta mediação surge a partir das identidades de mulheres negras que estão permeadas de negociações constantes entre a problematização da questão da fixação da identidade e a necessidade de afirmação de sujeitos políticos na elaboração de propostas políticas específicas.

Na perspectiva pós-moderna que permeia esta pesquisa, não pretendo realizar uma narrativa com estatuto de verdade, mas desmascarar as continuidades, já que os registros históricos pouco falam das mulheres negras e, quando falam, suas representações sociais estão envoltas de estigmatizações pelos discursos históricos e literários.

A história é um construto ideológico, atravessado pelas relações de poder e seus discursos criam versões do passado que legitimam as práticas presentes. Reivindicar a importância das mulheres na história significa ir contra a escrita histórica tradicional e seus agentes já estabelecidos como verdadeiros. Nesse sentido, reivindicar a presença e a importância das mulheres negras nos movimentos sociais é chamar atenção para sua denúncia da instauração das desigualdades, assim como o questionamento sobre uma suposta fixidez da categoria “mulheres”.

Buscar as configurações positivas das mulheres negras em sua militância é desestabilizar os discursos androcêntricos e racistas e abrir caminhos para outras possibilidades como agentes políticos, entendendo a militância como a luta por uma causa e a participação efetiva em uma organização, no caso, nos grupos de mulheres e/ou nos movimentos negros, organizados em coletividade. É desconstruir as categorias que classificam, localizam e atribuem papéis sociais aos sujeitos e dar lugar às identidades móveis e provisórias que ultrapassam a subjetividade ancorada no gênero e suas intersecções.

No Capítulo 1 – “Instrumentos teórico-metodológicos que iluminam a pesquisa”, exponho as perspectivas analíticas de que farei uso em todo o processo de interpretação, com o objetivo de apreender as subjetividades assumidas por estas mulheres, através das teorias feministas e foucaultianas. Problematizarei as evidências de suas representações, desconstruindo os discursos tidos como verdades na construção de uma outra possibilidade de se fazer história.

Já no Capítulo 2 – “Vozes femininas negras ou vozes negras femininas?” Analiso discursivamente as falas das mulheres negras militantes que são objeto do meu trabalho. Através de suas falas localizadas no presente e nos limites dos meus recursos interpretativos, busco compreender o modo como as subjetividades das entrevistadas foram sendo construídas pela experiência, enquanto categoria de análise, como mulheres, como negras e como agentes políticos em suas organizações e na idéia de corpo vivido.

Por fim, o Capítulo 3 – “Movimentos plurais: a fala militante das mulheres negras” aponta para a emergência de um sujeito político *mulher negra* na formação dos movimentos de mulheres negras. O esforço das mulheres negras em criar um movimento forte, mesmo que em múltiplas faces, voltado para uma necessidade comum: o reconhecimento social, como fundamental para a reivindicação de suas demandas e direitos políticos.

## Capítulo 1 – Instrumentos teórico-metodológicos que iluminam a pesquisa

Entendendo que o objeto de investigação é construído ao longo da pesquisa, em um primeiro momento, minha intenção era investigar a ação política de vários grupos de mulheres negras<sup>1</sup> e seu enfrentamento na luta anti-sexista e anti-racista frente à sociedade e ao Estado e a emergência de políticas públicas que comportem suas demandas em um projeto político com vistas a se opor aos pressupostos racistas e androcêntricos dos saberes e das práticas sociais.

A princípio minha intenção era pesquisar sobre os objetivos dos coletivos de mulheres negras em formular propostas específicas e de desmistificar as representações de inferioridade da população negra e, especificamente, das mulheres negras; contestar sua participação tanto nos movimentos negros quanto nas próprias organizações de mulheres; e cobrar do Estado e demais organizações públicas e privadas o reconhecimento do racismo como vetor da situação de desvantagem no acesso de benefícios por parte dos grupos discriminados.

No contato com participantes e ex-participantes de coletivos de mulheres e de movimentos negros de várias partes do País e na coleta de fontes de referência desses mesmos grupos, tais como: jornais, folders, publicações periódicas e materiais de divulgação; notei que havia um universo muito grande de informações a serem contempladas.

Neste momento, compreendi que as fontes que direcionavam a problemática se apresentavam de maneira extensa e dispersa, o que exigiria maior dedicação na obtenção e organização dos dados, além do surgimento de problematizações novas, que não comportariam um projeto de pesquisa na estrutura do curso de mestrado.

Percebi que analisar as construções teóricas produzidas pelas mulheres negras, ao que se pode chamar de “feminismo negro” brasileiro, era inviável nesse momento, já que postula um arcabouço ainda em construção dentro da própria epistemologia feminista produzida no Brasil. Embora a condição de existir do pensamento feminista esteja pautada nesse processo de construção constante, creio que na presente pesquisa

---

<sup>1</sup> De forma geral, considero como mulheres negras todas aquelas que, nas pesquisas do Censo, se auto-identificam como pretas ou pardas. De forma específica, todas as militantes entrevistadas se afirmam como mulheres negras, considerando esta afirmação como de caráter político enquanto sujeitos de direitos.

não caberia trabalhar tantas informações ao mesmo tempo com o mesmo efeito e qualidade.

Voltei-me então para um ponto fundamental na existência destes grupos: a *experiência*, enquanto categoria de análise que discutirei ainda neste capítulo, de ser mulher e negra na sociedade brasileira e suas implicações na construção das identidades individuais e coletivas das militantes.

Essas identidades<sup>2</sup> são significadas, reinventadas e utilizadas pelos movimentos de mulheres negras no processo de busca por visibilidade, como fundamental para desestabilizar a apropriação autoritária da produção do conhecimento e a construção de estereótipos e modelos.

Utilizo aqui mulheres negras no plural e não mulher negra no singular para assinalar, ainda que da forma mais simples possível, a multiplicidade de papéis sociais desempenhados por cada uma delas e a existência de várias identidades imbricadas em suas representações e auto-representações: mães, educadoras, historiadoras, solteiras, casadas, lésbicas, profissionais autônomas, servidoras públicas, estudantes, além de outras que não comportam uma categoria unificada de mulher<sup>3</sup>.

Ainda que algumas delas não atuem mais de forma regular nos coletivos, acredito ser de total relevância suas histórias de vida, a trajetória educacional e profissional, a atuação política contra o racismo e o sexismo e o contato com os feminismos, tudo isto, evidenciando o protagonismo das mulheres negras na transformação social. Portanto, me interessa saber quem são estas mulheres, o que querem e quais foram os caminhos traçados por elas que me fizeram acolher esta perspectiva.

O processo de organização e ação coletiva das mulheres negras se deu a partir da chamada à construção de *uma outra história*, trazendo à tona questões sobre suas identidades e o reconhecimento da importância do seu papel na construção histórica, politizando as desigualdades sexuais e raciais e estabelecendo novos sujeitos políticos.

---

<sup>2</sup> A identidade envolve sistemas de representação que inclui práticas de significação e os sistemas simbólicos em que estes significados são produzidos. Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem falar. Ver: Woodward, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 07-72.

<sup>3</sup> A categoria mulheres se apresenta não apenas em sua relação com o gênero, mas em termos de linguagem e representações culturais “engendradas” em outras experiências como as de raça e de classe, entre outras que constituem sujeitos plurais, por vezes contraditórios e fragmentados. Ver: Descarries, Francine. Teorias Feministas: liberação e solidariedade no plural. In: Swain, Tania Navarro (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas. Textos de História: Revista de Pós-graduação em História da UnB*. Brasília: UnB, 2000, vol.8, n.1/2. p. 09-44.

A partir disto, minha perspectiva se volta para a identificação das categorias identitárias que envolvem as mulheres negras militantes, desde a fundação dos primeiros coletivos na década de 1980 até novos aparecimentos e permanências nos dias atuais. Esta fase contribuiu para a afirmação de novos objetivos e problematizações possíveis.

Meu objetivo consiste em apreender as subjetividades assumidas por estas mulheres, problematizando as evidências de suas representações e desconstruindo os discursos tidos como verdades. Além disto, pretendo contribuir, se possível, para uma nova possibilidade de se fazer história, dando visibilidade às suas experiências enquanto sujeitos históricos, uma vez que, as mulheres negras foram excluídas da narrativa histórica ou apareceram apenas como um apêndice, como coadjuvantes na historiografia brasileira.

Desta maneira, pretendo desvelar indícios nos seus discursos que se contrapõem aos esteriótipos de mulheres negras, construídos e cristalizados pelos saberes sociais que, antes de tudo, inclui o apagamento da multiplicidade de sujeitos. Busco, através da minha tarefa interpretativa, apreender as estratégias de resistência, assim como os assujeitamentos que constituem suas identidades. Todavia, esclareço que minha narrativa não se pretende conclusiva, não propõe o fechamento, muito menos respostas definitivas, mas estabelecer um espaço aberto a novas indagações.

### **1.1 – Mulheres negras na perspectiva da história do possível**

Em meio a dois territórios de donos diferentes, Èsù<sup>4</sup> passava calmamente com um chapéu que chamou a atenção dos homens. Este chapéu tinha duas cores, uma de cada lado, de forma que cada homem visualizava o chapéu de uma cor só. Após Èsù cruzar a fronteira, os dois vizinhos comentaram entre si sobre o curioso homem que acabara de passar por ali. Um dos homens comentou sobre o chapéu e afirmou que este era vermelho, o outro discordou dizendo que o chapéu era preto. Os dois homens travaram uma discussão em relação à cor do chapéu e um duvidando da palavra do outro, travaram uma briga e se mataram, enquanto o Èsù continuava sua caminhada pelo mundo dando gargalhada.

---

<sup>4</sup> Entidade de religião de matriz africana. Èsù é o primogênito da criação, também conhecido como Elégbára. Mensageiro dos òrìsà e portador das oferendas. Guardião dos mercados, templos, casas e cidades. Costuma-se sincretizá-lo com o diabo. Ocorre tanto em representações masculinas como femininas. Suas cores são o vermelho e o preto. Saudação: “Laró yè!”. Fonte: Fundação Cultural Palmares. *Expressões Afro-Brasileiras*. Disponível em: [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br).

Se esta lenda fosse um acontecimento histórico poderíamos entender que o discurso histórico é um processo de criação ficcional não-verificável. Para Sandra Pesavento, esta história “constrói um discurso imaginário sobre aquilo que teria ocorrido um dia” (Pesavento, 2003:53), mas esta construção implica na verossimilhança e não na veracidade, embora possa produzir um efeito de verdade no leitor. A verdade histórica se refere a uma pretensão ao alcance do real acontecido, mas que, como na lenda de Èsù, envolve as limitações do lugar de fala. O fato histórico é, de fato, uma construção narrativa do passado.

A história é um discurso sobre o passado e não o próprio passado, não se tem acesso direto a ele. A história que eu faço busca sentidos temporários de uma determinada percepção da realidade sem a pretensão do fechamento, considerando a complexidade e a diversidade das interpretações da narrativa histórica. Desta forma, busco mostrar os silenciamentos da história oficial – aparentemente branca, masculina e heterossexual – sobre as mulheres negras enquanto sujeitos históricos.

A perspectiva do possível na história traz à tona as expressões da diversidade e da multiplicidade das relações sociais, sugere que o social não tem regras imutáveis e esta premissa abre espaço aos múltiplos (Swain, 2003). A história do possível não pretende a verdade, periodizações definitivas, muito menos a totalização ou métodos modelares de se fazer história, entendendo que a construção histórica é apenas uma forma de compreensão do passado, localizada em determinado tempo e espaço e nos sentidos que atribuo aos vestígios.

O presente trabalho consiste em dar visibilidade às falas das mulheres negras militantes do presente que falam em nome das mulheres negras do passado. Mulheres “não-históricas” que permaneceram, por muito tempo, ausentes das referências escritas e a sua busca por representatividade, incorporando a luta organizada numa perspectiva anti-sexista e anti-racista. Práticas que levam à construção de um discurso próprio, de sua própria história e o reconhecimento de demandas específicas, através de uma identidade política<sup>5</sup>, pautada em uma cultura comum resultante da escravização nas Américas de negros e negras prisioneiros de guerra no continente africano.

---

<sup>5</sup> A definição de *identidade política* que utilizo neste trabalho implica da luta política por parte dos membros desses grupos oprimidos historicamente e da consciência de um sofrimento comum. Ver: Segato, Rita; Ordóñez, Laura Jimena. *Mulher Negra=Sujeito de Direitos e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*. Brasília: AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento / UNIFEM / SEPPPIR, 2006.



A noção de cultura remete a um amplo campo de significações. Seu uso envolve questões de ordem simbólica e a forma como determinados grupos dão sentido às práticas sociais, culturais e políticas. Além disso, possui uma dinâmica fundamental para as ressignificações e atualizações que vão de uma geração à outra. Para esse trabalho utilizo o conceito de Maria da Consolação André (2008:77), em que a cultura consiste em um sistema simbólico que comporta aspectos reguladores e estáveis, os quais podem ser buscados nas transmissões de tradições específicas de um grupo.

O imaginário sexista/racista que circula na cultura brasileira é fruto da materialização lingüística e histórica dos sentidos, entendo o sentido como uma construção social, um fenômeno interativo que confere inteligibilidade à vida em sociedade. A análise do discurso considera que a linguagem não é transparente, o texto não é tido como uma soma de frases, mas uma totalidade com sua natureza específica (Orlandi, 2005:18). Cabe à analista apreender alguns destes sentidos presentes nos discursos.

A historiografia invisibilizou a ação das mulheres e, em torno de discursos totalizantes, negou a nós o papel na construção das sociedades, visto que nos encontrávamos fora dos modelos sociais, dos chamados “centros” e estas velhas metanarrativas parecem inverossímeis na pós-modernidade.

Ao adotar um método que desconstrói e historiciza as interpretações, pretendo chamar propositalmente a atenção para seus próprios processos de produção e assinalar o caráter construído (e não descoberto) de seus referentes (Jenkins, 2004:15), a questão agora é quem escreve e para quem se escreve, portanto, uma narrativa política.

À luz dos Estudos Feministas exponho o caráter provisório do meu trabalho, que não procura soluções, mas questionamentos. Ao utilizar o termo “nós”, insiro-me nesse processo de interpretação<sup>6</sup> do passado de forma parcial, deixo claro o meu lugar de fala na produção do conhecimento, sendo que este estreitamento entre a autora e o objeto está no bojo das perspectivas pós-modernas com as quais proponho dialogar na pesquisa.

Uma das propostas feministas é a construção de um fazer/saber que é a prática teórica e a ação política, atuando juntas no sentido de reivindicar a visibilidade e a legitimidade das mulheres como produtoras de discursos e de saberes. Assim também

---

<sup>6</sup> A interpretação se encontra como o vestígio do possível, o gesto da interpretação no espaço simbólico marcado pela incompletude e pela sua relação com o silêncio que se dá de algum lugar da história e da sociedade. Ver: Orlandi, Eni Puccinelli. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

como a busca da desnaturalização das representações normativas, reguladas por práticas sociais e discursivas que sancionam as estruturas patriarcais. Esta proposta não cessa os conflitos de interesses entre mulheres negras e brancas, visto que os espaços acadêmicos são constituídos por um racismo estrutural que dificulta a inserção e a permanência das mulheres negras na carreira acadêmica.

Na perspectiva pós-moderna, a disciplina história é reconhecida como discurso<sup>7</sup> e considerá-la como narrativa não retira o seu valor de conhecimento, no entanto, assume um novo desejo de se pensar histórica e contextualmente (Hutcheon, 1991:121). Inserir as mulheres negras na historiografia é contestar a suposta neutralidade deste discurso, mostrar a provisoriedade da escrita histórica e suas limitações envolvidas em sistemas de significação.

A tradição de silêncio imposta pelos métodos modelares de se fazer história é contestada na perspectiva pós-moderna que leva a uma refocalização sobre sujeitos históricos antes negligenciados, coincide com a “reorientação dada pelo feminismo no sentido de enfatizar o passado dos *ex-cêntricos*, anteriormente excluídos” (Idem, 1991: 130).

A tentativa de compreender o que é ser mulher e negra em determinado contexto é transgredir as convenções da historiografia no momento em que assumo em primeira pessoa o caráter subjetivo da minha escrita e sua relação com a construção de uma história das mulheres.

A história das mulheres está fortemente vinculada à legitimação do feminismo como um movimento político, portanto, é uma narrativa política. Antes de pretendermos escrever uma história das mulheres, devemos buscar escrever uma história do pensamento que criou a categoria mulher. Categoria esta que acabou sendo utilizada politicamente para fazer das diferenças uma forma de controle e dominação social.

A proposta inicial era dar visibilidade ao que estava fora da historiografia tradicional, desconstruir a figura do sujeito fundador como forma de apreensão do passado, questionar sobre as razões do silêncio que envolvia as mulheres, enquanto sujeitos da história, mas não somente.

Esta proposta contribui para a crescente incerteza nos círculos intelectuais ocidentais sobre a fundamentação e métodos apropriados para explicar e/ou interpretar a

---

<sup>7</sup> A escrita pós-moderna questiona a redação da história através da desconstrução e nos ensina que tanto a história quanto a ficção são discursos que constituem sistemas de significação que dão sentido ao que chamamos de passado, estes sistemas transformam os "acontecimentos" em "fatos históricos" no presente. Ver: Hutcheon, Linda. *Poética do Pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

experiência humana (Flax, 1991:221) e discorre sobre a necessidade de se reescrever a história, de evidenciar as brechas existentes em que a atuação das mulheres constituiu espaços de poder.

Esta reescrita pelas próprias mulheres faz com que estejam inseridas naquilo que escrevem, portanto, subvertendo as regras de constituição da disciplina e expondo uma incômoda ambigüidade: uma história das mulheres que é ao mesmo tempo um suplemento inócuo à história estabelecida e um deslocamento radical dessa história (Scott, 1992:75). O saber feminista em seus desdobramentos transformou a história em um espaço de questionamento constante, tendo em vista que a narrativa histórica tornava invisível a participação das mulheres nas relações sociais como se fossem objetos estáticos e passivos.

Jane Flax (1991:219) lembra que a teoria feminista não é unificada ou homogênea e que teorizações sem as ações políticas são ineficazes. Propõe, então, pensar as relações de gênero, através das quais se espera alcançar um distanciamento crítico em relação aos arranjos de gênero existentes. Rita Schmidt (1999:25) elucida como nós mulheres nos situamos na produção do conhecimento: para ela, nos posicionamos naquilo que produzimos a partir da materialidade das experiências sociais e acadêmicas como mulheres, leitoras críticas que somos das representações.

Faço um gancho com o *eccentric subject* ou o *space off*, de Tereza de Lauretis<sup>8</sup>, em que o sujeito feminista questiona o próprio processo de subjetivação, de forma a estar dentro e fora das representações de gênero. O sujeito ex-cêntrico ou o sujeito do feminismo é um sujeito cuja definição ou concepção se encontra em andamento, um sujeito que proporciona uma consciência crítica que detecta as tecnologias e os assujeitamentos a que fomos condicionadas, de forma a alcançar o potencial subversivo dos feminismos.

De acordo ainda com Lauretis (1994:227), os discursos têm o poder de violentar as pessoas, uma violência que é material, embora produzida nos discursos científicos e midiáticos. A história feita sob o olhar feminista procura as “brechas” contidas nos discursos históricos e revela em que condições estas fontes legitimaram certas representações de mulheres negras, entendendo que a realidade do passado nos chega por meio de mediações.

---

<sup>8</sup> Ver: Lauretis, Teresa de. *Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness*. In: *Feminist Studies 16 n.1*. Maryland, 1999. p. 115-150 e Lauretis, Teresa de. *Tecnologia do gênero*. In: Hollanda, Heloisa Buarque de. (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.207-239.

A pluralidade e autonomia dos escritos históricos sobre mulheres nos fazem compreender que se pretende **uma** história das mulheres e não **a** história das mulheres. A inserção desta narrativa histórica das mulheres na academia não ocorreu de forma homogênea ou linear, mas abriu um vasto campo de questionamentos sem a pretensão de encontrar respostas definitivas ou conceber um método único de pesquisa, esta historiografia integra à experiência das mulheres o caráter provisório e abordagens teóricas parciais.

Portanto, ao abordar a temática da construção das subjetividades de mulheres negras militantes, estou construindo uma história que escolhi para estar aqui, tornando presentes as mulheres que foram *foracludas*<sup>9</sup> ou que apareceram em última instância nos compêndios históricos.

Mulheres silenciadas que contaram apenas com suas próprias forças para sobreviver à lamentável história de subordinação e degradação e sua tentativa de fazer emergir na precariedade de registros, a herança das mulheres que resguardaram a cultura de origem africana.

A ênfase na escolha do meu objeto não significa inverter as normas e levar o marginal ao centro, mas estabelecer um posicionamento crítico através da minha interpretação sobre outras interpretações. A consciência desta realidade mediada me permite esclarecer que não pretendo fazer a história do que realmente ocorreu, muito menos negar o passado, mas entender que o referente somente é acessível em forma de linguagem textualizada nos vários tipos de discurso que utilizo.

Se decidir o que faz parte do meu corpus já é decidir acerca das propriedades discursivas (Orlandi, 2005:63), a escolha das minhas fontes de análise é arbitrária e resulta do meu interesse sobre tais superfícies. A construção do meu objeto é delimitada quanto às minhas condições de produção<sup>10</sup>, desta maneira, não pretendo o distanciamento entre minha escrita e as falas das mulheres por mim analisadas.

---

<sup>9</sup> Foraclusão é um termo psicanalítico que indica o não registro, é a ausência de marca, a não inscrição de um fato como memória. Aqui utilizo como a ausência histórica das mulheres negras nas análises acadêmicas brasileiras, principalmente ao que se refere a maternidade negada das amas-de-leite. Ver: Butler, Judith. *The psychic life of power*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997 e Segato, Rita. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. In: Stevens, Cristina (org.). *Maternidade e feminismo: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. P.141-172.

<sup>10</sup> As condições de produção compreendem fundamentalmente os sujeitos e a situação. Em seu sentido estrito é o contexto imediato e em seu sentido amplo, incluem o contexto sócio-histórico ideológico. Ver: Orlandi, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

A partir do meu corpus – entrevistas, relatos, materiais visuais e impressos – buscarei as matrizes de sentido<sup>11</sup> que dão coerência aos discursos das militantes, expressos pela repetição e que criam as regras de sentido na construção das auto-representações. Utilizo vários recursos que me permitem apreender as práticas discursivas dessas mulheres que transformaram suas experiências em ações políticas.

Diante disso, algumas das questões que me interpelam são: de que forma, através da auto-representação e da participação coletiva, estas mulheres constroem o significado de ser “mulher negra”? Em que momentos, em seu processo de subjetivação, as representações de mulheres marcadas pelo sexo e pela raça são reiteradas ou desconstruídas? Estariam elas, através da atenção chamada às suas “diferenças”, dando visibilidade à pluralidade das mulheres em suas condições de produção?

Na análise optei pelo emprego de três métodos que conduziram a pesquisa de campo, são eles: história de vida, entrevista e história oral. A história de vida compreende as experiências pessoais das mulheres negras militantes e minhas interpretações, no sentido de percebê-las como sujeitos históricos, um recurso que pode fornecer *insights* (Haguette, 1995:82) sobre as subjetividades que as envolve em sua riqueza de detalhes e informações. A história de vida apreende as experiências vividas e a retomada de aspectos da vivência individual de forma retrospectiva e seu reflexo na dimensão social.

A entrevista enquanto superfície discursiva é uma técnica de coleta de dados em que se busca informações subjetivas sobre determinado tema, fazendo necessário seu planejamento: disponibilidade das entrevistadas, oportunidade da entrevista, recursos para captação de dados e um roteiro com as questões relevantes ou entrevista temática.

Para Bourdieu (1998), a pesquisadora pode suscitar a memória do (a) pesquisado (a) de maneira a obter declarações espontâneas que não estejam na forma de questões diretas ou tendenciosas, conduzindo uma conversa aberta, porém assinalando os pontos de interesse nas problematizações.

Neste sentido, o roteiro de entrevista se apresenta de forma flexível para acompanhar a individualidade de cada entrevistada, apenas dando coerência ao que se

---

<sup>11</sup> As matrizes de sentido são caracterizadas pela recorrência e pelo sentido expresso que confere inteligibilidade ao texto, sendo o sentido um empreendimento coletivo por meio da qual as pessoas constroem os termos a partir dos quais compreendem e lidam com as situações e fenômenos a sua volta. Ver: Spink, Mary Jane e Medrado, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: Spink, Mary Jane (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2004. p.41-62.

pretende pesquisar e adaptando as questões em cada entrevista, tais como: a experiência com o racismo, a inserção na militância nos movimentos negros ou de mulheres e possíveis relações com os feminismos.

Evitei moldar o conteúdo das entrevistas apenas estabelecendo os focos de interesse e deixando claro para as entrevistadas os objetivos da pesquisa. A entrevista, como prática discursiva, é uma ação, uma interação contextualizada entre entrevistadora e entrevistada que necessita de negociação constante.

Numa conversa o locutor posiciona-se e posiciona o outro, ou seja, quando falamos, selecionamos o tom, as figuras, os trechos de histórias, os personagens que correspondem ao posicionamento assumido diante do outro que é posicionado por ele. As posições são irrevogáveis, mas continuamente negociadas (Pinheiro, 2004:183).

O conteúdo das entrevistas é tratado na forma de análises cruzadas<sup>12</sup>. De acordo com Haguette (1995:86), a entrevista é um processo de interação social entre duas pessoas, na qual o entrevistador (a) tem por objetivo obter informações sobre o entrevistado (a). As militantes relatam suas experiências pessoais e coletivas e apontam aspectos da sua história de vida que se mostram importantes na constituição das identidades localizadas no presente.

O emprego da história oral se dá no uso “de tudo o que é oral”, gravando e preservando opiniões, reflexões e depoimentos de mulheres negras que participaram ativamente na organização e manutenção de diferentes coletivos e ainda atuantes nas atividades públicas. A oralidade é tida como um método sobre o qual se pode apreender os sentidos presentes nos discursos e sua significação na construção das subjetividades e da identidade negra.

Entendendo a subjetividade na percepção de Tomaz Silva (2005:55): ela envolve nossos pensamentos e sentimentos pessoais, as dimensões inconscientes do “eu” nas posições que assumimos como indivíduos e que constituem nossas identidades. É importante destacar que estas posições com as quais nos identificamos são contraditórias e nem sempre constituem um “eu” coerente. No entanto, esta consciência

---

<sup>12</sup> Segundo Thompson (1992:304), as análises cruzadas na história oral incidem na comparação das evidências de uma entrevista com outras entrevistas, associada à evidência de outras fontes, essencial no desenvolvimento da interpretação histórica. Ver: Thompson, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

de si é vivida em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos.

As subjetividades são construídas pelos discursos sociais, não caracterizam uma essência pré-discursiva, desta forma, não se trata de propor outro discurso, mas apreender os mecanismos discursivos que constituem o sujeito mulher negra presentes em suas falas. Vemos aqui que as noções de identidade, experiência e representação estão envolvidas na constituição das identidades individuais e coletivas assumidas pelas mulheres negras, porém, antes de nos atermos a estas categorias, é preciso esclarecer quais conceitos de sexo e de raça permeiam esta pesquisa.

## **1.2 – Corpos construídos: identidades e a “invenção” das diferenças**

Sexo e raça são construtos. Assim como a categoria sexo, a categoria raça reproduz nas práticas sociais a importância que lhe é atribuída nas redes de sentido, de forma assimétrica, como marca de superioridade ou inferioridade. Desta maneira, “a criação de uma diferença sexual ou racial é também política, pois cria desigualdade quando se erigem hierarquias e valores sociais, [...] uma desigualdade instaurada no político, como fundamental na taxionomia do humano” (Swain, 2005b:341).

Para falar de mulheres negras, não se pode dispensar a categoria *raça*, mas é importante esclarecer que raças humanas não existem. Aqui esta categoria não se refere em momento algum a uma forma biologizante, seu uso se torna indispensável à medida que ainda é o único termo que nos dá a extensão de como o racismo afeta a nossa sociedade e como ele incide na construção das representações de mulheres negras.

A utilização do termo envolve dimensões históricas e políticas, sua invenção a princípio tida como verdade científica serviu para legitimar as desigualdades entre seres humanos de forma autoritária. O racismo científico cunhou a categoria raça para estabelecer uma inferioridade supostamente intrínseca das pessoas negras africanas em relação às pessoas brancas européias como justificativa para escravização. Como afirma Nilma Gomes (2005:50), por muito tempo, o uso de raça esteve ligado à dominação político-cultural de nações em detrimento de outras, possibilitando tragédias mundiais como foi o caso do nazismo.

Acredito que o termo raça está mais próximo do sentido que abordo ao falar de mulheres negras militantes e sua luta na desconstrução do racismo, ao meu ver, a etnia possui uma densidade na qual seria necessário apreender os vários grupos étnicos que

foram trazidos da África e os vestígios que constituíram marcas na formação de uma identidade negra brasileira, o que não compreende os objetivos da presente pesquisa.

A cor da pele é uma marca no corpo, assim como o sexo, mas também a categoria *sexo* não é natural. Quando falamos em diferenças sexuais, não estamos falando de uma realidade biológica ou de um aparelho genital dado, mas de construções sociais imersas nas relações de poder<sup>13</sup> que atribuem importância a este dado, impondo o heteromorfismo dos comportamentos sociais, sugerindo papéis próprios para homens e mulheres de forma hierarquizada. Para Judith Butler (2003:164), sexo traz as marcas de gênero, mas é politicamente investida e naturalizada, jamais natural.

