# ENCRESPANDO

## Anais do I Seminário Internacional: refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes (ONU, 2015-2024)


Organização:

Ana Flauzina
Thula Pires

Editora Brado
www.bradonegro.com
bradonegro@gmail.com

**Conselho editorial**
Ana Luiza Pinheiro Flauzina
Thula Rafaela de Oliveira Pires
Felipe Freitas da Silva
Fernanda Felisberto da Silva

**Revisão de texto**
Lunde Braghini Júnior

**Projeto gráfico de capa e miolo**
Carlos Rafael Ajudarte Dias

---

Encrespando - Anais do I Seminário Internacional: Refletindo a Década Internacional dos Afrodescentendes (ONU, 2015-2024) / FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (org.). - Brasília: Brado Negro, 2016.

Inclui bibliografia. 204 p.

ISBN Brado Negro: 978-85-69175-06-3

1. Direito 2. Racismo
Direito: 340
Racismo-política: 320.56

---

O evento foi financiado pela Faperj, CNPq e CAPES, tendo sido o fomento da CAPES imprescindível para a publicação desse livro.

# ENCRESPANDO

Anais do I Seminário Internacional: Refletindo
a década internacional dos Afrodescentendes
(ONU, 2015-2024)

## SUMÁRIO:


**PARTE I: RACISMO, SEXISMO E OUTRAS IMBRICAÇÕES**

Apresentação.....9

Viejas y nuevas inquietudes – Zuleica Romay Guerra.....17

Racismo, Corpo, Saúde, Representação – Lúcia Xavier.....37

As lições da Teoria Crítica Racial para o Brasil – Ísis Conceição.....53

A medida da dor: politizando o sofrimento negro – Ana Flauzina.....63

De las identidades a la imbricación de las opressiones – Ochy Curiel.....75

**PARTE II: ALGUMAS EXPERIÊNCIAS DE REEXISTÊNCIA AMEFRICANA**

Ancestralidade, memória e luta – Mãe Beatade Yemonjá.....93

Mulheres negras e sua trajetória – Helena Theodoro.....103

Mulheres negras: resistência e ação política – Rosália Lemos.....125

Agenda política do movimento de mulheres negras na Constituinte – Thula Pires e Ellen Santos.....147

*Kbela* e *Cinzas*: o cinema negro no feminino do "Dogma Feijoada" aos dias de hoje – Janaína Oliveira.....175

A Azoilda em forma de arte – Giovana Xavier.....199

## De ternuras densas, armaduras leves e batalhas crespas

Ana Luiza Pinheiro Flauzina

Thula Rafaela de Oliveira Pires

As falas memorializadas nesse livro representam algumas das muitas vozes de mulheres de gerações distintas, que assim como Beatriz Nascimento são pretas, pensam e sentem assim (NASCIMENTO, 2006). Elas repercutem algumas das questões que nos interessam disputar, nos nossos termos e em primeira pessoa.

Nos encontramos entre os dias 03 e 05 de novembro de 2015, na universidade que foi direta e cotidianamente afetada por Lélia Gonzalez (PUC-Rio), com o objetivo de produzir e reproduzir múltiplas experiências que secularmente tem garantido nossa reexistência amefricana, tão dolorosa quanto potente. A Década Internacional dos Afrodescendentes (2015-2024) – proclamada pela ONU – foi tomada como ponto de partida para construção de um espaço aberto de articulação de programas, agendas e epistemologias que pusessem em questão, inclusive, os processos de institucionalização pelos quais passamos ao longo dessa longa e coletiva trajetória.

*Griots* e jovens da diáspora negra latinoamericana e caribenha mobilizaram orikis, categorias teóricas, experiências, escrevivências e práticas de enfrentamento ao racismo, sexismo e outras formas de opressão. A ordem do livro não reflete a mesma das falas apresentadas no seminário, mas é o resultado da dinâmica do que foi produzido a partir da presença de nossos corpos.

Começamos aqui com a narrativa de ZULEICA ROMAY GUERRA, que ao nos apresentar Crecencia Santa Cruz, sua bisavó, nos permite estabelecer um importante ponto de partida, o olhar crítico sobre a colonialidade a partir da complexidade das relações raciais em Cuba. As velhas e novas inquietações[1] que desenvolve no seu trabalho abarcam perspectivas que vão desde a "unilateralidade positivista" presente na sociología empírica e compêndios

1 Texto apresentado originalmente como introdução ao livro *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*, que ganhou o Prêmio Casa de Las Américas 2012.

descritivos e despolitizados de muitos órgãos internacionais até os enfoques interdisciplinares das últimas duas décadas, "cuya aspiración de redención cultural ha hecho más visibles ciertas zonas de la producción intelectual de Latinoamérica y el Caribe". O racismo e a racialidade são confrontados, assim como todas as estruturas que permitiram sua consolidação e permanente reconstrução. Muitas das inquietações só podem ser plenamente acessadas pela leitura do libro *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad* (2012). Mas, o texto que Zuleica nos oferece é capaz de nos aproximar de uma realidade que nos diz respeito muito profundamente e com a qual temos raras oportunidades de nos aproximarmos.

LÚCIA XAVIER capitaneou o debate acerca dos efeitos do racismo sobre o corpo, a saúde e nossa representação. Através de uma série de exemplos de imagens e símbolos da mulher negra nas mais variadas mídias (entrevistas, propagandas, charges, notícias de jornais e postagens de facebook, por exemplo), articula representação, violência e racismo (interpessoal e institucional). Destaca ainda a importância da política com o corpo e como a disputa por uma representação e imagem social positiva pode interferir na fruição de direitos pelas mulheres negras. Por fim, ressalta a nossa agência não apenas nas lutas cotidianas, mas buscando estrategicamente as mais variadas formas de responsabilização contra o racismo, o sexismo e outras formas de opressão, tão bem representada pela Marcha das Mulheres Negras (ocorrida em 18 de março de 2015). Outras dimensões da representatividade da mulher negra são desenvolvidas posteriormente por Rosália Lemos e Janaína Oliveira.

ÍSIS CONCEIÇÃO destacou aspectos que fazem da Teoria Crítica Racial um repertório teórico-analítico muito rico para pensar as questões raciais no Brasil contemporaneamente. Enquanto reflexões construídas na luta contra o sistema de supremacia branca, oferece experiências interessantes de disputa frente ao racismo em uma realidade marcada pela postura omissiva do Estado e de seus agentes em face das ações de gozo de privilégios e violações horizontais de direitos fundamentais, resultantes de herança das estruturas racistas colonialmente construídas. Muitas das questões teóricas levantadas por Ísis servirão de amparo para as análises sobre a Constituinte brasileira, desenvolvidas por Thula Pires e Ellen Santos.

ANA FLAUZINA provocou-nos a pensar sofre o sofrimento negro e a necessidade de sua politização. Ela fala da dor profunda que acompanha



as dinâmicas do genocídio, sinalizando, na esteira de Juan Garcia Salazar, as marcas cravadas "casa adentro" e "casa afora" na resistência às frentes do terror. Pontua de forma sensível a necessidade de debatermos as contradições ensejadas pela formatação de masculinidades negras brutalizadas. De um lado, assinala, há que se considerar a estereotipia lançada sobre os jovens negros a fim de justificar seu extermínio sistemático, de outro, sublinha, há que se atentar para os efeitos da performance do masculino potencializadas pelo racismo na vida de mulheres e LGBTs. Conclui, portanto, que se deve rever um tipo de "perspectiva que hierarquiza o sofrimento negro ao tempo em que exonera os homens das violências de caráter autofágico que tem servido de lastro na reprodução do genocídio".

OCHY CURIEL fez a *Conferência de Encerramento* do Encrespando 2015 e, a partir da trajetória dos muitos movimentos de mulheres negras latino-americanas e caribenhas, nos convidou a refletir através do feminismo decolonial. Revisitou os três momentos de nossa luta. A fase das políticas de identidade, a partir da década de 1980, o momento seguinte de relacionar essa luta com outras formas de opressão e tomada da esfera pública e o terceiro momento, de maior transacionalização e institucionalização da nossa ação política. Marcando a ideia de *imbricação*, Ochy nos diz que "no se trata de colocar categorías que conforman una sumatoria de experiencias, o una intersección de categorías analíticas (Crenshaw, 1993), se trata de entender cómo estas han atravesado históricamente nuestra región desde el colonialismo hasta al colonialidad contemporánea y como se ha expresado enciertos sujetos que no han tenido privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad, como son las mujeres negras, indígenas y campesinas de la región". A autora nos conclama a desafiar a colonialidade do poder, do saber e do ser, a partir de uma ação coletiva feminista decolonial, cuidadosamente desenvolvida no seu texto.

Esses primeiros textos enunciam os principais problemas enfrentados por nós. O racismo, o sexismo e outras imbricações que estruturam e são estruturadas pela nossa condição marginal são postos em disputa, nos nossos termos. A segunda parte do livro pretende encarnar ainda mais as experiências que informaram as análises anteriores, ressaltando algumas práticas de reexistência amefricana.

Começamos esse percurso com a fala de Beatriz Moreira da Costa, MÃE BEATA DE YEMONJÁ, que oferece a todas nós o esteio de uma raiz forte, o

esplendor de nossa cultura e respeito à ancestralidade. Com ela, desafiamos o racismo epistêmico, aprendendo com os *orikis* a enfrentar as agruras de nosso povo, a reivindicar nossa humanidade e a renovar a disputa permanente por respeito.

Seguimos adiante com HELENA THEODORO, que nos honrou com a *Conferência de Abertura* do Encrespando 2015. Iniciando com Teresa de Benguela, trouxe-nos *trajehistórias* de mulheres, vigas-mestras da comunidade negra. Trabalho e maternidade expropriados, corpos violados, empreendedoras de comércio e resistência, chegam às universidades e espaços de poder no enfrentamento permanente contra a colonialidade e suas estruturas. Rememorou a luta de Nzinga e destacou a atuação do movimento de mulheres negras no Brasil, principalmente, os processos construídos nos anos 1970 e seguintes.Período que será ainda mais enfatizado por Rosália Lemos, Thula Pires e Ellen Santos, nos seus respectivos trabalhos. Com as mulheres negras religiosas, D. Helena marcou as muitas de nós que tomam "para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e a preservação das tradições culturais e religiosas de seu grupo, em função de sua paixão pela vida, de sua capacidade de se indignar diante das injustiças e de seu sonho de mudar a realidade para um mundo pleno de luz, música, risos, felicidade... pleno de AXÉ!".

ROSÁLIA LEMOS seguiu resgatando mulheres negras que protagonizaram ações pioneiras de resistência contra o racismo, o sexismo, as discriminações de classe e que contribuíram para o desenvolvimento dos feminismos negros. Com a *herstória* de Sojouner Truth, rememorou as bases do feminismo negro na diáspora e destacou algumas circunstâncias do mesmo processo no Brasil, com ênfase para as articulações desenvolvidas no Rio de Janeiro e no período indicado anteriormente. A Marcha das Mulheres Negras, ocorrida em 18 de novembro de 2015, ganhou destaque por representar um dos episódios mais potentes de contramovimento na atualidade, tensionando a ordem vigente e propondo uma nova ordem social.  Assim como nas experiências anteriores, Rosália demonstrou os desafios encontrados nos diálogos com as feministas brancas, homens negros, partidos políticos e sindicatos. Destacou, ainda,o fracasso desempenhado pela mídia quanto ao tratamento das informações sobre a população negra no Brasil, ao conteúdo das matérias veiculadas, à subestimação na estimativa numérica do evento, enfim, muitas das questões



relacionadas à nossa representatividade, anteriormente trabalhadas por Lúcia Xavier.

O resgate da agência das mulheres negras iniciado por Mãe Beata de Yemanjá, Helena Theodoro e Rosália Lemos, propulsionou THULA PIRES e ELLEN SANTOS a investigarem o protagonismo das falas das mulheres negras na Constituinte de 1987/88. Silente na doutrina constitucional hegemônica, a atuação dessas mulheres é redimensionada e nelas percebe-se o compromisso com a construção de pautas políticas imbricadas, em um dos momentos mais potentes da história política nacional. O processo de organização política das mulheres negras, a partir da década de 1970, é retomado para informar sua contundente participação no momento constituinte, que pode ser exemplificado, mas não reduzido, à participação das grandes Lélia Gonzalez, Helena Theodoro e Benedita da Silva nas audiências públicas.No texto, além de Marias e Clarices, falam Azoildas, Cristinas, Édilas, Estelas, Iranis, Léas, Juremas, Oires, Pedrinas, Shirleis, Suzetes, Cecílias, Rosálias, Sandras, Veras, Zezés, Anas, Elizabeths, Geraldas, Ivonetes, Marizas, Miramares, Reginas, Lélias, Helenas, Beneditas. Mulheres que, na melhor tradição das ialodês, colocaram-se como agentes políticos de mudança, assumindo a herança de luta por dignidade que marca a diáspora.