O sexo é histórico, a diferença sexual é marcada e formada por práticas discursivas (Butler, 1999:172), isto não quer dizer que o discurso cause a diferença sexual, mas esta é indissociável de uma marcação discursiva. A construção do sexo é um processo que materializa as diferenças sexuais nos corpos, através de normas regulatórias e discurso de poder que nomeiam os indivíduos quando uma identidade sexual é assumida, conferindo inteligibilidade.

Mas estes corpos não se conformam nunca completamente às normas impostas (Butler, 1999: 154), coloca-se em questão a força hegemônica das leis regulatórias e suas instabilidades que negam o imperativo sexual. Desta maneira, a heterossexualidade compulsória<sup>14</sup>, enquanto regra universal, estabelece as relações sexuais de forma restrita onde o sexo biológico transformado em evidência supõe uma natureza imutável que diferencia homens e mulheres hierarquicamente, negando quaisquer possibilidades de transformação do social.

De fato, tudo o que é evidente é construído e pode ser igualmente desconstruído. Para entender como se dão estas relações de poder e como a diferença sexual opera na constituição das identidades, é necessário compreender o termo *gênero*. O gênero é uma construção cultural variável do sexo repleto de significados/símbolos que cada sociedade constrói sobre o corpo sexuado, mas não é sinônimo de feminino ou

---

<sup>13</sup> Na consideração de Foucault, o poder se exerce em rede, não está localizado e por si só não existe, o que existem são relações de poder pulverizadas em toda a sociedade; os indivíduos nunca são alvos inertes do poder, desta forma, o poder não se aplica, passa por eles. Ver: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

<sup>14</sup> Desmascarar a heterossexualidade compulsória não é um convite à homossexualidade, mas serve para a compreensão de que esta imposição produz desigualdades entre os indivíduos, delegando papéis que muitas vezes não queremos assumir. A heterossexualidade desejada é diferente da heterossexualidade imposta. Ver: Wittig, Monique. *O pensamento hétero (1978)*. Boston: Beacon, 1992 e Swain, Tania Navarro. *O que é lesbianismo*. São Paulo, Brasiliense, 2004.



masculino, o sexo não causa o gênero e o gênero não pode ser entendido como expressão do sexo.

Sandra Harding (1994:98) utiliza o conceito de *política de gênero*, em que os mecanismos de diferenciação dos papéis de homens e mulheres estão atrelados a um simbolismo de gênero, para explicar o modo pelo qual a ciência tendenciosamente respaldou a naturalização da subjugação das mulheres, através de inúmeros tratados sobre as diferenças (hormonais, cerebrais, sexuais) que ainda ocupam a autoridade científica e respondem aos seus interesses políticos. Não podemos entender o sexo como sendo um dado da natureza e o gênero como o seu significado cultural.

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como interpretação cultural de sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos (Butler, 2003:25).

É importante destacar que a utilização do termo “gênero” no pensamento ocidental aparece em grupos de mulheres ou em projetos governamentais como significante de mulher e feminino, perdendo seu potencial subversivo. Por outro lado, este uso fomentou as plataformas políticas “das diferenças de gênero” no enfrentamento coletivo e possibilitou a legitimação da representatividade na conquista de direitos políticos, sem que necessariamente apagasse a diversidade existente entre as mulheres.

A desconstrução das categorias sexo e raça – entre outras que criam corpos normatizados – problematiza a natureza humana questionando a cristalização das identidades fixadas a partir das inscrições no corpo, desafiando os regimes de verdade<sup>15</sup>. Nicole-Claude Mathieu (1991:21) na sua “politização da anatomia” sugere que as diferenças são construídas politicamente para servir ao poder de alguém.

Os corpos são constituídos como sujeitos pelo efeito de poder. Se ao longo do tempo o sexo, na sua exigência de uma percepção dos corpos segundo o discurso da diferença sexual e verdadeira, consolidou o binário homem/mulher definidor de papéis sociais, o termo raça, empregado primeiro como meio de categorizar os seres humanos,

---

<sup>15</sup> A verdade, na concepção de Foucault, abrange o conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados, circularmente ligada a sistemas de poder. Ver: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

polarizou o binário branco/não-branco na sociedade brasileira, conferindo sentidos e valores à distinção da cor da pele entre os atores sociais.

O regime de verdade é caracterizado como a “política geral” de cada sociedade, aquilo que é sancionado a circular como verdadeiro através de mecanismos e procedimentos para obtenção e legitimação da verdade. Portanto, a verdade está intimamente ligada aos sistemas de poder, é o próprio poder na medida em que é induzida e reproduzida na sociedade. Por meio disto, quais as relações de poder que permeiam as representações de mulheres negras?

Foucault postula que o poder não se exerce apenas de modo negativo, neste caso, seria um equívoco pensar o poder apenas como repressão, censura ou recalçamento. O poder se exerce porque produz efeitos positivos de saber, é necessário ver como as estratégias de poder funcionam e encontram suas condições de exercício em micro-relações de poder.

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles (Foucault, 1985:183).

O poder por si só não existe, é na realidade um feixe aberto de relações e, por isto mesmo, pode ser modificado e desconstruído. A atividade humana é permeada por relações de poder na forma de micro-poderes e tem uma estrutura dinâmica que cria realidade. Em seu processo de subjetivação, as mulheres negras, ao ingressarem na militância, modificam suas próprias relações no exercício de poder. Este poder passa através do indivíduo que ele constitui (Foucault, 1985:184), portanto, um dos primeiros efeitos de poder presentes nos discursos.

Discursos, na verdade, habitam corpos (Butler, 2002:163). A biologia dos corpos transformada em “evidência” na sua materialidade e naturalizada em discursos de verdade, camufla a dimensão de sentidos presentes nos dados corporais. Os valores atribuídos à cor da pele, à genitália, ao formato do rosto, à cor dos olhos, à textura dos cabelos são marcas que categorizam, limitam, hierarquizam, fixam o lugar do ser humano no social, pois as características dos corpos significadas como marcas pela cultura distinguem sujeitos e se constituem em marcas de poder (Louro, 2004:76).

Desta forma, os corpos femininos negros são resultado dos sentidos que lhes são conferidos pelo imaginário social<sup>16</sup>, legitimado na linguagem, nos costumes, nas instituições humanas e nas práticas, numa relativa coerência. O imaginário tem historicidade, em cada época as representações são construídas e nos permite dar sentido ao mundo e a representar algo que sem a imaginação não poderia existir. É criação e, nesse sentido, a capacidade de dar forma a elementos já dados.

Para Sandra Pesavento (2003: 43), o imaginário admite conceitos, ideologias e valores ao mesmo tempo em que divide e hierarquiza construindo semelhanças e diferenças no social. Bronislaw Baczko (1985:239) vê o imaginário social como uma das forças reguladoras da vida coletiva, a forma como um grupo designa sua identidade e as representações de si e distribui papéis e posições sociais para seus membros numa espécie de modelo ou código formador. Assim, o imaginário pensou os homens como sendo sem sexo e as mulheres brancas como sendo sem raça, encobrendo as estruturas que constroem as desigualdades no contexto onde as mulheres negras estão inseridas.

O processo de construção da identidade feminina negra envolve a multiplicidade de representações imagéticas presentes na sua experiência histórica. Os discursos construídos a partir disso criaram representações estereotipadas, imagens negativas que foram erigidas em virtude da sua condição de escrava, mantendo as mulheres negras em posição de subalternidade.

Por outro lado, as lutas pela libertação, as práticas de religiosidade que sustentaram os laços culturais e a manutenção das tradições de origem africana, com suas formas de resistência. Tudo isto corroborou identidades complexas atravessadas pelo imaginário, signos que foram resignificados ou desconstruídos, os quais este trabalho não pretende definir, mas apontar os caminhos para sua construção.

O corpo também é significado pelo imaginário e, por isto mesmo, tem historicidade, é construído através de discursos e práticas sociais: um “corpo político”, nas palavras de Moira Gatens (1999:229), em que o corpo anatômico é, em si mesmo, um objeto teórico do discurso da anatomia produzido por seres humanos inseridos na cultura, por isto, a importância de repensar o processo pelo qual uma norma corporal é assumida.

---

<sup>16</sup> Podemos pensar o imaginário social como a capacidade criadora do anônimo coletivo, criando a linguagem, os costumes e as instituições. Ver: Castoriadis, Cornelius. A criação história e a instituição da sociedade. In: Castoriadis, Cornelius e outros. *A criação histórica*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1992. p.83-91.

Somos seres construídos pelas representações sociais em um corpo que confere inteligibilidade e determina nosso lugar no mundo. O corpo é um dos locais que define quem somos, portanto, um corpo prático que serve de fundamento para a construção da subjetividade. As representações sociais, enquanto sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros (Jodelet, 2001: 22), outorgam valores aos traços corporais e legitimam as diferenças hierarquizadas.

As representações sociais são formas socialmente elaboradas, estão presentes nos discursos, através da linguagem e de imagens midiáticas que constroem realidade. São expressas por indivíduos ou grupos que partilham uma definição específica e consensual sobre o objeto por eles representado, mas que pode entrar em conflito com as representações de outros grupos. O ato de representar pode se referir tanto às pessoas quanto às idéias, da mesma forma, podendo ser real ou imaginário, mas circunscrito na realidade.

Estes aspectos representacionais são significados em cada cultura, constituindo em marcas definidoras dos sujeitos; os corpos assim são ajustados às normas de sua sociedade, portanto, são inventados, significados ou não por tudo o que se diz sobre e para o sujeito (Louro, 2003), neste sentido: “os sujeitos se encontram, na verdade marcados indevidamente pelos traços indelévels de sua anatomia, isto é, fixados pelas senhas que identificamos nos seus corpos e pela leitura que automaticamente fazemos do *quem-é-quem* na cena social” (Segato, 2006:17).

Os corpos, enquanto construções, são pensados em termos de matrizes de inteligibilidade. Estas matrizes revelam as regras de funcionamento destes corpos na sociedade, os mecanismos reguladores através dos quais o corpo é treinado e adaptado, um “corpo útil” (Foucault, 1996:139) em que os mecanismos de controle garantem que o sujeito permaneça na ordem do discurso.

O corpo como alvo do poder é disciplinado. Para Foucault, as disciplinas são métodos que permitem o controle minucioso do corpo, impõem uma relação de “docilidade”, que difere da escravidão, pois não caracteriza a apropriação dos corpos, mas a fabricação de corpos submissos, corpos “dóceis”: uma anatomia política do detalhe (Idem: 128).

Estes mecanismos são pedagogias de produção dos corpos em que inúmeros discursos articulados funcionam como proposições reiterativas das normas regulatórias: o corpo é reinventado e alterado continuamente de acordo com as inúmeras intervenções de cada cultura no seu cuidado, saúde e embelezamento.

Para Baudrillard, o corpo é o mais belo objeto de consumo que, no processo de sacralização do corpo, deixou de ser carne, ou seja, deixou de ser *funcional* e foi retomado na sua idealidade, o objeto do culto narcisista ou de ritual social na manutenção da beleza e do erotismo como os principais condutores desta importância. O corpo não é a própria evidência, mas um fato de cultura, objeto de um *trabalho de investimento* que, sob o manto do mito da libertação, representa um trabalho mais alienado que o da exploração da força de trabalho (Baudrillard, 2007:139).

Para ele, a diferença sexual das mulheres foi, em determinado momento, confundida com uma sexualidade maléfica e condenada e os corpos compartilham uma idêntica servidão e rejeição ao longo da história ocidental, portanto, situado sob signo de categoria de explorado. Acredita que os negros historicamente foram “sexualizados” pela mesma razão: o fato de serem escravos e explorados. No entanto, ousou ir além de Baudrillard em considerar a sexualidade das mulheres negras, no contexto da escravidão, algo bastante complexo sem dúvida, mas profundamente violento.

Os mecanismos de controle garantem a permanência dos sujeitos na ordem do discurso através de pedagogias e mecanismos regulatórios, no entanto, os sujeitos não se conformam, não se comportam de maneira passiva, inerte, receptora: eles interagem, reagem e resistem a estas normas, desestabilizando as identidades que lhes são conferidas, subvertendo suas representações.

O sujeito é transformador na medida em que faz parte do processo de re-significação, efeito de mecanismos de poder, mas que propicia outras possibilidades de trabalhar o poder. Os movimentos negros re-significaram o conceito de “negro” para que este se caracterize de modo positivo e contribua para a discussão das questões étnico-raciais, os feminismos, por sua vez, desconstruíram os significados de sexo e trouxeram o gênero como categoria analítica pertinente para o exercício de poder.

Sendo assim, o biológico não poderia ser um definidor de papéis na sociedade, tendo em vista que o corpo, não somente em termos de sexo e raça, mas em outros atributos, não consiste em uma essência natural e/ou verdadeira. Susan Bordo (1997:36) sugere que vejamos nossos corpos como um local de luta, de trabalho, onde temos de manter práticas diárias de resistência à normatização.

O corpo é, sem dúvida, o espaço envolvido na definição de quem somos, portanto, o cerne político das identidades. Ao se pensar o corpo como um espaço de luta, no caso, das mulheres negras militantes, como reivindicar uma identidade, seja sexual e/ou racial, sem recorrer ao biológico e cair nas armadilhas do essencialismo? De

fato, as identidades são fluidas e mutantes e são as experiências do corpo no social que sustentam um projeto político comum.

O processo de subjetivação das mulheres negras dentro de sua experiência, entendida como a imersão do sujeito nas práticas sociais, suas ações e seus movimentos em uma ordem social múltipla, (Swain, 2000:73) é individual, mas diversa no lugar de fala. No entanto, estas experiências dos sujeitos são diferentes nas posições sociais de discriminação e inferiorização presentes nas representações sociais e nas práticas materiais.

Os indivíduos não têm experiência, eles são constituídos nela (Scott, 1999:21), desta maneira, a experiência é o processo em que a subjetividade das mulheres é constituída numa realidade construída pelas práticas sociais. Os estudos feministas propõem repensar a identidade a partir de uma subjetividade ancorada na experiência de gênero e suas articulações, assumindo uma postura crítica através da prática teórica na desconstrução dos discursos patriarcais.

Historicizar a experiência é tornar visíveis os processos históricos que posicionam os indivíduos e que fundamentam as identidades produzidas. Nesta necessidade de se explicar com a experiência funciona, é importante saber que esta apreensão é provisória, é dada em um momento histórico específico e não é inato.

A experiência é uma história do sujeito (Scott, 1999:42). Para perceber a identidades das mulheres negras militantes, é necessário historicizar sua experiência com feminino e com a negritude, entendê-los como efeitos de discurso em um processo muitas vezes conflitivo; a própria categoria de análise deve ser historicizada para que não se naturalize umas ou outras representações.

As identidades que assumimos ao longo da vida a partir do nosso nascimento são construídas, são históricas e perpassam pelas significações e pelos sentidos lingüísticos, por isto a necessidade de serem reiteradas o tempo todo. Caracteriza-se pela repetição, como um mantra, pelos diversos mecanismos de manutenção: jornais, televisão, revistas, escolas hospitais, na tentativa de se produzir um sujeito coerente com as normas regulatórias da sociedade em que se vive.

A identificação não surge de um “eu” pleno, mas de uma falta de “inteireza”, como afirma Stuart Hall (2004:39), que é preenchida a partir de nosso exterior, pelas formas através das quais nos imaginamos ser vistos pelos outros. A identidade é caracterizada pelo pertencimento, é a resposta positiva a uma interpelação que envolve

as relações entre os sujeitos nos âmbitos cultural, social e histórico na construção de um “nós” coletivo, indispensável na representação política.

“A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação de redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas lingüísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares e tradições populares referências civilizatórias que marcam a condição humana”. (Gomes, 2005:41).

Na tentativa incessante de se erigir um sujeito universal (ao qual não correspondemos), a construção identitária está sempre homogeneizando, normatizando, tentando suprimir as dimensões de raça, classe e outras (Bordo, 1997:23). Por outro lado, a identidade refere-se à relação entre os indivíduos e o grupo a que pertence e seus traços culturais comuns, ela se dá por uma marcação simbólica relativa a outras identidades. A representação de um grupo identitário diante da sociedade, do estado ou de outros grupos, evoca outra categoria, a *diferença*.

A diferença tem sido ponto crucial para os grupos sociais na pós-modernidade. Afinal, o que é o diferente? Várias autoras discutem as faces da diferença enquanto mecanismo de subjetivação das mulheres. A própria noção de diferença está atrelada a valores que variam em tempo, espaço, cultura e linguagem. Seja em qual perspectiva, a diferença não é natural, é construída, é política e mais que isto, é aprendida no discurso social conduzindo a divisão do humano.

São várias as proposições em torno da diferença. Para Tania Swain, o diferente somente existe se houver um referente de modo que, ao negar esse modelo, a diferença não existe. A afirmação da identidade por meio da diferença é uma constante no pensamento pós-moderno, mas essa utilização acaba por reiterar a idéia de um modelo, uma vez que a produção das identidades é sempre dada com a relação a uma alteridade com a qual se estabelece a relação.

A identidade e a diferença estão em estreita conexão com relações de poder (Silva, 2005:81), as afirmações sobre diferença só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações de identidade, aquilo que se é e aquilo que o outro é, o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, traduzindo o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais.

Podemos compreender que as realizações das mulheres negras no exercício da militância geralmente são apreciadas em seu lugar periférico, o lugar de sua diferença, o lugar que chamamos de *Outro*, em que o gênero não é a única forma de alteridade. Outros são múltiplos, tais como os recortes de pertencimento identitário que podem ser variados e se sobrepor em um mesmo indivíduo.

As concepções sobre este *Outro*, trabalhadas por diferentes autoras em diferentes épocas como Simone de Beauvoir (1980:91), Susan Bordo (2000:11) e Sandra Pesavento (2003:60), nos leva a pensar as mulheres como o *Outro* das relações sociais. Sendo diferente do homem que é o *Mesmo* e ocupando uma posição não específica do “universal”, as mulheres negras são classificadas e posicionadas por sua diferença em relação à norma, seja sexual ou racial, entre outras definidoras dos sujeitos.

Entretanto esse posicionamento outorga privilégios sociais para alguns em detrimento dos direitos de outros. A própria história, através das narrativas-mestras, silencia outras vozes, seja pelo exercício do poder, seja pelo ato velado de inclusão/anexação (Jenkins, 2004:43). A diferença sustenta e é sustentada pela exclusão, sendo que essas identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representados.

Como sociedade colonizada, os papéis foram desempenhados de maneira diferente para determinados grupos, as relações de poder na colônia estabeleceram critérios e normas em favor dos colonizadores na exploração da maioria negra. O racismo, como um desses mecanismos repressivos presentes na dinâmica colonial, sustenta a manutenção dos estereótipos sobre a população negra ainda hoje.

Para as mulheres negras, isto ocorre de maneira categórica, trazendo contradições à consolidação dos grupos de mulheres na perspectiva solidária de emancipação social. A denúncia da desigualdade de participação nos grupos de movimentos negros e de mulheres e a invisibilidade das mulheres negras que não viam contempladas suas particularidades raciais e de gênero trouxeram uma nova discussão nestes movimentos sobre as singularidades de suas experiências, tornando impossível a compreensão como uma categoria única, mas contemplada em sua pluralidade.

Somos sujeitos de muitas identidades e cada processo identitário se constrói de maneira gradativa em nossas relações sociais. Neste caso, todas as entrevistadas se autodenominam como negras e esta identidade reconstruída está imbricada em suas múltiplas e divergentes identidades para além da sexual e de gênero, como constitutivas dos sujeitos. No entanto, o processo de identificação com a negritude se dá em



momentos distintos na vida de cada uma delas, nas suas relações com os familiares, na escola, na vizinhança, com amigos.

Kabengele Munanga (1986) analisa as expressões da negritude como objeto de várias interpretações, por vezes contraditórias. A afirmação da negritude envolve o processo de identificação com a cor negada e a aceitação de uma herança cultural, uma releitura das origens, mas não necessariamente um retorno às tradições. A negritude é historicamente emancipadora, à medida que, ao negar o dogma da supremacia branca, contesta a inferiorização forjadas dos negros em todos os planos.

São diversas as definições do conceito de negritude abordadas pelo antropólogo, uma delas é o simples reconhecimento de ser negro, aceitar sua cultura e história plenamente, o que leva à preservação de uma identidade comum. Esse *tornar-se* negro exige uma consciência de si, uma subjetividade construída a partir da valorização de um povo e sua experiência histórica.

A negritude também pode ser um processo de resignação, uma “operação de desintoxicação” na constituição de uma inteligibilidade das relações consigo e com o mundo, uma identidade própria na proposta de um futuro diferente das condições atuais de opressão. Citando o historiador africano Joseph Ki-Zerbo, Munanga refere sobre a importância da memória como indispensável à coesão coletiva, uma reescrita feita pelas próprias negras e negros a fim de desmascarar e corrigir o que foi omitido na história sobre a África subsaariana.

Para Kabengele Munanga (1986:34), esse movimento de “volta às raízes” se expressa para além do indivíduo, no engajamento político de grupos e movimentos: a identidade cultural dos africanos negros que se concebeu para fora da África, com as negras e negros da diáspora, ainda vítimas do racismo nas Américas.

Nestas expressões da negritude é importante assinalar que esta busca da identidade cultural e da ação política não pretende o isolamento, ao contrário, abre espaço para o diálogo, na construção de uma sociedade onde todos poderão encontrar seu lugar.

Uma identificação que pode ter sido negativa em determinado momento e positiva em outro, em um processo de negação/aceitação, na repetição ou inversão das representações da negritude que permeiam as práticas sociais. Uma negociação identitária que não podemos dizer cronológica ou evolutiva, visto que a história dos

sentidos no referente remete à descontinuidade<sup>17</sup>. É importante atentar para o fato de que a identidade negra positiva (Gomes, 2005:43) se forma em um contexto onde a discriminação racial se faz presente, sendo um desafio enfrentado pelas negras e negros brasileiros.

Assim, de acordo com Jacques D'Adesky, podemos definir negro[a]:

Como sendo qualquer pessoa de origem ou ascendência africana suscetível de ser discriminada por não corresponder, parcial ou totalmente, aos padrões estéticos ocidentais e cuja projeção social de uma imagem inferior ou depreciada representa a negação do reconhecimento igualitário, fonte de uma exclusão e de uma opressão fundamentadas na dupla denegação dos valores da identidade grupal e das heranças cultural e histórica (D'Adesky, 2001:142)

As identidades são localizadas em um ponto específico do tempo, portanto detém uma historicidade. O processo de construção identitária é caracterizado pela instabilidade e necessita de argumentos reiterativos que, entre outros fatores, inclui a redescoberta do passado na “verdade histórica” (Woodward, 2003:12).

Nesse sentido, alguns grupos estabelecem suas identidades raciais na construção do significado de “ser negro”, nos próprios referenciais e na vinculação com a cultura de matriz africana. Os grupos de mulheres negras têm a preocupação de incluir em suas demandas a recuperação histórica de suas antepassadas, na intenção de divulgar seu protagonismo na construção histórica brasileira.

### **1.3 –Representações de mulheres negras: o estigma da *mukama***

Muitas representações sociais de mulheres negras no período da escravidão permanecem estigmatizadas no imaginário social em maneiras ainda por desconstruir. A força destas representações perpetua nos discursos populares e acadêmicos, são criadoras de realidade, aceitas socialmente e reiteradas nos escritos históricos e antropológicos, os chamados discursos canônicos<sup>18</sup>, que institucionalizam a norma.

---

<sup>17</sup> No trabalho de interpretação não podemos conceber a história como uma seqüência cronológica ou a sucessão de sentidos, mas os modos como esses sentidos circulam e são produzidos. Ver: Orlandi, Eni Puccinelli. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

<sup>18</sup> O cânone é um discurso que foi institucionalizado como *clássico*, dentro de uma *tradição* que envolve todo um processo seletivo e, portanto, exclusionário, delimitando o que uma cultura nacional vem a definir como seu *corpus oficial*. Ver: Schmidt, Rita T. Cânone/contra-cânone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro. In: Carvalhal, Tânia Franco (org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: Unisinos, 1996. p.115-121.

Para expor algumas destas representações, utilizarei o conceito de mucama<sup>19</sup>, de onde erigem parte das construções imagéticas das mulheres negras que evidenciam a dimensão de sexismo e racismo presentes nos discursos, a saber: a mulata, a mãe-preta (babá) e a trabalhadora doméstica.

Nos dicionários e também nos escritos históricos, a mucama aparece em geral como escrava negra designada a auxiliar nos serviços domésticos, acompanhar as senhoras e por vezes servir de ama-de-leite ou ama-seca. Em outra referência, Luiza Bairros (2000:53) constata que *mukama*, termo de origem africana, também aparece como escrava amante do senhor ou concubina, sentido que parece ter menos destaque.

Da figura da *mukama* se originam as representações presentes no imaginário social que apaga e/ou reprime outras possibilidades de sujeito, classificam as mulheres negras e criam imagens materializadas a partir dos discursos e práticas sociais, mantidas através da reiteração. A primeira a que me refiro é a do corpo da mulher escrava, enquanto objeto sexual na sua forma de objetificação corporal, tendo em vista seu uso exploratório: um corpo que não lhe pertence.

O usufruto dos corpos de forma sexual pode ter sido exercido tanto para homens como para mulheres escravizados, mas se pensarmos nas condições patriarcais que legitimavam a dominação das mulheres pelo imperativo masculino e também a ordem falocêntrica como forma de inteligibilidade social da época, podemos entender que para as mulheres negras a exacerbação das representações de mulher-objeto, corpo-objeto e mulher-sexo foram determinantes na construção da imagem da mulata mítica.

Suas raízes foram fundamentadas na erotização da violência do estupro, “como se as mulheres só estivessem à espera dos favores e da honra que lhes concediam seus senhores ou colonos ou bandeirantes, ao violentá-las” (Swain, 2006). Em uma das passagens de *Casa-Grande & Senzala* de Gilberto Freyre podemos observar a naturalização das representações nos discursos:

Outro caso referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de *budum*, da negra escrava sua amante.

---

<sup>19</sup> Para compreender mais sobre o conceito de mucama que utilizo na pesquisa ver: Bairros, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: Werneck, Jurema (org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000. p.42-61 e Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983. p.223-244.

Casos de exclusivismo ou fixação. Mórvido, portanto; mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e da família do brasileiro. (Freyre, 2005:368).

Freyre, assim como outros autores – aqui não faço distinção entre história e literatura, ambas são discursos narrativos, na concepção de Hayden White<sup>20</sup> – reproduz o atrelamento das mulheres negras a um corpo sexualizado e não critica as dimensões de violência, sadismo e relações de poder nas práticas sociais da colônia. A história como ficção compartilha com a literatura as mesmas estratégias e procedimentos, na criação de um regime de verdade próprio (Chartier, 2001:132).

Alguns romances brasileiros acabam por reiterar estereótipos de mulheres erotizadas criando assim a imagem da mulata. Tomo como exemplo a personagem principal da obra de Jorge Amado, *Gabriela, Cravo e Canela*, de 1958. Esta mulher, “da cor do pecado”, de natureza lasciva, cheia de malícia, exalando sexualidade pelos poros, tenta homens puros e bons e os conduzem ao desejo da carne. Não só da erotização se faz uma mulher como Gabriela, mas da sua demonização em mulher-pecado, mulher-tentação.

A pesquisa sobre literatura brasileira contemporânea elaborada pela Dr<sup>a</sup> Regina Dalcastagnè, do Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea da Universidade de Brasília<sup>21</sup>, afirma que a presença branca na literatura passa dos 80% em quatrocentas obras trabalhadas, e em mais de duzentos autores analisados, somente seis podem ser considerados não-brancos. Além disso, os estereótipos de mulheres negras são sempre os mesmos: prostitutas ou domésticas, e quase nunca são protagonistas, somente uma personagem negra aparece como narradora.

Ainda neste trabalho, as questões raciais estão pouco presentes nos romances, surgem em formas abertas ou sutis de preconceito e em outros que aparecem os discursos sobre o racismo, não há a crítica efetiva na maior parte das obras. Segundo Regina, a estrutura da literatura brasileira é branca, destaca a falta de modelos, grande falácia da produção literária. Por outro lado, acredita que nos últimos anos há um crescimento na produção de obras escritas por mulheres e homens negros com personagens fora das representações tradicionais.

---

<sup>20</sup> Nesse sentido, a história e a ficção são discursos que constituem sistemas de significação que transformam os acontecimentos passados em fatos históricos. Ver: White, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

<sup>21</sup> Fala proferida pela professora Dr<sup>a</sup> Regina Dalcastagnè (UnB/CNPq) na mesa redonda *Literatura e Relações Raciais*, sobre o título: "Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea", no dia 19 de agosto de 2008, no auditório da Reitoria da Universidade de Brasília.

A literatura, enquanto discurso produtor de sentido, apresenta as mulheres negras quase sempre infecundas e perigosas (Evaristo, 2005:52), não aparecem como mãe, mas como a preta que cuida dos filhos dos brancos e dificilmente aparece como esposa, pois este espaço não lhe pertence.

O apagamento das falas escravas na história e na literatura nos leva à compreensão do poder que têm os discursos de desconsiderar a participação das mulheres negras na formação cultural do país como lideranças das religiões de matriz africana, como parteiras, como curandeiras e outros papéis que garantiram a sobrevivência de um povo.

No período em questão, a apropriação dos corpos destas mulheres negras foi visceral, uma violência que as destituiu da condição humana, transformando a mulher escrava em uma figura impossível enquanto sujeito histórico, cobiçada como artifício de prazer e submetida à dominação do senhor de engenho. A utilização de corpos femininos no período da escravidão ajudou a criar o mito da democracia racial<sup>22</sup> na ideia de uma completa harmonia sexual e as interpretações sobre o período formou a mulata, ligada à versões romantizadas sobre uma suposta “união” das raças, na pretensão de eliminar da memória da sociedade brasileira, o signo racial.

A construção social da mulata no Brasil sugere localizações distintas: por um lado, a mulher, objetificada na mistura de raças em uma suposta miscigenação ou mestiçagem. Por outro, da profissional do samba que tem maior evidência no carnaval. Neste sentido, a invenção da mulata mítica conduziu a uma violência muito mais profunda quando se trata da exploração sexual de mulheres, mais uma justificativa para a transformação das pessoas em orifícios (Swain, 2005a), o ápice da erotização dos corpos das mulheres negras.

Ainda em torno de algumas expressões carnavalescas, são nos espetáculos denominados “shows de mulatas” que acontecem em casas noturnas, que a imagem da miscigenação e da integração nacional é apresentada a turistas estrangeiros como símbolo de brasilidade, através da música e das danças populares, a “expressão mais completa e perfeita do autêntico Brasil” (Giacomini, 1994: 219), reverenciada no samba e na performance das mulatas.

---

<sup>22</sup> O mito da democracia racial é um discurso que nega a existência do racismo, pautando-se na ideia de miscigenação ou mestiçagem. Conseguiu efetivar-se com eficácia na sociedade brasileira, através, principalmente, dos discursos históricos e antropológicos.

Nesta performance se percebe o uso do corpo e da sensualidade como veículo de comunicação entre estas mulheres e os estrangeiros. São nos discursos sobre o corpo que as mulatas são significadas no imaginário masculino e, através dele, constituem um posicionamento em relação à sexualidade que a supõe exposta e disponível. Além das expressões sexualizadas, a imagem das mulatas sugere uma espécie de “harmonia racial”, que faz com que o país seja visto como um paraíso tropical sem conflitos.

A miscigenação é tomada como discurso legitimado em que o “cruzamento de raças” é tido como um processo que faz da sociedade brasileira um ambiente aparentemente sem desordem. Nos termos em que é colocada, a miscigenação funciona como o apagamento dos traços culturais de etnias tidas como inferiores aos padrões europeus, ou melhor, a imposição de uma raça sobre a outra e suas idéias absorvidas pelo inconsciente coletivo brasileiro em que se tenta ocultar os traços de africanidade.

Munanga (1986:28) cita como uma das formas de branqueamento o que costuma chamar de *erotismo afetivo*, este conceito compreende as relações entre as mulheres negras e homens brancos e vice-versa, também o que considero como mecanismo de pressão psicológica. Uma das expressões pelas quais a internalização do preconceito racial sobrevive é a relação em que se pretende, através da “mestiçagem”, o embranquecimento através do matrimônio misto. Isto não quer dizer que todas estas relações se fundamentem neste propósito.

A partir do momento em que os movimentos negros questionam o quesito “cor” nas pesquisas estatísticas, trazem à tona as tecnologias sociais que mantiveram as discussões sobre raça fora dos saberes acadêmicos, com o propósito de desconsiderar a participação da população negra no desenvolvimento social e histórico do país. Dessa forma, a construção de uma identidade negra feminina, em um contexto em que não se discute abertamente o racismo, trouxe experiências dolorosas nas histórias de vida das mulheres negras, além de conflitos com sua auto-estima.

Em vários discursos, as mulheres negras ainda são insistentemente representadas pela utilização de um mecanismo de sedução em que, altamente dotadas de sexo, tiram proveito do próprio corpo em troca de bens materiais ou adquirem algum tipo de “proteção” do homem branco, como pode ser bem observado no filme *Xica da Silva*, de Carlos Diegues (1976).

O filme conta a história da escrava negra Xica da Silva, que na versão do diretor, seduz o rico contratador de diamantes João Fernandes de Oliveira, conquistando certa “autonomia” na região do Arraial do Tijuco, em Minas Gerais. O cinema como discurso

faz parte de um conjunto de tecnologias que criam as representações sociais, apresenta-se com um dos mais importantes instrumentos na produção e reprodução de sentidos que naturalizam os estereótipos.

Acredito ser providencial utilizar a noção de *função justificadora* de Sonia Giacomini (1988:66). Por ela se entende a atribuição aos aspectos físicos e “exóticos” do corpo da escrava, a sua transformação em objeto de desejo masculino. A sexualidade das mulheres negras estava livre das normas morais e religiosas que norteavam a família branca colonial, portanto, o seu atrelamento a um corpo sexualizado dotado de uma sensualidade “natural”, própria.

Como propõe Giliam (1995), as mulheres negras sexualizadas são empurradas até a subjetividade de mulata, mas a designação enquanto profissional torna esta definição mais complexa, pois não é marcadamente racial. Por outro lado, a imagem da mulata continua fortemente a representar um corpo desejável, como símbolo nacional do carnaval perpétuo, como afirma Mariza Corrêa:

Em sua última encarnação, na vinheta *Globeleza*<sup>23</sup>, na qual a tecnologia utilizada para representá-la é pelo menos tão importante como sua corporificação de todos aqueles atributos mais antigos, temos uma espécie de mulata estilizada, abstrata, ou imaginária, que resume ou sintetiza todas as suas antepassadas (Corrêa, 1996: 40).

Este discurso traduz a corporeidade contida nas representações, o corpo como produção imagética dos valores atribuídos aos indivíduos. As mulheres negras personificadas na mulata existem para serem consumidas, esta é a imagem vendida no exterior: a da mulata como símbolo da exportação nacional, chamariz para o sexo fácil com mulheres exóticas, “corpos femininos desenhados em relação ao olhar e ao desejo de outrem, segundo normas de sedução e beleza, expressam particularmente a concepção de representações sociais forjadoras de materialidades” (Swain, 2002).

Para Bell Hooks (1995:469), essas representações incutiram na consciência de todos a idéia de que as negras eram somente corpos, sem mente e, com efeito, a aceitação cultural dessas representações continua a informar a maneira como as mulheres negras são identificadas e a forma como estas mulheres carregam em seus

---

<sup>23</sup> *Globeleza* é o nome dado à cobertura do carnaval no Brasil feita pela Rede Globo. É também o nome dado à mulata que, em mais de dez anos, dançou nas vinhetas como marca da emissora.

corpos todo o peso dos discursos, que não inocentemente lhes conferiu um papel social, uma localização.

A maneira como a subjetividade das mulheres negras foi constituída na violência imposta pelo sistema escravocrata e na sua relação com o senhor, se repete nas relações eróticas contemporâneas através do imaginário social. Para Fernanda Carneiro (2000:41) a presença da violência sexual no cotidiano das mulheres brasileiras, como o estupro, o abandono e a pancadaria são reflexos da herança de costumes onde a mentalidade masculina domina as práticas sexuais de forma livre, na expressão da sua vontade.

A mercantilização de corpos erotizados como produto de consumo de homens negros e brancos e significada pelo biológico permanece evidenciada na crítica de Colette Guillaumin (1978) de que as mulheres não **têm** um sexo, elas **são** um sexo, portanto, significada pelo corpo anatômico. Devemos atentar para o fato que, embora negras e negros partilhem da mesma experiência com o racismo, o machismo é partilhado por homens brancos e negros, contribuindo para a ampliação dos níveis de exploração das mulheres negras.

Para além das representações sexualizadas das mulheres negras há a imagem da “mãe preta”, mulher doadora, “cuidadora”, abnegada, que existe para servir ao outro. Esta imagem começa a ser construída na ama-de-leite e mais tarde na ama-seca, como consequência das campanhas higienistas durante o período colonial, que condenavam a “amamentação mercenária” como forma de proliferação de doenças (Segato, 2007:162).

Esta posição refletia o medo real de que a criança branca imitasse e aprendesse os hábitos da mãe escrava, neste sentido, o medo da “contaminação moral” da sociedade brasileira pelas heranças africanas. A educação de meninos e meninas neste período se caracterizava pelo o afastamento da cultura de origem africana. Diva Muniz (2000: 195) aponta que, durante o período colonial, o currículo escolar propunha erradicar as manifestações das raízes culturais negras tidas como “abomináveis” e “comprometedoras” da imagem do país.

Maternar era uma das “funções” das mulheres escravas que, muitas vezes, não podiam criar ou amamentar os próprios filhos para dedicar-se ao cuidado dos filhos das mulheres brancas, assinalando uma das faces do afastamento e do abandono de bebês nas Casas da Roda<sup>24</sup>. De outro modo, as mulheres negras foram importantes na

---

<sup>24</sup> Casa da Roda ou Casa dos Expostos era a denominação de uma instituição criada por volta do século XVIII. A roda era uma engrenagem de madeira que permitia o abandono dos bebês sem que fosse



manutenção das tradições de matriz africana, principalmente na religiosidade e na oralidade, como as histórias que as mães pretas contavam para embalar o sono dos pequenos.

O século XIX se caracteriza pela popularidade das fotos da criança da elite com sua mãe preta. Ao longo do tempo esta figura foi se tornando subsumida nos álbuns de família. Nesta forclusão da mãe preta simbolicamente nas fotos e seu desaparecimento de fato nos discursos trata-se do “desconhecimento simultâneo do materno e do racial” (Segato, 2007:161), caracterizado pelo sexismo e racismo em um único simbólico.

A representação social da mãe preta como subserviente e generosa parece traçar uma suposta fidelidade à casa-grande. Em muitas imagens, elas aparecem geralmente gordas para quebrar os traços de sexualidade do corpo, como faz, de forma oposta, a figura da mulata. De mães pretas a babás, ambas como mães substitutas, responsáveis pela higiene, alimentação e primeira educação de meninos e meninas da elite, porém uma maternidade ilegítima que está ausente do discurso acadêmico, como afirma Rita Segato:

A prática da maternidade transferida e o tipo de relações nela certamente originadas, tanto a partir da perspectiva daqueles favorecidos pelo seu serviço como daquelas que o prestam ao longo de quinhentos anos de história ininterrupta têm rastro nas Letras, mas se encontra ausente das análises e das reflexões. (Segato, 2007:148).

Para Giacomini (1988:34), a palavra “mãe” refere-se exclusivamente a uma relação entre as mulheres brancas e seus filhos, às mulheres negras esta condição de maternidade foi negada. As relações familiares entre mães e filhos escravos aparecem de forma muito complexa no período em questão, já que escravos não eram considerados seres humanos. Esta negação da própria identidade pode ter influenciado as relações entre eles, apontando para a inviabilidade de uma família escrava.

A maternidade negada também foi princípio do comércio, posto que os senhores alugavam suas escravas como amas-de-leite com poucos dias de parida e nem sempre eram acompanhadas dos filhos. Além disto, podemos imaginar a natureza da violência exercida sobre as mulheres escravas que, em muitos casos, era açoitada pela mesma pessoa que amamentou anos atrás, em outros, era mãe do seu próprio senhor.

---

reconhecido quem os abandonava por quem recolhia, uma das formas que as mães escravas optavam para livrar seus filhos da escravidão, mas também era usada por donos de escravas que queriam estas de volta rapidamente ao mercado. Ver: Giacomini, Sonia Maria. *Mulher e escrava*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Na análise feita por Donna Haraway da figura de Sojourner Truth em pleno século XIX, – escrava que reivindica seu *status* de humanidade (e de mulher) através do discurso abolicionista – havia uma lógica racista/sexista que tornava a própria carne da pessoa negra indecifrável, duvidosa, deslocada, confusa – agramatical (Haraway, 1993: 284). Sendo as mulheres negras propriedades de homens brancos, não consideradas mulheres, as diferenças não acabaram com a abolição; suas reflexões permanecerão até o desaparecimento do racismo como instituição fundadora das Américas.

Sendo a maternidade uma das formas de atrelamento ao sexo biológico às representações sociais do feminino pelo determinismo biológico, a negação do estatuto de mãe às mulheres escravas era a negação também do estatuto de mulher. Estas representações registram a presença feminina negra “como significada pelo corpo, neste caso, a construção de mulher como mãe ‘peito’, amamentando e sustentando a vida dos outros” (Hooks, 1995:469), outro estereótipo que impede estas mulheres de serem vistas como educadoras, médicas, gerentes, diretoras, diplomatas, historiadoras, entre outros espaços de atuação.

Por tudo isto, podemos supor que há uma relação entre a ama-de-leite do período colonial e a babá nos dias atuais que, como forma de emprego, substitui a mãe biológica branca no cuidado e alimentação de seus filhos para que esta possa ascender profissionalmente na esfera pública, mas permanece foracluída discursivamente deste processo de formação da criança.

Neste mesmo crivo se encontra a figura da trabalhadora doméstica, já que as primeiras reivindicações feministas nos anos 1960 pregavam o direito das mulheres ocuparem o mercado de trabalho, mas esta ocupação pelas mulheres da classe média foi em parte à custa do trabalho doméstico de outras mulheres que se mantiveram “domesticadas” no espaço privado.

As mulheres negras ocupam a maior parte do trabalho doméstico brasileiro. Tomo por referência pesquisa organizada em 2004 (tabela 1 em anexo) pela UNIFEM – Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher em conjunto com o IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, através do Programa Igualdade, Gênero e Raça, em que as mulheres negras aparecem ocupando 26,3% nesta atividade na região Centro-Oeste, sendo 16,2% por mulheres brancas na mesma região, uma diferença de 10,1% na proporção segundo cor/raça.

Estes números não consideram a proporção de trabalhadoras domésticas sem carteira assinada e ocultam o barateamento da força de trabalho de mulheres e

meninas. Não raro, ouve-se falar de mulheres de classe média que trazem para as cidades menores, geralmente negras, de cidades do interior ou áreas rurais para trabalharem em suas casas tanto nos afazeres domésticos como no cuidado das crianças.

Este tipo de exploração implica uma espécie de continuidade histórica (Segato, 2007: 149), na transposição do trabalho não pago em troca de “hospedagem” e a possibilidade, por exemplo, de freqüentar a escola, além disto, sofrem abusos, humilhações e maus tratos, caracterizados em violência material e simbólica.

Na premissa de que são “quase parte da família”, as trabalhadoras domésticas, geralmente sob orientação de mulheres brancas, desenvolvem laços com aqueles que precisam “cuidar”, mas esta relação é limitada, uma vez que, continuam sendo economicamente exploradas.

Para Luiza Bairros (1995:463), esta posição não pode ser interpretada de uma vez e para sempre como subordinação, é necessário pensar sobre o lugar ocupado por estas mulheres e as reflexões sobre a classe dominante que podem ser desenvolvidas a partir deste ponto de vista. Relegadas ao subemprego e sendo, por vezes, chefes de família, as empregadas domésticas não têm o mesmo acesso à educação e aos benefícios sociais da mesma maneira que as mulheres brancas ou que as mulheres negras da classe média em ascensão.

A percepção da sua condição enquanto mulheres e da sua negritude é diferente em relação às mulheres negras militantes na construção das subjetividades, na maneira como vêem e são vistas pelos outros e onde suas experiências são constitutivas das identidades, o que poderia levar a outro projeto de pesquisa.

Em torno da figura da *mukama* e das idéias que permaneceram no imaginário social brasileiro, privilegio neste trabalho as contribuições da militância das mulheres negras na desconstrução das representações sociais apresentadas, entre outras, que cristalizaram as diferenças entre homens e mulheres negros e entre as mulheres, e a sua importância na transformação política a partir da crítica feita por elas.

Na presente pesquisa, analiso o processo de formação das identidades pelos vestígios encontrados nos discursos das militantes negras localizadas no presente. A análise contempla a construção das subjetividades, através das categorias, *identidade*, *experiência* e *representação social*, amparada pelas perspectivas analíticas feministas e foucaultianas, como fundamentais na apreensão do processo que cria e fixa umas e não outras representações de mulheres negras.

É no contexto da desconstrução destas representações que aparecem os primeiros estudos sobre a participação das mulheres negras na sociedade, através da iniciativa dos movimentos de mulheres negras e seu questionamento sobre a invisibilidade e os silenciamentos que cercam sua trajetória histórica. Iniciativas que contrapõem a persistência dos discursos de reiterar uma passividade intrínseca que as mantiveram exclusas dos espaços de poder, na afirmação de Tania Swain (2004:13), de que o que a história não diz, não existiu.

## Capítulo 2 – Vozes femininas negras ou vozes negras femininas?

O título desde capítulo informa as condições de produção e os lugares de fala das mulheres negras militantes, que orientam suas ações nos coletivos em que estão inseridas. Em alguns discursos a relevância da questão racial sobrepõe-se a de gênero e se justifica na premissa de que, em uma escala de valores, as mulheres brancas por suas condições históricas, ainda ascendem socialmente mais que os homens negros. Para a teórica feminista, Tania Swain (2004), na ordem do discurso, a desigualdade de gênero precede a de raça, pois se é mulher ou homem antes de ser branco ou negro.

Penso que os homens negros, formados no mesmo pensamento ocidental que os homens brancos, partilham com eles o discurso androcêntrico que mantiveram as mulheres, negras ou brancas, fora dos espaços de poder. Por outro lado, as mulheres brancas, assim como os homens brancos, naturalizaram as diferenças a partir do momento em que não questionaram o racismo prevalecente na sociedade e, desta forma, constituíram sua vantagem no acesso aos bens sociais.

Não desejo com esta problematização, induzir a leitora ou leitor mais atento, a escolher entre uma ou outra categoria, mas enfatizar que a construção das diferenças precisa ser historicizada ao se tratar de mulheres negras. A meu ver, gênero e raça andam juntos, pois nasceram da sua causa: a discriminação, como o discurso que possibilitou sua organização coletiva e atuação política. Não há distinção, pois analisar a situação das mulheres negras requer agregar estas duas categorias, que foram utilizadas para estabelecer as desigualdades, causadoras da exclusão na sociedade brasileira.

Neste capítulo a idéia principal é apreender, através dos meus recursos de interpretação e nos limites das minhas condições de produção (tempo e espaço específicos), os sentidos contidos nas falas das militantes localizadas no presente. Realizei doze entrevistas em Brasília no período de janeiro a junho de 2008, sendo que onze das entrevistadas estabelecem residência fixa na cidade, porém todas são oriundas de outros estados brasileiros, deslocando-se de seus locais de atuação para ocupar cargos profissionais na capital.

Optei por não identificar as entrevistadas, pois me interessa aqui apontar para o processo de produção de si nas práticas discursivas. Partindo do conceito de autoria de Foucault, em que o autor é o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência (Foucault, 2004:26), não

interessa sabê-lo, o autor é apenas o porta-voz das suas condições de produção: não importa quem fala, mas quem toma a palavra.

Acredito que não identificá-las não significa invisibilizar suas ações, tendo em vista que, o que importa aqui é a produção de sentidos a partir de suas experiências, enquanto mulheres, enquanto negras e enquanto militantes. Entendo por experiência a forma como os sujeitos são posicionados pelos discursos, aquilo sobre o qual se produz conhecimento, de forma a historicizá-la, assim com as identidades que produz. Segundo Joan Scott:

Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua lógica; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída relacionalmente. Para tanto, precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem experiências. (Scott, 1999:27)

Importa destacar que a experiência não é auto-evidente, não pode ser naturalizada como “esquecimento”<sup>25</sup>, de modo que o sujeito tenha a ilusão de ser a origem do que diz, ele não tem experiência, é construído por ela. Os sentidos e as representações dependem das condições em que são produzidos e não das intenções. Os esquecimentos, para a análise do discurso, fazem parte do processo de construção das identidades.

Para Eni Orlandi, embora se realizem em nós, os sentidos apenas representam como se originando em nós: “eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isto que significam e não pela nossa vontade. [...] Os sujeitos ‘esquecem’ que já foi dito – e este não é um esquecimento voluntário – para, ao se identificarem com o que dizem, se constituírem em sujeitos” (Orlandi, 2005:36).

Para a exposição das suas vozes, pedi que cada uma das entrevistadas me indicasse o nome de uma mulher com a qual se identifiquem e que fosse, de certa maneira, uma referência importante em suas trajetórias de vida. Três delas me indicaram o nome da mãe ou da irmã, as outras nove entrevistadas indicaram nomes de lideranças femininas negras africanas ou da diáspora. Esta atitude significa a busca pelas raízes,

---

<sup>25</sup> Segundo Eni Orlandi, o esquecimento produz em nós a impressão da realidade do pensamento, denominada ilusão referencial, ela nos faz crer que o que dizemos só pode ser dito com aquelas palavras e não outras. Ver: Orlandi, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005. p. 35.

assim como a afirmação das mulheres negras como sujeito político em outros momentos da história.

Como historiadora feminista negra, evidencio as vivências destas mulheres como lideranças políticas, desafiando a história normativa que não as cita ou se as cita, exagera em equívocos sobre suas imagens, criando representações sociais legitimadoras de uma inferioridade inerente. Portanto, documentar suas experiências me parece um mecanismo estratégico de visibilidade, pois ponho em dúvida as narrativas históricas que ignorou o protagonismo das mulheres negras na luta pela liberdade e na construção da cidadania.

A seguir, apresentarei um breve perfil das militantes entrevistadas, uma síntese das informações que me foram ditas por elas sobre suas vidas pessoal, profissional e acadêmica, que se confundem com a militância e que julgo relevantes para estarem aqui. Desta forma, adoto uma perspectiva do conhecimento que tem o propósito de historicizar as subjetividades femininas, trazendo para a história, a presença e a voz das mulheres negras, refutando uma posição de neutralidade.

Zora, 43 anos, solteira, nasceu na cidade de São Paulo. Pedagoga e professora universitária, é mestra e doutora pela Universidade de São Paulo – USP, faz parte da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN e coordena um grupo de pesquisa que tem como objetivo aprofundar, do ponto de vista epistemológico, teorias e categorias para a compreensão das relações raciais e de gênero no campo educacional. Integrou o grupo Geledés Instituto da Mulher Negra – SP. A entrevista foi realizada no sei local de trabalho.

Acotirene, 46 anos, casada, nasceu no Espírito Santo. É professora e foi coordenadora nacional da Rede Afro-latino-americana e Caribenha de Mulheres Negras, além de integrar a equipe de implementação da Lei Nº. 10.639/03<sup>26</sup>. Seu envolvimento na militância inicia na associação de moradores do seu bairro, passando pela militância partidária no Partido dos Trabalhadores – PT e pela Associação Estadual de Mulheres Negras Oborin Dudu – ES. A entrevista foi realizada em um espaço de sua residência, onde se encontram seus materiais de estudo.

Xica, 62 anos, nasceu em São Paulo, mas cresceu e foi criada no Paraná. Está na capital desde 1988 e hoje é professora universitária aposentada. Iniciou na militância partidária em Curitiba em 1982, na Comissão de Mulheres do Partido dos Trabalhadores

---

<sup>26</sup> A Lei Federal Nº. 10.639/03 inclui no currículo da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, uma conquista das entidades negras.

– PT e integrou o Movimento de Mulheres 8 de Março. Em Brasília, participou da Comissão do Negro do PT e hoje integra o Coletivo de Mulheres Negras do DF. A entrevista foi realizada nas dependências da UnB.

Maria Thereza, 54 anos, nasceu em São Paulo, é formada em Assistência Social e professora universitária aposentada. Atuou durante oito anos como professora na Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT, quando foi convidada para integrar a coordenação de um programa de inclusão das dimensões de gênero, raça e etnia em programas de combate à pobreza, na parceria entre Brasil, Bolívia, Guatemala e Paraguai pelo UNIFEM. Iniciou a militância aos quinze anos em comunidades eclesiais de base como educadora popular, através da metodologia de Paulo Freire. O vínculo com os movimentos negros se dá quando propõe levar o tema racial para o Movimento de Educação Popular – SP. A entrevista foi realizada no seu local de trabalho.

Nzinga, 55 anos, nasceu no Piauí, mas mora em Brasília há trinta e sete anos. Possui nível superior completo e é bancária aposentada. Resolve criar seu próprio negócio, momento em que se desliga da participação efetiva em entidades e passa a dirigir um salão de beleza especializado em cabelos crespos. Inicia sua militância em 1978 quando participa da fundação da primeira entidade negra de Brasília, o Centro de Estudos Afro-brasileiros – CEAB, mais tarde, entra no Movimento Negro Unificado – Sessão DF em 1981, onde passa por todas as instâncias durante os dez anos que permaneceu na instituição. A entrevista foi realizada em seu estabelecimento comercial.

Dandara, 48 anos, casada, mãe de dois filhos, nasceu em São Luís no Maranhão. Mora em Brasília desde 1986, possui nível superior completo e é servidora pública. Quando vem para Brasília no fim da década de 1980, passa por diversas entidades como o Centro de Estudos Afro-brasileiros – CEAB e o Movimento Negro Unificado – Sessão DF, e se estabelece no Coletivo de Mulheres Negras do DF. A entrevista foi realizada em um espaço reservado no local de trabalho da entrevistada.

Luiza Mahim, 46 anos, médica, é natural do Rio de Janeiro. Integra a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras – AOMNB, uma organização nacional que tem assento no Conselho Nacional Saúde. Ingressa na militância a partir do movimento estudantil da faculdade de medicina, mais tarde participa da fundação de uma organização chamada Criola – RJ, onde hoje faz parte da sua secretaria executiva. A entrevista foi concedida durante intervalo de uma reunião de trabalho em Brasília.



Luanda, 44 anos, nasceu no Rio de Janeiro. Servidora pública, concluiu o curso de mestrado em 1994, na Faculdade de Comunicação – Universidade Federal da Bahia – UFBA, onde pesquisou sobre a questão do imaginário negro das mulheres militantes de Salvador. Estudante de doutorado fez parte da diretoria da ABPN. É militante independente, mesmo que envolvida com organizações de mulheres negras, criou um site na internet e um fórum virtual de discussão que se tornou referência para consultas sobre o tema. A entrevista foi realizada em seu local de trabalho.

Aqualtune, 47 anos, casada, mãe de dois filhos, nasceu em São Paulo. É professora universitária e servidora pública. Quando ingressa no curso de Psicologia no início da década de 1990, envolve-se na discussão das questões raciais, através do Grupo Negro da PUC – SP, não militou em uma entidade específica, mas manteve maior aproximação com o grupo Soweto Organização Negra, foi diretora da ABPN e esteve na Coordenação Nacional de Entidades Negras – CONEN. A entrevista foi realizada em uma sala de reuniões no local de trabalho da entrevistada.

Akini, 52 anos, solteira, mãe de quatro filhos, nasceu em Belo Horizonte – MG e integra o Fórum de Mulheres Negras do DF, não informou a escolaridade. Quando veio para Brasília em 1974, com a família (mãe, irmã e avó), trabalhou de empregada doméstica, de vendedora e hoje tem seu próprio negócio, um salão de beleza especializado em cabelos crespos; nas horas vagas ou em eventos da cidade, vende acarajé para complementar a renda familiar. A entrevista foi realizada em seu estabelecimento comercial.

Otim, 57 anos, jornalista aposentada, nasceu no Rio de Janeiro e veio para Brasília aos nove anos de idade, faz parte do Fórum de Mulheres Negras do DF. Trabalhou por muitos anos como datilógrafa em uma empresa de comunicação e, envolvida naquele ambiente, interessou-se pelo jornalismo. A entrevista foi realizada em sua residência, onde também funciona a sede do grupo que participa.

Euvira, 38 anos, casada, ialorixá, nasceu em Salvador – BA, mas está há trinta anos em Brasília, onde participa do Fórum de Mulheres Negras do DF. Não informou escolaridade. Iniciada no candomblé aos seis meses de idade, herdou a “casa” da mãe há sete anos, seu cargo é de zeladora de orixá e presidente de culto. Também coordena as atividades culturais da casa, um trabalho social com a comunidade carente que envolve teatro, dança e palestras sobre a religião. A entrevista foi realizada no espaço onde ocorrem os cultos.

## 2.1 – Pensando a subjetividade feminina negra: o corpo vivido

A primeira interpelação que me veio ao iniciar este capítulo foi saber *o que são as mulheres negras*. Encontrar respostas pontuais ou verdadeiras não corresponde aos pressupostos da metaficção historiográfica que orienta a minha narrativa. Seu caráter transitório e indeterminado exige mais questionamentos abertos do que respostas definitivas, que escapem à repetição do mesmo. Além disto, a teorização feminista atual tem proposto historicizar as identidades a partir da desessencialização da categoria *mulher*, então como pensar a subjetividade feminina negra?

Os feminismos apontaram as diferenças entre sexo e gênero como constitutivas da subjetividade feminina, aumentando sua abstração em torno da corporeidade. Em outro momento, teorias feministas e *queer*<sup>27</sup> questionaram esta distinção e mostraram que o conceito de gênero parece insuficiente para teorizar subjetividade e identidade, criando novas alternativas para se pensar estas categorias.

As recentes abordagens indicam outras formas desconstrutivistas de teorizar a subjetividade sexual, sem o perigo de cair tanto no reducionismo biológico quanto no essencialismo de gênero, abrindo outras possibilidades para se pensar a pluralidade ao cruzar identidades e práticas. É neste sentido que pretendo, a partir dos discursos das militantes negras sobre suas vivências individuais, suas relações com a família, amigos, comunidade e outras interações, encontrar indícios sobre o modo como o *corpo vivido* incide sobre suas identidades.