JANAÍNA OLIVEIRA nos provoca a pensar sobre a representação das culturas negras no campo das imagens, em todas as esferas da produção audiovisual.A trajetória do cinema negro no Brasil foi tomada como "ponto de partida para reflexão acerca do protagonismo feminino no cenário contemporâneo das produções audiovisuais negras". Durante as sessões do "curta e grossa" do Encrespando 2015, Janaína enunciou muitas das questões aqui desenvolvidas, estando o texto mais diretamente relacionado aos curtas-metragens *Kbela*, de Yasmin Thayná, e *Cinzas*, de Larissa Fulana de Tal. Para além do reconhecimento do pioneirismo de Zózimo Bulbul no cinema negro brasileiro, é Adélia Sampaio, realizadora mineira-carioca, que ganha proeminência pela condição de cineasta pioneira no cinema negro do país e no seu lastro são referenciadas representantes contemporâneas do cinema negro brasileiro no feminino. Com *Kbela* e *Cinzas*, Janaína traça a linhagem do cinema negro no Brasil e reconhece o momento como de florescimento de uma geração com "fortes possibilidades de alterar, de um modo geral, o status atual das representações da população negra no audiovisual, e das mulheres negras de forma específica".

Por fim, temos uma escrevivência, cuja densidade e entrega representa um dos momentos de maior emoção no Encrespando 2015. Entre as convidadas para discutir nossas questões no âmbito da Educação, estava uma das mais importantes vozes e presença do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro (mas, não apenas): Azoilda Loretto da Trindade. Azoilda dividiria a mesa com Giovana Xavier e Elisabeth Guimarães mas fez a passagem meses antes do evento (no dia 13 de setembro de 2015). GIOVANA XAVIER assumiu a necessária tarefa de homenagear essa grande mulher. Embalada pela canção que ela gostava de cantar "Eu entrego. Eu confio. Eu aceito. Eu agradeço", Giovana nos coloca diante de uma escrevivência sobre relações de cuidado entre mulheres negras e sobre o lugar dos afetos na produção de conhecimento. "Rainha maga das artimanhas circulares", nos legou valores intensamente experimentados e multiplicados por ela: oralidade, religiosidade, corporeidade, circularidade, musicalidade, cooperativismo, energia vital (axé), ludicidade, ancestralidade e memória. Obrigada, Zo. Obrigada, Gio.

A parceria entre o Núcleo de Estudos Constitucionais do Departamento de Direito da PUC-Rio, o Coletivo de Meninas Black Power e a Editora Brado Negro proporciona a todas nós a possibilidade de revisitarmos a qualquer momento o rico encontro que produzimos, os afetos que fortalecemos e as críticas que enunciamos. Que tenhamos muitos outros!



# PARTE I: RACISMO, SEXISMO E OUTRAS IMBRICAÇÕES

## VIEJAS Y NUEVAS INQUIETUDES[2]

Zuleica Romay Guerra[3]

Hace algún tiempo, frente a un trío de empresarios británicos, y a propósito de un evento internacional de turismo cultural en Londres, uno de ellos se interesó por mi negra y casi simbólica presencia entre los directivos cubanos que negociábamos futuras emisiones turísticas hacia la Isla. ¿Acaso la presencia de una negra en tan representativo grupo de empresarios no es una muestra evidente de que la Revolución Cubana no ha logrado avances en la erradicación de la discriminación racial?

"Cuarenta y seis años de Revolución no pueden borrar cuatrocientos de esclavitud", les respondí. Y emprendí una detallada narración de mi historia de vida, en la cual mi más lejano recuerdo es la figura de Crecencia Santa Cruz, la única entre mis bisabuelos que conocí, por entonces con más de ochenta años y víctima del Alzheimer. En las calurosas noches de nuestro apartamento, Crecencia nos privaba del sueño con espeluznantes gritos de horror y súplicas de no ser golpeada. El retorno a la infancia, paradójico privilegio de la ancianidad, la llevaba de vuelta al barracón de esclavos donde nació y a quién sabe cuántos maltratos que, como víctima o impotente espectadora, su mente no pudo olvidar siquiera en sus días postreros.

Les hablé de mi abuela Elena, espiritista y combativa militante del Partido Socialista Popular – condiciones de las que se enorgullecía sin constricción de fe. Fue ella la primera persona en explicarme que solo con esfuerzo personal y adhesión total a la Revolución podría remontar la desventaja histórica que cuatro centurias de exclusión legaron a los desclasados y preteridos en este país. "Tu tía", me insistió, "que cree tener siempre la razón porque es maestra, dice que la esclavitud se abolió en 1886, pero la verdad mi'ja es que quien nos quitó las cadenas fue Fidel".

2 Texto apresentado originalmente como Introdução ao livro *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*, que ganhou o Prêmio Casa de Las Américas 2012.

3 Zuleica Romay Guerra es investigadora social especializada em estúdios de comunicación. Obtuvo el Premio Julio 2002, de la Editora Politica; y em 2009, el premio de ensayo Pensar a Contracorriente.

También hice referencia a mi padre, quien con solo once años comenzó a trabajar lavando autos para contribuir al peculio familiar, hasta que su inteligencia natural lo elevó, en la jerarquía del gremio, primero, a herrero y luego, a mecánico de automóviles. Mi padre, que confundió el asalto al Cuartel Moncada con una aventura paramilitar y comprendió su error leyendo a escondidas *La historia me absolverá*, fue el primer homenajeado de la familia por sus resultados académicos, cuando en un animado almuerzo dominguero celebramos su graduación de sexto grado.

Narré cómo entraron los libros en mi hogar, primero como cebo para retenernos en la cama si nos resistíamos a dormir la obligada siesta del mediodía. Y cómo se convirtieron en nuestro principal alimento espiritual, en una familia que casi instintivamente distinguió entre casualidad y oportunidad, nos incentivó la necesidad de leer y nos hizo – acuciados por fraternal emulación que se fue transformando en firme compromiso – egresar uno a uno de las aulas universitarias. Hoy mi padre, cuyas callosas manos todavía manejan con destreza el taladro y la pulidora de metales, enarbola como blasón nuestros certificados de estudios superiores, y delibera, cual maestro, periodista u otro intelectual afín, en la medida en que la batalla política e ideológica consustancial a nuestra existencia como país soberano lo ha ido dotando de conocimientos, capacidad de análisis y argumentos.

Nuestro proceso – les dije – no se ha dado de forma similar en todas las familias cubanas. La victoria de enero hizo realidad el sueño de la igualdad de oportunidades en todos los ámbitos de la vida social, pero la posibilidad de identificar y aprovechar las oportunidades está en relación directa con la acumulación individual de la experiencia. A escala familiar, los modos y estilos de vida se reproducen por simple efecto de irradiación; alterarlos, escapar de la red tejida por las costumbres del entorno social más cercano no resulta tan fácil. Por eso, desde el primer día y la primera obra, el esfuerzo emancipador de la Revolución se ha dirigido al medio social, a transformar las condiciones de vida de las personas, tanto en la esfera de lo material como de lo espiritual.

La Revolución, en apenas dos años, demolió las bases económicas, jurídicas y políticas sobre las que se erigieron cuatrocientos años de férrea esclavitud, cuyos símbolos originarios, el cepo y el grillete, fueron sustituidos por un andamiaje social marginador y excluyente para una mayoría integrada por todas las etnias y todos los colores. Tras el derrumbe de la tiranía, los instrumentos de marginación y discriminación fueron suprimidos, pero estereotipos y prejuicios tienen larga



data, se transfieren en fenómenos de ósmosis social inherentes a cualquier colectividad humana, y se sedimentan en las conciencias, con la persistente inercia de los fondos acuáticos, menos susceptibles a los cambios provocados por las rápidas corrientes de la superficie.

Estos estereotipos y prejuicios – con manifestaciones diferentes en discriminadores y discriminados – eslabonan efectos de acción y reacción que solo pueden ser desterrados haciendo, de forma consciente y permanente, una revolución dentro de la Revolución para que valores éticos cada vez más elevados, sustentados en sólida educación, amplia cultura y firme espíritu de justicia, sean la brújula que guíe la conducta de las personas.

Desde el inicio mismo de la forja de la nacionalidad cubana, suicidios, sublevaciones, huídas y reductos rebeldes en el monte se ofrecieron como testimonio de nuestra resistencia a todo tipo de esclavitud. Una vez conquistadas las libertades esenciales, hace cinco décadas, hay que entender la superación de la discriminación racial como un largo proceso – con previsibles períodos de coyuntural involución –, sustentado en raigales transformaciones sociales, consolidadas a lo largo del tiempo.

Entonces concluí aquella charla político-empresarial con una inmodesta, pero veraz afirmación: "Yo soy la Revolución Cubana; soy resultado del proceso iniciado en el siglo XVI cuando – cargados de cadenas en las bodegas de los barcos negreros, brutalmente arrojados sobre sus propias excrecencias y lanzados como basura por la borda si amenazaban morir – más de un millón de hombres y mujeres africanos llegaron a esta tierra para continuar escribiendo una historia en la que sus descendientes – hoy todos cubanos, sin prefijos excluyentes –, seguimos luchando para conquistar la más plena justicia".

Tal fue el texto que presenté en la cuarta edición del Congreso Internacional Cultura y Desarrollo – celebrado en La Habana en el verano de 2005 –, como parte de un ameno y polémico panel dedicado a los excluidos, marginados y discriminados de este mundo, o sea, a la mayoría del género humano. Desde entonces, abordar la sutil complejidad de las relaciones raciales en Cuba constituyó una de mis inquietudes investigativas, aunque quizás lo fuera mucho antes, de forma latente y completamente amateur, cuando en mis años adolescentes adquirí conciencia de que el color de mi piel, en determinadas circunstancias, podía hacer la diferencia.

Como cualquier persona de mi tez, en ocasiones fui objeto de la lapidaria sentencia admonitoria: «tenías que ser negra», si un comportamiento impropio me hacía destacar negativamente. Recuerdo también, cuando mi natural irreverencia saboteaba mis mayores empeños conductuales, que el veredicto se prolongaba con una amonestadora aclaración: «los negros, si no la hacen a la entrada, la hacen a la salida». Viví, sin embargo, una infancia bastante a salvo de sátiras raciales, si obvio alguna que otra burla a mi cabello trenzado o a mis codos y rodillas, cenicientos por el roce juguetón y la escasez crónica de cremas humectantes.

Aún inocente, se me escapaba el sentido de ciertas expresiones que, sedimentadas en el habla popular, se emplean la mayor parte de las veces con propósitos de burla, no de degradación u ofensa, pero expresivas de decimonónicos prejuicios. Mi casi inexistente conciencia racial era fruto natural de una inédita práctica social, cuya irreverente horizontalidad fue reforzada, andando el tiempo, con una Constitución y un Código Penal que proscribieron de manera explícita todo tipo de postergación.

Años después, sucesivos descubrimientos de pocas pero relevantes claves para la interpretación del mapa genético de los seres humanos demostrarían que, a nivel de ADN, quienes exhiben mayores trazas de origen africano son los de mayor diversidad genética, aunque en mis años jóvenes más de una vez escuché a individuos de piel clara minimizar una torpe confusión entre personas de piel oscura con una frase negligente y ofensiva: «es que todos los negros se parecen». Sin embargo, no se hablaba entonces de discriminación racial, y ambos vocablos, en su conjunción incómoda, irritante, se fosilizaron en significados presuntamente rebasados, mientras, allende nuestros mares, la expresión sufría sucesivos y abarcadores procesos de resemantización.

Trascendiendo fisonomías y colores para adaptarse a un mundo cada vez más contradictorio y plural, la discriminación racial ha llegado a entenderse como

> […] toda distinción, exclusión, restricción, preferencia basada en motivos de raza, color, linaje, origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural o en cualquier otra esfera de la vida pública.[4]

4 Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, <www2.ohchr.org/spanish/law/cerd. htm>.



De modo que no hay uno, sino tantos racismos como modos de relaciones sociales en los que atributos de naturaleza accidental ofrezcan basamento al ejercicio de la inferiorización humana, aunque el más común entre ellos esté asociado al color de la epidermis.

El racismo antinegro, su génesis, manifestaciones, mutaciones y vigencia constituyen el tema central de este ensayo, en el que asumo la vetusta y cuestionada clasificación del médico alemán Johann Friedrich Blumenbach, quien en 1781 inauguró las clasificaciones raciales basadas en el color de la piel. Procedo así no solo por ser este el criterio más extendido internacionalmente, también porque estudios sociales realizados en diferentes épocas demuestran que la variable color de la piel es el núcleo alrededor del cual se estructura la idea que sobre las razas se tiene en nuestro país.[5]

No suscribiré, sin embargo, la perspectiva de análisis que reconoce la existencia en Cuba de un «problema negro», expresión que considero trascendida por nuestra historia social y cultural. Formular la cuestión, aislando y magnificando el tema del color, implica considerar que los negros en Cuba – como los palenqueros colombianos o los quilombolas de Brasil – constituyen un sector de la sociedad con particularidades étnicas, ordenaciones comunitarias, pertenencias territoriales y espacios sociales específicos distinguibles del resto de la población. Tal planteamiento presupone, además, reconocer la existencia de problemas sociales que atañen o afectan únicamente a las personas con ese color de piel y sus múltiples gradaciones, presupuestos cuya falsedad puede reconocerse fácilmente. Haré, por tanto, un uso flexible y contextualizado de la palabra *negro*, siempre en conexión con la cuestión racial y sus diversas implicaciones sociales.

Sabemos que el color de la piel no tiene significados axiológicos. Un ejemplo cercano nos lo ofrecen los Estados Unidos, país donde millones de hombres y mujeres esclavizados lucharon durante décadas para ascender a la condición de ciudadanos, y cuyos descendientes establecieron paradigmáticos referentes de dignidad en varios períodos de su historia reciente. Mas la misma sociedad que produjo a Martin R.

5 Una investigación reciente, llevada a cabo por Pablo Rodríguez Ruiz, Lázara Y. Carrazana Fuentes y Ana J. García Rally, investigadores del Centro de Antropología del Ministerio de Ciencia Tecnología y Medio Ambiente (CITMA) («Relaciones raciales en la esfera laboral», en *Las relaciones raciales en Cuba: estudios contemporáneos*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2011), confirma la persistencia en la población cubana de esta noción de raza.

Delany,[6] William E. DuBois[7]y Malcom X,[8] pergeñó y otorgó poder para la defensa de las peores causas a Colin Powell, Condolezza Rice y Barak Obama. Es por ello que mis alusiones a lo negro se referirán a nuestras diversas herencias africanas y a la percepción individual y social sobre estas.

Como a muchos otros cubanos, las preocupaciones sobre el racismo y la discriminación racial me asaltaron entrados los años noventa, cuando el análisis de estadísticas económicas y sociales, así como la recurrencia de solapadas conductas inferiorizantes antes esporádicas demostraron cierta involución en un frente de lucha donde la Revolución ha logrado no pocas victorias; retroceso dolorosamente sorpresivo para muchos, aunque previsible si nos atenemos a la profundidad y amplitud de la crisis económica que desencadenó la implosión de la ex URSS y del llamado bloque socialista europeo, crisis cuyo enfrentamiento

6 Martin R. Delany (1812-1885) figura entre los primeros afroamericanos en acceder a la Escuela de Medicina de Harvard, en 1850. Se le reconoce como precursor de la corriente del panafricanismo que asumió el retorno a África como reivindicación etnocultural. En 1859 inició un recorrido por el valle del Níger, región que consideraba ideal para el poblamiento de tierras ociosas, a cargo de estadounidenses negros. Aunque en 1861 hizo público su «Informe de la exploración del valle del Níger», finalmente el proyecto se frustró. Autor de varios ensayos y de una novela inconclusa, con la que pretendió refutar *La cabaña del tío Tom*, publicitada obra de Harriet Beecher Stower, en 1879 dio a conocer su trabajo más ambicioso: *Principia of Etnology.*

7 De origen humilde y con gran vocación para el estudio, William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963) fue el primer afroamericano en alcanzar el doctorado por la Universidad de Harvard, en 1885, con la tesis «La supresión de la trata de esclavos en Norteamérica». Enseñó Economía Política, Sociología e Historia en las universidades de Wilberforce, Fisk, Pensylvania y Atlanta. Activista por los derechos civiles desde finales del siglo XIX, en 1909 fue uno de los fundadores de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color (NAACP, por sus siglas en inglés). En 1903, en *Las almas de la gente negra*, el segundo de los varios libros que escribió, afirmó: «El problema del siglo XX es el problema de la línea de color, el de la relación de las razas más oscuras con las razas más claras de hombres de Asia y África, en Estados Unidos y en las islas del mar».

8 Durante su estancia en prisión por hurto y allanamiento de morada, el joven Malcom Little (1925-1968) se adscribió a la congregación denominada Nación del Islam. A partir de 1952 comenzó a predicar entre los musulmanes negros, poniendo acento en la denuncia del racismo, el rechazo al blanco, por su histórico papel de raza opresora, y el orgullo de la herencia negra, que en su caso visibilizó sustituyendo su apellido por una X. Convertido al islamismo suní, visitó varios países de África. Sus intercambios con líderes de diferentes etnias y color de piel, su profundización en la historia de la diáspora africana en América y un intenso activismo internacional incorporaron a su discurso político contenidos más trascendentes, centrados en la defensa de los derechos humanos de las minorías oprimidas y la reivindicación de la violencia como opción para la liberación nacional de los pueblos. Dejó un importante legado ideológico en su *Autobiografía*, así como en los discursos y las entrevistas que le fueron publicados. Considerado el más influyente político negro en la historia de los Estados Unidos, no se propuso, sin embargo, utilizar su liderazgo para forjar la unidad de los movimientos que confrontaban al sistema. Su asesinato, perpetrado en 1965, fue un doloroso ejemplo de las nefastas consecuencias de la falta de unidad de los activistas y luchadores negros estadounidenses.



demandó reajustar el proyecto igualitario desarrollado durante más de treinta años.

Los estimulantes intercambios del IV Congreso Internacional Cultura y Desarrollo me predispusieron a estudiar – conociendo por propia experiencia cuán lejos llegamos en la batalla contra el flagelo de la discriminación – la magnitud y el alcance del repliegue experimentado, las dificultades identificadas como más relevantes y la vigencia de las fortalezas ideológicas que sostienen nuestra ética social solidaria. A partir de entonces, he dedicado parte de mi tiempo a la lectura tras la huella del origen oblicuo de nuestra convivencia interracial, y también a dialogar de manera formal, aunque relajada, con decenas de personas, lo mismo en pequeños grupos que individualmente, asistida por la gregaria curiosidad que nos compulsa a contrastar nuestros puntos de vista con los criterios de los otros, y que no es la única, pero sí una sabia manera de aprehender e interpretar.

No pocos análisis sobre las razas y el racismo hunden sus raíces en el pensamiento social de la Antigüedad, con reinterpretaciones de los textos más referenciados de Platón y Aristóteles que creen descubrir, en sus visiones respectivas sobre el ordenamiento y desarrollo de las sociedades estamentales griegas, las semillas del racismo diferencialista de nuestros días. Durante los últimos trescientos años se han ocupado del asunto varias disciplinas de las ciencias sociales y médicas, entre ellas la Historia, la Antropología Biológica, la Sociología y la Psicología Clínica y, más recientemente, la Etnología y la Psicología Social. Tales estudios muestran una creciente diversidad e interdisciplinariedad, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, compulsados por la marea antirracista que selló la derrota del nazismo, el proceso de descolonización de África y el auge de los movimientos de reivindicación de los derechos civiles, que tuvieron en los activistas negros estadounidenses un referente icónico.

Varios organismos internacionales han desarrollado sistemas de indicadores para el análisis de la cuestión racial. La Unesco estuvo entre los primeros, a mediados del siglo XX, al secundar el entusiasmo generado por la presunta democracia racial brasileña financiando investigaciones en las que participaron científicos nacionales – como Florestan Fernandes y Thales de Azevedo – y extranjeros contratados, en su mayoría franceses y estadounidenses. Durante la última década, estudios sobre pobreza, gobernabilidad e inequidad racial, entre otros temas, han sido financiadas por entidades como el Banco Mundial, Diálogo Interamericano, la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional (USAID) y el Banco Interamericano de Desarrollo. Si bien resulta irónico que organizaciones

emblemáticas del capitalismo transnacional y de sus asimétricas políticas sociales se muestren preocupadas por las consecuencias del sistema que defienden, la información factual que ellas han acumulado no debe desdeñarse.

Los estudios sobre razas y racismo que han nutrido mis meditaciones abarcan perspectivas que van desde la unilateralidad positivista de las «ciencias del comportamiento», prolijamente estudiadas por la llamada sociología empírica, pasando por compendios descriptivos y despolitizados de algunos organismos internacionales, hasta los enfoques interdisciplinarios de las dos últimas décadas, cuya aspiración de redención cultural ha hecho más visibles ciertas zonas de la producción intelectual de Latinoamérica y el Caribe.[9]

Aunque el debate académico ha articulado consensos en torno al origen, la manifestación y las formas de reproducción social del prejuicio y la discriminación por motivos del color de la piel, el racismo y sus prácticas discriminatorias son hoy aún un complicado objeto de análisis por el tupido entramado de prejuicios sobre los que se erige la actividad social de las personas, eslabonando, no pocas veces, redes de relaciones donde los mismos individuos y grupos subordinan y son subordinados, discriminan y son discriminados, actuando unas veces como víctimas y en otras como victimarios, en virtud del color de su piel, pero también del género, origen social, lugar de nacimiento o de la orientación sexual.

Por más de cuatro años – la data de mi indagación –, intercambié con personas convencidas de la negatividad de los prejuicios raciales, pero incapaces de combatir sus predisposiciones homofóbicas; con cubanos de ambos sexos que aspiran a una plena igualdad racial pero persuadidas de que el hombre nace para «lucharla» en la calle y la mujer para quedarse en la casa, a cargo del resto de la familia. Y aunque los prejuicios sexistas no estuvieron en el centro de mis indagaciones, constaté la existencia de *gays* y lesbianas de piel blanca que no incluyen entre sus compromisos éticos la lucha por la igualdad racial. Apreciar la permanencia y amplitud de posturas encaminadas a parcelar la gran batalla por la dignidad humana que entre todos debemos librar, fue uno de los resultados menos estimulantes de este estudio.

Pude comprobar que el racismo – sus teorías, nociones, estereotipos y representaciones –, en tanto construcción ideal de las relaciones sociales, puede

9 María Dolores París Pombo, en un análisis sobre el tema («Estudios sobre el racismo en América Latina», *Política y Cultura*, México, D. F., Universidad de Xochimilco, núm. 17, 2002), considera que en la actualidad existe una producción intelectual sistemática sobre el racismo en Brasil, Perú, Ecuador, Colombia y República Dominicana.



manifestarse como un ideario desestructurado, con relativa autonomía de los componentes de tipo simbólico con respecto al saber teórico, y mostrar altos grados de compatibilidad y transversalidad. Al respecto, conviene no olvidar la reflexión del Comandante Fidel Castro en una comparecencia televisiva, el 25 de marzo de 1959:

> […] hay gentes que van a la Iglesia y son racistas; hay gentes que se llaman revolucionarios y son racistas; hay que gentes que se llaman buenas y son racistas; hay gentes que se llaman cultos y son racistas […]. Hay gente muy humilde que también discrimina, hay obreros que también padecen de los mismos prejuicios de que puede padecer cualquier señorito adinerado […].[10]

La naturaleza multiforme del racismo proyecta prácticas sociales excluyentes, al menos en tres planos, que se superponen como las capas de una cebolla. Hay un ámbito externo, de tipo estructural, en el que el ordenamiento institucional de la sociedad genera postergaciones diversas, con consecuencias políticas, económicas y sociales de diferente alcance y profundidad. El apartheid, el nazismo y el sionismo son ejemplos recientes – el último de ellos dolorosamente actual – de elaboraciones ideológicas que legitiman socialmente la existencia de razas superiores e inferiores. Menos visible pero disfrutando la lozanía de lo interno, la dimensión cultural del racismo hereda, erige y reconstruye estereotipos y prejuicios al amparo de una inadvertida y discriminadora cotidianidad. Y debajo, en ocultos anillos que solo pueden poner al descubierto un corte transversal, predisposiciones de tipo sociopsicológico, fuertemente negadas por los sujetos actuantes, sostendrán el hálito racista, muchas veces enmascarado por sentimientos tan humanos como la antipatía y el disgusto.

En el caso cubano resulta claro que la nefasta herencia de la esclavitud, a la que se sumó más de medio siglo de subordinación, acumuló enormes desventajas económicas, sociales y culturales sobre las personas más oscuras. Se olvida a veces el antinómico legado psicológico del colonialismo, en virtud del cual nos acostumbramos a pensarnos como superiores/inferiores; bellos/feos; modernos/incivilizados, configurados como estamos por los moldes del color. Esa visión

10 Fidel Castro Ruz: *Pueblo y democracia*, t. I, La Habana, Editora Política, 2008, pp. 120-121.

sesgada que aún hoy prevalece, y que estorba, subrepticia pero tenazmente, nuestro avanzado proceso de integración nacional, es resultado de nuestro devenir histórico. No exagera Fernando Martínez Heredia al destacar: «En el marco de las necesidades de la dominación sucedió la construcción intencionada y sistemática del racismo del siglo XIX, que llegó a cristalizar como un elemento constitutivo de nuestra cultura».[11]

Sin embargo, pese a reconocer la complejidad de los mecanismos de formación y reproducción social de los prejuicios raciales, así como la existencia de factores que estimulan su persistencia y mutación, admitir que «la Revolución aún no ha erradicado el problema racial», genera en muchos de los cubanos una sorda frustración, acompañada de sentimientos de culpa encubiertos por una amplia gama de técnicas evasivas. Aunque sumamente insatisfactoria, es una respuesta social esperada en una comunidad donde el ciento por ciento de la población negra y mestiza sabe leer y escribir, y varios indicadores de calidad de vida se asemejan o superan los de países punteros en el Índice de Desarrollo Humano (IDH). En este país original, más del noventa por ciento de los adolescentes negros y mestizos concluye los primeros nueve grados de enseñanza, y la seguridad social cubre por igual a los más necesitados, con independencia de su coloración cutánea.[12]

Víctor Fowler considera que la Revolución Cubana, a la par que produjo un cambio trascendente, ganó la culpa de mezclar pudor y temor, de «[…] haber sepultado la discusión sobre el racismo cultural y, con ello, haber perdido la oportunidad de corrección continua de los errores gracias a una adecuada señal de retorno, que debía haber provenido de los espacios públicos de opinión y debate».[13] La observación me parece pertinente, aunque creo que la verdadera culpa de la Revolución es no haber sido lo suficientemente radical para desterrar un lastre cultural señalado hace más de ciento veinte años por Juan Gualberto Gómez:

> Bien sé que algunos consideran tan pavoroso este problema, que tratan de imprudente a todo el que reclama su existencia, imaginándose con candor incomparable, que la mejor manera de resolver ciertas cuestiones consiste en no estudiarlas, ni examinarlas siquiera. Y *sé también que otros propalan, con evidente mala fe, que los que nos proponemos ayudar a la solución del problema somos precisamente los que venimos a complicarlo*, trayendo como consecuencia de nuestros esfuerzos, la separación de las razas cubanas.[14]

Me propuse entonces dar una ojeada a otras realidades, en busca de huellas coloreadas por un pasado histórico común, para analizar en qué medida estereotipos, prejuicios, conductas segregacionistas y estrategias de simulación responden a esquemas impostados por una cultura dominante, pues, como sabemos, «[…] el curso de la diáspora africana en tierras americanas es uno de los eventos de la historia humana con más trayectorias inconclusas, con más deudas que saldar, con más heridas sin curar, con más silencios cómplices de los productores de discurso en las instituciones oficiales y académicas […]».[15]

En los territorios colonizados por el emergente capitalismo europeo, la presencia forzada del negro, víctima de lacerantes procesos de desarraigo y despersonalización, condicionó reconstrucciones culturales con afinidades y semejanzas fácilmente reconocibles en nuestros días. El modo de vida derivado del sistema esclavista impuesto justificó la exclusión social, legitimó la coartada del color y sistematizó conductas aprendidas en circunstancias políticas, económicas, sociales y culturales que matizaron, de forma parecida, los procesos de formación de ciertas nacionalidades americanas. Se desarrollaron así estrategias similares, encaminadas a perpetuar las sociedades estamentales constituidas en los territorios de Ultramar. Tras la constitución de las nuevas repúblicas, la invisibilización del negro, el discurso demagógico del mestizaje y la asimilación epidérmica y festiva de la herencia cultural africana estuvieron en la punta del iceberg de simulaciones que el chileno por adopción Alejandro Lipchütz bautizó como «hipocresía social».