Ao tentar apreender o funcionamento desse processo de subjetivação, proponho utilizar a idéia de *corpo vivido*, pensado por Íris Young (2003). Segundo essa teórica feminista, o corpo vivido serve melhor aos objetivos da teorização feminista no lugar de gênero, isto porque a categoria atende às possibilidades plurais de comportamento, sem redução necessária ao binário heterossexual normativo do “masculino” e “feminino”. Nesse sentido, cada pessoa é um corpo distinto com necessidades, características e desejos específicos, que podem ser similares ou diferentes aos de outras pessoas.

Além disto, pode ajudar a resolver o problema do caráter aditivo de identidade, em que o uso de categorias gerais como: gênero, raça, nacionalidade e orientação

---

<sup>27</sup> Segundo Guacira Lopes Louro (2004:38), a política queer está articulada à produção do conhecimento, significa colocar-se contra a normalização, sua oposição é certamente a heterossexualidade compulsória e também a crítica a estabilidade proposta pela política de identidade do movimento homossexual dominante. Ver: Louro, Guacira. *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

sexual, para descrever a construção das identidades individuais, parecem constituídas pela soma de diversas identidades de grupo. Cada pessoa é um corpo distinto, com características, capacidades e desejos específicos, que são similares e diferentes de outros em determinado quesito.

Ela nasce em um tempo e lugar particulares, cresce em uma família com um arranjo particular, e tudo isso tem histórias sócio-culturais específicas que se posicionam em relação à história de outros de modo particular. O que chamamos de categoria de gênero, raça, etnia, etc, são atalhos para um conjunto de estruturas que posicionam as pessoas, um ponto para o qual retornarei. Elas não são propriamente teorizadas como identidades gerais de grupo, somadas para constituir as identidades individuais. A pessoa-indivíduo vive seu corpo único em um contexto sócio-cultural de comportamento e expectativas alheios, mas ela não precisa se preocupar em constituir sua identidade a partir de um conjunto de “pop-beads” generalizados, amarrados juntos. (Young, 2003)

Para Foucault (2001:706), a construção da subjetividade é o processo pelo qual obtemos a constituição de um sujeito, por isto, nada mais é que uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si. Desta forma, a construção da representação “mulher negra” se faz diante de uma realidade construída pela historicidade das relações sociais e pelos sentidos produzidos nos discursos, sua constituição enquanto sujeito, envolve modos de subjetivação em que os saberes e os poderes procuram domar esse processo.

É a partir do olhar do outro que a auto-representação é negociada, portanto, uma atividade que não se exerce individualmente, mas nas relações sociais. Ao analisar os discursos das militantes, percebi em suas falas os indícios de como a exterioridade produz as subjetividades, a partir da “descoberta” da própria negritude e a experiência com o racismo:

*Eu me achei, enquanto mulher negra, discutindo os processos de discriminação, de preconceito, de que aquilo não acontecia só comigo, mas com outras pessoas e esta descoberta foi boa porque me deu força para lutar e perceber que aquelas situações também aconteciam com outras pessoas que tem a mesma cor da minha pele. Dandara (grifos meus)*

Esta descoberta de si de Dandara, parte das relações atravessadas pelo social. A maneira como se reconhece, não antecede à linguagem, somente é significada a partir das identificações e dos deslocamentos que faz a partir do olhar do outro. É através

desta interação com os indivíduos do mesmo e de outros pertencimentos raciais e dos signos carregados de efeitos de poder, que o sujeito mulher negra se torna inteligível.

Atentando para a construção de subjetividades presentes nas produções e ações das mulheres negras militantes, entendo que nenhum documento, imagem ou fala representa o passado tal como ele ocorreu. Sua apreensão e compreensão seriam componentes de um processo atravessado pela subjetividade de quem produziu e de quem interpreta, retira os sentidos presentes nos discursos, os sentidos que circulam com o valor de verdade e não a própria verdade.

Ao trazer para a pesquisa as práticas discursivas<sup>28</sup> das mulheres negras, busco os sentidos presentes em suas produções, que se caracterizam pela posição de confronto com as representações fixadas em categorias ancoradas nas diferenças sexual e racial. Pretendo expor os lugares onde aparecem como sujeitos históricos, ressignificando suas identidades, rompendo com a ordem falocêntrica e com a opressão racial, transformando a própria realidade, através da reivindicação de um sujeito político mulher negra.

É no convívio social que o sujeito defronta com ações discriminatórias ou encontra a oportunidade de discutir a necessidade da construção de uma identidade negra<sup>29</sup> positiva. Desta forma, as identificações aprendidas no ambiente familiar têm a chance de encontrar novos sentidos, novas possibilidades de existência. As falas das militantes são carregadas de sentidos que transitam nos seus processos de identificação, segue um trecho para análise:

*Na faculdade a gente saía na sexta-feira, naquela época aconteciam as serestas, dia de você se socializar com os colegas, daí eu via o grau de discriminação. **Era a única pessoa que estava sempre alegre, de bem com a vida, era uma questão de aceitação. Até que um dia eu falei que não, que estava enganando a mim mesma, eu não preciso estar sempre alegre, eu tenho problemas como todo mundo, porque eu não posso dividir esse momento? Não tinha ninguém pra me ouvir. É foi muito difícil dizer não.** Otim (grifos meus)*

---

<sup>28</sup> Para Foucault, as práticas discursivas compreendem o “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições do exercício da função enunciativa”. Ver: Foucault, Michel. *Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.133.

<sup>29</sup> Utilizo a categoria “identidade negra” no singular para efeito de construção textual, não significa a generalização do termo, as identidades negras como assim posso chamar, se caracterizam pela multiplicidade de experiências e significações.

A fala emocionada de Otim revela o quanto é doloroso o enfrentamento das situações de racismo e o conflito de ter que fazer escolhas, como na passagem “é muito difícil dizer não”, no momento em que reconhece sua identidade racial. Para ser aceita socialmente, tinha que se desdobrar em outras, deixar de ser o que era e esconder o que sentia, pois embora tivesse “problemas como todo mundo” deveria parecer “sempre alegre, de bem com a vida” para mascarar a própria cor e não ser minimizada em determinados ambientes sociais.

No fragmento “não tinha ninguém para me ouvir”, revela também a ilusória sensação de pertencimento a um grupo que, de fato, a rejeita. Não são apenas as condições sociais que permitem as mulheres negras transitarem em espaços em que a predominância é branca. Nilma Lino lembra que “o fato de negro[as] preferirem brancos[as] para estabelecer relacionamentos de amizade e amorosos pode estar relacionado à construção de uma identidade racial fragmentada e à procura do outro, o branco, o modelo ideal a ser seguido e conquistado” (Gomes, 2003:126). Eis a fala de outra entrevistada que apresenta a mesma matriz de sentido, a “aceitação”:

*Na universidade nós éramos poucas e tínhamos que ser melhor, você tinha que ter um diferencial, não podia ser uma pessoa normal para ser aceito e quando eu li aquilo, eu vi minha trajetória, fiz todo o meu curso em escola particular, meus pais investiram na minha educação, sempre fui aplicada e sempre tive no meio branco, de fato, sempre fui aceita porque estou acima da perspectiva. Maria Thereza (grifos meus)*

Maria Thereza ressalta o movimento de descoberta de si, como não podia ser uma pessoa “normal”, já que a norma, o referente, o ideal não é o feminino negro, enquanto sujeito na ordem do discurso. Relata que, viajando com amigos e amigas do Movimento de Educação Popular, cai em suas mãos uma revista com a entrevista de uma militante integrante do Instituto de Pesquisa de Cultura Negra do Rio de Janeiro – IPCN. Quando leu, notou que trazia alguns elementos da forma como as pessoas negras se viam em alguns espaços sociais, o que foi fundamental para deslocar sua identidade.

A construção de uma identidade sexual e racial está diretamente ligada às relações familiares, é na primeira educação recebida em casa, que aquele ser em construção percebe seu pertencimento e as implicações sociais da sua identidade. Como parte do processo de subjetivação, é na interação com o espaço social que as mulheres aprendem o “ser mulher” e a valorizar ou depreciar sua identidade racial.

Teresa de Lauretis chama esta relação de reciprocidade entre o sujeito e o social de *semiosis* (Lauretis, 1984:182), ou seja, a subjetivação do feminino é resultante de constantes mutações, numa operação que envolve a interação entre sentido, percepção e experiência. Nesta proposta, o sujeito-mulher se torna um sujeito em construção, ao invés de um modelo fixo, abre espaço para a construção de outras representações de mulheres, dá lugar ao múltiplo.

É o conjunto de experiências que faz de nós seres em constante mutação, não é um dado biológico, mas a multiplicidade de relações, lugares de fala e papéis sócio-políticos que constituem nossa inserção no mundo. A auto-representação “abre uma brecha, uma fissura, pois a partir de uma experiência, de um lugar de fala “mulher” ou outro qualquer, posso aderir a uma contra-imaginário[...] onde o sexo binário não seria mais a base identitária (Swain, 2007:239).

As subjetividades são elaboradas a partir das relações com os outros e que contribuem para a noção que se elabora de si. No trecho que se segue, podemos observar como alguns acontecimentos no ambiente familiar incidem na constituição de uma identidade negra, agregando valores sociais, de acordo com seu espaço de construção:

*Filha de um casal aparentemente inter-racial, aparentemente porque meu pai é um homem negro de pele clara e como o Brasil tem problemas de identidade negra **ele e a família dele por muito tempo se colocou como pessoas brancas, isso marcou toda a minha infância e toda minha juventude.** Eu sempre valorizava meu pertencimento étnico-racial do lado da minha família pseudo-branca, depois da fase adulta que eu comecei refletir dos processos étnico-raciais ai você toma consciência que já muito jovem sofri discriminação racial intra-familiar. Eu recordo de uma tia, que alisa o cabelo até hoje, que passou um tempo lá em casa e quando ela saía para namorar **não queria me levar para que o namorado não soubesse que ela tinha uma sobrinha pretinha, óbvio que estas questões eram colocadas em forma de brincadeira, de forma jocosa e que é um dos mecanismos do racismo.** Zora (grifos meus)*

Embora, a partir da perspectiva da própria entrevistada, seu pai fosse pseudobranco, a branquitude fazia parte do seu cotidiano infantil, de modo que os valores construídos pelo imaginário social atribuem legitimidade, confiança e respeito ao pertencimento racial branco, aquele do qual queria se aproximar. Supondo que seus pais formassem um casal inter-racial, isto se tornou uma situação de conflito na construção da sua subjetividade, “o sujeito negro é sempre o outro, pois nega-se a todo

momento a origem racial de um dos cônjuges e, conseqüentemente, do filhos” (Gomes, 2003:123).

Na passagem em que revela a discriminação da própria tia, “não queria me levar para que o namorado não soubesse que ela tinha uma sobrinha pretinha”, significa um mecanismo de autonegação já que, pela minha interpretação, a tia de Zora também é negra. Esta negação da própria raça é resultado de uma estratégia de distanciamento daquilo que causa sofrimento, da mesma forma, o silenciamento sobre o racismo por parte de pessoas negras, não é o desconhecimento de sua existência, mas uma maneira de não falar sobre assuntos que produzem dor.

Os pais ou responsáveis são os primeiros a apontar para os filhos o seu pertencimento racial, a valorização (ou não) da sua cultura, cumprem um papel fundamental na vida e na história de sujeitos negros. Para funcionar politicamente, esta identidade negra precisa ser assimilada, a pessoa negra precisa acreditar nela, o simples fato de reconhecer a origem negra da família não é o suficiente para a transformação dos valores sociais.

Em outros casos, a família corroborou a produção de uma identidade positiva ao problematizar desde a infância a questão racial, demonstrando o quanto a sociedade é hostil às pessoas negras e isto é possível porque a identidade é construída, não é algo inato, existe na consciência no momento do nascimento (Hall, 2004:38). Segue o fragmento da fala de Luanda e de Luiza Mahim:

*Tenho mãe negra costureira e pai negro carpinteiro e nunca tivemos dúvida da nossa negritude, meus pais trabalharam muito para nossa educação, somos três e todos com formação universitária, dois com pós-graduação, eles queriam que a gente saísse do senso comum para que nós pudéssemos galgar outros caminhos, e são aquelas coisas, a gente não ia para samba porque senão não daria para outra coisa, por ser negro a gente tinha que ser muito bom naquilo que estava fazendo; essas coisas todas que acabam sendo uma pressão.* Luanda (grifos meus)

*A prática da crítica e da análise política, aprendi em casa, desde a infância. Meus pais não eram militantes, mas discutiam muito as questões sobre racismo e as necessidades de anti-racismo, então eu cresci em um ambiente familiar que tinha uma mensagem política.* Luiza Mahim (grifos meus)

O discurso de Luanda e Luiza Mahim é um ponto importante sobre a discussão racial no ambiente familiar: “nunca tivemos dúvida da nossa negritude”, ou “eu cresci em um ambiente familiar que tinha uma mensagem política”, fazer parte de uma família nuclear que se auto-identifica como negra, e o faz de maneira positiva, expõe outras possibilidades de viver o pertencimento racial. Esse discurso demonstra a necessidade de se discutir a questão racial, algo que pode ser tenso e complexo, já que a família é somente um dos agentes de socialização.

Por outro lado, esse discurso conversa com as falas de Otim e Maria Thereza em que as mulheres negras têm que dar o melhor de si para serem aceitas, “a gente tinha que ser muito bom naquilo que estava fazendo”, além de driblar/negociar os estereótipos, como no fragmento “a gente não ia para samba porque senão não daria para outra coisa”, o estabelecimento de espaços e limites da pessoa negra para alcançar um destino social diferente do esperado.

Em outra superfície discursiva, destaquei os fragmentos que me pareceram marcantes na constituição do sujeito e sua relação com a família, em particular a mãe, como matriz da construção identitária. A intenção é saber como esse objeto simbólico produz sentido, através dos gestos de interpretação, compreendendo que não há uma verdade oculta atrás do texto:

*Eu tive muitos conflitos com minha mãe, ela se considerava branca, tinha o cabelo extremamente liso e eu fui uma criança muito perceptiva, **alguns dos meus irmãos eram mais claros, parecidos com ela e os que eram mais escuros ela dizia que eram parecidos com meu pai, e eu percebia que havia uma hierarquia nessa semelhança. Parecia que ela valorizava, amava mais os que eram parecidos com ela, menos negros, mais claros e por isso me confrontei com ela muitas vezes, isso me causou muito sofrimento, aquela idealização do amor da mãe. E eu só fiz as pazes com ela e com esse conflito, depois que eu entendi a trajetória dela como mulher, a dedicação dela para manter aquela família numerosa com bastante dificuldade, meu pai tinha um salário que não era suficiente para aqueles doze filhos.** Xica (grifos meus)*

Quando Xica expõe os conflitos raciais dentro da sua própria casa, pronuncia a forte relação entre as categorias sexo e raça na construção de si: de um lado, percebe a discriminação racial criando hierarquias e estabelecendo diferenças entre ela e seus irmãos; por outro, a situação de violência do racismo intra-familiar que parte de sua maior referência feminina: a mãe. A circunstância não envolve apenas o poder que está



em jogo na produção das identidades raciais, mas a disputa pela atenção, pelo carinho, pelo amor desta figura materna indefectível criada pelo imaginário.

Mãe “é o modelo de mulher, a mulher no singular, uma figura fractal” (Swain, 2007:204), a construção dos corpos sexuados é forjada pelas práticas sociais e históricas que materializam o sexo e o gênero nos seres humanos, sobretudo, no feminino centrado na reprodução e na maternidade. Junte à isto, o casamento, a docilidade, as obrigações domésticas e a heterossexualidade compulsória que instauram a “verdadeira mulher”, excluindo de estatuto de sujeito, todas as que não se enquadra em tais configurações.

A auto-imagem das mulheres ainda se define pela maternidade para sua inserção no social, as mulheres são portadoras de um destino social ancorado no sexo biológico, a sua importância no mundo refere-se à sua capacidade procriadora e que produz um sexo domesticado numa mulher que parece somente se realizar no encontro com o masculino, nesse sentido, podemos observar a fala que segue:

*Tenho dois filhos que chegaram depois do doutorado, depois de um longo e humilhante processo de tentativa de gravidez e depois de um longo processo de adoção [...]. Fiz parte de uma geração de mulheres que achavam que primeiro tinha de cuidar da carreira profissional para depois cuidar da maternagem, então eu me casei no meio do mestrado, e **um casamento que resistiu a um mestrado e a um doutorado é indissolúvel, é para toda a vida.** Aqualtune (grifos meus)*

Esta experiência do corpo vivido de Aqualtune informa como as representações sociais institucionalizadas atrelam o corpo biológico à imagem da verdadeira mulher, nas funções de mãe e esposa. A fala revela a incompletude que a militante sentia e que a levou a passar por um “longo e humilhante processo de tentativa de gravidez”, nas várias idas em clínicas de inseminação e reprodução artificial. Reproduzir passa a ser a significação social do feminino e o definidor do seu lugar no mundo:

Procriar, reproduzir a espécie passou a significar socialmente o feminino e esta significação social chama-se maternidade. Por um lado, a maternidade é louvada e incensada, objetivando-se na figura da *mãe*; por outro, torna-se uma fatalidade, na medida em que deixam de ser mulheres a imensa legião daquelas que não querem ou não podem ter filhos; perdem sua inteligibilidade social e alinham-se na fileira dos excluídos. (Swain, 2007:204).

A maternidade está atrelada à corporeidade feminina pelo destino biológico. As representações e auto-representações de mulheres são moldadas por um corpo disciplinado pela “sexualidade verdadeira” destinada à procriação. Ser mãe proclama uma identidade, uma “imagem que habita as mulheres como apelo do natural, o apelo do ventre, destino de marca da verdade do sexo” (Swain, 2002:34).

A maternidade tem que ser vivida liberada de uma obrigação do corpo e de uma prática normativa que fundamenta o “ser mulher”. Outros sentidos também foram percebidos nesta mesma fala: ao considerar que fez parte de uma geração que cuidava primeiro da carreira para depois matinar, significou que o alcance de certa estabilidade social exigiu adiar a maternidade em virtude da realização profissional. Porém, revela certo sentimento de culpa ou tristeza por não ter conseguido viver sua maternidade plenamente através da gestação, ou seja, “gerar” possui significados diferentes de “criar”.

Joan Scott sugere que a “maternidade e domesticidade eram sinônimos de feminilidade” (Scott, 1991:468), por muito tempo em nossa sociedade ficou entendido que as mulheres casadas, ao trabalharem fora, prejudicariam o bem estar da família. Esta situação pouco mudou no sentido de que o cuidado dos filhos, a manutenção da família, assim como o trabalho doméstico, parecem ser responsabilidades “naturais” e únicas do sujeito mulher.

O casamento também é parte significativa nesse processo de “ser mulher” em nossa sociedade. Para Carole Pateman, as mulheres participam do contrato de casamento para serem incorporadas à sociedade civil, desta forma, deveriam compartilhar com os homens os mesmos atributos de indivíduo, mas o *contrato sexual*<sup>30</sup> envolvido neste acordo exige que elas sejam incorporadas de maneira diferente que os homens, que criam uma sociedade civil patriarcal, onde a esfera privada é separada da civil pública (Pateman, 1993:265).

No entanto, ao dizer que “um casamento que resistiu a um mestrado e a um doutorado é indissolúvel, é para toda a vida”, Aquilino talvez queira expressar que a dedicação à sua carreira profissional exigiu uma participação maior do marido na manutenção da estrutura familiar. É casada com um homem negro e seus filhos são

---

<sup>30</sup> A sociedade civil patriarcal está dividida em duas esferas, mas só se presta atenção a uma delas. A história do contrato social é tratada como um relato da constituição da esfera pública da liberdade civil. A outra esfera, a privada, não é encarada como sendo politicamente relevante. O casamento e o contrato matrimonial também são considerados, portanto, politicamente irrelevantes. Ver: Pateman, Carole. O contrato sexual. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

negros, acredita que uma identidade negra positiva se faz também a partir do reconhecimento social de uma família nuclear negra.

No contexto contemporâneo, a família nuclear tem sido problematizada por diversos movimentos sociais, principalmente lésbicos e gays, assim como por várias áreas do conhecimento que inclusive põem em dúvida a sua existência. É importante observar que negras e negros ainda lutam para serem reconhecidos como pessoas “aceitáveis”, que constituem famílias, que ocupam cargos de chefia, que produzem, que consomem, que se formam, de modo a desconstruir as representações hierarquizadas que os coloca em um não-lugar.

O corpo vivido é uma idéia unificada de um corpo físico agindo e *experienciando* em um contexto sócio-cultural específico; é um corpo-em-situação (Young, 2003). Ainda se tratando da corporeidade feminina negra, no capítulo anterior elucidei sobre como as representações de mulheres são significadas pelo pertencimento de um sexo biológico, assim como pela cor da sua pele, ambos são construções imagéticas. Percebi nesta passagem um outro recorte de significação corporal, o cabelo:

*As pessoas entram aqui e acreditam que o cabelo delas é um problema, ou que o produto utilizado é incorreto. Elas têm que entender que o cabelo tem determinadas características e que precisa de determinados produtos não é esta concepção de que o cabelo é “ruim”. Então é muito interessante meu trabalho aqui dentro. Nzinga (grifos meus)*

As identidades têm história: são construídas em diferentes processos de significação, no caso da identidade negra, esta tem sido ressignificada no Brasil desde a escravidão até os dias de hoje com as diversas formas de racismo. Nesse processo, o corpo e o cabelo adquirem sentidos, não como dados biológicos, mas pensados na cultura, na linguagem e na história. Esses sentidos aprendidos no social pelos discursos fazem com que as pessoas materializem a linguagem, acreditando realmente que “o cabelo delas é um problema”.

Quando em seu salão Nzinga questiona com suas clientes o significado de “ruim”, de que não consiste em uma informação verdadeira e que se baseia em um referencial fictício branco, ou seja, o cabelo “bom”, ela ressignifica este ícone identitário. Nilma Gomes em seu livro “Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra”, pesquisa a construção da identidade em salões

especializados em cabelos crespos, os afros ou étnicos<sup>31</sup> de Belo Horizonte, afirma que este conceito de cabelo “bom” e “ruim” é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre esse sujeito, por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. (Gomes, 2006:21)

Akini, que também dirige um salão étnico, discorre sobre as dificuldades de encontrar cursos de formação para cabeleireiras étnicas. Isto talvez não seja o resultado de baixa procura por este tipo de serviço específico, pressupõe que exista um padrão de beleza, de interesse do mercado, que organiza todas as técnicas, recursos e produtos destinados a ele, e não à expressão estética negra. Na perspectiva do corpo vivido, os salões afros ou étnicos são espaços corpóreos, estéticos e identitários (Gomes, 2006:28), locais em que as clientes se revelam enquanto corpos dotados de signos que marcam as assimetrias sociais.

Sua pele tem uma cor particular, sua face tem determinadas formas, seu cabelo tem cor e textura singulares, cada uma com suas propriedades estéticas. Seu corpo específico vive em um contexto específico – povoado por outras pessoas, ancorado à terra pela gravidade, cercado por edifícios e ruas com uma história singular, ouvindo línguas particulares [...]. Todas essas relações materiais concretas da existência corporal de uma pessoa e de seu meio físico e social constituem sua *facticidade*. (Young, 2003).

Como linguagem, o cabelo crespo informa sobre as relações raciais em nossa sociedade, a forma como as mulheres negras “tratam” o próprio cabelo está intimamente ligada à aceitação/negação de uma identidade marcada pela subjetividade. Uma relação de si com o espelho, produzida pelo imaginário, que nada mais é que um receptáculo onde os valores estão sendo trabalhados dinamicamente na formação do sujeito.

## **2.2 – Ancestralidade: o poder feminino no candomblé**

Na construção de uma identidade positiva, as mulheres negras também buscam na ancestralidade africana, as “margens” presentes nos discursos históricos em que suas antepassadas aparecem como sujeitos políticos. Exploram outras possibilidades em que

---

<sup>31</sup> Nilma Gomes explica que a utilização dos termos afro ou étnico para designar a especificidade racial da clientela prioritariamente atendida no salão, responde às mudanças ocorridas no campo das relações raciais, por este fato, utiliza salão étnico ao invés de salão afro, termo adotado por esses espaços durante as décadas de 1970 e 1980. Ver: Gomes, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.p.25.

as mulheres negras constituíram espaços de poder, procuram dar visibilidades a suas histórias e as suas práticas de empoderamento. Ao apontar o apagamento das mulheres negras dos discursos históricos e seu silenciamento pelos discursos androcêntrico e racista das ciências, faço disto um ato político.

Uma das formas pelas quais as identidades estabelecem suas reivindicações é por meio do apelo a antecedentes históricos (Woodward, 2005:11). Resignificar todas as indumentárias, os objetos, o trançado do cabelo, tudo aquilo que é visível na tentativa de aproximação com o continente africano, é a estratégia de algumas mulheres negras de fazer emergir sua existência. É transparecer sua consciência política, assim como a valorização da cultura afro-brasileira a partir das religiões de matriz africana. Vejamos como isto acontece nas palavras de Maria Thereza:

*É nesse momento também que se dá o meu contato com as religiões de matriz africana, independente da fé temos, é necessário entender que só estamos aqui por conta dos nossos antepassados [...], tem que fazer um tributo. Se a gente pensar no que foi nossa trajetória, é de uma resistência e determinação sem tamanho, costume dizer que se resistimos a tantas coisas, não dá pra perder para o tráfico agora, não dá. **Reconstruir a partir do nada uma identidade**, e com isso não estou querendo dizer que os outros grupos não sejam fortes, estou querendo chamar atenção que isso é de uma potência que muitos de nós não damos conta. Maria Thereza (grifos meus)*

A utilização de palavras como “fé”, “resistência”, “determinação”, “reconstruir” e “fortes” é uma maneira de valorizar esta identidade negra, inclusive através do tributo às religiões de matriz africana. Ela enfatiza em seu discurso fortemente politizado, “reconstruir a partir do nada uma identidade”, que mais do que assumir um pertencimento é conferir novos sentidos às representações.

Esta “consciência negra” se forma de várias maneiras, uma delas é na religiosidade. Para as mulheres negras tem sido fundamental esta valorização, pois no candomblé, a imagem de “mulher” subverte os significados tradicionais, visto que ocupam a maior parte no exercício do papel considerado de maior prestígio no espaço afro-religioso, como chefes espirituais. Sua mobilidade e empoderamento na comunidade de terreiro têm construído outras possibilidades de identificação.

A matrifocalidade é que rege toda uma organização em que as mulheres negras exercem maior poder na comunidade de terreiro, principalmente na figura da iyalorixá<sup>32</sup> ou mãe-de-santo. Por isto, a necessidade de informar as representações e papéis sociais que assumem no espaço religioso e para além dele, ou seja, transferem esses valores para outros espaços da sociedade, onde as mulheres negras necessitam galgar maior participação política.

Segundo Eliane Borges da Silva (1998:28), a matrifocalidade se refere a um tipo de organização em que a responsabilidade e o gerenciamento estão centrados na imagem da mulher/mãe. Desenvolve uma espécie de matriarcado dentro da religião de matriz africana, que tem sua origem nas comunidades negras que, por questões culturais e históricas, transferem para a mulher negra a função de mantenedora das tradições africanas. Podemos observar esta característica na fala de Euvira:

*A nossa religião no Brasil é matriarcal, então ela é regida por mulheres, é uma religião muito família, comunidade de crianças, mães, pais e filhos [...]. A religião para mim está dentro da minha casa, dentro da comunidade de terreiro, do trabalho, no ciclo de amigos e a gente leva esse aprendizado para todo lugar que a gente vai.* Euvira (grifo meu)

Antes de dar continuidade às análises discursivas das entrevistas, tentarei expor como se configura o candomblé ketu, enquanto manifestação cultural-religiosa. Denise Botelho (2005:40) explica que as comunidades de terreiro trazem na sua estrutura traços significativos de diversos povos africanos que foram trazidos para o Brasil e o universo simbólico dos orixás que realiza um trabalho de manutenção da cultura religiosa iorubá, fundamental para o fortalecimento de uma identidade positiva.

O que conhecemos hoje como candomblé é resultado do culto aos orixás trazidos por africanas e africanos e que no Brasil foi resignificado, conservando muito de seus costumes, oralidade, mitologia, conceitos filosóficos que permanecem na dança e na música rituais. Esta reinterpretação quer dizer que, por condições históricas, o culto de diversos orixás passou a ser realizado em um mesmo espaço sagrado, sendo que originalmente, cada região da África consagrava uma divindade.

A liturgia do candomblé é complexa e extensa, tanto na relação espaço-temporal como nos atos votivos públicos e secretos. Muitos ritos começam bem antes da festa pública, onde iniciados e

---

<sup>32</sup> As iyalorixás são as lideranças máximas do candomblé, como sacerdotisas têm a responsabilidade de transmitir o conhecimento e o axé à sua família de santo.

iniciadas, possuídos(as) por seus orixás, apresentam as coreografias míticas dessas divindades – portando seus pertences sagrados –, identificando-se com os seus domínios naturais pela cor das vestimentas. (Botelho, 2005:41)

Pelo pouco que pude apreender nos limites da minha pesquisa, nas comunidades de santo as mulheres negras subvertem a construção imagética que perpassam fora da casa. Ao pronunciar “nasci no candomblé, minha identidade é assumida, não tenho dúvida do que eu quero, não tenho dúvida de nada”, Euvira afirma sua identidade religiosa e a sua certeza em relação à sua identidade feminina negra que está muita bem amarrada à sua condição de sujeito político, enquanto militante.