11 Fernando Martínez Heredia: «Prólogo» a Serafín Portuondo Linares: *Los independientes de color*, La Habana, Editorial Caminos, 2002, p. XV.

12 Por los resultados de sus políticas sociales, Cuba alcanza un IDH de 0,760, lo que la ubica en el lugar 53 entre los 172 países conocidos en el *ranking* publicado en 2011 por la Oficina del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

13 Víctor Fowler Calzada, y otros: «¿Existe una problemática racial en Cuba?», *Espacio Laical*, núm. 2, La Habana, 2009 (dossier), <www. espaciolaical.org/contens/esp/sd_069.pdf>.

14 Juan Gualberto Gómez: «Programa del diario *La Fraternidad*. Nuestros propósitos», en Emilio Roig de Leuchsenring (comp.): *Juan Gualberto Gómez: Por Cuba libre*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974, p. 260. He subrayado parte del texto para resaltar su coincidencia con las imputaciones que, más de un siglo después, se siguen utilizando para estigmatizar a las personas preocupadas por las causas, formas de reproducción y consecuencias de esta disfunción social.

15 Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann: *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*, Bogotá, UN, ICANH, IRD, ILSA, 2002, p. 13.

El mestizaje racial y cultural de las potencias coloniales ibéricas experimentó en América un crecimiento exponencial, en interacción con la diversidad étnica y racial de los sujetos que aquí convergieron. La población de lo que hoy conocemos como América Latina y el Caribe es el más diverso crisol de culturas de la modernidad. Lo constató el afán de José Juan Arrom, quien, aún prescindiendo de una enorme porción de Sudamérica – Brasil – y de dos quintas partes del Caribe insular –los que no hablan español –, cartografió seis territorios hispanoamericanos culturalmente discernibles: el Caribe hispano, el antiguo virreinato de Nueva Granada, Mesoamérica, el otrora vasto dominio del imperio incaico, la angostura que luego se llamó Chile y las tres repúblicas rioplatenses.[16]

La historiografía occidental, como norma, subvalora la influencia de la civilización egipcia en las culturas greco-latinas, a pesar del profundo y abarcador mestizaje que resultó de la gesta alejandrina. Ciertas pinturas, grabados y otras creaciones de la plástica, y más recientemente el cine, ignoran las señales somáticas del arte funerario y monumental egipcio y nos devuelven rostros blancos, ojos y pelos claros de inusitada belleza caucásica, que adoptan como icono a la incorregiblemente sensual Cleopatra. Invisibilizada durante siglos, a la multiétnica y multirracial África le ha sido negado su relevante aporte a la unidad de la diversidad de la especie humana.

Esta investigación tiene en cuenta las conclusiones de estudios sobre la cuestión racial realizados en Brasil, patria del cincuenta por ciento de los negros y mestizos latino- americanos y caribeños, así como análisis referidos a Colombia y Venezuela, países que, impactados en determinado momento de su historia por entradas masivas de africanos esclavizados, incorporaron *lo negro* a la matriz de su nacionalidad, a pesar de los remilgos de sus elites de poder. Abordaremos ejemplos de la huella cultural del coloniaje en naciones donde los pobladores originarios no pudieron ser exterminados – como México y Perú –, y sumaron africanos negros a las amalgamas fundadoras de esa pluralidad de pueblos nuevos que tanto amó Martí. Las evidencias de la impronta racializada de nuestras culturas estarán bien a la vista en Argentina y Uruguay, naciones donde los descendientes de indios y negros fueron invisibilizados históricamente y reducidos a prescindibles e irrelevantes «datos» en las estadísticas censales.

Adoptar la esclavitud y sus secuelas como punto de partida para el análisis de ciertos agentes patógenos de la racialidad afroamericana entraña un grave riesgo, pues la esclavitud construyó realidades diferentes en función de las actividades económicas a las que se aplicó; del grado de implicación de las clases y los grupos sociales dominantes en el comercio trasatlántico propulsado por el capitalismo europeo; de las etnias y culturas que se mezclaron en cada geografía de Ultramar; de condicionamientos espaciales y topográficos, cuya importancia aún subestiman las historias culturales de nuestros países; y de las prácticas –culturales, laborales, belicosas – que utilizó la masa esclava para sumarse a la creación de la nación, entre otros elementos.

Por estas y otras razones, adelantados consultores de este proyecto me previnieron sobre la tentación de homologar manifestaciones parecidas de fenómenos originados en entornos sociales diferentes. Mas, sin objetar la racionalidad de esas prudentes consideraciones, decidí asumir el reto en aras de asentar mi razonamiento sobre lo racial en un contexto geográfico, cultural y temporal que facilite un abordaje amplio de miras y sin sentimientos de culpa.

La pertinencia de hallar coloreados puntos de contacto en nuestras historias culturales encuentra asidero en las similitudes destacadas por Peter Wade, quien a partir de diversas investigaciones resume y compara comportamientos prejuiciados en Brasil, Colombia y Perú:

> […] gente negra que es excluida informalmente de ciertos clubes y hoteles; anuncios con ofertas de empleo que solicitan personas de «buena apariencia», lo cual se entiende claramente como piel clara; insultos en las calles; supuestos sobre el estatus ocupacional y de clase con base en la apariencia racial; hostigamiento y violencia dirigidos por la policía hacia personas negras; la preferencia en las imágenes de los medios de comunicación por personas blancas y de piel clara, excepto, tal vez, en contextos particulares, como el deporte, la danza, el carnaval, etcétera.[17]

Considerando como variables independientes el color de la piel, el sexo y el posicionamiento sociolaboral, mis intentos indagatorios han tratado de dilucidar con la mayor objetividad posible o – como nos alerta Carolina de

16 José Juan Arrom: «Hispanoamérica: carta geográfica de su cutura», *Islas*, Santa Clara, Universidad de Las Villas, vol. I, núm. 1, septiembre-diciembre de 1958.

17 Peter Wade: «Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica», *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 4, enero-junio de 2006, p. 61.

la Torre –[18] con una razonable subjetividad científica la influencia o lugar de lo racial en la identidad, realización personal, satisfacciones, disgustos y expectativas de varias decenas de profesionales cubanos, sin la pretensión de emular el entusiasmo matematista de las llamadas «investigaciones objetivas».

Partidarios de la ortodoxia académica podrán objetar mi estilo, por autobiográfico y anecdótico. Considero legítimo ser parte del problema y no una distanciada observadora de los acontecimientos, sobre todo porque me siento involucrada desde el momento en que me propuse abordar este tema. El enfoque autorreferente de *Los placeres del exilio*, donde la excelente prosa de George Lamming se extiende en un profundo análisis sobre la naturaleza psicosocial y sociocultural del racismo, le otorga al texto una calidez humana tan convincente como el soporte argumental construido por el autor. Me parece un ejemplo digno de imitar, incluso careciendo del virtuosismo literario y la intuición sociológica del intelectual barbadense.

No obstante mis esfuerzos por aparentar una docta y fría objetividad, el color de mi piel quizá pudo influir enlas respuestas de quienes tomaron parte en las entrevistas individuales y grupales que organicé, ya que en indagaciones de este tipo suelen darse interinfluencias similares a las descritas por la física cuántica, cuando el instrumento que el científico usa para estudiar el comportamiento de las micropartículas influye en la trayectoria y velocidad de estas. Como anoté cierta vez, las personas abocadas a un intercambio oral con propósitos indagatorios pueden manifestar criterios que guarden cierta cortesía hacia el entrevistador; falsear sus opiniones debido a un mal entendido prestigio o por el afán de responder «razonablemente», sin contradicciones; y emitir juicios bajo la presión de la desconfianza o el temor de tipo político, social o religioso.[19]

Esta no será, por tanto, una indagación asépticamente objetiva, como propugnan inútilmente los neopositivistas. Hace mucho tiempo se demostró que una investigación ideal sobre sujetos reales es imposible, por lo que solo puedo comprometerme a ser honesta en el manejo y la evaluación de la información recopilada.

Los lectores apreciarán mi insistencia en contrastar los resultados obtenidos con los de algunas indagaciones empíricas realizadas en Cuba durante los últimos años en torno a la problemática racial. Por supuesto, ignoré la tiránica regla que define la

18 Ver: Carolina de la Torre Molina: *Las identidades: una mirada desde la Psicología*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001.

19 Zuleica Romay Guerra: *La opinión pública en el ocaso de la neocolonia cubana*, La Habana, Editora Política, 2003, p. 65.



similitud semántica como garantía de fiabilidad científica. En reiteradas ocasiones las interrogantes fueron formuladas de manera diferente a las de estudios anteriores, incluso en aquellos casos en los que la cuestión a comprobar es la misma. Aspiro, no obstante, a que la comparación de las respuestas emitidas en momentos diferentes conjeture la consistencia o el dinamismo de determinadas opiniones, actitudes y representaciones sociales de tipo racial.

A principios de este siglo, el investigador británico Richard Dyer afirmó:

> Los blancos están por doquier en la representación. Sin embargo, precisamente a causa de eso y de su establecimiento como norma, parecen no ser representados para sí mismos *como blancos*, sino como personas que están marcadas por diverso género, clase, sexualidad y capacidad. En otras palabras, al nivel de la representación racial, los blancos no son cierta raza, son simplemente la raza humana.[20]

Aquí se hablará, sobre todo, de blancos y de negros, lo cual no significa que la parte intermedia y cada vez más visible de nuestra tríada racial tenga poca importancia. Blanco y negro fueron los colores predominantes en las pocas pero sustanciosas combinaciones que corporizaron nuestra cromática diversidad. Pluralidad que, como cuerda sometida a la fuerza ejercida por un peso o una tracción, acumula en los extremos del espectro del color tensiones capaces de originar rupturas. A lo largo de cinco capítulos, que pueden funcionar como textos relativamente independientes, intentaré una aproximación a problemas que nuestra convivencia no ha resuelto, consciente de que, en no poca medida «[…] de lo que se trata en nuestra cultura es de *las relaciones entre las razas* […]».[21]

No me referiré a los blancos genéticamente incontaminados que reconoce la raciología estadounidense, según la cual una dieciseisava parte de «sangre negra» basta para inferiorizar racialmente a las personas. Nuestra mestizada historia nacional ha convertido en blanca a toda persona que no siendo negra tampoco resulte suficientemente mestiza tras un complaciente examen visual. Desde la llegada a nuestras costas de los mestizos que luego se llamaron españoles, la nuestra es una artificiosa y forzada blanquitud. Así nos construimos, así nos pensamos y así nos reconocemos hasta hoy.

20 Richard Dyer: «La cuestión de la blancura», *Criterios*, La Habana, núm. 34, 2003, p. 64.

21 Margarita Mateo Palmer y Luis Álvarez Álvarez: *El Caribe en su discurso literario*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2005, p. 114.

Usaré el término racialidad para aludir a relaciones sociales racializadas, sin desconocer las dificultades metodológicas que plantea esta polisémica noción, contaminada tanto por un etnocentrista y prejuiciado ejercicio académico, como por diversos, confusos y contradictorios discursos sobre la cuestión racial. Más que como expresión de lo racial, que fuera el criterio utilizado por Fernando Ortiz, identifico la racialidad con redes de relaciones sociales en las que el color de la piel influye o condiciona actitudes, percepciones y comportamientos.