Ressalto a importância da religiosidade de matriz africana, não somente na preservação de uma cultura que tem sido redescoberta pela sociedade brasileira, mas principalmente a agência feminina como lideranças religiosas/sociais que desconstrói a hierarquização dos papéis sociais de homens e mulheres. O candomblé é o espaço onde os valores de sua forma organizacional constituem representações alternativas significativas para a constituição do sujeito mulher negra.

Euvira mora com seus quatro filhos e mais dois enteados, seus filhos de sangue são todos iniciados no candomblé, quando perguntada sobre os filhos de sangue do marido, ela responde que não pode iniciá-los já que não tem autorização da mãe deles. De fato, a organização familiar possui elementos típicos da família patriarcal, mas em comunidade de terreiro, é comum que em sua unidade doméstica a mãe-de-santo more com os filhos consangüíneos e outros de criação, que poderão ser seus filhos-de-santo (Segato, 2005:433).

O papel de mãe é reforçado na fala, “a gente passa a fazer parte da família dos adeptos, eles se aproximam da gente como se fosse a mãe mesmo, uma relação de tolerância, compreensão e respeito”. Mãe no sentido que apreendi aqui não é a mãe no sentido simplesmente maternal, não é apenas uma figura “cuidadora”, que amamenta, confere uma autoridade desta mulher na comunidade de terreiro. Vejamos outro fragmento:

*Oxum é meu orixá de cabeça, é a minha mãe, Ogum é o dono da casa, é meu pai, Oxalá foi quem me deu a vida, então, assim como o povo tem seus anjos da guarda, nós temos os nossos.*

*Meu marido é ogã, o que toca para chamar os orixás, minha filha é equede, que é quem auxilia o orixá para vestir, se arrumar, dança com ele*<sup>33</sup>. Euvira

Rita Segato explica que na maioria das casas onde moram as filhas-de-santo são lideradas por mulheres, independente de serem casadas ou não. Este tipo de organização coloca as mulheres em uma posição de privilegiada da estrutura familiar do terreiro, diferentemente da organização da sociedade patriarcal brasileira, “geralmente os maridos das mulheres do culto, quando moram com elas, não exercem autoridade alguma no lar, nem toma decisões” (Idem).

Muitos discursos androcêntricos têm tentado minorizar o poder feminino no candomblé, utilizando o determinismo biológico como argumento. Nesta perspectiva, o corpo feminino seria limitador das atividades da mãe-de-santo, uma vez que a interdita para o desempenho de várias atividades da prática religiosa. Em minha interpretação, tais discursos circulam na tentativa de atrelar as mulheres a seus corpos, como expõe Eliane Borges da Silva:

É vedada à mulher a matança de bicho de quatro pernas; em muitos terreiros, só os homens têm permissão para bater os instrumentos que estimularão a incorporação dos orixás; a consulta ao Ifá (jogo de búzios) e qualquer tipo de trabalho espiritual não podem ser realizado durante o período menstrual bem como imediatamente após as relações sexuais. Aos homens esses interditos são bem menores e a purificação de seu corpo para que possam exercer novamente as atividades religiosas é feita, em geral, através de um banho ritual enquanto as mulheres precisam de um período maior. (Silva, 1998:30)

Estes mecanismos regulatórios estão presentes em todas as esferas da sociedade, é presente tanto na política como na religião, criadoras de representações sociais que engendram valores e papéis aos indivíduos. Nas minhas condições de produção, posso deduzir que as interpretações que mantêm certas representações de mulheres negras no candomblé, partem mais de pesquisadores homens de diversos campos do saber, do que dos próprios membros masculinos da comunidade de terreiro.

A história, assim como outras áreas do conhecimento realizam um processo de apagamento através dos fechamentos interpretativos, de modo que as mulheres negras permanecem fora dos esquemas explicativos, em um processo que as silencia e desqualifica, enquanto sujeitos históricos. Jenkins (2001:41) sugere que neste processo

---

<sup>33</sup> Os ogãs e as equedes não entram em transe de possessão.



existe uma “luta pela posse da história” em que os sujeitos reagem reivindicando sua participação no poder, como tem sido o caso das mulheres e da população negra.

Os processos de subjetivação que tentei apreender neste capítulo informam como as mulheres negras têm construído suas auto-representações, como a desconstrução das categorias sexo e raça contribuem para a formação de novas identidades, sabendo que estas não cessam nunca de significar. Pretendi buscar as figurações, entendendo como uma versão politicamente sustentada de subjetividades alternativas (Braidotti, 1994), positivas de mulheres negras que possibilitou a construção do sujeito político, através da mobilização coletiva.

### Capítulo 3 – Movimentos plurais: a fala militante das mulheres negras

“Nosso olhar transforma o mundo”, esse slogan coroou a Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras, evento que ocorreu em Brasília no ano de 2003. Quando se utiliza esse “nosso olhar”, parece referir-se a um “nós”, uma identidade de mulheres, no caso, mulheres brasileiras no intuito de destacar a importância de se promover os interesses comuns na transformação social. O informativo produzido pela Articulação de Mulheres Negras Brasileiras sobre o referido evento, diz:

Para nós, mulheres negras, a Plataforma Política Feminista, que emerge dessa conferência, representa o coroamento de mais de uma década de luta pelo reconhecimento e incorporação do racismo, da discriminação racial e das desigualdades de gênero e raça que eles geram como um dos eixos estruturais da luta das mulheres negras. A Plataforma, ao incorporar essa visão, sela **um pacto de solidariedade e co-responsabilidade entre mulheres negras e brancas na luta pela superação das desigualdades de gênero e entre as mulheres no Brasil.** (Sueli Carneiro, AOMNB – 1ª edição, 2003, grifo meu).

A afirmação da desigualdade existente entre as mulheres negras e brancas que precisa ser superada postula uma das problematizações pertinentes sobre a construção das identidades: sendo as identidades fluidas e mutáveis, o que garante a configuração da representação política das mulheres? Como os movimentos feministas têm respondido à emergência de novas possibilidades identitárias? Que condições têm sido fundamentais na construção do sujeito político mulher negra?

Nas relações de poder, há um jogo de representações produzidas por diferentes sistemas simbólicos que dão sentidos às experiências, desse modo, as desigualdades e as exclusões sociais vividas pelos indivíduos ou grupos estigmatizados passam a ser contestadas e, neste processo, se formam novas identidades e posições de sujeito. Contexto em que surgem inúmeras críticas sobre as limitações em torno da diferença entre mulheres: as lesbianas, as mulheres negras, as mulheres indígenas, as chicanas de Cherrie Moraga, entre outras, que partem de experiências múltiplas e que nada têm de diferenças sexuais, mas de cor, etnia, peso, idade, religião, entre outras.

Como salienta Joan Scott (1992:87), sobre a questão das diferenças dentro da diferença, esta trouxe à tona as alegações múltiplas que desafiaram o significado unitário da categoria mulheres. Para ela, o termo mulheres dificilmente poderia ser

usado sem modificações como: mulheres de cor, mulheres judias, mulheres trabalhadoras rurais, mães solteiras e várias outras denominações que evidenciam a pluralidade entre as mulheres. Isto marca o surgimento de um sujeito plural, um sujeito “engendrado” constituído no gênero, mas também por meio de códigos lingüísticos e representações culturais e não apenas sobre a marcação da diferença sexual.

Apesar das marcadas diferenças que percorrem os grupos sociais, podemos pensar os movimentos feministas e de mulheres como práticas de transformação social, cultural e política que consideram simultaneamente as condições históricas de produção e reprodução. De acordo com Avtar Brah (2006), a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão, é uma questão contextualmente contingente saber se esta diferença resulta em desigualdade ou em diversidade, como forma democrática de agência política.

A necessidade de representação é própria da política de identidade que age como uma camisa de força, pois fixa os sujeitos em determinadas características de pertencimento e mesmo utilizando “mulheres” no plural, a categoria constitui-se em um termo problemático para os feminismos. Por outro lado, esta suposição de um sujeito estável em um dado momento possibilitou a existência dos movimentos de mulheres na necessidade de promover sua visibilidade política e a sua legitimidade enquanto *sujeito político*, conceito que retomarei em outro momento deste capítulo.

As políticas de identidade se aplicam na identificação cultural de um grupo marginalizado, fator imprescindível na representação política, que têm adotado uma postura não-essencialista destas identidades como é o caso das mulheres negras militantes que, no reconhecimento da sua própria pauta de luta, desconstruem o caráter supostamente fixo de mulheres. Assim, os novos movimentos sociais subvertem as categorias biológicas que criam as desigualdades e chamam atenção para as diferenças existentes entre os grupos discriminados.

Para Woodward (2005:25), a “política de identidade” sugere alguma forma de autenticação que, muito freqüentemente, é exercida pela reivindicação histórica de um grupo, como fizeram as mulheres negras militantes. Ao reivindicarem sua participação política enquanto sujeitos de direitos, criaram uma pauta de negociação com os agentes institucionais e construíram outras representações e auto-representações que se justificam pelo surgimento dos novos movimentos sociais, concentrando suas lutas em torno da identidade.

É nesta apreensão das políticas de identidade que podemos compreender que um projeto político é construído pela solidariedade existente entre as pessoas que pertencem a um mesmo grupo. Esta busca pelos “verdadeiros” elementos que fazem um sujeito pertencer ou não àquele grupo está no apelo a um passado obscurecido pela história, no qual firma seus laços e tradições compartilhadas. Aparece na experiência que se tem naquele momento com o racismo e o sexismo, por exemplo, que colocam em evidência as identidades ainda não reconhecidas das mulheres negras.

No âmbito desses movimentos plurais, desenvolvo neste capítulo o contexto em que estão inseridas as militâncias das mulheres negras e alguns dos discursos produzidos nos grupos em que atuam. A ação política, que tornou possível a configuração de um sujeito político questionador e participante, estabelece o surgimento histórico da política de identidade.

### **3.1 – Políticas de identidade e os novos movimentos sociais**

Para iniciar a discussão sobre o funcionamento das políticas de identidade, sobretudo, das identidades das mulheres negras militantes e suas ações nos movimentos sociais, esclareço que os momentos históricos que serão apresentados servem apenas para nos situar sobre certas mudanças epistemológicas que partiram de experiências concretas.

Portanto, não pretendo o fechamento rígido da história tradicional, as datas aparecem como referências a eventos marcantes onde as mulheres negras se movimentaram a partir de um lugar de fala. Na perspectiva discursiva, a história não se define pela cronologia ou pela evolução, mas pelos sentidos que produz, pois não há história sem discurso (Orlandi, 1990:14).

A década de 1960 foi transformadora no que se refere aos novos movimentos sociais no Ocidente. A análise social vista somente pelos fatores econômicos materiais já não se mostrava suficiente como determinante das posições sociais. As mudanças econômicas e as transformações nas estruturas do mercado de trabalho colocaram em discussão a própria noção de classe operária, assim como atenuou a complexidade das relações sociais a partir da política de identidade.

No Brasil, os movimentos sociais organizados ganham corpo após o golpe de 1964, como resultado da forte desilusão da classe média com o regime militar. A revolução de costumes e transformação de comportamento nesta década chegou ao país

de maneira diferente como a ocorrida nos Estados Unidos e na Europa, as mudanças de valores convivem concomitantemente com um período de extrema violência e repressão. Categorias sociais, até então silenciadas, aderem aos protestos em nome da democracia.

Neste momento surgem outros recortes que aos poucos vão tomando forma: raça, etnia e gênero aparecem como pontos centrais para outras formas de divisão social. O questionamento sobre as estruturas tradicionais de pertencimento entra em crise, as identidades não se conformam apenas em termo das relações de classe, envolve um processo de formação muito mais elaborado em que são reconhecidos os sujeitos pertencentes a determinados grupos excluídos historicamente e sua luta por direitos civis e políticos e por cidadania.

Segundo Gohn (1995:195), o conceito de cidadania abrange várias dimensões, uma delas diz respeito à regulamentação dos direitos e deveres dos sujeitos e dos grupos. A cidadania pode ser individual quando se refere à autonomia dos indivíduos com as garantias mínimas para livre manifestação de opiniões, assim como pressupõe as condições necessárias à liberdade de competição no mercado de trabalho, sendo o estado o ente mediador na sociedade.

A cidadania coletiva abrange a dimensão cívica, a relação entre os indivíduos e a comunidade em que vive. A pós-modernidade caracteriza-se pela busca de direitos por parte de categorias sociais que tinham menor participação na sociedade, como as mulheres negras que, através da coletividade, têm avançado no respeito às suas singularidades e o reconhecimento político das suas demandas. Mas a cidadania coletiva não remete apenas a concessões previstas nas leis, mas a participação nos espaços políticos que levem em conta suas identidades culturais.

O processo de construção da cidadania foi iniciado com base no pensamento ocidental em que o modelo é masculino, heterossexual e branco, portanto, voltado aos interesses de uma única categoria na sociedade patriarcal. A legitimação do sexismo e do racismo como pensamentos fundadores construiu a hierarquia entre os sexos e entre os indivíduos de diferentes pertencimentos étnico-raciais. O conceito de cidadania passa a ser reestruturado para corresponder às necessidades dos grupos excluídos de forma a estabelecer a democratização social.

Judith Butler (2003:21) aponta que a noção de patriarcado foi utilizada para fortalecer as reivindicações feministas baseadas na experiência comum de subjugação das mulheres conferindo um status universal ao termo. Contudo, o patriarcado deve ser

entendido como um *sistema instituinte*<sup>34</sup> das relações binárias que é reatualizado nas sociedades modernas no momento em que esta executa a apropriação dos corpos das mulheres, da sua sexualidade vigiada, no controle do seu tempo e na delimitação do seu espaço, sem nunca exaurir.

A ordem social patriarcal é o meio pelo qual o contrato sexual é constituído. Carole Pateman (1993:17) utiliza a concepção de Rousseau sobre o contrato social para elucidar sobre o contrato sexual que, no sentido patriarcal, cria o direito político dos homens sobre as mulheres, além de estabelecer o acesso sistemático desses aos corpos das mulheres. Nesse sentido, o direito político origina-se no direito conjugal (sexual), por isto a dificuldade histórica das mulheres em fazer estabelecer seus direitos, enquanto parte subordinada desse contrato.

De acordo com Rita Segato (2003:12), o sexismo não é apenas um pensamento discriminatório em relação às mulheres, mas em relação a tudo o que é feminino e as representações sociais misóginas que produz e é cristalizada na sociedade que desqualifica, menospreza e diminui; define como *sexismo automático* aquele que opera com a reprodução maquinal do costume, que entra no domínio das práticas sociais amparado por uma visão que não se revisa.

É aceita socialmente como uma forma “natural” de se referir às mulheres na crença de uma inferioridade inerente e ocorre de maneira silenciosa, não menos grave, no âmbito das relações sociais (escola, família, comunidade, religião), através de formas correntes de violência moral. O domínio patriarcal se revela de várias maneiras em todos os espaços sociais, de modo que não precisa se manifestar como discriminação aberta ou violência física para demonstrar o seu poder, está incrustado na organização sexual hierárquica que assegura privilégios masculinos e alimenta as desigualdades entre mulheres e homens.

Nesse sentido, a violência moral se diferencia da violência física na medida em que esta última é explícita, facilmente percebida e denunciável, de modo que torna mais próxima da aplicabilidade das leis. A violência moral se confunde com as relações sociais cotidianas, nem sempre caracterizada por agressões verbais, está no rebaixamento, na ridicularização, na desvalorização da capacidade física e intelectual

---

<sup>34</sup> Esta formulação sobre o patriarcado como sistema instituinte das relações binárias pode ser melhor explicada em: Swain, Tania Navarro. As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades. *Labrys Estudos Feministas* n.1-2, 2002.

das mulheres. É camuflada nas práticas sociais e culturais, muito mais difícil de ser combatida, assim se mantém intacta a sua função devastadora da auto-estima.

Assim como o sexismo, o *racismo automático* provém de atitudes discriminatórias que muitas vezes não se expressam de forma clara ou denominável. Está nos gestos e nos olhares, um racismo prático, culturalmente estabelecido que por vezes passa despercebido por quem não é alvo dele, por isto a dificuldade de informar ao estado e à sociedade os mecanismos aparentemente sutis com que esse racismo atua, diferente do *racismo axiológico* que “se expressa através de um conjunto de valores e crenças que atribuem predicados negativos ou positivos em função da cor da pessoa” (Segato, 2002:37).

O racismo, enquanto discurso, exclui; o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito, é destituído de voz própria, é falado por ele (Gonzalez, 1979:20). É uma ação resultante da aversão em relação às pessoas de outro pertencimento racial, que pode ser visivelmente observado na cor da pele, na textura do cabelo e em outros sinais, lembrando que raça não é um dado natural, mas um fato da cultura (Gomes, 2005:52).

O racismo também parte de grupos que acreditam na idéia de que existem raças superiores e inferiores e na vontade de impor este discurso como único e verdadeiro, manifesto por atos discriminatórios cometidos individualmente ou de forma institucionalizada.

Se no vórtice das desigualdades, as raças se definiram pelas características externas da pele e dos traços, derramando-se em arcabouços culturais ou fenótipos ditos “primitivos”, no caso dos sexos, feminino/masculino, a naturalização de uma diferença construída alicerça, na exterioridade genital, características internas apontadas como inatas, como constitutivas da identidade primária do humano (Swain, 2004).

Portanto, racismo e sexismo são efeitos das relações de poder, uma tendência de pensamento que julga certas características biológicas com a função de valorizar um grupo humano em detrimento de outro, através dos discursos de inferioridade e sustentada pela violência moral, agindo de maneira incisiva na auto-estima das mulheres negras. Foucault (2004:10), sobre o discurso, diz que este é o lugar privilegiado para o exercício dos mais temíveis poderes, nesse sentido, o discurso não é simplesmente aquilo que traduz os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta e que pode operar em várias formas de violência.

A compreensão destas formas de violência pelos sujeitos atingidos é que permite ressignificar e criar novas identidades e pensar outras possibilidades na construção da cidadania. O próprio conceito de cidadania é histórico, abrangendo vários significados ao longo do tempo. Até a segunda metade do século XIX, a cidadania era restrita a uma elite minoritária, além dos escravos, outras categorias eram excluídas da condição de cidadãos como as mulheres, os analfabetos e os pobres. A participação popular na construção da cidadania política era inexistente.

A marginalização do povo da esfera política e do debate público criou uma cultura política em que “a sociedade é vista como um ente amorfo e difuso, o Estado como provedor e organizador da ordem necessária” (Gohn, 1995:200). A luta por cidadania pela população negra é anterior à própria abolição da escravatura, enquanto uma pequena burguesia buscava a “igualdade” nas relações de trabalho, os escravos insurgiam em formações organizadas como os quilombos por direito à liberdade. Isto quer dizer que as primeiras lutas por cidadania no Brasil eram restritas às esferas social e econômica, as mudanças políticas partiram dos próprios escravos em suas estratégias de enfrentamento para se transformarem em cidadãos, sujeitos de direitos.

A cidadania brasileira se transforma a partir dos anos 1930 com a legislação trabalhista que regulamentou novos direitos aos trabalhadores. Além disto, o voto das mulheres é conquistado e se começa a ampliar as mudanças no cenário político e jurídico do Estado brasileiro. É importante destacar que esta construção da cidadania não foi linear na história do Brasil, em momentos específicos os indivíduos sofreram um retrocesso no exercício dos seus direitos políticos, como nos golpes de estado e na ditadura militar.

As lutas organizadas dos movimentos sociais mostram que as leis estabelecidas foram conquistadas pelas camadas médias e populares da sociedade brasileira, através da mobilização coletiva, embora adventos de diferentes segmentos ideológicos. As idéias sobre cidadania as quais temos hoje foram frutos de articulações de movimentos negros, de mulheres, de trabalhadores de diferentes ramos de atividade, de ecologistas, de coletivos gays e lésbicos e outras categorias representativas que contestaram o sistema vigente. Esta contestação estabeleceu novos paradigmas de intervenção social e a garantia de direitos às suas demandas.

Estes movimentos exigiram do Estado o reconhecimento da sua legitimidade e a necessidade de se atender suas reivindicações, fazendo emergir de forma profunda as idéias de cidadania. Nesse sentido, a melhoria da qualidade de vida dos grupos



marginalizados poderá ser efetiva se não permanecer restrita à melhoria das condições materiais, mas também no exercício pleno da cidadania. É a partir do reconhecimento dos mecanismos discriminatórios por parte dos seus membros que surge a reorganização dos papéis sociais, através da desconstrução das representações instituidoras das desigualdades.

Os novos movimentos sociais historicizaram a experiência (Woodward, 2000:37), assim têm questionado a fixidez das identidades e a naturalização hierárquica que divide e classifica os seres humanos. A política de identidade não é uma luta de sujeitos naturais, mas uma luta em favor das expressões da sua identidade e por igualdade, mantendo abertas outras possibilidades de significação. Esta abertura se refere ao próprio conceito de “novos” movimentos sociais que se propõe em construção e se constitui em uma questão aberta.

A dinâmica dos movimentos sociais é voltada para o processo de formação das identidades coletivas, o entendimento sobre as motivações que levam ao reconhecimento identitário pelos membros de um grupo, suas definições, suas ações e suas fronteiras. O termo “novo” dos novos movimentos sociais demonstra que este conceito é novo por não ter uma base classista em suas definições, suas preocupações estão mais voltadas para a defesa de direitos políticos e a promoção de mudanças nos valores dominantes dentro da própria sociedade civil<sup>35</sup>.

A estrutura dos novos movimentos sociais se apresenta descentralizada, sendo estes mais abertos e participativos, as lideranças permanecem importantes nas análises sobre os movimentos. As ciências sociais se vêem desafiadas por esta modificação na organização dos coletivos, que abriga várias questões políticas decorrentes das mudanças ocorridas com os novos sistemas de comunicação de massa e o fenômeno da globalização. Para Maria da Glória Gohn (2006:69), a partir da década de 1970 se torna importante a reformulação de elementos conceituais explicativos que preencham as lacunas deixadas pelo enfoque exclusivamente econômico.

É importante destacar que o período de 1964 a 1974 corresponde no Brasil à fase de maior repressão do regime militar. Entre o controle social e político através da força, em que prisões, torturas e perseguições de toda natureza eram impostas pelo Estado, as

---

<sup>35</sup> A sociedade civil compreende as representações de vários segmentos sociais em defesa da cidadania e às organizações voltadas aos interesses públicos, é sempre marcada por relações de poder em que as disputas sociais e políticas são múltiplas e por vezes, antagônicas. Ver: Scherer-Warrer, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. In: *Revista Sociedade e Estado*. Dossiê: Movimentos Sociais. Brasília, v.21, n.1. jan.abr. 2004. p. 109-130.

lutas de resistência por parte de vários movimentos sociais se caracterizavam pelo protesto em todo o país, mesmo sendo a manifestação pública uma atitude extremamente perigosa. Este momento corresponde a uma intensa articulação de forças políticas no Brasil (Gohn, 1995:102), atuando na clandestinidade.

Esta rearticulação da sociedade civil ocorrida neste período, após as eleições de 1974 possibilitou a construção de propostas e frentes de lutas, assim como a elaboração de projetos de mudança social para o país. A necessidade de retomada da democracia fez crescente a participação dos indivíduos na política, através dos grupos sociais organizados que antes não podiam se manifestar abertamente.

Várias organizações de mulheres começam a aparecer, resultado da onda de movimentos feministas ocorridos nos Estados Unidos e na Europa nos anos 1960. O impacto dos feminismos, tanto como um movimento social como uma crítica teórica, faz parte dos novos movimentos sociais e teve uma ligação direta com o descentramento do sujeito cartesiano (Hall, 2004:45). Em sua contestação, os feminismos questionam o público e o privado, o centro e a margem, o dentro e o fora e, desta forma, politiza a subjetividade na produção de sujeitos generificados, como discutirei mais tarde.

O início dos anos 1980 corresponde a um dos períodos mais férteis dos movimentos sociais na luta pela redemocratização em que a sociedade civil rearticulou as forças de oposição e possibilitou a elaboração de projeto de mudanças sociais. As mudanças globais e as crises de identidade em nível local causam um impacto na estrutura de classe social. Esta crise de identidade se caracteriza pelo deslocamento nas sociedades modernas; as identidades com núcleos e centros supostamente definidos dão lugar à pluralidade de centros.

Na pós-modernidade, as identidades estão sendo fragmentadas e os sujeitos estão sendo descentrados ou deslocados por uma série de rupturas nos discursos do conhecimento moderno (Hall, 2004:34). A crise dos paradigmas nas ciências sociais passa a discutir a subjetividade dos sujeitos plurais como forma de apreensão científica, a incorporação das formações discursivas redefine os procedimentos teórico-metodológicos de se investigar a sociedade, assim como a necessidade de se pensar outras categorias científicas.

A partir deste momento, não existe mais um modelo para todas as relações sociais, as conquistas por emancipação social e autonomia dos grupos ditos minoritários não estão mais nas mãos de uma única categoria na estrutura social. Para Woodward, este deslocamento traz implicações positivas, uma vez que sugere que novas identidades

e novos sujeitos podem emergir a partir de diferentes contextos promovendo nosso envolvimento em diferentes significados sociais.

As vantagens desse deslocamento da classe social podem ser ilustradas pela relativa diminuição da importância das afiliações baseadas na classe, tais como os sindicatos operários e o surgimento de outras arenas de conflito social, tais como as baseadas no gênero, na “raça”, na etnia ou na sexualidade (Woodward, 2005:29).

Estes novos movimentos sociais surgem a partir destas identidades cambiantes em que a relação entre o social e o simbólico molda a nossa forma de ser no mundo. Quando Audre Lord (2007) afirma-se como sujeito estranho ou desviante, ao deliberar suas identidades de mulher, mãe, negra, lésbica, feminista, socialista, de 49 anos, ela expressa como na sociedade moderna as identidades são constantemente negociadas a partir do pressuposto heterossexual e racista, a exclusão ou a incorporação do indivíduo na sociedade a partir do imaginário social.

Os movimentos sociais são espaços propícios à ação das mulheres, pois caracterizam o apagamento das fronteiras entre o pessoal e o político, para citar o slogan feminista, na consolidação de uma pauta de objetivos básicos comum. A constituição de uma identidade coletiva não se sobrepõe à multiplicidade de suas experiências, propicia o sentimento de coletividade fundamental no processo de mobilização em que as militâncias das mulheres negras estão inscritas.

As organizações de ação coletiva surgem a partir da capacidade de se construir uma identidade política em meio às negociações identitárias. A militância das mulheres negras na ação coletiva se caracteriza pelo conflito, mas principalmente pela capacidade de criar relações de solidariedade que permitam o reconhecimento do pertencimento sócio-cultural naquela associação organizada, através de suas experiências que, naquele momento, constitui uma unidade social.

A ação coletiva é um fenômeno empírico que parte das atrizes/atores sociais e somente é possível pela sua articulação e coletividade, mesmo em constantes disputas, mas que permitem definir um campo de ação. As mulheres negras não aceitam a condição de exclusão e partem para a construção da identidade política a partir dos movimentos sociais em que estão inseridas: o agir ativo de grupos sociais organizados busca a libertação social como forma de reagir à opressão.

Como agentes sociais, as mulheres negras se inserem na intervenção política em situações oportunas de suas vidas. Nas entrevistas e relatos que ouvi durante a pesquisa, não há como definir um momento comum em que estas mulheres tiveram a tomada de consciência como mulher negra e suas implicações sociais. Suas expressões no espaço público muitas vezes iniciaram no espaço familiar, em centros comunitários dos bairros que moravam, em grupos de igrejas ou na faculdade.

A partir de um tornar-se negra, as mulheres oriundas de vários segmentos sociais fortificam suas representações: ressignificam a identidade negra que lhes foi atribuída pelo discurso racista. Não interessa aqui a discussão sobre as funções exercidas pelas militantes em seus coletivos, mas o impacto de suas ações em mudanças sociais efetivas dentro dos movimentos negros e/ou nos movimentos de mulheres, assim como a resignificação das representações desses grupos, como veremos a seguir.

### **3.2 – Aspectos dos movimentos negros e o “pretoguês” de Lélia Gonzalez**

O ativismo negro na luta anti-racista, como uma das mais importantes expressões dos movimentos sociais do século XX, em sua busca por direitos civis e por mudanças nas relações raciais, inspirou outras categorias na mobilização política pela igualdade de oportunidades e pela legitimação de direitos. Nesse sentido, os movimentos sociais são os eixos em que as identidades se manifestam enquanto expressões políticas na construção dos próprios referenciais, os indivíduos se tornam sujeitos de sua própria história.

Existia (ou ainda existe?) o esforço em homogeneizar a sociedade brasileira no apagamento das diferenças em favor de uma cultura nacional, assim, um dos maiores embates para discutir a questão racial estava na idéia de que a realidade negra era um problema estrutural, como se a discriminação racial não existisse, mas sim o preconceito de classe, de foro íntimo, como resquício do sistema escravista na pós-abolição. Segundo Ivair Santos (2001:33), a própria esquerda era incapaz de discutir politicamente sobre a situação da população negra, pois somente a percebia enquanto classe trabalhadora, desse modo, sua situação se resolveria em um contexto mais amplo de classe social.

Nesta perspectiva, aos negros e negras restava adaptar-se lentamente, em um sentido mais econômico e menos político no exercício de sua cidadania, além de legitimar a “vitimização” intrínseca da pessoa negra, como esta fosse incapaz de

transcender. As desigualdades denunciadas pelos excluídos<sup>36</sup> seriam resolvidas à medida que esta parcela da sociedade fosse integrada no sistema capitalista, neste caso, o “problema dos negros” estava no mesmo patamar que o “problema das mulheres”, onde não eram vistas as suas especificidades, o que existia era o recalçamento em torno das disparidades na representatividade desses grupos.

As desigualdades existentes entre os atores sociais levaram a reflexão sobre o reconhecimento da negritude como fundamental na organização política dos grupos negros. O reforço por uma identidade negra positiva propicia aos indivíduos o conhecimento de si próprios e de seus valores em um processo de conscientização e de constante definição, com efeito, as diferenças raciais são evocadas pelos grupos específicos com o objetivo de reorganizar as relações sociais.

Desta forma, o rompimento com o *status quo* das categorias dominantes faz com que os grupos excluídos insurjam na prática da cidadania. Por muito tempo, as exclusões foram respaldadas por discursos de inferioridade gerados pela exploração colonial e pelo mito da democracia racial, fazendo com que as idéias negativas sobre a cor da pessoa fossem aprendidas e reiteradas pelas sociedades, configurando em um “componente detonador de estigmas, dominação, preconceitos, opressões e explorações” (Silva, 2001:35) de um grupo sobre outro.

O mito das três raças foi aprendido no imaginário social camuflando as suas estratégias de homogeneização. Ser brasileiro é o que parece ser mais confortável para nossa sociedade, de modo que os conflitos raciais ainda residem em um campo perigoso do qual não se pode falar. Negar uma identidade e uma cultura, por muito tempo foi e ainda tem sido a maneira como muitas negras e negros utilizam para não “reviver” esta história de sofrimento e dor.

A população negra que carrega um passado de escravidão não está presente em determinados espaços da sociedade e, desta forma, parece “natural” que ocupem maior parte nos equivalentes estatísticos de pobreza, a transformação da discriminação racial em evidência. Foucault sugere desconstruir as evidências e o romper com as

---

<sup>36</sup> É importante atentarmos para a historicidade dos termos, os discursos das ciências sociais utilizaram diversas denominações através do tempo para nomear as categorias que se contrapunham ao sujeito cartesiano: marginal, oprimido, excluído, diferente. Foucault, ao trabalhar o conceito social de “loucura”, mostra como esse foi se transformando desde o Renascimento até a modernidade, obedecendo às regras de funcionamento da ordem discursiva. Ver: Foucault, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

continuidades discursivas (2008:29), assim, problematizar as desigualdades raciais é romper com a ideologia<sup>37</sup> que mantém aceita a mitologia racial brasileira.

Na contextualização histórica, privilegio as ações dos movimentos negros ocorridas a partir da década de 1970, quando se rearticulam as lideranças desfeitas pelo golpe militar de 1964. Diante da realidade política brasileira concomitante às lutas por emancipação dos países da África, há a necessidade de se restabelecer as discussões sobre os efeitos do racismo e as estratégias de valorização da população negra, o que possibilitou o surgimento do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial<sup>38</sup> em 1978, como resultado da mobilização de várias entidades negras, umas das maiores referências dos movimentos negros brasileiros e que revelou enorme participação das mulheres.

A singularidade estava na oportunidade que o momento criava a redemocratização política, bem como na existência de uma pequena classe média negra que, embora vendo frustrados seus anseios de igualdade, tinha no movimento negro o elemento novo. A sociedade civil se organizava e clamava por redemocratização, e o[s] negro[s] buscava[m] ter reconhecida sua luta contra a discriminação racial, sem abrir mão de sua identidade como negro (Santos, 2001:50).

A legitimação dos direitos não é uma característica nova dos movimentos sociais, mas, no Brasil, torna-se um aspecto fundamental na luta de vários segmentos, é na década de 1980, com as transformações nas áreas econômica, social e política, que os novos movimentos sociais ganham força. Os movimentos negros despertam para a afirmação da identidade coletiva com vistas a romper com a condição de excluído. Nesta fase, há um estreitamento dos diálogos entre estes movimentos e o estado, assim como a aproximação com alguns partidos políticos, como estratégia de mobilização.

As mulheres negras partilham uma experiência histórica de discriminação, a necessidade de conhecer sua história e identificar as formas explícitas e sutis (não menos violentas) de preconceito as levou ao encontro dos movimentos negros e a defesa de suas bandeiras de luta. Não se pode falar dos percursos que os movimentos negros

---

<sup>37</sup> Considero a ideologia na perspectiva da análise do discurso em que é compreendida como a direção nos processos de significação nas relações discursivas, o modo como as evidências são cristalizadas e naturalizadas pela relação histórica com o poder. Ver: Orlandi, Eni Pulcinelli. *Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez/Campinas: Unicamp. 1990.

<sup>38</sup> Além do MNUCDR (1978), que mais tarde simplificaria sua denominação para Movimento Negro Unificado – MNU, outras importantes organizações foram atuantes nas reivindicações políticas e culturais no Brasil, através de estratégias no combate à discriminação racial, como o Teatro Experimental do Negro (1944) e a Frente Negra Brasileira (1931).

brasileiros fizeram no anseio por uma sociedade mais justa sem falar da importância do trabalho das mulheres negras nesta empreitada, como fundamental na construção de uma frente anti-racista.

A questão da identidade racial foi importante instrumento de conscientização para os movimentos negros nesta nova fase. As mudanças na estrutura de organização social geraram novas discussões em torno dos objetivos e propostas destes movimentos diante da sociedade e do estado. Segundo Maria Auxiliadora da Silva (1994:50), os movimentos negros buscavam a valorização do passado histórico, como também contestavam os efeitos da discriminação racial para a população negra, por meio da articulação e confronto em defesa dos interesses políticos.

O crescimento da representatividade negra nos anos 1980 e a aceitação da existência do racismo por parte de algumas instituições públicas não significou o enfrentamento imediato das desigualdades raciais (Santos, 2007:138). O silêncio sobre a questão racial ainda permanece latente em grande parte da sociedade civil e nos setores da elite brasileira, a omissão em discutir a discriminação e o preconceito no espaço público faz com que se perpetue a idéia de que o racismo é um problema de negros, portanto, diz respeito somente a eles.

A dificuldade de diálogo também aparece na assimilação da idéia de que formamos uma sociedade multiculturalizada, onde as manifestações culturais afro-brasileiras foram apropriadas como algo folclórico e exótico tipicamente brasileiro, incluindo terreiros de umbanda e candomblé e blocos afros (salvo raras exceções) nos roteiros turísticos de várias cidades do nordeste, assim como o culto à Iemanjá por parte de não praticantes destas religiões durante a passagem de ano, numa espécie de domesticação e descompromisso em significar esses lugares e manifestações como espaços de resistência e empoderamento.

Embora existam garantias civis e o reconhecimento legal de direitos sociais, o país ainda convive com a violação destas garantias, uma “legalidade truncada” (O’Donnel apud Paoli e Telles, 2000:104), que regulamenta os direitos políticos democráticos, mas não consegue fazer com que as leis sejam cumpridas, o estado permanece em constante ambigüidade. Os movimentos sociais aparecem como vetores importantes na construção da representatividade das demandas populares, na qual os sujeitos coletivos são constituídos, os espaços de representação são lugares de conflito que ao mesmo tempo redefinem a vida social.

A partir dos anos 1990, as frentes estabelecidas modificam o caráter dos movimentos negros que se aprimoram como movimento social. Neste momento há a criação de várias entidades não governamentais na luta anti-racista em vários planos: cultural, social, institucional e educacional, com a proliferação de várias pesquisas voltadas à questão racial, assim como uma crescente participação de negras e negros no ambiente acadêmico. O Movimento Negro Unificado, no contexto dos novos movimentos sociais, se caracteriza pela proposta de conquistar um espaço político efetivo e atuar como agente transformador da realidade social.

O MNU, por sua própria denominação, se propõe como movimento negro que se desenvolve por uma causa central em uma organização unificada em função das reivindicações da população negra, uma militância organizada que prioriza a luta anti-racista em uma sólida política de alianças no cenário político nacional.

Historicamente, o MNU se constituiu em um exemplo para a diáspora africana de língua latina na América do Sul, ao organizar o primeiro grande protesto do Brasil moderno contra o racismo e canalizar o apoio das lideranças religiosas afro-brasileiras (Candomblé e Umbanda), da Igreja Católica, da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), do Movimento pela Anistia e muitos outros setores que se engajaram em tal conjuntura (Tavares, Julio: 2006:11).

A articulação entre a luta contra a discriminação racial e a luta pelas liberdades democráticas resultou na proposta de “unificar” os interesses de mulheres negras e homens negros como importante para pressionar o estado e desmascarar os mecanismos de controle que perpetuam o preconceito de cor e restringem o desenvolvimento dos indivíduos de forma igualitária.

Por outro lado, esta proposta deveria ser compatível com uma pauta de luta que evidenciasse a pluralidade de posições de sujeito, característico desses novos movimentos sociais e é neste momento que surgem os discursos das mulheres negras sobre sua atuação nos movimentos negros e a importância dada a sua singularidade.

As reivindicações das mulheres negras militantes já começam a surtir efeito e aparecer na agenda política das entidades negras, como resposta ao questionamento feito por elas no interior dos grupos. Alguns pontos podem ser vistos na agenda política dos movimentos negros quase dez anos depois da fundação do MNU, como afirma Sales Augusto, “a agenda de reivindicações das entidades negras era extensa [...]



contemplava basicamente as seguintes áreas: racismo, cultura negra, educação, trabalho, **mulher negra** e política internacional” (Santos, 2007: 133).

Neste momento eram contemplados aspectos sobre as mulheres ativistas desses movimentos, em relação à violência material e simbólica, a sexualidade, a situação socioeconômica e o silenciamento na construção histórica. Eram os pontos da agenda das entidades negras neste período sobre as mulheres negras: contra a exploração sexual, social e econômica da mulher negra; pela valorização do papel da mulher negra na sociedade e na história do Brasil; por maior amparo e orientação à mãe solteira.

Outro importante momento para a inserção das questões das mulheres negras na política racial dos movimentos negros acontece na *Convenção Nacional do Negro pela Constituinte* em 1986, evento que antecede os preparativos para a *Assembléia Nacional Constituinte* de 1987, que trata das mulheres negras em seu documento:

IV – sobre a Mulher:

1 – Que seja assegurada a plena igualdade de direitos entre o casal, e que, à Mulher, mãe, seja assegurado o direito de fazer constar no Registro de Nascimento do filho, o nome do pai, independentemente do estado civil da declarante;

2 – É proibido ao Estado a implantação de todos e quaisquer programas de controle da natalidade. O aborto será descriminalizado, na forma que dispuser a lei ordinária<sup>39</sup>.

O que pode ser considerado como fundamental na transformação das relações raciais é o questionamento da visibilidade das mulheres negras na sociedade, assim como nos movimentos negros, abrindo caminho para a formação de outros movimentos sociais, como os movimentos de mulheres negras, que discutirei adiante. Embora estes pontos supracitados tenham sido propostos pelas entidades negras, as mudanças exigidas assegurariam a transformação da legislação para as mulheres brasileiras como um todo, a partir da crítica feita por mulheres negras como Lélia Gonzalez, militante, intelectual, professora e política que participou da fundação do MNU.

Falar de Lélia pode significar falar em pioneirismo, mas esta noção de continuidade é contrária à proposta pós-moderna desta pesquisa. De fato, a historiografia brasileira esconde as “brechas” onde as mulheres negras em algum momento no tempo formaram espaços de poder e falaram em nome delas próprias, mas que estão significadas por diversas formas de silêncio. Quando decidi pensar sobre o

---

<sup>39</sup> Parte do texto da referida Convenção. Documento autenticado em cartório, ao qual tive acesso à cópia, através de uma das entrevistadas que participou ativamente do MNU, Seção DF na década de 1980.

protagonismo de Lélia Gonzalez nos movimentos negros, refiro-me à importância das mulheres negras na luta anti-racista como também sobre o questionamento do seu lugar de fala nos movimentos feministas.

Os sentidos são produzidos no silêncio, desta forma, há história no “não-dizer”, o silêncio “é” (Orlandi, 1990:50). Os diferentes processos de significação mostram seus mecanismos de funcionamento, o silêncio não fala, mas significa, produz sentidos que são tão determinantes quanto as falas que se fazem ouvir.

Esta “política do silêncio” faz com que outros falem, determina quem pode e quem não pode falar na ordem do discurso e o que existe não é o vazio, mas significados no contexto em que o silêncio é produzido. Os discursos sobre o Brasil não deram vozes às mulheres negras escravas, falaram sobre elas, um silêncio fundador na demonstração de que a linguagem é política

Lélia de Almeida Gonzalez nasceu em Belo Horizonte em 01 de fevereiro de 1935 e morreu em 10 de julho de 1979. Radicada no Rio de Janeiro, se tornou uma das maiores lideranças femininas brasileiras, teve participação significativa nos movimentos negros dos anos 1970 e no movimento de mulheres negras nos anos seguintes.

Seus discursos em *pretoguês*, como costumavam dizer, articulavam as questões relacionadas ao povo negro, assim como a situação das mulheres negras brasileiras, suas propostas de atuação contribuíram para a criação do Instituto de Pesquisa de Cultura Negra (IPCN – RJ), do *Nzinga* Coletivo de Mulheres Negras – RJ, do bloco afro Olodum – BA e do MNU em nível nacional<sup>40</sup>.

Como militante e professora universitária, levou o debate sobre racismo para dentro das universidades brasileiras, suas reflexões extrapolavam o presente para buscar na ancestralidade a origem e história do povo negro, sendo considerada por suas contemporâneas como uma *griot*<sup>41</sup>, relatando histórias da tradição africana e afro-brasileira para o despertar da consciência de negras e negros dispostos a recuperar o orgulho de si, a identidade negada. Como feminista, suas contribuições foram fundamentais para a conscientização das mulheres negras que não viam contempladas suas problematizações nos movimentos negros e de mulheres.

Para Luiza Bairos (2000:43), Lélia foi porta-voz contra o sexismo que comprometia a participação feminina no interior do MNU e contra o racismo que

---

<sup>40</sup> Parte das informações pessoais sobre Lélia Gonzalez contidas nesta pesquisa pode ser encontrada em [www.leliagonzalez.org.br](http://www.leliagonzalez.org.br), sítio que se propõe a preservar a memória da ativista.

<sup>41</sup> *Griot* ou *griots* é o termo que se refere aos africanos contadores de histórias existentes até hoje em regiões da África Ocidental; é um substantivo masculino derivado da língua francesa.

predominava os movimentos de mulheres, o que impedia a plena inserção das mulheres negras brasileiras nesses movimentos. As inquietações de Lélia Gonzalez estavam voltadas ao conteúdo político da questão racial, quando inicia em 1970 sua participação nos movimentos negros junto a outros ativistas do Rio de Janeiro.

Participou ativamente do processo de organização do MNU, através do seu contato com militantes de outros estados brasileiros, momento em que as entidades culturais negras se posicionavam de forma contundente na conquista de espaço político. Mais tarde, Lélia se desliga do movimento, pois não percebia mais o mesmo ânimo inicial que corroborou a criação da organização, não apenas pelas dificuldades impostas por uma sociedade racista, mas também na necessidade de uma ação política que, de fato, resgate a solidariedade de negras e negros.

Sua trajetória acadêmica foi marcada pelo gradual envolvimento com a militância, desse modo, suas análises e pesquisas estavam direcionadas à compreensão das matrizes da cultura brasileira onde a influência negra é predominante, além da forte crítica ao branqueamento que se deve, em parte, a sua experiência pessoal pelas reações contrárias da família branca de seu marido. Sobre a ideologia do branqueamento, apontava que “uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca comprova sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade étnica por ele produzido” (Gonzalez, 1988:07).

Em seu artigo *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, apresentado em 1980 no IV Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/ANPOCS, Lélia desenvolve seu pensamento sobre as mulheres afro-brasileiras. Inicia no Brasil a discussão que articula raça e gênero e desconstrói as representações de mulheres negras existentes no imaginário brasileiro, expondo as origens das imagens estigmatizadas na colonização e o lugar dessas mulheres na pós-abolição, assim como destaca sua importância no processo de formação da cultura afro-brasileira.

A contribuição histórica das militantes negras e o que suas análises representam para um novo modo de se pensar a sociedade brasileira não foram ainda devidamente reconhecidas. Durante a análise das fontes, percebi a preocupação com o “resgate” do pensamento de Lélia, assim como a presença de forte carga afetiva na maneira como é referida pelas autoras, um apreço para além das suas contribuições como intelectual, mas nas suas considerações como mulher, como negra e como pessoa humana, como podemos ver em algumas passagens:

“a todos surpreendia pelo comportamento ousado, a risada de corpo inteiro, o linguajar popular, bem ao modo do falar carioca, salpicado de expressões acadêmicas, que até permitia que nós, os militantes mais novos, entendêssemos o que é epistemologia!” (Bairros, 2000:43)

“Lélia Gonzalez foi mensageira da verdade dos ancestrais, para a elucidação de corações e mentes daqueles que foram colocados sob a mira da hegemonia branca, ocidental, capitalista e machista, tendo identificado caminhos de luta contra toda forma de discriminação” (www.leliagonzalez.org.br).

“Lélia guerreou, trabalhou, amou, estudou, participou, rompeu obstáculos, viveu para enfrentar o racismo e o sexismo vigentes em nossa sociedade. E nós de CRIOLA, como uma de suas herdeiras, seguimos o seu exemplo” (depoimento de Nilma Bentes à Revista Eparrei Ano II – nº 4, 2003:10).

Um ponto marcante que não está explícito, mas é claramente perceptível através dos discursos das contemporâneas de Lélia, é a inter-relação entre idéia e ação política, a experiência como mulher negra e ativista viabilizando pensar outras possibilidades na construção das subjetividades das mulheres.

Estas falas sugerem a existência de uma solidariedade feminina, que ultrapassa o pensamento ocidental masculino de que as mulheres são incapazes de criar laços entre si, estas relações envolvem também a experiência que têm com o pertencimento racial e que configuram a formação das identidades individuais e coletivas.

Quando propõe a extrapolação do conceito de *mukama*, Lélia detona o simbólico criado pela linguagem, a intenção proposta na busca da origem etimológica do termo africano é mostrar o deslocamento do seu significado original “onde a dimensão da prestação de serviços sexuais parece ter sido esquecida, para designar apenas a escrava que presta serviços domésticos” (Bairros, 2000:53), sua maneira de desconstruir as representações sociais de mulheres negras existentes desde o período colonial.

Nesse bojo, podemos ver que certos discursos sobre as mulheres negras são determinados historicamente pela produção de sentidos que fixa a relação colonizador/colonizado e ocorre de tal forma que permanece reproduzida nas relações sociais. Isto permite que o discurso colonialista retorne como marca de nascença (Orlandi, 1999:47) nas representações de mulheres negras. Desta forma, é importante fazer leituras provisórias sobre a história que constrói “verdades” sobre o social, o que não significa negar o conhecimento histórico como propõe Linda Hutcheon:

[...] o que a escrita pós-moderna da história e da literatura nos ensinou é que a ficção e a história são discursos, que ambas constituem sistemas de significação pelos quais damos sentido ao passado [...]. Em outras palavras, o sentido e a forma não estão nos acontecimentos, mas nos sistemas que transformam esses “acontecimentos” passados em “fatos” históricos presentes. Isso não é um “desonesto refúgio para escapar à verdade”, mas um reconhecimento da função de produção de sentido dos construtos humanos. (Hutcheon, 1991:122)

Em seus trabalhos, Lélia subvertia através da escrita. Em vários de seus textos, são encontradas palavras como “criolêu”, “pretoguês”, “mulherio”, uma apropriação da linguagem que se apresenta de forma bastante contestadora, transferindo o modo de falar cotidiano para narrativas marcadas pela formalidade, sem perder seu valor acadêmico. Nesse sentido, podemos compreender que a linguagem possui muitos modos de significar, é plural (Orlandi, 1996:12), a utilização da escrita com características da fala é o modo como a militante exercia seu valor político.

No ato de criar linguagem (nomear/resignificar), lança mão da categoria analítica da *amefricanidade*<sup>42</sup>. Essa categoria que Lélia elaborou apresenta outro modo de se pensar a diáspora africana e sua experiência nas Américas, sem perder a consciência dos laços que nos une à África.

Nesta perspectiva, não somos afro-brasileiros, nem afro-americanos, somos amefricanos, na medida em que existe uma cultura produzida nas Américas que partiu da África, ou seja, uma cultura africana que foi resignificada no Brasil e se transformou em cultura brasileira de matriz africana.

A categoria da amefricanidade “incorpora um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 1993:76). Esta categoria se ocupa apenas da experiência dos afro-descendentes nas Américas, que não se reduz ao caso brasileiro com os quilombos ou mocambos, abrange outras organizações sociais alternativas similares no Novo Mundo: *cumbes*, na Venezuela, *cimarrones* em vários lugares da América Espanhola, *palenques* em Cuba e Colômbia e os *maroons societies* no Haiti, Jamaica, sul dos Estados Unidos, Suriname e demais ilhas do Caribe.

Ao lado de Zumbi, destaca a figura de Nanny como um dos pilares da amefricanidade, uma líder quilombola de origem *akan*. Sua história se insere no

---

<sup>42</sup> Lélia Gonzalez desenvolve a categoria amefricanidade em seus trabalhos do ano de 1988: Gonzalez, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Revista *Tempo Brasileiro*, jan-jun, 1998. p. 69-82; Gonzalez, Lélia. Nanny. *Revista Humanidades*, Brasília, Ano V, nº. 17. p. 23-25, 1988 e Gonzalez, Lélia. As amefricanas do Brasil e sua militância. *Maioria Falante*. (7): 5, maio/jun. 1988.

contexto da escravidão como símbolo da sobrevivência e continuidade das sociedades *maroons* na Jamaica, suas representações se voltam tanto para seus poderes sobrenaturais e a mediação com o mundo dos espíritos, quanto à liderança militar por libertação da colonização inglesa. Nos discursos sobre a líder política e religiosa, símbolo pátrio jamaicano, Lélia destaca o lugar das mulheres na construção de nacionalidades amefricanas e na luta contra a escravidão.

Na análise que faz da aplicação da categoria amefricanidade, Raquel Barreto (2005) ressalta alguns problemas na sua aplicação. Em sua consideração, a categoria é ambígua porque se confunde com o conceito de diáspora; observa também que Lélia concentra suas idéias em relação ao Brasil e ao Caribe, esquecendo de outros países das Américas como México e Guatemala em que a população é majoritariamente indígena, na qual a categoria não se aplica. A esse respeito, considero a importância de Lélia na desconstrução de alguns termos, assim como sua resposta intelectual à emergência da revisão de conceitos e a necessidade de se construir novas teorias a partir dos movimentos negros e das questões raciais.

Como feminista, Lélia desempenhou importante papel nos movimentos de mulheres nos anos 1970 e 1980, trazendo a intercessão entre raça e gênero para as pautas de reivindicações políticas, fundamental para inserir a discussão sobre as mulheres negras na sociedade brasileira.

Para ela, os feminismos eram movimentos de mulheres brancas e suas críticas, a princípio, eram vistas como uma afronta, em suas palavras: “no interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo: ‘as mulheres negras são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas’”<sup>43</sup>.

Pontuava que as análises feministas no Brasil não consideravam as dimensões raciais das desigualdades, a falta de reciprocidade ainda se pautava no velho mito da democracia racial e na ideologia do embranqueamento. Por outro lado, em meio a estas contradições, reconhecia a contribuição teórica e prática feminista na denúncia das desigualdades estabelecidas pelas diferenças biológicas. Entender a política dos feminismos é indispensável para compreender em que medida as falas de mulheres negras contribuíram para a afirmação de identidades plurais na representatividade dos movimentos feministas.

---

<sup>43</sup> Lélia Gonzalez em entrevista para o MNU Jornal, n.º. 19, maio-julho de 1991. p.8-9.

### **3.3 – Perspectivas feministas e a construção do sujeito político “mulher negra”**

Os feminismos, enquanto parte dos novos movimentos sociais, emergiu tanto como uma crítica teórica quanto um movimento social que questionou a distinção clássica entre o público e o privado. Esta contestação política possibilitou adentrar nas discussões sobre como fomos constituídos em sujeitos generificados, estabelecidos por uma divisão binária do social tida como “evidência” pelo sexo biológico, portanto, uma imposição que naturaliza as relações e papéis de mulheres e homens na sociedade, de forma hierarquizada.

A organização dos movimentos feministas e de mulheres subverteu o caráter universal das noções de cidadania e articulou-se em torno da igualdade política. Nesse sentido, a igualdade foi baseada em um modelo masculino e patriarcal de sujeito e depois de garantidas várias conquistas das mulheres na luta por direitos civis, o conceito de igualdade foi questionado, mostrando que os ganhos legais parecem insuficientes para o alcance de transformações mais amplas na organização social e política propostas pelos feminismos.

Para Luce Irigaray (2002), “tratar-se-ia de completar os códigos civis e constituições existentes com direitos para as mulheres e direitos definidos segundo seu modo de ser, isto é, além de uma especificidade sexuada, para as cidadãs enquanto pessoas”. Os feminismos, mais que investir na elaboração e cumprimento de leis exclusivas para as mulheres – nisto acrescento as propostas específicas para as mulheres negras – acredito não ser suficiente para romper com a estrutura patriarcal vigente, pois mesmo com a implementação de políticas “gendradas”, as mulheres permanecem subjugadas na partilha sexuada do poder.

Os feminismos em suas diferentes correntes surgiram a partir de um pensar e agir o “nós mulheres”, suas perspectivas a partir dos anos 1960 se encontravam na construção de um saber/fazer feminista, viabilizando novas possibilidades no processo de produção do conhecimento, desmistificando a neutralidade dos saberes de diversas áreas do conhecimento das Ciências Sociais e Humanas, além da crítica à centralidade do sujeito e aos efeitos dos regimes de verdade que exilaram os sujeitos ex-cêntricos.

Mesmo diante das dificuldades de se nomear o campo da epistemologia feminista, pelo caráter da parcialidade, mutabilidade e historicidade de seu empreendimento teórico, pode-se dizer que o principal aporte feminista à produção do conhecimento ocorre na construção de novos

significados na interpretação das experiências das mulheres no mundo, de modo que a realidade, como construção imaginária e simbólica, possa ser interrogada, repensada e transformada (Schmidt, 1999:29).

Este fazer teórico engajado dos movimentos de mulheres viabilizou os Estudos Feministas. A teorização como ato militante se enunciou em diversos lugares de fala, toma múltiplas direções, mas suas reflexões, de modo geral, se opunham aos pressupostos androcêntricos que haviam excluído as mulheres dos locais de produção. Nesta perspectiva, sexo e gênero foram postos como categorias de análise e as mulheres como sujeito/objeto, subvertendo os modelos teóricos dominantes.

Politizar o feminino e categorizar o sexo é escapar ao fechamento das verdades inquestionáveis e desvelar a fragilidade das formulações teóricas ancoradas nas representações binárias que compõem os significados sociais. A crítica feminista é parte das condições de produção do pós-modernismo, suas características se modificaram extensamente ao longo do tempo não de forma linear ou evolutiva, mas acompanhou os movimentos da reflexão feminista na constituição de um *corpus* teórico.

Descarries (2000) destaca três principais correntes do pensamento de onde afloram os pressupostos básicos da Epistemologia Feminista: o Feminismo Igualitário ou Universalista, o Feminismo Radical e o Feminismo da Femitude (*fémelleité*). É importante lembrar que as denominações destas correntes de pensamento servem apenas para situar a movimentação de idéias, “não deve, sobretudo, servir para enclausurar a palavra das mulheres em um molde rígido” (Descarries, 2000:14), tendo em vista que os escritos teóricos feministas, por seu potencial mobilizador, refutam as generalizações e a falsa universalidade, privilegiando reflexões bem localizadas nas suas condições de produção e menos ligadas aos discursos canônicos dominantes.

O Feminismo Igualitário ou Universalista lidera os movimentos de mulheres dos anos 1960 e fundamenta as ações de várias organizações de mulheres até os dias de hoje, suas perspectivas se orientam pelo apelo lançado por Betty Friedan em 1963, com *A Mística Feminina*, a igualdade de condições sociais era prioritária na ação das feministas igualitárias herdeiras da tradição das *suffragettes*<sup>44</sup> e dos movimentos anti-racistas americanos. Neste sentido, favorecia o acesso das mulheres aos locais de poder e as mudanças das práticas familiares e públicas, sem necessariamente produzir uma

---

<sup>44</sup> Suffragettes ou sufragistas, se refere às mulheres que lutavam pelo direito ao voto nos anos 1930 em meio a duras contestações.



análise crítica dos fundamentos das desigualdades, suas reivindicações privilegiavam a transformação dos papéis e não das estruturas.

Na década de 1970 há a retomada das idéias difundidas por Simone de Beauvoir como *O Segundo Sexo* de 1949, as feministas radicais, assim chamadas em referência à busca das “raízes” dos mecanismos produtores das desigualdades, rejeitam as reivindicações das igualitárias em que o acesso ao mercado de trabalho seria fundamental para as transformações que viriam, para problematizar a questão da hierarquia sexual que para elas somente seria abolida quando fossem libertas de suas funções biológicas de maternidade e cuidado, o *maternage*.