La pretensión de abordar la cuestión racial desde la intersubjetividad social y su expresión en los procesos de comunicación humana, me exigió reinterpretar la noción de racialidad, destacando sus conexiones con los basamentos teóricos, el universo simbólico, los códigos comunicacionales y las imperceptibles pero múltiples mediaciones sociales que otorgan sentido a ciertos atributos personales, inocuos por sí mismos.

La naturaleza racializada de una sociedad le es dada por factores históricos y por la capacidad de los individuos y grupos que la integran de apreciar el color de la piel como un atributo socialmente significativo, reelaborando constantemente las interpretaciones sobre dicha cualidad. Aunque nos pese, la cubana es una sociedad racializada, pues «[…] no hay procesos socioculturales en nuestro contexto en los que el aspecto racial y su significado social no intervengan con mayor o menor connotación al atravesar la estructura racial, transversalmente, la estructura socioclasista».

En el año 2009 tuve la oportunidad de asistir a varios encuentros académicos a propósito del diplomado «Cuestión racial y cultura cubana», organizado por la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana. Horas de atenta escucha, inéditos razonamientos y apasionado pero respetuoso debate, ampliaron mis perspectivas, aceitaron mis resortes mentales, emplazaron mis humanos prejuicios y lograron – ojalá les haya ocurrido algo similar a mis condiscípulos – incrementar mi arsenal de recursos para confrontar mi más inmediata realidad e intentar transformarla.

Mi formación como especialista en estudios sociales encaminó esta investigación, desde el principio, por el inspirador sendero de la indagación opinática, pues comparto el aserto de Frantz Fanon de que «hablar es existir absolutamente para el otro». Como se sabe, las relaciones sociales transcurren en y a través de procesos de comunicación que no siempre son de naturaleza oral. El lenguaje extraverbal – vehiculado por gestos corporales –, el simbolismo de vestuarios, peinados y ornamentos; así como prácticas culturales que sintetizan



reelaboraciones de la herencia africana, como algunas religiones y expresiones del arte y la literatura, expresan relaciones sociales – interpersonales e intergrupales – que resultan influidas por el color de la piel.

Es por ello que decidí incluir en este estudio reseñas de los animados intercambios individuales sostenidos con varios profesionales cubanos; apuntes de entrevistas grupales en las que participaron individuos de diferente color, origen social, ocupación, edad y nivel educacional; y también comentarios acerca de los resultados obtenidos mediante la aplicación de cuestionarios de respuesta directa. Creo oportuno anticipar que el sesenta por ciento de las opiniones recogidas, de manera oral o escrita, provienen de personas graduadas de nivel superior, lo que significa que el trabajo de campo que dio sostén a mis argumentos utilizó una muestra intencional.

Defiendo una tesis que las conclusiones de uno de los estudios realizados por el hoy Instituto de Antropología, en el marco del proyecto «Relaciones raciales y etnicidad en Cuba», me han ayudado a confirmar. Si «[…] entre los trabajadores intelectuales (léase profesionales y técnicos, trabajadores administrativos y dirigentes) se aprecia una percepción mucho más aguda y estructurada de las diferencias raciales que entre los obreros […]», debe ocurrir que las manifestaciones de prejuicios y discriminación racial también se reproduzcan en el entorno social de negros y mestizos de mayor nivel cultural, aquellos que sí supieron – y pudieron – aprovechar las oportunidades de ascensión social ofrecidas por la Revolución Cubana. El centro de mi interés, aunque no único objeto de reflexión, son estos no blancos cubanos percibidos por muchas personas de similar fisonomía como gente «fina, culta y de clase alta», adjetivos que empleara en nuestro diálogo una obrera de edad madura al caracterizar a su hija, graduada universitaria y trabajadora del turismo.

Criterios de investigadores, escritores, intelectuales y científicos de diversas disciplinas apoyarán o confrontarán estas reflexiones. Resultará notable la profusión de citas, aunque estas funcionarán más como opiniones autorizadas que como apoyatura teórica del texto para producir así – al menos fue esa mi intención – un discurso polifónico sobre la racialidad. Espero que el intento de abordar, desde diferentes perspectivas, cuestiones tan controversiales como las aquí expuestas no provoque el cansancio o el aburrimiento a mis pacientes lectores.

Aclaro, sin embargo, que este texto no es el informe conclusivo de una investigación demoscópica, sino una reflexión sobre nuestra problemática racial que tiene en cuenta la opinión de adolescentes, hombres y mujeres de nuestro

país. Ellos no pueden representar «el todo», aunque considero que sus criterios y experiencias son importantes. En fin, las personas que respondieron cuestionarios, aceptaron sostener entrevistas personales o tomaron parte en los grupos de discusión que organicé, constituyen una muestra, tan relativamente fiable como cualquier otra del grupo humano que hoy somos, brazadas de hojas de un mismo árbol, vivificado por miríadas de rayos del mismo sol.



## Bibliografía


ARROM, José Juan. «Hispanoamérica: carta geográfica de su cultura», *Islas*, Universidad de Las Villas, vol. I, núm. 1, septiembre-diciembre de 1958.

DYER, Richard. «La cuestión de la blancura», *Criterios,* La Habana, núm. 34, 2003.

FOWLER CALZADA, Víctor. «*La isla visible y su dorada bruma*», <www.cubaliteraria.cu/delacuba/seccionphp-seccion=24>.

MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando. *En el horno de los 90*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2005.

_____. «Ricardo Batrell empuña la pluma», en *Espacios, silencios y los sentidos de la libertad: Cuba entre 1878 y 1912*, La Habana, Ediciones Unión, 2001.

MATEO PALMER, Margarita; ÁLVAREZ, Luis Álvarez. *El Caribe en su discurso literario*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 2005.

MOSQUERA, Claudia; PARDO, Mauricio; HOFFMANN, Odile (eds.). *Afrodescendientes en las Américas. Trayectorias sociales e identitarias,* Bogotá, UN, ICANH, IRD, ILSA, 2002.

PARÍS POMBO, María Dolores. «Estudios sobre el racismo en América Latina», *Política y Cultura,* México, D. F., Univer- sidad de Xochimilco, núm. 17, 2002.

RODRÍGUEZ RUIZ, Pablo; FUENTES, Lázara Y. Carrazana; DALLY, Ana J. García. «Relaciones raciales en la esfera laboral», en *Las relaciones raciales em Cuba: estudios contemporáneos*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz, 2011.

ROIG DE LEUCHSENRING, Emilio (comp.): *Juan Gualberto Gómez. Por Cuba libre*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974.

RUZ, Fidel Castro. *Pueblo y democracia*, t. I, La Habana, Editora Política, 2008.

TORRE MOLINA, Carolina de la. *Las identidades: una mirada desde la psicología*, La Habana, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2001.

WADE, Peter. «Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica», *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 4, enero-junio de 2006.

## RACISMO, CORPO, SAÚDE, REPRESENTAÇÃO[22]

Lúcia Xavier[23]

*Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra.*

Lélia Gonzalez

### Introdução

Foi com maior prazer que aceitei participar do "Encrespando",[24] evento que congregou ativistas e empreendedoras negras na PUC, em novembro de 2015. Realizado pelo Departamento de Direito da PUC-Rio, Núcleo de Estudos Constitucionais e o Coletivo de Meninas Black Power, no contexto da Década Internacional dos Afrodescendentes proclamada pelas Organizações das Nações Unidas-ONU (2015-2024), teve como um dos objetivos dar visibilidade, articular e divulgar a produção acadêmica e da vida de mulheres negras a partir das dimensõeos interseccionais. Coube-me, então, tratar do tema *Corpo, Saúde, Representação*, no quarto painel do evento.

Para isso, lancei mão de diferentes referências sobre o modo como somos representadas em espaços e veículos de comunicação. Entrevistas com autoridades, propagandas de produtos de beleza, charges, notícias de

22 "Representação Social e Racismo", palestra proferida durante a realização do Painel 4, intitulado *Corpo, Saúde e Representação,* dia 05/11/2015.

23 Lúcia Xavier, assistente social e coordenadora de Criola – organização de mulheres negras.

24 ENCRESPANDO 2015. I Seminário Internacional Refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes (ONU), 2015-2024, promovido pelo Departamento de Direito da PUC-Rio, Núcleo de Estudos Constitucionais e o Coletivo de Meninas Black Power, 03 a 05 de Novembro 2015.

jornais e postagens de facebook foram escolhidas pela força do impacto que tiveram na comunidade negra, na mídia e redes sociais. Serviram de referência para o debate sobre a representação social das mulheres negras. Em todas elas somos representadas negativamente, reforçando a nossa desumanização e subalternização. O propósito do debate era o de mostrar como essas representações autorizam a violência e a violação dos nossos direitos, facilitando as práticas de racismo interpessoal e institucional; que impactos são produzidos na percepção do corpo e da nossa saúde; e, por fim, como negam ou dificultam o acesso aos serviços e às políticas públicas para as mulheres negras.

Esse artigo, pretende, inicialmente, analisar as imagens produzidas sobre as mulheres negras, através de anúncios de produtos, posts de facebooks, entrevistas de autoridades públicas, articulando os estereótipos racistas às imagens criadas (simbolos); bem como, articular os impactos sobre o corpo e a saúde das mulheres negras. Por fim, traçar diretrizes para disputar as representações sobre a imagem da mulher negra.

## Racismo e sexismo como configurações da imagem das mulheres negras

A representação social das mulheres negras está pautada estereótipos racistas que atravessam séculos. Amalgamada desde o período da escravidão, a mulher negra é sempre vista como um objeto, sujeito sem humanidade, lasciva, amoral, com baixa capacidade intelectual, que faz dela vulnerável à violência e à violação dos direitos. Frequentemente, os processos de discriminação contra as mulheres negras, reduzem toda a sua experiência de vida ao fracasso pessoal (mérito). A sua identidade racial passa a ser compreendida negativamente, a partir da incorporação de signos e significados racistas.

Essa representação negativa, que atua no campo psíquico e social, é capturada por diferentes instituições e veículos de comunicação e informação, transformada em símbolos que reforçam e atualizam a subalternidade produzida pelo racismo e reforçada por outros eixos de subordinação. A experiência de representações negativas sobre as mulheres negras marca o seu corpo, a sua imagem e a sua identidade.



Assim, a experiência de viver em condições desumanas, na pobreza, com acesso dificultado aos bens e serviços, sem reconhecimento da diferença e de sua cultura, é naturalizada e passa a fazer parte do seu processo identitário, reforçado por diferentes eixos de subordinação (racismo, sexismo, lesbofobia, pobreza, criminalidade, desordem social, ausência de direitos).

Essas dimensões só reforçam os estereótipos racistas porque, de fato, nós mulheres negras não somos valorizadas. Não estamos representadas positivamente nos meios de comunicação, não participamos dos espaços de tomada de decisão e nem compartilhamos, com igualdade, dos bens e serviços oferecidos em nossa sociedade. Podemos ser maravilhosas passistas de escola de samba, mas não podemos ser exímias cientistas.

Nesse sentido, os processos de sedimentação de imagens e representações negativas não são questionados pela população negra de modo geral. E passam a ser naturalizadas e valorizadas positivamente, quando não são questionadas, especialmente pelos movimentos negros e de mulheres negras, como foi o caso da cerveja Devassa.

A Brasil Kirin (Schincariol), por exemplo, empresa da produtora da cerveja Devassa, veiculou o anúncio abaixo (2010 e 2011) cujo desenho de uma negra, seminua, em posição sensual, representa a cerveja estilo dark, chamada Devassa Negra, descrita com a seguinte frase: "É pelo corpo que se reconhece a verdadeira negra."

O anúncio da cerveja reforçou estereótipo da mulher negra erotizada, lasciva, pronta para o sexo. Em que pese que esse tipo de propaganda reforça a imagem da mulher como objeto, ao analisar a política de comunicação da cervejaria, vimos um forte investimento nos anúncios com mulheres brancas (louras) e nenhuma negra, exceto a imagem da propaganda dos rótulos. Nessa perspectiva, a ideia de vaolorização que a propaganda veiculava, na prática não resultou na contratação de uma mulher negra para participar do anúncio, como foi para a cerveja comum. Paris Hilton, Sandy e Hugh Hefner e Alinne Moraes participaram dessas propagandas veiculadas na televisão e em outdoor; mas nenhuma mulher negra se tornou símbolo da mesma propaganda. O Movimento Negro e de Mulheres Negras protestaram pelo uso racista e depreciador da imagem da mulher negra, o anúncio foi retirado e o Ministério Público Federal propôs uma multa altíssima para empresa, se persistisse em veicular o mesmo.

Por outro lado, não foi possível retirar a campanha da Dove, do produto Dove VisibleCare (2011) que oferecia um creme para o corpo que poderia mudar o tom da pele da mulher negra após o uso do produto.[25]

25 Disponível em: <http://www.b9.com.br/23161/advertising/visiblecare-campanha-de-dove-e-acusada-de-racismo>. Capturado em agosto de 2011.



Sobre os problemas sociais, as mulheres negras estão no centro do debate, especialmente no que se refere à violência. Em relação à discussão sobre a redução da maioridade penal, o jornal Correio Lageano (Santa Catariana) trouxe, para ilustrar o debate, uma charge (2007) que expressa a responsabilização da mulher negra no campo da violência. A charge traz uma mulher negra, na sala de parto, parindo diversos filhos que saíram da mulher já correndo, com tarjas nos olhos, ao som dos berros do médico, chamando a segurança devido a uma fuga em massa. A charge apresenta também uma mulher com características animalescas, parindo pessoas já incriminadas, violentas e que representam perigo para a sociedade.