Desta forma, os objetivos do Feminismo Radical se concretizariam com a eliminação das instituições patriarcais. Em suas diferentes tendências propõe questionamentos basilares na produção teórica feminista: a denúncia da heterossexualidade compulsória como marcadora das desigualdades entre os sujeitos; o reconhecimento da existência de uma *classe das mulheres*<sup>45</sup> que se constitui em uma classe política, já que são apropriadas e exploradas pela classe dos homens; e o rompimento com a pretensa objetividade científica dos saberes, no reconhecimento da pesquisadora sobre sua posição situada.

O Feminismo da Femitude ao longo dos anos 1980 reintroduz a idéia de maternidade como espaço identitário específico das mulheres em sua experiência com o corpo: a gestação, a procriação e o prazer materno vistos como o local da diferença em relação ao Outro. Para as fémelleités, as propostas políticas dos discursos igualitários e radicais poderiam privar as mulheres dos seus saberes específicos e das suas singularidades, esfacelando a própria identidade ao negar seu destino natural, designando o *maternage* como forma de opressão e a conceituação do trabalho assalariado como via de emancipação das mulheres.

Uma tendência desenvolvida nesta corrente, a das feministas da Diferença, ambicionava revalorizar a ética feminina no pressuposto de que a busca da liberdade é uma armadilha, pois busca a adoção do modelo masculino de si, quando a ação política, ao contrário, exige a exploração do potencial subversivo dos valores femininos. Suas propostas estão voltadas à revisão dos valores maternos como ato de criação, poder e identidade, estão circunscritas no ser-mulher, mas “a dificuldade que apresenta esta

---

<sup>45</sup> Christine Delphy utiliza a linguagem marxista das relações de classes e associa os homens a uma classe que se apropria das mulheres, também enquanto classe. Ver: Delphy, Christine. *L'ennemi principal*. Vol. 1. Paris: Ed. Syllepse, 1998.

corrente fémelleisté é séria, pois exalta ou mesmo sacraliza um feminino-materno imutável, essencialmente inscrito no corpo” (Descarries, 2000:27), tornando complexa a compreensão das relações de sexo e sem a referência a uma proposta de liberação das mulheres.

Assim como a própria produção teórica feminista, as ações políticas das mulheres não consistem em uma homogeneização de pensamento, a ocupação do espaço público de forma massiva pelas mulheres não proporcionou mudanças significativas da sua posição. Mesmo transgredindo o ambiente doméstico, continuam sendo representadas pelo discurso imaginário difundido nas práticas sociais, como esclarece Tania Swain (2002), que *ressematizam* enunciados a respeito das mulheres: mulher-corpo, mulher-sexo, mulher-objeto, mulher-mãe e finalmente mulher-mulher. As representações sociais continuam a mantê-las como provedoras do bem-estar do outros, enquanto mãe e esposa, e não como sujeitos autônomos, sua carga de trabalho excedeu mais nas responsabilidades do que em termos de benefícios.

Isto quer dizer que a posição das mulheres ainda é de luta, mesmo com as transformações promovidas pela crítica dos movimentos e das teorias feministas, mudanças estruturais ainda precisam ser feitas. Os movimentos de mulheres, mais do que a garantia no exercício dos direitos civis, ambicionam o controle de seus corpos, da sua própria vida, uma autonomia política liberta dos signos expressos na materialidade dos corpos biológicos que determina seu lugar no mundo, segundo os valores sociais que polarizam as relações humanas.

Nesta narrativa, utilizo tanto “feminismos” quanto “movimentos de mulheres” imprimindo um mesmo sentido para a mobilização política. Francine Descarries (2002) pondera que mesmo sem expressar uma distinção formal entre estas duas formas de organização é preciso entender que os movimentos de mulheres têm por objetivo redefinir seu papel na sociedade transformando a situação social e política das mulheres sem necessariamente questionar as tecnologias de gênero que reproduzem a divisão binária do social.

Para ela, os movimentos feministas colocam como projeto político a transformação profunda da ordem patriarcal e seu poder regulador, portanto, é parte dinâmica dos movimentos de mulheres, mas não englobam todos estes movimentos. Acredito que mesmo se uma organização de mulheres não se afirmar claramente

feminista e ainda que a categoria gênero apareça domesticada<sup>46</sup> em seus discursos, ela parte de uma experiência vivida das mulheres na diferença sexual representada pela multiplicidade de formas da subjetividade feminista.

Teresa de Lauretis (1994) utiliza a concepção de tecnologia de gênero para designar o meio pelo qual o gênero é construído, como as tecnologias sociais (mídia, cinema, escola) e discursos institucionais (teorias, tribunais) produzem e implantam representações de gênero e atribuem uma hierarquia aos corpos sexuados. Nesse sentido, o gênero é entendido como uma construção que cria representações e auto-representações sobre as diferenças sexuais, produzida pelos discursos, mas com aplicações reais na vida material das pessoas.

Como tudo o que é construído pode ser igualmente desconstruído, os feminismos desde os anos 1980 propõem a emergência epistemológica radical de um sujeito “engendrado” para além da experiência das relações de sexo, mas também raciais, de classe e outras marcações que concebem um sujeito múltiplo e contraditório, ao invés de único e homogêneo (Lauretis, 1994:208). Portanto, a representação do gênero como derivada das diferenças sexuais tem sido criticada ao longo do tempo pela epistemologia feminista e paradoxalmente, construída por meio desta desconstrução e de qualquer outro discurso que veja o gênero como representação ideológica.

As identidades sexuais são efeitos das relações de poder e impostas por inúmeras tecnologias disciplinares que criam a *sexualidade permitida*, a heterossexual com fins procriativos e a *sexualidade pervertida*, a que escapa dos padrões normativos, alvo do poder médico e jurídico. O sexo nesta direção é produzido pelo poder que investe no controle dos indivíduos pelo dispositivo da sexualidade, sendo que um dispositivo se define pelo conjunto de técnicas, práticas discursivas, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições filosóficas (Foucault 1985:244).

O poder aqui é entendido como o deslocamento que Foucault faz em *Vigiar e Punir* em que trabalha a noção de positividade do poder, nesse sentido, o poder deixa de ser pensado de cima para baixo, como algo que alguns têm e outros não, para ser pensando em uma dinâmica rede de relações onde se constituem as subjetividades. Este

---

<sup>46</sup> O gênero deixa de ser subversivo para ser domesticado quando seu uso está relacionado às diferenças sexuais. O conceito de gênero é identificado como “coisas de mulher”, associado à “feminilidade”, por meio de práticas e discursos engendrados, isto é, marcados por especificidades de gênero. Se não há a crítica sobre esta “especificidade” e esta “diferença das mulheres”, voltamos ao essencialismo do corpo biológico.

poder regulatório tem como referente o masculino, que faz entrar na matriz heterossexual a “verdadeira mulher” e o “verdadeiro homem”, desta forma, cria as diferenças hierarquizadas e o sujeito abjeto<sup>47</sup>, aquele que perturba a ordem social, pois não está na matriz: homossexuais, mulheres, negras, negros, negras homossexuais, negros homossexuais.

As mulheres também são alvos do poder médico, jurídico e religioso, portanto, os feminismos têm produzido muitas discussões nas últimas décadas sobre a apropriação do corpo feminino e sua associação à esfera privada como natureza. Esses discursos legitimadores mantiveram as mulheres afastadas da esfera pública, ligadas a um destino biológico, que apagou sua participação do social e do político, o que não significa que elas não estiveram lá. A própria história escrita no masculino negou as ações das mulheres e como discurso interpretativo, criou versões do passado que legitimaram as representações.

Esta associação das mulheres ao corpo/natureza/maternidade, moldou a produção da própria subjetividade feminina, através do controle social do patriarcado. Esse mecanismo de produção das diferenças criou uma confusão lingüística entre homem público e mulher pública que por muito tempo garantiu o confinamento das mulheres: enquanto o homem público aparece como referente, o modelo de sujeito a ser seguido, a mulher pública é sexualizada, fatal e perigosa, logo, um sujeito inviável que está fora da ordem discursiva.

Ao longo da existência dos feminismos, a representatividade dos movimentos de mulheres é posta em dúvida por vários grupos, muitos deles não se reconheciam em um projeto pensado por mulheres brancas, heterossexuais, de classe média. Acreditavam que o modelo de liberação necessitava ser adaptado às demandas de mulheres de condições e culturas outras e seus múltiplos pontos de vista.

A evocação das condições comuns que possibilitaram a mobilização inicial não mais sustentava a produção teórica e a ação política face à diversidade de experiências vividas na cena contemporânea; o surgimento de novas identidades e o crescimento das incertezas era incompatível com a unificação das palavras das mulheres.

---

<sup>47</sup> Para Judith Butler, os seres abjetos não são sujeitos, habitam as zonas “inóspitas” da vida social, aqueles que não respondem ao imperativo heterossexual, mas que são necessários para que o domínio do sujeito seja circunscrito. Ver: Butler, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: Louro, Guacira Lopes (org). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p.151-172.

As noções de diferença, de indiferença, de diferenças, de identidade e de igualdade instalam-se no centro dos debates pelas feministas e suas críticas, enquanto a reflexão política centra-se, aos poucos, sobre as possibilidades de desenvolver e de manter uma perspectiva feminista solidária, ou global, que permitiria às mulheres permanecer em relação umas com as outras [...]. Em direção a um feminismo plural, pluralista e solidário (Descarries, 2000:30).

As discussões feministas se voltam para o reconhecimento das diferenças em seus contextos sócio-políticos, assim como propõe repensar as identidades a partir das subjetividades produzidas pelo gênero. Então o que é o sujeito mulher dos feminismos? Expor a multiplicidade de experiências vividas pelas mulheres, para além da identificação normativa de gênero parece não ser suficiente para compor uma identidade mulher. Desta maneira, várias teóricas propõem a desidentificação das mulheres com a “mulher”, figura ilusória constituída pelas práticas regulatórias que conceberam um sujeito universal.

Aceitar a cristalização da categoria mulher é compactuar com a binariedade produzida pelos discursos pautados na materialidade dos corpos, é generalizar em torno de uma opressão hegemônica desde sempre por um patriarcado a-histórico. A perspectiva feminista tem criticado versões reducionistas que simplificam a subordinação das mulheres, como se todas respondessem a um processo retilíneo de controle nas sociedades androcêntricas.

Os feminismos proclamam uma identidade fluida em que o sexo não seria mais a única forma de subjetivação das mulheres e onde as contradições e as discontinuidades promoveriam o espaço criativo de ação política feminista. Para Swain (2003), o sujeito do feminismo é um sujeito em construção no cerne de uma *poética identitária*, uma identidade em transição entendida como um feixe de experiências do ser no presente, mas jamais cristalizado.

Nesse contexto, como se constrói o sujeito político mulher negra em um movimento plural que tem negado o “ser mulher”? As mulheres negras, ao contestarem sua participação nos movimentos de mulheres e denunciarem os silenciamentos a que foram submetidas, confrontam os regimes de verdade no estabelecimento de políticas específicas e assinalam, através de suas críticas à tendência feminista dominante, a necessidade de se pensar a relação dos feminismos com outras instâncias da condição de imaginação como o racismo, o classismo e o heterossexismo.

Para Lauretis (1994:218), na década de 1980 algumas publicações<sup>48</sup> de feministas negras foram marcantes para que mudanças na consciência feminista começassem a ocorrer, pois colocaram à disposição os sentimentos, as análises e as posições políticas de um outro lugar de fala que, apesar das diferenças políticas, moveram os debates dos movimentos de mulheres de forma enriquecedora.

As produções feministas têm desenvolvido alternativas no sentido de desessencializar a identidade feminina, as contribuições teóricas de mulheres não-brancas fomentaram maior abertura para a reconceitualização do “ser mulher” que leve em conta os fatores históricos, econômicos e culturais na construção das identidades e das experiências sociais das mulheres.

No Brasil, o fim dos anos 1970 foi um momento importante de mobilização política feminista, a questão racial aparece formalmente no debates dos movimentos feministas brasileiros a partir da apresentação de um manifesto produzido pelas mulheres negras, durante o Congresso de Mulheres Brasileiras, realizado em julho de 1975. Seguido do Encontro Nacional de Mulheres realizado no Rio de Janeiro em 1979, as mulheres negras se articularam no sentido de chamar a atenção para as representações sociais e identidades construídas a partir das relações de poder envolvidas na dominação racial.

Revelam o impacto da raça na relação entre mulheres negras e brancas e as conseqüentes situações de conflito dentro dos movimentos feministas. Kia Caldwell (2000:98) aponta que as feministas brancas negavam unanimemente a questão racial como vetor de desigualdades sociais entre mulheres e hesitavam em discutir sobre raça, resultado de sua própria cumplicidade com a dominação racial.

Feministas negras como Lélia Gonzalez (1982) e Luiza Bairros (1991) consideram que o serviço doméstico das mulheres negras nas casas de famílias brancas permitiram às mulheres brancas transgredirem cada vez mais o espaço privado e construir suas carreiras, uma espécie de subordinação continuada. Suas críticas, a princípio tidas como radicais, trouxeram saldo positivo aos movimentos feministas, além de uma nova discussão dentro dos próprios grupos de mulheres negras sobre as singularidades de suas experiências.

---

<sup>48</sup> Teresa de Lauretis faz referência a duas coletâneas de textos: *This bridge called my back*, editada por Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (1981) e *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are the brave*, editada por Gloria Hill, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (1982).

Esse período se caracteriza pelo reconhecimento das diferentes experiências sociais entre mulheres negras e brancas em termos aparentemente comuns como: sexualidade, saúde reprodutiva, violência e mercado de trabalho, apresentando outras significações para as militantes negras em termos das desigualdades sociais e do racismo como legados da escravização no Brasil. O trabalho, por exemplo, está presente na vida das mulheres negras muito antes da insurreição feminista.

Enquanto as mulheres brancas reivindicavam a ocupação do mercado de trabalho, para as mulheres negras esta luta não fazia sentido, já que estão nas ruas desde o período colonial como quituteiras, lavadeiras, amas e mais tarde no trabalho livre, como artesãs, trançadeiras e diaristas. Os movimentos feministas passaram a desafiar as generalizações sobre a opressão das mulheres, destacando o quanto o sexo é marcado pela raça.

Em suas tentativas de ganhar mais voz dentro do movimento feminista, várias feministas negras defendem que a inclusão de questões específicas de mulheres negras como um sub-tema entre as questões gerais das mulheres é insuficiente [...], feministas negras como Sueli Carneiro e Thereza Santos defenderam intensamente que a variável de cor deveria se introduzir como componente indispensável na configuração efetiva do[s] movimento[s] feminista[s] brasileiro[s] (Caldwell, 2000:99).

As mulheres negras solidificam a luta feminista e anti-racista a partir do III Encontro Feminista Latino-americano e do Caribe, ocorrido em Bertioga – São Paulo em 1985, período em que surgem vários coletivos de mulheres negras, um momento marcado pelo avanço de sua representatividade, visando intensificar as reflexões e ações para o combate às opressões raciais e de gênero.

De acordo com Matilde Ribeiro (1995:447), o processo de organização coletiva de mulheres negras se deu a partir da chamada à construção de uma outra história, questionando as práticas dos movimentos feministas e trazendo novas questões sobre suas identidades em diversos encontros, conferências e seminários de mulheres<sup>49</sup>.

A publicação do artigo *Mulher Negra*, de Sueli Carneiro e Thereza Santos (1985) chamou a atenção dos movimentos sociais e da sociedade civil para a situação das mulheres negras no país, inclusive, apresentando dados estatísticos. Como

---

<sup>49</sup> Na pesquisa abordo apenas os discursos produzidos pelas militantes em torno do I ENMN (1988) e do II ENMN (1991), mas destaco que no período correspondente a um encontro e outro, muitos foram os eventos estaduais, nacionais e internacionais em que as mulheres negras tiveram vozes.

militantes, as autoras testemunhavam todo esse processo organizativo na década de 1980, assim como participavam ativamente no desenvolvimento de um trabalho político com vistas à melhoria da situação da população negra.

Esta aproximação das autoras como o objeto de pesquisa subverte a suposta neutralidade científica. Michel Foucault (1997:38-40) sugere desconfiarmos da parcialidade das ciências no processo de produção dos saberes, dessa forma, seria preciso abandonar o fetichismo das fontes documentais como caminho para uma pretensa verdade; as análises científicas envolvem ancoragens que produzem e mantêm discursos que naturalizam a invisibilidade das mulheres na história como evidência incontornável.

A organização das mulheres negras, visando articular sexo/raça nas análises feministas sobre a situação das mulheres brasileiras, ganha grande impulso com a realização do I Encontro Nacional da Mulher Negra (ENMN) em Valença – Rio de Janeiro em dezembro de 1988, fundamentando o debate em torno da mobilização coletiva e na intensificação da reflexão sobre as ações de combate ao racismo e sexismo. A idéia do encontro foi lançada pelas mulheres negras participantes do IX Encontro Nacional de Mulheres realizado em Garanhuns – Pernambuco em setembro de 1987.



Foto: Cláudia Ferreira, disponível em: [www.memoriaemovimentossociais.com.br](http://www.memoriaemovimentossociais.com.br). Reunião preparatória para organização do I Encontro Nacional da Mulher Negra. À mesa: da esquerda para direita: Hildézia Medeiros, Helena Maria de Sousa, Wânia Sant'Anna e Sandra Belo.



Na fotografia acima, algumas militantes na Reunião Preparatória para o I ENMN. Estas reuniões possibilitavam preparar as pautas que seriam discutidas no encontro, além da elaboração de estratégias que possibilitassem a participação do maior número possível de mulheres negras de diversos estados. Uma das maiores dificuldades no processo de organização trata da falta de recursos financeiros para custear os gastos com materiais de divulgação, materiais de distribuição, espaços das atividades, alojamento e alimentação, entre outras necessidades.

Esta iniciativa do encontro aponta para a emergência de um sujeito político *mulher negra* que esteja fora das representações sociais estigmatizadas produzidas pelo imaginário. As superfícies discursivas que apresentarei a seguir informam como as mulheres negras estavam engajadas na criação de uma auto-representação positiva acerca de suas experiências, que possibilitasse uma construção histórica alternativa que escape à continuidade da “história do mesmo”.

Gostaríamos de deixar claro que **não é nossa intenção provocar um “racha”** nos movimentos sociais, como alguns elementos acusam. Nosso objetivo é que nós mulheres negras, comecemos a **criar nossos próprios referenciais**, deixando de olhar o mundo pela ótica do homem, tanto o negro quanto o branco, ou pela da mulher branca. O sentido da expressão “criar nossos próprios referenciais” é que queremos estar lado a lado com as(os) companheiras(os) na luta pela transformação social, **queremos nos tornar porta-vozes de nossas próprias idéias** e necessidades, enfim, queremos uma posição de igualdade nessa luta<sup>50</sup>. (grifos meus)

A escrita da história é atravessada pelas relações de poder que criam versões do passado e legitimam as práticas sociais presentes, assim como exclui a multiplicidade de mulheres, limitando perspectivas outras de abordagem que viabilizem outros sujeitos e outras significações. “Criar os próprios referenciais” é uma matriz presente nos discursos das militantes que informa seu lugar de fala, possibilitando a partir dele, afirmar uma identidade política.

A idéia do encontro se justificava pela necessidade de um projeto político feito por e para as mulheres negras no âmbito dos movimentos sociais. Para Lélia Gonzales (1994), as experiências de mulheres negras e não-negras nos movimentos de mulheres eram bastante contraditórias, a participação das primeiras nos encontros e congressos muitas vezes eram consideradas agressivas ou não-femininas, em sua insistência de que

---

<sup>50</sup> Informativo I Encontro Nacional da Mulher Negra – Ano I, Nº. 1, 1998.

o racismo e suas práticas deveriam ser considerados nas lutas feministas, exatamente porque, junto com o sexismo, constituem formas estruturais de dominação.

A consciência da condição de marginalização e das representações sociais que as remeteram a um “não lugar” é fundamental para o empoderamento<sup>51</sup> das mulheres negras, compreende a interpretação dos mecanismos de controle e a alteração das estruturas que as reduziram a uma posição subordinada. Podemos observar a seguir, em mais um discurso referente à organização do I ENMN, a emergência do trabalho de transformação da realidade social e política:

Companheiras,

O movimento de Mulheres Negras também é um corpo de idéias que penetra na trama do tecido sócio-político-cultural-econômico e vai **construindo a transformação dentro de cada uma de nós**. Por isso, esquentem as turbinas que está chegando a grande hora. **O transcendental espelho se formou e vamos ver nossa imagem refletida nele** lá... aqui em Valença; a partir da noite de 1º de dezembro até o dia 4. Epahei! **Eis o caminho do oásis da luta, da auto-determinação e perseverança. Contudo, a nossa felicidade é conquistada às duras penas**<sup>52</sup>.  
(grifos meus)

Na produção das militantes podemos notar a expectativa que mobilizava o encontro: transformar, transcender e perseverar são palavras que expressam a busca pela autonomia de suas ações na modificação da própria realidade em meio às adversidades de toda natureza, a dupla militância nos movimentos negros e nos movimentos feministas teve como consequência a organização de vários movimentos de mulheres negras independentes a partir dos encontros nacionais.

A amplitude do primeiro evento produziu reflexões sobre a importância da associação de mulheres e a consolidação das estratégias de visibilidade, mas é necessário atentar para o fato de que a existência de organizações políticas de mulheres negras aparece bem antes da década de 1980, como o Conselho Nacional de Mulheres Negras no Rio de Janeiro em 1950, o primeiro registro de uma organização autônoma de mulheres negras que surgiu a partir de um desdobramento do Departamento Feminino do Teatro Experimental do Negro.

---

<sup>51</sup> O conceito de empoderamento surgiu com os movimentos negros nos Estados Unidos nos anos 1970 e passa a ser utilizado pelos movimentos feministas nas lutas por cidadania. De acordo com Ana Alice Costa (2008), empoderamento é o mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações, as comunidades tomam controle de seus próprios assuntos, de sua própria vida, de seu destino, tomam consciência da sua habilidade e competência para produzir e criar e gerir.

<sup>52</sup> Informativo I Encontro Nacional da Mulher Negra – Ano I, nº. 2, 1988.

Esse período foi marcado pelo esforço das mulheres negras em criar um movimento forte, mesmo que em múltiplas faces, voltado para uma necessidade comum: o reconhecimento social. Sem dúvida, o efervescente protagonismo dessas mulheres “orientado pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão” (Carneiro: 2005:55), pontuou suas organizações e articulações nacionais e internacionais e sua contribuição na luta anti-racista.



Foto: Cláudia Ferreira, disponível em: [www.memoriaemovimentossociais.com.br](http://www.memoriaemovimentossociais.com.br). I Encontro Nacional de Mulheres Negras 1988 - Rio de Janeiro/Brasil. À mesa: da esquerda para a direita: Vanda Ferreira, Sueli Carneiro, ?, Nilza Iraci, Alzira Rufino e Edna Roland.

Na foto acima, algumas participantes do encontro no momento da refeição. O I ENMN contou com representantes de 17 estados brasileiros em um número aproximado de 450 mulheres negras. Este encontro constituiu-se em um espaço de debates pertinentes em torno do combate à discriminação racial e da ação política, dando impulso ao movimento de mulheres negras contemporâneo, onde se articula as questões raciais a outras categorias, um importante passo na consolidação do sujeito político.

Contou com painéis, oficinas e salas de conversa que abordaram os seguintes temas<sup>53</sup>: mercado de trabalho; trabalhadoras rurais; trabalhadoras domésticas; organizações da sociedade civil; arte e cultura; saúde; sexualidade, prazer e homossexualidade; maternidade e controle da natalidade; educação diferenciada;

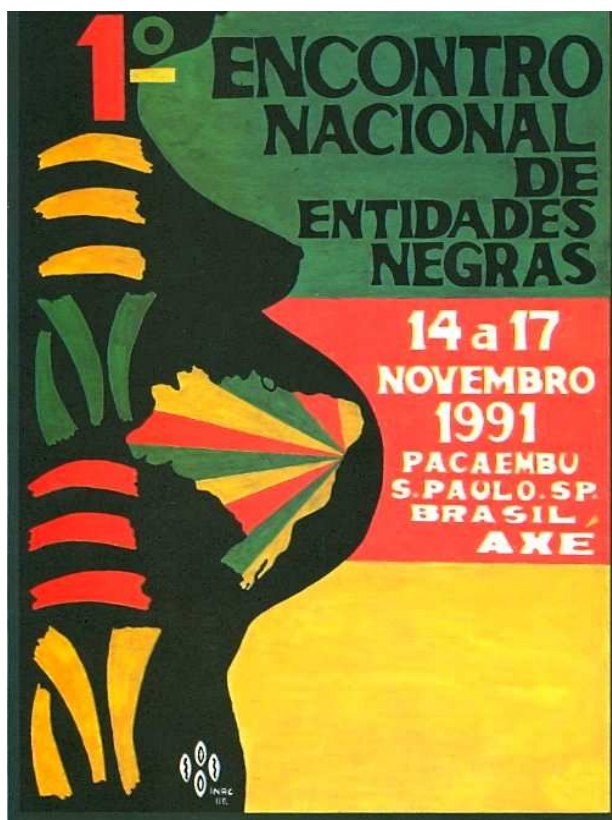
---

<sup>53</sup> De acordo com o Programa do I Encontro Nacional da Mulher Negra dos dias 02, 03 e 04 de dezembro de 1988.

construção da identidade “mulher negra”; religiões afro-brasileiras; tradição oral e memória cultural.

*Enegrecedo o feminismo* foi expressão que pontuou a trajetória feminista negra a partir desse processo e que vem acompanhando os movimentos em sua prática política. Estas exposições marcaram o início das discussões que se estenderam ao longo dos fóruns e seminários de mulheres negras, porém selaram a identidade coletiva fundamental na promoção do sujeito mulher em outros espaços e na elaboração de propostas políticas específicas.

A realização do I ENMN encontrou resistência por parte dos movimentos negros, de acordo com depoimento de uma das entrevistadas que participou do encontro, várias entidades nacionais se sentiram ameaçadas pela existência de um movimento de mulheres negras em nível nacional, a alegação do Movimento Negro Unificado era de que a luta anti-racista das mulheres negras confrontava os princípios desta organização que, como o nome já diz, pretendia “unificar” a militância.



Folder do 1º Encontro Nacional de Entidades Negras  
São Paulo, 1991.

Em novembro de 1991 foi organizado o 1º Encontro Nacional de Entidades Negras – ENEN em São Paulo, com intuito de “agregar” os coletivos de diferentes estados e evitar a “segregação” dos movimentos negros. Para além do fortalecimento da

luta contra o racismo e da articulação entre várias entidades negras nacionais, o encontro não deixou de ser uma resposta à ação das mulheres negras.

A ocupação das mulheres nos espaços exclusivamente masculinos causa desconforto, pois desestabiliza a hegemonia do uso do poder político, assim como denuncia os mecanismos que as retiram dos lugares de decisão, lugares constituídos discursivamente no masculino, incluindo os movimentos sociais.

Tomando a imagem como vestígio de práticas sociais muito bem localizadas e plenamente históricas, podemos analisar os mecanismos que a faz produzir sentido, a imagem como discurso estabelece relações de poder. Em uma análise interpretativa, percebemos que o folder do referido evento apresenta uma mulher negra gestante como símbolo da africanidade brasileira, seria ela uma alusão à “mãe preta” do Brasil ou o reconhecimento das mulheres negras como mantenedoras das tradições de cultura africana? Talvez uma tentativa estratégica das entidades negras de atrair as mulheres negras de volta aos movimentos mistos.

A partir dos resultados obtidos no primeiro encontro, o II Encontro Nacional de Mulheres Negras realizado em Salvador – Bahia em novembro de 1991, foi planejado no sentido de avaliar conjuntamente o trabalho realizado pelas militantes no processo de organização e na luta por melhores condições de vida, assim como oportunizou a manifestação de inquietações e aspirações acerca da constituição do sujeito político, como podemos notar no trecho que segue:

Nós sabemos que este encontro não tem este único objetivo, mas que tal tentar pelo menos assegurar a viabilidade de uma proposta política conseqüente e autônoma sobre o que seja MULHER NEGRA, ORGANIZAÇÃO, ESTRATÉGIAS E PERSPECTIVAS? **O processo organizativo do encontro reflete a incipiência da nossa organização, contudo revela a nossa vontade maior de acertar errando**, de acreditar que é possível construir uma organização de mulheres negras que terá como tarefa maior a de **apresentar um projeto político de transformação desta sociedade racista e machista, transformando-a numa sociedade menos desigual, mais feminina e mais negra**<sup>54</sup>. (grifos meus)

A avaliação do I e II ENMN aponta para a importância desses eventos na visibilidade das questões raciais das mulheres, assim como viabiliza o sujeito político mulher negra, que se encontra em constante construção. No discurso, a proposta de

---

<sup>54</sup> Informativo do II Encontro Nacional de Mulheres Negras. Comissão de Organização do Estado da Bahia. Salvador, 28 de outubro de 1991.

representação positiva está fortemente atrelada à valorização do feminino e da negritude expressa na matriz de sentido “mais feminina e mais negra”, podemos perceber a construção de uma identidade que se faz a partir da experiência do corpo e os efeitos produzidos pelos sistemas de significação.

A organização de mulheres negras possibilita a criação de uma auto-representação que ressignifica o termo *mulher negra*, sendo que a própria denominação do encontro é modificada do singular para o plural, na tentativa das militantes de contemplar todas as mulheres de cor negra e forjar a construção da identidade política. A problemática dos feminismos sobre a noção de sujeito se repete nos movimentos de mulheres negras que, mesmo utilizando o termo mulheres no plural para designar uma identidade comum, obscurece os múltiplos significados lingüísticos da palavra.

Acrescentar o termo *negras* parece ultrapassar as barreiras da singularidade do sujeito, eclodindo os diferentes contextos históricos em que as mulheres estão inseridas e outras possibilidades de existência. Desta maneira, concordo com Butler (2003:20) sobre a crítica à presunção política de se criar uma base universal para os feminismos, pois geralmente acompanha a idéia de que a opressão das mulheres possui uma forma singular, motivada pela universalização fictícia da estrutura de dominação patriarcal.

O aprofundamento das questões políticas envolvidas no processo de organização das mulheres negras revela algumas dificuldades de estruturação e construção de uma pauta comum. Esses movimentos, que pretendem o alcance federativo, reconhecem que as condições de produção e as diversas correntes políticas de cada grupo são determinantes na sua formação: “a organização de mulheres negras não está isenta destas interferências, por isso, não constituímos um grupo unitário tanto em nível de concepção política, quanto de metodologias de trabalho<sup>55</sup>”.

Esta redefinição dos papéis das mulheres negras na sociedade tem sido o grande desafio da sua militância, a apropriação da fala a partir de um lugar que lhes fora delegado pelo discurso fundador. Para Eliane Borges da Silva (1988:91), esta reconstituição imaginária se faz a partir de suas experiências nos mais diferentes espaços sociais, como militantes, como “conselheiras espirituais”, como mães ou como trabalhadoras; as mulheres negras querem o poder, não como a imposição de sua vontade sobre as/os demais, mas o respeito à dignidade, à singularidade e à sua visão de mundo.

---

<sup>55</sup> Relatório Final do II Encontro Nacional de Mulheres Negras. Salvador, 1991.

A construção do sujeito político pelas militantes confronta a naturalização de mulher e se depara com a diversidade de experiências de mulheres negras, transformando as próprias condições de produção da sua existência. Os movimentos de mulheres negras têm se tornado mais atentos para esta perspectiva, mantendo legitimada sua contestação política, pois “se hoje, no Brasil, é anticonstitucional a discriminação racial, e se a igualdade total entre mulheres e homens foi estabelecida na Constituição de 1988, sexismo e racismo apenas mudaram de perfil, pois permanecem ancorados nas estruturas sócio-econômicas e imaginárias” (Swain, 2005b:338).

A feminista negra Jurema Werneck acredita que em termos da perspectiva teórica estamos em um momento melhor para formulação de estratégias, visto que, até a um tempo atrás se acreditava que as mulheres negras eram triplamente discriminadas: por ser mulher, por ser negra e por ser pobre. Atualmente, as formulações teóricas e análises políticas da desigualdade, reconhecem que os sujeitos são diversos, as mulheres negras não são triplamente discriminadas, as desigualdades caem sobre elas com um peso imenso, mas não de forma escalonada.

Esta visão de integralidade Kimberlé Crenshaw chama *interseccionalidade*<sup>56</sup>, por ela se permite afirmar que as mulheres negras são sujeitos de si, e não pedaços de outros sujeitos: pedaço de um sujeito mulher, pedaço de um sujeito negro, pedaço de um sujeito pobre, ao mesmo tempo, as soluções para resolver os impasses da sua situação na sociedade brasileira têm que vir integralmente:

Não adianta vir por pedaços, somos um sujeito inteiro. Estamos nesse momento e isto é uma conquista política que demorou muito tempo, não somos sujeitos feitos de tijolinhos e acho que isso é um ganho, é um bem que não tem tamanho e precisa ser apropriado cada vez mais pela pesquisa. (Werneck, 2008)<sup>57</sup>

A partir de sua organização, os diversos grupos de mulheres negras reivindicaram uma identidade política, pautada na desconstrução das representações marcadas pela cor da pele e pela presença de um sexo biológico e na necessidade de uma ação coletiva com vistas a interferir nos padrões de dominação. A denúncia da

---

<sup>56</sup> Kimberlé Crenshaw em *Background Paper for the Expert Meeting on Gender: related aspects of race discrimination*, aborda tanto os aspectos de gênero da discriminação racial quanto os aspectos raciais da discriminação de gênero, baseando-se no reconhecimento de que as discriminações de raça e de gênero não são fenômenos mutuamente excludentes. Ver texto traduzido: Crenshaw, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. In: *Revista de Estudos Feministas* 1/2002. p. 171-188.

<sup>57</sup> Em entrevista gravada em Brasília, setembro de 2008.

desigualdade de participação e invisibilidade das militantes que não viam contempladas suas particularidades raciais trouxe nova discussão sobre a construção de uma plataforma política feminista, solidária e plurívoca.

Os estudos feministas e os movimentos de mulheres têm investido na criação de espaços outros que atuem na representação de gênero e para além dela. Propõem repensar a identidade a partir da subjetividade ancorada na experiência do feminino e as contradições identitárias que detonaram a categoria “mulheres”, de forma que o único ponto em comum é o desejo de transformação das relações sociais.

Pensar os feminismos a partir das subjetividades é compreender que as identidades estão em constante construção, são móveis e provisórias na perspectiva do nomadismo identitário, alternativa pensada por Rosi Braidotti, em que o sujeito nômade é uma ficção política que permite analisar as categorias estabelecidas e deslocar-se por elas: “redesenhar as fronteiras sem destruir as pontes” (Braidotti, 2000:30).

As identidades, enquanto construtos, são reiteradas o tempo todo pelos diversos mecanismos regulatórios na tentativa de se produzir um sujeito coerente, ao qual não correspondemos. Através de um processo de desidentificação se poderá subverter as representações construídas histórica e lingüisticamente – construções imagéticas de mulheres constituídas pelos discursos sexista e racista que norteiam as práticas sociais – e dar lugar à pluralidade de experiências em seus lugares de fala, promovendo uma reflexão sobre a ação das mulheres negras enquanto sujeitos políticos.



#### **4 – Considerações Finais**

Utilizando ferramentas de interpretação da análise discursiva, assim como as considerações dos estudos feministas, do pensamento foucaultiano e da história das mulheres, pude construir um pensamento a respeito da construção das subjetividades femininas, com o recorte da identidade racial. A maneira como estas mulheres, na sua experiência e no corpo vivido, construíram um sujeito político capaz de transformar as categorizações que legitimam as desigualdades e instauram hierarquizações.

Esta pesquisa ajudou a visibilizar as mulheres negras militantes e suas perspectivas frente à luta anti-racista e anti-sexista, criando outras possibilidades de pensar as organizações humanas. Permite também compreender mais sobre o universo da ancestralidade como veículo transmissor da cultura de matriz africana e da importância que isto parece ter na construção de identidades positivas.

Digo “parece”, porque não pretendo induzir ao fechamento, todas as questões por mim colocadas em cada página desta narrativa são a construção das “minhas verdades” sobre um determinado tema que não cessa em suas problematizações. A proposta, em termos acadêmicos, é poder levar adiante a relevância das questões relativas às mulheres negras para o campo da história e para outras áreas do conhecimento.

Ouvir suas histórias me permitiu entender que somos seres construídos pelos discursos e pelos mecanismos regulatórios que insistem em moldar os sujeitos em modelos pouco criativos. No meu lugar de fala, tentei propor uma leitura sobre suas experiências pessoais, mesmo que estas sejam limitadas em suas condições de produção e pela minha seleção arbitrária das falas das militantes, atravessadas pela minha subjetividade.

Entender como os movimentos sociais se constituem, através da política de identidade, é saber que estas são necessárias em determinado momento da história, para fazer emergir identidades que foram excluídas da ordem discursiva. Por outro lado, estas políticas de identidades consistem em camisas-de-força que criam um sujeito supostamente coerente, escondendo a pluralidade das condições de existência. O que entra em questão não é a construção da identidade, mas a luta por igualdade de oportunidade e tratamento.

A discriminação racial e de gênero e, por conseqüência, a inferiorização e a exclusão é que permitiu as ações políticas das mulheres negras, produzidas por um sentimento de coletividade, uma maneira pela qual a existência dos movimentos de mulheres se tornou possível. A insatisfação diante da construção de representações sociais estigmatizadas, a partir de um passado de escravidão e uso do corpo corroborou a necessidade de se construir o sujeito político mulher negra e inseri-la no espaço das ações afirmativas.

Nesta perspectiva, o corpo como cerne da definição de quem somos é resignificado pelas militantes, deixa de representar apenas o espaço da sexualização e racialização das identidades pessoais e coletivas, para significar um espaço de luta desligado do biológico e construído a partir das múltiplas experiências de mulheres negras no social. A materialização do sujeito pela linguagem se caracteriza pela repetição ou pela subversão dos signos do corpo biológico, mas sempre uma dinâmica dos sentidos.

Durante todo o trabalho problematizei como as identidades de mulheres negras têm sido construídas, uma vez que os próprios feminismos têm questionado a inviabilidade da categoria mulheres e a insuficiência da representação política de mulheres em condições outras, fora dos padrões hegemônicos em torno da “mulher”. Ao questionar a própria identidade que os feminismos propunham afirmar e defender, os movimentos de mulheres negras trouxeram saldo positivo aos movimentos de mulheres.

A pluralidade que envolve as mulheres pode ser compreendida pelas suas histórias de lutas. No momento em que as mulheres brancas lutavam pelo direito de trabalhar, as mulheres negras já estavam nas ruas, em atividades diversas, suas reivindicações exigiam melhores condições e oportunidade de empregos; enquanto as mulheres brancas defendiam o direito de não ter filhos e de não serem obrigadas a constituir famílias nucleares para serem aceitas socialmente, as mulheres negras tiveram que lutar pelo direito de poder tê-los, em resposta às campanhas de esterilização nos anos 1980.

Desta maneira, sua participação política não está inscrita na “história dos historiadores” como diria Foucault, por isto a necessidade de ser reescrita. Esta reescrita pelas próprias mulheres faz com que estejam inseridas naquilo que escrevem, portanto, subvertendo as regras de constituição da disciplina e expondo uma incômoda ambigüidade: “a história das mulheres é ao mesmo tempo um suplemento inócuo à

história estabelecida e um deslocamento radical dessa história” (Scott, 1992:75). O saber feminista em seus desdobramentos transformou a história em um espaço de questionamento constante.

Portanto, minha proposta de trazer à tona as figurações positivas de mulheres negras informa um projeto político que não se encerra nesta pesquisa. Talvez minha escrita seja um pequeno passo dado em direção a uma produção do conhecimento, liberta do discurso do patriarcado e das considerações racistas e androcêntricas das ciências, ao mesmo tempo em que reconhece a imersão do sujeito dos feminismos na ideologia feminista, o *space off*: estar dentro e fora das suas condições de produção.

Nesta escrita baseada nos pressupostos do pós-modernismo, eu encerro sem trazer respostas, acreditando que formular novas problematizações é mais dinâmico e eficiente na construção do saber tanto para os feminismos, como para as questões raciais. Importa mais apontar para os sentidos produzidos do que para certezas das relações sociais humanas.

## Referências Bibliográficas

André, Maria da Consolação. *O ser negro: a construção de subjetividades em afro-brasileiros*. Brasília: LGE Editora, 2008.

Baczko, Bronislaw. Imaginação social. In: Romano, Ruggiero (org.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985. v. 5. p.296-332.

Bairros, Luiza. Lembrando Lélia Gonzáles. In: Werneck, Jurema; Mendonça, Maisa; White, Evelyn C. (org.). *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000. p. 43-61.

\_\_\_\_\_, Luiza. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: Lovell, Peggy (ed.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte, MGSP, 1991.

Barreto, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação e Angela Davis e Lélia Gonzalez*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005.

Baudrillard, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 2007.

Beauvoir, Simone. *O Segundo Sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

Bordo, Susan. *A feminista como o Outro*. In: Revista Estudos Feministas 1/2000. p.10-29.

Bordo, Susan. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: Jaggar, Alison e Bordo, Susan (org.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p.19-41.

Botelho, Denise Maria. *Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi Agba*. Tese de doutorado, São Paulo: USP, 2005.

Bourdieu, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

Brah, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. In: *Cadernos Pagu* n.26 Campinas jan./jun. 2006.

Braidotti, Rosi. *Sujetos nômades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós: México, 2000.

Butler, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: Louro, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p.151-172.

\_\_\_\_\_, Judith. Entrevista em: Prins, Baukje e Meijer, Irene. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. In: *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, 2002. p. 155-168.

\_\_\_\_\_, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_, Judith. *The psychic life of power*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

Caldwell, Kia Lilly. Fronteiras da diferenças: raça e mulher no Brasil. In: *Revista Estudos Feministas* 2/2000. p.91-108.

Carneiro, Fernanda. Nossos passos vêm de longe. In: Werneck, Jurema; Mendonça, Maisa; White, Evelyn C. (org.). *O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000. p.22-44.

Carneiro, Sueli e Thereza Santos. *Mulher negra: política governamental e a mulher*. São Paulo: Nobel: Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985.

Chartier, Roger. Uma crise na história? A história entre narração e conhecimento. In: PESAVENTO, Sandra J. (org.). *Fronteiras do Milênio*. Porto Alegre: UFRGS, 2001, p. 115-140.

Corrêa, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, n. 6-7, p. 35-50, 1996.

Costa, Ana Alice. *Gênero, poder e empoderamento das mulheres*. Agende Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento.  
[www.agende.org.br/docs/File/dados\\_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf](http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/feminismo/Empoderamento%20-%20Ana%20Alice.pdf). Acesso em setembro de 2008.

Crenshaw, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. In: *Revista de Estudos Feministas* 1/2002. p. 171-188.

D'Adesky, Jacques. *Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2001.

Delphy, Christine. *L'ennemi principal*. Vol. 1. Paris: Ed. Syllepse, 1998.

Descarries, Francine. Teorias Feministas: liberação e solidariedade no plural. In: Swain, Tania Navarro (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas. Textos de História: Revista de Pós-graduação em História da UnB*. Brasília: UnB, 2000, vol.8, n.1/2. p. 09-44.

Evaristo, Conceição. Da representação à auto-representação da mulher negra na literatura brasileira. In: *Revista Palmares: cultura afro-brasileira*, ano 1 – nº 1, 2005. p. 52-52.

Flax, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p.217-250.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. Loyola: São Paulo, 2004.

\_\_\_\_\_, Michel. *Arqueologia do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p.133.

\_\_\_\_\_, Michel. *Dits et écrits IV (1980-1988)*, Foucault Eletrônico, Folio Views 4.

\_\_\_\_\_, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1996. 277 p.  
Garcia, Januário (org.). *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 176p.

Garcia, Renísia Cristina. *Identidade fragmentada: um estudo sobre a história do negro na educação brasileira: 1993-2005*. Brasília: INEP, 2007. 111 p.

Gatens, Moira. Power, bodies and difference. In: PRICE, Janet and Shildrick, Margrit. *Feminist Theory and Body – A Reader*. Routledge New York, 1999. p.227-234.

Giacomini, Sonia Maria. Beleza mulata e beleza negra. *Revista Estudos Feministas*. Número Especial, 1994. p. 217-233.

\_\_\_\_\_, Sonia Maria. *Mulher e escrava*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Gilliam, Ângela e Gilliam, Onik'a. Negociando a subjetividade da mulata no Brasil. In: *Revista Estudos Feministas 2/1995*. p. 525-543.

Gohn, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

Gomes, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003. 128 p.

\_\_\_\_\_, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº. 10.639/03*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.

\_\_\_\_\_, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

Gonzalez, Lélia. A Categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Revista Tempo Brasileiro*, jan-jun, 1998. p. 69-82.

\_\_\_\_\_, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In : Luz, Madel (ed.). *O lugar da mulher*. Rio de Janeiro : Graal, 1982.

\_\_\_\_\_, Lélia. As amefricanas do Brasil e sua militância. *Maioria Falante*. (7): 5, maio/jun. 1988.

\_\_\_\_\_, Lélia. *Cultura, etnicidade, trabalho: efeitos lingüísticos e políticos da exploração da mulher*. Pittsburgh, mimeo. 1979.

\_\_\_\_\_, Lélia. Mulher Negra. *Carta 1: falas, reflexões, memórias*, nº.4. Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, 1994.

\_\_\_\_\_, Lélia. Nanny. *Revista Humanidades*, Brasília, Ano V, nº17. p.23-25, 1988.

Gonzalez, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional* nº. 8, out. 1988.

\_\_\_\_\_, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: ANPOCS, 1983. p. 223-244.

Guillaumin, Colette. Pratique du pouvoir et idée de Nature: 1. L'a appropriation des femmes, *Questions féministes*, n. 2, février 1978: 5-30.

Haguette, Tereza Maria Frota. *Metodologias qualitativas na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Hall, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

Haraway, Donna. O humano numa paisagem pós-humanista. In: *Revista Estudos Feministas* 2/1993. p.276-292.

Harding, Sandra (1994). Thinking from the perspective of lesbian lives. In: Herrmann & Stewart. *Theorizing feminism: parallel trends in the humanities and social sciences*. Oxford: Westview Press.

Hooks, Bell. Intelectuais negras. In: *Revista Estudos Feministas* 2/1995. p.464-478.

Hutcheon, Linda. *Poética do Pós-modernismo: história, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

Irigaray, Luce. A questão do outro. *Labrys Estudos Feministas* n.1-2, 2002.

Jenkins, Keith. *A História Repensada*. São Paulo: Contexto, 2004.

Jodelet, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: Jodelet, Denise (org.). *As Representações Sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p.17-44.

Laraia, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

Lauretis, Teresa de. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Lauretis, Teresa de. *Eccentric subjects: feminist theory and historical consciousness*. In: *Feminist Studies* 16 n.1. Maryland, 1999. p. 115-150.

Lauretis, Teresa de. Tecnologia do gênero. In: Hollanda, Heloisa Buarque de. (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p.207-239.

Lima, Betina Stefanello. *Teto de vidro ou labirinto de cristal? As margens femininas das ciências*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

Lorde, Audre. *Sister Outsider: Essays & Speeches*. Commemorative Edition. Crossing Press, 2007.

Louro, Guacira Lopes. *Corpos que escapam*. *Labrys Estudos Feministas* n.4, 2003.

\_\_\_\_\_, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes. 2004.

Mathieu, Nicole-Claude. *A anatomia política. Categorizações e Ideologias do Sexo*. Tradução de Swai Roger Teodoro Cleaver. 1991.

Munanga, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Ática, 1986.

Muniz, Diva do Couto Gontijo. Meninas e meninos na escola: a modelagem das diferenças. In: Swain. Tania Navarro (org.). *Feminismos: Teorias e Perspectivas. Textos de História: Revista de Pós-graduação em História da UnB*. Brasília: UnB, 2002, vol.,8 n.1/2. p. 189 a 218.

Orlandi, Eni Puccinelli. *Análise do discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2005.

\_\_\_\_\_, Eni Puccinelli. *Interpretação; autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_, Eni Pulcinelli. *Terra à vista! Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez/Campinas: Unicamp. 1990.

Paoli, Maria Célia e Telles, Vera da Silva. Direitos Sociais: conflitos e negociação no Brasil contemporâneo. In: Alvarez, Sonia, Dagnino, Evelina e Escobar, Arturo (org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p.103-148.

Pateman, Carole. *O contrato sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.



Pesavento, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

Pinheiro, Odette de Godoy. Entrevista: uma prática discursiva. In: Spink, Mary Jane (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2004. p.183-214.

Ribeiro, Matilde. Mulheres negras brasileiras de Bertioga a Beijing. In: *Revista de Estudos Feministas* 2/1995. p. 446-457.

Santos, Ivair Augusto Alves dos. *O movimento negro e o Estado (1983-1987): o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no governo de São Paulo*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2001. 183 p.

Santos, Sales Augusto dos. *Movimentos Negros, Educação e Ações Afirmativas*. Tese de Doutorado. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

Scherer-Warrer, Ilse. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. In: *Revista Sociedade e Estado*. Dossiê: Movimentos Sociais. Brasília, v.21, n.1. jan.abr. 2004. p. 109-130.

Schmidt, Rita T. Câne/contracâne: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro. In: Carvalhal, Tânia Franco (org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: Unisinos, 1996. p.115-121.

\_\_\_\_\_, Rita Therezinha. Recortes de uma história: a construção de um fazer/saber. In: Ramalho, Christina; Soares, Angélica; Xavier, Elódia; Lobo, Luiza (org.). *Literatura e Feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas*. Rio de Janeiro: Elo Editora, 1999. p.23-40.

Scott, Joan. Experiência. In: Silva, Alcione Leite da. *Falas de Gênero: teorias, análises e leituras*. Santa Catarina: Mulheres, 1999, p.21-55.

\_\_\_\_\_, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992, p. 36-96.

Segato, Rita Laura e Carvalho, José Jorge de. Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília. *Série Antropológica*, nº 314. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2002.

Segato, Rita Laura. La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción Del mundo y la eficacia simbólica del derecho. *Série Antropológica*, nº 332. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2003.

\_\_\_\_\_, Rita Laura. *Mulher Negra = Sujeito de Direitos: e as convenções para a eliminação da discriminação*. Brasília: Agende, 2006. 104p.

\_\_\_\_\_, Rita Laura. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. In: Stevens, Cristina (org.). *Maternidade e feminismo: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. P.141-172.

\_\_\_\_\_, Rita Laura. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2.ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

Selem, Maria Célia Orlato. *Liga Brasileira de Lésbicas: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbica*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2007.

Silva, Berenice Gomes da. *A Marcha das Margaridas: resistências e permanências*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

Silva, Eliane Borges da. *Para além do próprio umbigo: as mulheres negras militantes de Salvador e a construção do imaginário feminino*. Dissertação de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1998.

Silva, Maria Auxiliadora Gonçalves da. *Encontros e desencontros de um movimento negro*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1994. 131 p.

Souza, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

Spink, Mary Jane e Lima, Helena. Rigor e visibilidade: a explicação dos passos da interpretação. In: Spink, Mary Jane (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2004. p.93-122.

\_\_\_\_\_, Mary Jane e Medrado, Benedito. Produção de sentidos no cotidiano: uma abordagem teórico-metodológica para análise das práticas discursivas. In: Spink, Mary Jane (org.). *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. São Paulo: Cortez, 2004. p.41-62.

Swain, Tania Navarro. A invenção do corpo feminino ou a hora e a vez do nomadismo identitário. In: Swain, Tania Navarro (org.). *Textos de História: revista do programa de pós-graduação em História da UnB*. Brasília: UnB, 2002, vol. 8, nº. 1-2. p. 47-84.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. As heterotopias feministas: espaços outros de criação. *Labrys Estudos Feministas* n.3, 2003.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades. *Labrys Estudos Feministas* n.1-2, 2002.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. Banalizar e naturalizar a prostituição: violência social e histórica. *Labrys Estudos Feministas* n.8, 2005a.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. Intertextualidade: perspectivas feministas e foucaultianas. *Labrys Estudos Feministas* n.5, 2004.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. Mulheres, sujeitos políticos: que diferença é esta? In: Swain, Tania Navarro e Muniz, Diva do Couto Gontijo (org.). *Mulheres em ação: práticas discursivas, práticas políticas*. Florianópolis: Editora Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2005b.

\_\_\_\_\_, Tania Navarro. *O que é lesbianismo*. São Paulo, Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_, Tania. Identidade nômade: heterotopias de mim. In: Rago, Margareth; Orlandi, Luiz B. Lacerda; Veiga-Neto, Alfredo (org). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.325-341.

\_\_\_\_\_, Tania. Meu corpo é um útero? Reflexões sobre a procriação e a maternidade. In: Stevens, Cristina. *Maternidade e Feminismo: diálogos interdisciplinares*. Florianópolis: Editora Mulheres; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2007. p.203-247.

Tavares, Julio Cesar de Souza. Retrospectiva histórica do movimento negro. In: Garcia, Januário (org.). *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p.11-15.

Thompson, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

White, Hayden. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. São Paulo: Edusp, 1995.

Wittig, Monique. *O pensamento hétero* (1978). Boston: Beacon, 1992.

Woodward, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 07-72.

Young, Íris Marion. Corpo Vivido vs. Gênero: reflexões sobre estrutura social e subjetividade. *Labrys Estudos Feministas* n.3, 2003.

### **Fontes:**

Revista Eparrei Ano II – nº. 4: Imagens de Lélia Gonzalez. Publicação da Casa de Cultura da Mulher Negra. Santos: 2003.

Freyre, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 50ª ed. São Paulo: Global, 2005.

Filme: Xica da Silva. Direção de Carlos Diegues, 1976.

Entrevista de Lélia Gonzalez para o MNU Jornal, nº. 19, maio-julho de 1991. p.8-9.

Informativo I Encontro Nacional da Mulher Negra – Ano I, nº. 1, 1998.

Informativo I Encontro Nacional da Mulher Negra – Ano I, nº. 2, 1998.

Nzinga Informativo – Ano III, nº. 4, 1998.

Programa do I Encontro Nacional da Mulher Negra, dezembro de 1988.

Informativo do II Encontro Nacional de Mulheres Negras. Comissão de Organização do Estado da Bahia. Salvador, 28 de outubro de 1991.

Relatório Final do II Encontro Nacional de Mulheres Negras. Salvador, 1991.

Fala proferida pela Dr<sup>a</sup> Regina Dalcastagnè (UnB/CNPq) na mesa redonda Literatura e Relações Raciais, sobre o título: "Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea", no dia 19 de agosto de 2008, no auditório da Reitoria da Universidade de Brasília.

Folder do 1º Encontro Nacional de Entidades Negras. São Paulo, 1991.

## ANEXOS

### Anexo 1

#### Roteiro de temas a serem tratados em entrevistas com militantes

Título: AS LUTAS DAS MULHERES NEGRAS: identidade e militância na construção do sujeito político

##### 1) Identificação:

- Nome; idade; ocupação; estado de origem e de atuação.

##### 2) História de vida:

- Em que momento sentiu a necessidade de construir uma identidade negra positiva?
- Fale sobre o seu ambiente familiar e como eram (se eram) discutidas as questões raciais.
- Quais os principais desafios e/ou dificuldades enfrentados na vida pessoal e profissional, enquanto sujeito mulher negra?
- Fale um pouco da experiência vivida anterior ao ingresso na organização.

##### 3) Organização de atuação:

- Como se deu a sua inserção na militância nos movimentos negros e/ou de mulheres?
- Como está organizada e quais as principais atividades desenvolvidas?
- Como se dá a relação da sua organização com outros grupos?
- Citar algumas lutas e conquistas e as suas perspectivas sobre o movimento em que participa.

##### 4) Relação gênero e raça:

- Como foi abordada a relação gênero/raça no movimento em que participa?
- O que significa para você ser mulher negra hoje.

**OBS:** Considerarei a flexibilidade do roteiro para acompanhar a individualidade de cada entrevistada, de fato, serão consideradas as declarações espontâneas.

## Anexo 2

TABELA 1

### Proporção de trabalhadoras domésticas<sup>1</sup> no total de ocupados por sexo, segundo cor/raça Brasil e Grandes Regiões - 1996-2004

Grandes Regiões e Cor / Raça	Mulher							
	1996	1997	1998	1999	2001	2002	2003	2004
<b>Brasil</b>	<b>17,5</b>	<b>17,8</b>	<b>16,9</b>	<b>17,2</b>	<b>18,0</b>	<b>17,4</b>	<b>17,3</b>	<b>17,0</b>
Norte	19,3	21,1	18,1	19,1	20,8	20,1	20,4	16,3
Nordeste	13,8	13,6	12,8	12,9	15,1	14,4	13,9	14,3
Sudeste	19,7	20,1	19,4	19,8	19,9	19,2	19,5	19,2
Sul	15,3	16,2	15,5	15,2	14,8	14,8	14,1	13,8
Centro-Oeste	22,9	22,8	21,6	22,7	22,9	21,5	21,7	21,7
<b>Branca</b>	<b>13,5</b>	<b>13,8</b>	<b>13,2</b>	<b>13,6</b>	<b>14,0</b>	<b>13,6</b>	<b>13,3</b>	<b>13,4</b>
Norte	13,5	14,4	13,3	12,3	13,9	15,2	15,0	12,3
Nordeste	9,1	8,7	8,3	9,0	11,0	9,7	9,3	11,3
Sudeste	14,5	15,2	14,3	15,1	15,1	14,8	14,9	14,6
Sul	13,2	13,7	13,1	13,2	13,3	12,7	11,9	11,9
Centro-Oeste	17,9	16,2	16,9	16,0	15,9	15,7	14,2	16,2
<b>Negra</b>	<b>23,0</b>	<b>23,2</b>	<b>22,0</b>	<b>22,0</b>	<b>23,4</b>	<b>22,4</b>	<b>22,4</b>	<b>21,4</b>
Norte	22,0	23,9	20,3	22,0	23,8	22,1	22,5	17,8
Nordeste	15,9	15,7	14,8	14,7	17,0	16,4	15,8	15,7
Sudeste	30,4	30,5	29,5	29,5	29,4	27,6	28,1	27,2
Sul	30,4	32,8	31,3	29,2	24,6	27,1	27,1	24,9
Centro-Oeste	28,8	29,4	26,3	29,0	29,1	27,2	28,2	26,3

Fonte: IBGE/Pnad microdados.

Elaboração: Ipea/Disoc e Unifem.

Nota: <sup>1</sup> Foram considerados trabalhadores domésticos independentemente de serem remunerados ou não.

Obs: (1) A população negra é composta de pardos e pretos.

(2) A Pnad não foi realizada em 2000.

(3) Em 2004 a PNAD passa a contemplar a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.