Essa mesma percepção sobre a reprodução de marginais está presente na fala das autoridades também. As práticas racistas não distinguem as mulheres negras pela sua formação educacional ou pelo trabalho realizado. Somos um único tipo de mulher, marcadas, continuamente, para que não nos esqueçamos qual o lugar que pertencemos. Necessariamente, não significa que o fato de ser doméstica ou mulata quer dizer uma situação negativa para essas mulheres, mas tem sido entendido, inclusive por nós mesmos, como esse lugar do "não", da não realização, da não identidade, da não aceitação.

Um exemplo recente foi a chegada das(os) médicas(os) cubanas(os), trazidos pelo Programa Mais Médicos que tem como objetivo alocar esses profissionais

nas regiões periféricas e no interior do Brasil.A jornalista Micheline Borges,[26] de Natal, Rio Grande do Norte, questionou em seu facebook se as mulheres cubanas inscritas no programa eram mesmo médicas, comparando-as às empregadas domésticas, diante dos seus biótipos e vestimentas. O grupo de oposição à entrada dos médicos no País agiu de forma racista e xenofóbica.

A próxima charge está relacionada ao tema do Bloco Carnavalesco "Que merda é essa?". O Bloco carnavalesco da cidade do Rio de Janeiro que nasceu no bairro de Ipanema, zona sul da Cidade – aos moldes de outros que pautam nos temas carnavalescos crítica ao contexto social – resolveu se posicionar contra o parecer 15/2010 da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação, que aprovou orientações para que a Secretaria de Educação do Distrito Federal se abstenha de utilizar material inapropriado para uma educação antirracista, especialmente em relação à obra "Caçadas de Pedrinho", de Monteiro Lobato.

26 <http://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/2013/08/jornalista-diz-que-medicas-cubanas-parecem-empregadas-domesticas.html>

O famoso cartunista Ziraldo ilustrou a camiseta do bloco, com Monteiro Lobato abraçado com uma "mulata" sambando. A proposta da camiseta era mostrar que Lobato não era racista. Em matéria publicada no jornal Extra, Ziraldo informa que resolveu homenagear Monteiro Lobato, no carnaval de 2011, porque não reconhece o racismo na obra do autor.

> Para acabar com a polêmica, coloquei o Monteiro Lobato sambando com uma mulata. Ele tem um conto sobre uma neguinha que é uma maravilha. Racismo tem ódio. Racismo sem ódio não é racismo. A ideia é acabar com essa brincadeira de achar que a gente é racista.[27]

A polêmica gerada pelo parecer acabou evidenciando as ligações de Monteiro Lobato com a corrente de pensamento eugênica. A revista Carta Capital,[28]

27 <http://extra.globo.com/noticias/carnaval/bloco-que-merda-essa-critica-censura-na-literatura-1040905.html>. Capturado em 01/11/2015.

28 Em publicação da Carta Capital, matéria de Mauricio Dias (17/05/2013), o jornalista destaca em seu texto que: "um influente autor brasileiro do século XX, era racista de perigosa influência nos bancos escolares, consumido com avidez pelas crianças. Porém... "Há evidências suficientes para afirmar que (...) Monteiro Lobato era de fato racista (...) foi membro da Sociedade Eugênica de São Paulo e amigo pessoal de expoentes da eugenia no Brasil, como os médicos Renato Kehl (1889-1974) e Arthur Neiva (1880-1943). Uma carta escrita por Lobato a Neiva, em 1928, desmancha dúvidas dos mais intransigentes. Eis um trecho dela, conforme o original: "País de mestiços onde o branco não tem força para organizar uma Kux-Klan, é país perdido para altos destinos. André Siegfried resume numa phrase as duas attitudes. 'Nós defendemos o front da raça branca – diz o Sul – e é graças a nós que os Estados Unidos não se tornaram um segundo Brazil'. Um dia se fará justiça ao Klux Klan (...) que mantem o negro no seu lugar". Por Mauricio Dias, publicado em 17/05/2013, 13h00, última modificação 18/05/2013 09h31 <http://www.cartacapital.com.br/revista/749/monteiro-lobato-racista-empedernido>. Capturado em 01/11/2015.

publicou estudo sobre o envolvimento do autor com a Sociedade Eugênica de São Paulo  e a simpatia que nutria à organização racista americana Ku Klux Klan.

O Movimento Negro reagiu ao posicionamento do Bloco, panfletando carta aberta contrária ao posicionamento em seus ensaios. Mesmo assim, o bloco desfilou no carnaval com a camiseta de Monteiro Lobato abraçado a uma mulata.

No campo da internet, surgem muitos casos de racismo. A jornalista Maria Julia Coutinho (Maju), as atrizes Thais Araújo, Juliana Alves, Sheron Menezzes e  Cris Viana, e outras mulheres negras, como o grupo "Meninas Black Power" sofreram ataques pelas redes sociais. A maioria dos ataques girou em torno de xingamentos e ofensas que desumanizam as mulheres negras, desconhecendo o esforço para vencer as barreiras do racismo e a mobilidade social e reforçando o lugar de subalternidade dessas mulheres.

## Impactos sobre o corpo e a saúde das mulheres negras

A imagem negativa sobre a população negra, os discursos das autoridades e o reforço do mito da democracia racial geram "autorização", especialmente para os agentes públicos,  para impedir e/ou negar o acesso aos direitos e  a proteção do Estado para a população negra. Em que pese não existir no conjunto de legislação brasileira nenhuma lei ou ordem expressa para a discriminação, ou impedimento ao acesso de negros e negras aos bens e serviços, na atualidade, essa "autorização" está explicita nos altos índices de morbimortalidade por causas evitáveis e nas altas taxas de pobreza que afetam a população negra. Sem contar na falta de moradia adequada, na falta de oportunidades para alcançar melhores postos de trabalho e salários, bem como na baixa representação da população negra nos espaços de poder.

Segundo Fernanda Lopes (2004),[29] o  racismo determina o modo como a população nasce, vive e morre. Para a autora:

> O racismo é um fenômeno complexo caracterizado por diferentes manifestações a cada tempo e lugar. É uma ideologia que atribui um significado social a determinados padrões de diversidades fenotípicas e/ou genéticas e que imputa, ao grupo com padrões "desviantes", características negativas que justificam o tratamento desigual. O racismo é uma programação social e ideológica a qual todos estão submetidos; (…). Uma vez envolvidas nessa programação social, as pessoas reproduzem consciente ou inconscientemente, atitudes racistas que, em certos casos são, inteiramente opostas à sua opinião. Historicamente, os significados sociais, as crenças e atitudes sobre os grupos raciais, especialmente o negro, têm sido traduzidos em políticas e arranjos sociais que limitam oportunidades e expectativa de vida.

29 LOPES. Fernanda. *Experiências Desiguais ao Nascer, Viver, Adoecer e Morrer: Tópicos em Saúde da População Negra no Brasil. In:* Saúde da População Negra no Brasil: contribuições para a promoção da Equidade (Projeto 914BRA3002) Convênio FUNASA/MS e UNESCO Brasília, Agosto de 2004.

Assim, no campo da saúde, dentre vários impactos, dois chamam a atenção: violência institucional e violação dos direitos sexuais e direitos reprodutivos. Sabemos que o Brasil avançou no enfrentamento da violência contra as mulheres, ao promulgar a Lei nº 11.340 (2006) – Lei Maria da Penha – que adota medidas de proteção a mulher contra a violência intrafamiliar e de gênero. Passados dez anos, a violência contra esse grupo não foi erradicada. Segundo a Pesquisa Nacional de Saúde do IBGE (2015),[30] 2 milhões e 400 mil mulheres foram agredidas, no ano, por pessoas conhecidas. Destas, um milhão e meio, são mulheres negras. A violência não se manifesta somente no campo privado e comunitário. Ela tem fortes raízes nas instituições públicas, adotada como prática de submissão e correção. Além da violência intrafamiliar, denúncias demonstram que mulheres, especialmente as negras, sofrem torturas quando ingressam no sistema carcerário; são perseguidas e agredidas física e sexualmente nas regiões onde vivem. As instituições de saúde, que deveriam garantir a vida e o bem-estar das pessoas, acabam por produzir práticas violentas no parto. E, nessa perspectiva, os poucos instrumentos que funcionam ainda reproduzem mais violência quando atendem a mulher.

Em relação aos direitos sexuais e os direitos reprodutivos, é evidente as medidas de controle dos corpos das mulheres negras. Na década de 1980, importante denúncia sobre a esterilização em massa das mulheres negras foi sustentada pelo movimento de mulheres negras em todo o País. Naquela época, as mulheres negras eram vítimas de laqueaduras e histerectomias sem a sua aquiescência, sem estudo ou acompanhamento. Apesar das políticas de planejamento reprodutivo, os serviços de saúde oferecem ainda hoje às mulheres as laqueaduras e insumos contraceptivos inseguros.

Recentemente (2007), o Conselho Municipal de Saúde de Porto Alegre, determinou a suspensão da distribuição de contraceptivos intramusculares para meninas e adolescentes na favela da Restinga em Porto Alegre.[31] Os contraceptivos foram distribuídos para 200 meninas e outras 400 já haviam passado por consultas médicas para utilizarem o mesmo contraceptivo. Segudo as autoridades de saúde da cidade, a escolha da região estava baseada nos altos

30 <http://noticias.r7.com/brasil/15-milhao-de-mulheres-negras-sao-vitimas-de-violencia-domestica-no-brasil-aponta-analise-inedita-do-r7-04112015>. Pesquisa nacional de saúde : 2013 : ciclos de vida : Brasil e grandes regiões / IBGE, Coordenação de Trabalho e Rendimento. Rio de Janeiro : IBGE, 2015. 92 p. Convênio: Ministério da Saúde

31 <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,AA1420847-5598,00-IMPLANTE+CONTRACEPTIVO+GRATUITO+E+SUSPENSO+EM+PORTO+ALEGRE.html>.



índices de gravidez na adolescência e não na predominância da população negra.

Esse mesmo cuidado em relação a gravidez na adolescência não se espelha na efetivação dos direitos sexuais e reprodutivos das adolescentes e mulheres negras. Elas estão vulneráveis às doenças sexualmente transmissíveis e ao HIV. Não são oferecidos todos os insumos para o desenvolviemento de sua saúde sexual e reprodutiva. O debate sobre a educação sexual nas escolas foi deixado de lado para serem retomadas as práticas de controle da natalidade.

A "autorização" sobre o controle do corpo das mulheres, sobretudo das mulheres negras, também surge de modo direto. Dois exemplos de autorização foram dados pelo ex-governador do Estado do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral (2007 a 2014). O ex-governador, logo no início do seu mandato, resolveu propor ações para evitar a gravidez na adolescência, cujas estatísticas apontavam o nascimento de 44 mil crianças por ano no Estado do Rio de Janeiro.

A campanha publicitária, dirigida pela Secretaria de Estado de Saúde em parceria com as Secretarias de Educação e de Assistência Social, tinha como objetivo *conscientizar* as adolescentes que deveriam adiar o início da vida sexual, logo a gravidez. Além de um vídeo intitulado *Se Cuida, Gravidez Tem Hora!*, com a participação da cantora de *funk* MC Perlla, a campanha contou também com show da cantora em favelas e áreas periféricas e um site informativo (www.agentesecuida.rj.gov.br). Hoje está fora do ar.

Sérgio Cabral em entrevista ao portal G1, em matéria intitulada "Cabral defende aborto contra violência no Rio de Janeiro", em 22/10/2007, defendeu que a legalização do aborto seria uma forma de conter a violência no Estado. Para ele, essa seria uma medida para o enfrentamento da violência.

> São duas questões que têm a ver com violência: uma é a questão das drogas que é mais internacional. O Brasil deve contribuir. A outra, é um tema que, infelizmente, não se tem coragem de discutir. É o aborto. A questão da interrupção da gravidez tem tudo a ver com a violência pública. Quem diz isso não sou eu, são os autores do livro *Freakonomics* (Steven Levitt e Stephen J. Dubner). Eles mostram que a redução da violência nos EUA na

> década de 90 está intrinsecamente ligada à legalização do aborto em 1975 pela suprema corte americana. Porque uma filha da classe média se quiser interromper a gravidez tem dinheiro e estrutura familiar, todo mundo sabe onde fica. Não sei por que não é fechado. Leva na Barra da Tijuca, não sei onde. Agora, a filha do favelado vai levar para onde, se o Miguel Couto não atende? Se o Rocha Faria não atende? Aí, tenta desesperadamente uma interrupção, o que provoca situação gravíssima. Sou favorável ao direito da mulher de interromper uma gravidez indesejada. Sou cristão, católico, mas que visão é essa? Esses atrasos são muito graves. Não vejo a classe política discutir isso. Fico muito aflito. Tem tudo a ver com violência. Você pega o número de filhos por mãe na Lagoa Rodrigo de Freitas, Tijuca, Méier e Copacabana, é padrão sueco. Agora, pega na Rocinha. É padrão Zâmbia, Gabão. Isso é uma fábrica de produzir marginal. Estado não dá conta. Não tem oferta da rede pública para que essas meninas possam interromper a gravidez. Isso é uma maluquice só.[32]

Quando essa população está em condições de mais vulnerabilidade, a exemplo da população que vive nas ruas e de usuários de drogas, os mecanismos de discriminação são acionados para impeder o acesso, através de códigos de identificação e do controle de segurança. Os códigos de identificação utilizados pela instituição são aqueles que descrevem quem é o usuário, nesse caso, o chamado PIMBA: Preto, Imundo, Mulambento, Bêbado e Alcoólatra. Esse código é passado para a equipe que então irá definir o tipo de atenção a ser dispensada ao usuário. Quanto maior for a sua vulnerabilidade, pior será o seu atendimento. A atenção que receberá da instituição. No caso das mulheres negras grávidas, outros estudos já descreveram o itinerário do atendimento, evidenciando a negligência e até os maus-tratos antes, durante e depois do parto. As estatísticas que tratam do acesso à saúde revelam que não se toca nesses corpos. Seus corpos não contam para a sociedade.

32 FREIRE, Aluízio e HAIDAR, Daniel. Cabral defende aborto contra violência no Rio de Janeiro. Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Politica/0,,MUL155710-5601,00-CABRAL+DEFENDE+ABORTO+CONTRA+VIOLENCIA+NO+RIO+DE+JANEIRO.html>. Capturada em 30/10/2015.



## À guisa de conclusão

Algumas ativistas do Movimento de Mulheres Negras, acrescentaram às bandeiras políticas em favor da população negra a necessidade de disputarmos as representações sobre a imagem da mulher negra nos meios de comunicação e informação. Incorporada em nossas estratégias de luta, a nossa disputa pela representação ainda não ganhou volume diante dos processos racistas de negação da população negra. As organizações negras vêm denunciando e cobrando do sistema de justiça a defesa e a reparação da imagem da população negra, sobretudo, da mulher negra. A ação judicial, contra a Sony Music e o cantor Tiririca, é um bom exemplo. A ação levou à condenação da gravadora a indenizar, com recursos financeiros depositados no Fundo Nacional dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, pelos efeitos negativos que a musica "Veja os cabelos dela".

A disputa da representação e de imagem social positiva também ocorre quando negros e negras participam de outros espaços de poder, como as universidades, ou quando se candidatam para os cargos públicos. O modo de se apresentar também é um modo de se fazer política com o corpo. Lembro aqui das yialorixas que sempre fizeram isso ao longo da história brasileira. Elas andavam vestidas com suas indumentárias e adereços apresentando outra imagem sobre si e sobre o seu grupo, constituindo uma representação positiva das mulheres negras. As cantoras e atrizes negras também exercem essa disputa, saindo dos espaços destinados as mulheres negras e participando do mercado da arte e cultura. Muitas sofrem até hoje pela falta de trabalho e de reconhecimento.

Hoje também disputamos essa imagem quando damos visibilidade ao modo de vestir, pensar e agir como mulheres negras, trazendo símbolos e significados de nossa cultura e modo de pensar, enaltecendo personalidades negras que também atuaram para modificar as representações negativas imputadas às mulheres negras. Laudelina Campos Mello que desafiou o status quo, trazendo o debate sobre o trabalho doméstico; Aline Pimentel, que, apesar de morta, vira o símbolo da luta contra a mortalidade materna. Essas e outras mulheres vão ajudar a disputar a representação e, apesar disso, muitas dessas representações ainda permanecerão consolidadas em diferentes espaços como forma de negar, subalternizar e invisibilizar o legado da mulher

negra em nossa sociedade.

Nesse sentido é que, em 18 de novembro de 2015, marchamos sobre Brasília para reivindicar o fim do racismo e da violência, pelo bem viver, oferecendo uma nova possibilidade de padrão civilizatório, uma nova possibilidade de vida em sociedade, diferente desse que ainda acha que somos menos humanas.



**Referências**

CARDOSO, C. F. Introdução: uma opinião sobre as representações sociais. In: MALERBA, J.; CARDOSO, C. F. (Org.). Representações: contribuição a um debate transdisciplinar. São Paulo: Papirus, 2000

GONZALES, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

JUNQUEIRA, Lílian. A Noção de Representação Social na Sociologia Contemporânea. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, 18/19, 145-161, 2005

LOPES. Fernanda. Experiências Desiguais ao Nascer, Viver, Adoecer e Morrer: Tópicos em Saúde da População Negra no Brasil. In: *Saúde da População Negra no Brasil:* contribuições para a promoção da Equidade (Projeto 914BRA3002) Convênio FUNASA/MS e UNESCO Brasília, Agosto de 2004.

## AS LIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA RACIAL PARA O BRASIL RACIALISTA

Ísis Conceição[33]

*"Devemos classificar a palavra aliado comoum verbo, não como um adjetivo."*

Jasleen Kholi[34]

As origens da Escola de Teoria Crítica Racial remontam, de acordo com depoimentos de Kimberlé Crenshaw, ao conflito entre jovens estudantes negros e professores negros, da Faculdade de Direito de Harvard, em oposição aos dirigentes progressistas liberais daquela escola. A professora narra, em suas palestras, os eventos que levaram à necessidade de formação de uma articulação antirracista dos jovens estudantes, hoje reconhecidos e renomados pensadores da Escola de Teoria Crítica Racial, dos quais ela fazia parte, naquele contexto pós-segregacionista em uma progressista e integrada faculdade de Direito.

Tudo teve início quando o professor Derick Bell, então um dos "tokens" negros catedráticos daquela faculdade, manifestou sua insatisfação com a ausência de professoras negras catedráticas naquela casa. Na época, apenas homens negros eram professores com "estabilidade" e, consequentemente, liberdade para produzir material crítico sem preocupações com impacto, aceitação, índices de produtividade, etc.

No ano de 1991, os alunos do primeiro ano do curso de Direito foram surpreendidos pela notícia de que o professor Derick Bell havia saído em licença sem vencimentos, como forma de protesto pela ausência de uma professora negra catedrática na casa. Os alunos ansiosos por aprofundar seus conhecimentos na área de direito antidiscriminatório e justiça racial, área de expertise do professor, organizaram-se, reclamando à direção a contratação de um professor negro que trabalhasse a disciplina com eles, ou a contratação de

33 Doutora em Direito do Estado pela Universidade de São Paulo. Pesquisa nas áreas de Direito Internacional, Direito Constitucional, Direitos Humanos, Direito do Consumidor, Direitos da Criança e Justiça Racial.

34 Coordenadora do Departamento de Teoria Crítica Racial da Faculdade de Direito da Universidade de Los Angeles, California

uma professora negra como catedrática, de forma que o professor Derick Bell retornasse à casa. No ano anterior, veteranos e último-anistas, dentre eles o presidente da Revista de Direito de Harvard, Barack Obama, também haviam participado das manifestações em razão da natureza complexa e amplamente política do protesto do professor Derick Bell, que se alinhava ao movimento de mulheres negras e abria mão de um emprego estável e seus vencimentos como forma de exigir verdadeira inclusão e diversidade no corpo docente de Harvard.

As frustrações resultantes da constatação de que os dirigentes de Harvard, em sua maioria judeus – os quais também haviam sido discriminados por aquela casa –, naquele momento como dirigentes instrumentalizavam as mesmas ferramentas ideologias e estereótipos racistas dos quais haviam sido vítimas, de forma a convencer os estudantes negros a encerrar os protestos, são sistematizadas pela professora Crenshaw em suas palestras sobre as origens da Escola e sua experiência como estudante naquele período.

Falsas simetrias e outros mecanismos ideológicos racistas foram instrumentalizados pela diretoria, a exemplo do questionamento feito pelos dirigentes se alunos preferiam um professor negro a qualquer custo, inclusive sob o risco de terem um professor negro não qualificado para a disciplina, ou se a qualificação profissional do docente que lhes educaria era prioridade em face da "militância do professor Bell e dos alunos". A "escolha" pela "educação", cujo direito havia sido objeto de disputas anos antes com o caso Brown vs Board, implicaria na aceitação em ter aulas com um professor branco de forma silente e encerrando o movimento e os questionamentos as formas tokenistas e subalternizantes de inclusão negra, pois na universidade a "Educação", concebida conforme os dirigentes, é o que deveria ser a prioridade dos alunos e não a "militância política estudantil racial".

A narrativa dos momentos seminais de organização do que viria a ser a Escola de Teoria Crítica Racial são de enorme importância, pois descreve o contexto pós- segregacionista americano em espaços liberais, ainda racialista e subalternizantes.

Naquele contexto, alguns membros mais velhos do movimento negro repreendiam os jovens alunos da Harvard Law School, criticando a postura "desrespeitosa", "tumultuadora", "agressiva" e "ingrata" deles, por organizarem manifestações reclamando o retorno da disciplina com um professor negro, ou a imediata contratação da professora negra titular de forma que o professor Derick Bell retornasse à casa e a ministrar a disciplina "Raça e Lei".



As lembranças resgatadas e compartilhadas pela professora Kimberlé Crenshaw são de grande importância também para que percebamos a utilidade da abordagem da Escola de Teoria Crítical Racial para o Brasil contemporâneo. Isso porque, em primeiro lugar, tal história explicita que os primeiros idealizadores da escola por vir buscavam disputar poder com um tipo de racismo não segregacionista como aquele do período do caso Brown vs Board of Education e das leis Jim Crown.

Os fatos resgatados mostram, em segundo lugar, como antigos aliados, os brancos progressistas que se alinharam aos negros durante o auge do movimento pelos direitos civis não mais queriam ceder em seus privilégios, mesmo que tal negativa implicasse na manutenção da subordinação de negros. Essa realidade fez-se presente, explicitando que a subalternização dos negros não era o que informava o apoio deles ao movimento de direitos civis. Também é possível extrair da narrativa como o voto de confiança do movimento negro americano aos brancos progressistas apenas serviu para empoderá-los com o conhecimento de ferramentas e valores da comunidade negra que passariam a ser instrumentalizados contra os jovens combativos ao sistema racialista subalternizante que permanecia.

O conflito entre gerações e o conflito entre interpretações sobre a melhor forma de disputa de poder com o sistema de supremacia branca, inclusive entre jovens de diferentes origens regionais, econômicas, etc, explicitou que as expectativas dos negros não podiam mais ser apresentadas como uniformes e monolíticas – enquanto alguns percebiam a inclusão como algo suficiente e bastante, negando-se a questionar os termos subalternizantes desta inclusão proposta e imposta pelos progressistas, outros apontavam a inclusão subalterna e tokenista como o não cumprimento das promessas do movimento liderado por Marthin Luther King, Malcom X, Stokely Carmichael dentre outros líderes do movimento de direitos civis dos anos 60.

Tal explicitação da não uniformidade monolítica na interpretação sobre as melhores estratégias e projetos políticos entre os negros permitiu a crítica pública e aberta a personalidades negras alinhadas com ideologias tokenistas e subalternizantes, como o Ministro Clarence Thomas, da Suprema Corte Americana, com um maior conforto, pois estes cidadãos participantes da vida política, apesar de negros, não comungavam das interpretações sobre quão grandes eram os obstáculos resultantes do racismo e até onde deveria

ir a intervenção estatal que mitigaria as práticas sistêmicas, institucionais e estruturais de exclusão, bem como seus resultados.

A partir das informações referentes à história do movimento antidiscriminação estadunidense, é possível inferir que as categorias epistemológicas "racismo institucional", "racismo estrutural" e "racismo sistêmico" surgiram naquele país como ferramentas de apreensão da nova realidade pós-racismo "de juri", uma realidade de racismo "de facto" cuja característica marcante é a postura omissiva do Estado e de seus agentes em face das ações de gozo de privilégios e violações horizontais de direitos fundamentais resultantes de herança das estruturas racistas anteriormente construídas.

Os estadunidenses não estavam preparados para as condutas de racismo "de facto" e é nesse contexto que a escola de teoria crítica racial, que buscava analisar um novo tipo de condutas racistas similares ao modelo brasileiro latinoamericano, estabelece diálogo com o Brasil e passa a vislumbrar o intercâmbio de experiências como uma possibilidade profícua de aprendizado com uma sociedade que experimentava o racismo "de facto" há muitos mais anos, séculos em verdade.

Essa dinâmica racial é histórica em nosso país porque, no processo de colonização, o tímido racismo "de juri" cedeu lugar cedo ao racismo "de facto" instalando dinâmicas de gozo de privilégios para não negros e de negação de direitos de cidadania para negros. Assim, a categoria que explica as dinâmicas estadunidenses, pós-julgamento do caso Brown vs Board II, explicam a realidade nacional brasileira desde o processo de colonização do país, em razão do modelo árabe-ibérico de racismo assimilacionista.

Podemos identificar, portanto, elementos similares na história de ambos os países, mesmo em face de tamanhas diferenças.

Identificamos, de início, a omissão institucional como uma constante praxe estatal em face das violações horizontais de direitos fundamentais dos negros. No Brasil, historicamente, e nos EUA, durante o processo de eliminação das leis Jim Crow e após o Julgamento Brown vs Board, o silêncio cúmplice e a negação da existência de práticas de preferências individuais por pessoas que detêm algum poder, leia-se privilégio branco, passaram a ser naturalmente apresentadas àqueles que desconhecem as regras institucionais, os negros, como condutas imparciais e vinculadas, quando na verdade valiam-



se do espaço de discricionariedade para atingirem a condição de arbitrárias, racismo "de facto".

Mesmo em face da diferença de momento histórico em que as Ações Afirmativas (AA) foram implementadas em cada país, podemos estabelecer um momento de paralelismo na trajetória dos países, um contexto de práticas de racismo "de facto" instaurado em uma sociedade racialista, e um contexto institucionalmente racialista, implementado em uma sociedade cuja trajetória é de práticas de racismo "de facto". Cada país foi apresentado a um elemento de outro, passando a existir concomitantemente uma realidade que busca combater práticas de racismo "de facto" em instituições racialistas.

Assim, da mesma forma que para os americanos o sistema racista pautado pela generalizada negação do racismo é algo recente, para os brasileiros, pós-racialização da política nacional em 2002, a realidade de conflitos experimentada pelos estudantes fundadores da escola de TCR tornou-se situação recorrente, desafiadora e igualmente nova para nós e conhecida há mais tempo por eles.

Durante o governo progressista do partido dos trabalhadores, por exemplo, apesar da constante apresentação de dados, pautados em análises dos números absolutos, de forma a convencer a população negra leiga de que as políticas de inclusão racial resultavam em mudança consistente, a exclusão e subalternização de negros permaneceram inalteradas quando analisados em perspectiva comparativa "os direitos reconhecidos" e o gozo desproporcional de privilégios brancos, no mesmo período. O contexto em que se torna necessário reconhecer o racialismo como um avanço, mas as políticas implementadas como puramente simbólicas e insuficientes, somado à constatação de que aliados passam a defender suas posições políticas ao custo da subalternização, gera o desconforto do conflito entre negros que apoiam progressistas que naturalizam a inclusão subalterna e negros "radicais", os quais permanecerem marginalizados e a experimentar o questionamento da legitimidade de seus discursos, sob fundamento de uma pretensa uniformidade ideológica dos negros do país que não se convinha colocar em xeque.

Esse é um dos três elementos marcantes percebidos pelos militantes antirracismo pós-fim do segregacionismo "de juri" americano que passaram a se fazer presentes na realidade brasileira. O movimento negro, e os negros brasileiros como um todo, não estavam preparados para gerir esses

elementos, exatamente pela história de racismo "de facto" e talvez essa ausência de preparação explique o fenômeno de recepção do racialismo e instrumentalização política da categoria raça, com a manutenção ou até intensificação de algumas desigualdades raciais, seja em razão da inabilidade de combatê-los institucionalmente, seja pela insuficiência das ferramentas recepcionadas para implementar tais políticas do período de racismo "de juri" americano, seja pela insuficiência das ferramentas cunhadas no país, não preparadas para lidar com as práticas subalternizantes de aliados sazonais.

Ao tornar-se uma importante ferramenta de poder, dentro da lógica contemporânea nacional, a política racial passou a ser instrumentalizada por progressistas liberais bem como por conservadores, indistintamente, pois possui significância e eficiência marcante em sociedades que se propõem democráticas, repúblicas e legítimas no cenário de manipulação do discurso e distribuição de poder de Direitos Humanos.

Esse reconhecimento do poder que a política racial possuía no cenário internacional foi forte elemento influenciador do movimento que levou ao fim das leis Jim Crown nos EUA, quando o governo americano, defendendo-se da propaganda soviética nos recém-independentes estados do continente africano, impulsionou o processo de conquistas do movimento de direitos civis, de forma que uma contrapropaganda fosse viabilizada sem significativa mudança na ordem racial daquele país.

No Brasil essa lógica utilitarista e instrumentalista também não se fez ausente, a concomitância do envio de uma lei de cotas, extremamente limitada e restrita, para o Congresso Nacional, no mesmo momento que as expertas das Nações Unidas sobre Direitos dos Afrodescendentes visitavam o Brasil, explicitava a forma como o governo brasileiro pretendia elaborar a inclusão negra no país: de forma a se valer da ignorância de agentes internacionais sobre as sutilizas do funcionamento de nossas instituições, ao mesmo tempo em que se legitimava internacionalmente, divulgando legislações álibis.

Ao mesmo tempo, o silêncio nacional, imposto por meio da ideologia da mestiçagem e da democracia racial, até então denunciado por militantes, passou a ser instrumentalizado para questionamento de categorias nunca antes debatidas no país. Pessoas contrárias as políticas de combate ao racismo e promoção de inclusão passam a se valer da própria torpeza para legitimar a manutenção de seus privilégios e negação de direitos dos negros no Brasil.



Surgem nos espaços públicos, com voz amplificada, pessoas negras incapazes de dissociar raça de classe e, portanto, de perceberem-se como legítimas beneficiárias de políticas de ações afirmativas, algumas até então ignorantes de suas ancestralidades negras, passam reclamar a ascendência para legitimar seus desafios à implementação do sistema sob o argumento de que "nem os negros podem afirmar quem não é negro no Brasil".

Todas essas situações explicitaram a instrumentalização dos privilégios resultantes das dinâmicas do racismo "de facto" e do silêncio institucional histórico sobre o tema em um contexto de uso, somente, de ferramentas cujas origens remontavam a uma outra realidade regional e histórica. Não se trata de dizer que o que fora idealizado nos EUA não nos serve, trata-se de reconhecer que em determinado período da história americana, o que foi cunhado como política antirracismo, não nos serve, pois o padrão de racismo "de facto", como o brasileiro, passou a fazer parte da realidade daquele país alguns anos depois.

A ausência de uma ideologia da mestiçagem também foi o que tornou possível à Escola de Teoria Crítica Racial sentir-se confortável e segura para identificar negros não progressistas, não os reconhecendo como representantes em espaços políticos, para debater os privilégios de grupos não pretos, estabelecendo alianças, contudo, devidamente delimitando a distribuição de políticas de inclusão e para estabelecer embates conflituosos com brancos progressistas em espaços onde estes se valem de seus privilégios de raça subalternizando negros, invisibilizando, apropriando-se, deslegitimando e silenciando seus negros de estimação e outros negros "não de estimação".

O Brasil, em razão de suas origens "cordiais" não sabe estabelecer contundentes conflitos construtivos e realmente empoderadores e emancipadores dos negros do país. Se os conflitos abertos são vistos como manifestação de não patriotismo, falta de educação, mania de perseguição e outras adjetivações previsíveis, a ausência deles não impede a imposição de subalternizações negadoras de cidadania, mitigadora de direitos e, consequentemente, de dignidade.

O exemplo concreto desse esforço de valer-se da própria torpeza e das limitações do sistema resultantes dos silêncios históricos pode ser dado com a observação do mais recente ataque as cotas que se dá no espaço do Ministério das Relações Exteriores. O ministério que já conta com mais de dez anos de

políticas de AA vem enfrentando ataque aos programas racialmente conscientes que buscam de formas diversas deslegitimá-los. Recente decisão judicial que aceitou laudo "dermatológico" sobre não identidade caucasiana de candidato excluído do grupo de cotistas da seleção para diplomatas, reincluindo-o no processo seletivo, é um dos exemplos de como a não aceitação em estabelecer um sério debate sobre pertencimento e identificação racial, debate que nos EUA foi imposto pelas instituições e formou consistentes identidades de grupos, refletiu de forma negativa e deslegitimadora das significantes políticas racialistas de inclusão nos dias atuais.

A opção por autodeclaração passou a ser impugnada por aqueles que se sentem prejudicados com a conduta de falsa declaração de não negros, e a demanda por comissões de avaliação, que nunca existiram no país, passou a ser retomada para que o número de brancos autodeclarados negros reduzisse.

O contexto político democrático em que o Brasil recepcionou o ideal de políticas afirmativas antirracistas, e o histórico nacional de formação da sociedade brasileira, classificações raciais e relações raciais, indicam que a teoria crítica racial precisava chegar concomitantemente ao conteúdo institucionalizado por pensadores e gestores das políticas de inclusão racial e seus aliados.

Ocorre que a opção foi por abraçar fórmulas já fracassadas na sociedade americana, silenciando e ignorando as críticas feitas àquelas, de forma que a comunidade negra fosse colocada na mesma situação que a comunidade negra americana; não empoderada, relativamente consciente, desarticulada e instrumentalizada somente para legitimar e potencializar discursos liberais universalistas.

Quando o debate sobre ações afirmativas se apresentava incipiente, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzales já mencionavam conceitos instrumentalizados pela Escola de Teoria Crítica Racial, em suas participações durante o período de abertura democrática brasileiro. A teoria crítica não era tão estranha aos círculos dos pensadores gestores brasileiros, textos de alguns de seus pesquisadores foram até mesmo utilizados como material base para a articulação que em Durban conquistou tantos marcos para o Brasil.

A recepção do modelo institucionalmente politizado do debate sobre raça, ignorando seletivamente a produção estadunidense pós-segregacionista e pós-racialista, não foi acompanhando do histórico de referência; assim, se naquele país a categoria não branco refletia o pertencimento a um grupo definido legal e jurisprudencialmente, no Brasil dos anos 2001, pós Durban, o grupo negro incluiu pretos e pardos sendo que o grupo pardo é uma categoria nebulosa de difícil identificação e definição no Brasil.

Isso porque se no Brasil a estrutura de exclusão foi elaborada a partir do conceito de pretos e não pretos, sendo que asiáticos tiveram sua imigração estimulada e pardos refletiam a promessa de redenção de Can, nos Estados Unidos da América do Norte, o esforço em valorizar mantendo sempre restrito o grupo branco implicou a negação de todos, pardos, asiáticos, judeus imigrantes, irlandeses, italianos, da condição de "verdadeiros cidadãos".

Essas diferenças refletem a diferente matriz de dominação e subalternização racial. Enquanto os EUA informaram-se por um modelo pautado na exclusão e negação, buscando a eliminação por meio de um ideal genocida que elimina fisicamente a presença do outro, negro, o Brasil, informado pela matriz árabe e ibérica de subalternização e exclusão racial, abraçava a miscigenação, assimilação e apropriação como meio de relacionamento entre brancos e negros, também acreditando em uma promessa de não existência dos negros, a longo prazo. É por isso que um caso de casamento interracial julgado na Suprema Corte Americana é o marco do processo de reconhecimentos básicos de direitos civis após as Leis Jim Crown, assim como a religião protestante informou uma das mais significativas revoltas de escravizados naquele país, liderada por Nate Turner, enquanto no Brasil as crianças mestiças foram estimuladas desde o início da colonização, bem como as religiões islâmicas e de matriz africanas, foram as influências mais significativas dos movimentos de resistência de nossa história – Revolta dos Malês e Quilombo dos Palmares, respectivamente.

Como resultado de um contexto em que práticas de discriminação "de facto" são combatidas com ferramentas de combate à discriminação "de júri", Brasil racialista e EUA pós-segregacionista apontam resultados idênticos em suas políticas de ações afirmativa. A título de exemplo, a constatação de que o grupo que politicamente se tornou mais visível e fortalecido como reflexo do debate e implementação de políticas racializadas foi o grupo das mulheres brancas, o que eventualmente explica a expansão do que definem como "feminismo intersecional" na jovem geração de mulheres negras que exigem

espaço político, feminista, independente das mulheres brancas feministas, as quais ampliaram o espaço ao custo da apropriação e silenciamento das vozes de mulheres negra em espaços ditos progressistas.

Mesmo em face das intensas diferenças entre o processo de colonização, de classificação racial, de mecanismos de subalternização e até mesmo no sistema judiciário brasileiro e americano, é possível perceber a produção teórica da  Escola de Teoria Crítica Racial como um importante espaço de diálogo e aprendizado para negros de ambos países, pois o contexto recente brasileiro assemelha-se àquele americano, quando da origem da escola que surgiu para dirimir dúvidas relacionadas a como organizar e combater o racismo americano pós-segregacionista.

Assim, a Teoria Crítica Racial parece apresentar possibilidades de críticas antirracismo e ferramentas de defesa para a realidade presente em espaços aparentemente abertos para a inclusão, mas, conforme pode-se perceber, não abertos para a não subalternização.



## A medida da dor: politizando o sofrimento negro

Ana Luiza Pinheiro Flauzina

Gostaria de fazer algumas formulações acerca de um tema que, a esta altura, já me faz companhia por mais tempo que previa, assaltando as minhas inquietações políticas e testando minhas crenças na superação humana. Trato do genocídio –  essa categoria que tem sido empregada como forma de se sinalizar a situação-abismo a que estão submetidas às populações negras em boa parte de África e da Diáspora Africana.

Em minhas pesquisas, o olhar sobre o tema atrelou-se aos estreitos caminhos dos meandres jurídicos, sustentando uma crítica criminológica a esse processo de usurpação. Hoje tenho aqui interesse em ampliar e complexificar um pouco o debate, sinalizando algumas repercussões do genocídio "casa afora" e, principalmente, "casa adentro".[35] "Casa afora", naquilo que se refere ao terror de Estado imposto aos corpos negros que só se sofistica desde o período escravista, não abandonando o centro nervoso da produção da dor em nossas comunidades. "Casa adentro", no que tange aos efeitos do racismo como produtor de lógicas autofágicas entre nós, que precisam ser pontuadas e revistas.

Para isso, gostaria de dividir uma imagem com vocês. Trata-se de uma cena do filme *Tempo de Matar*. A história se passa no Sul dos Estados Unidos na década de 1970**.** Uma menina negra de 10 anos é violentamente estuprada por dois homens brancos numa cidade do Mississippi. Os homens são presos e, em audiência para se fixar o valor da fiança, o pai da menina atira e os mata, além de atingir acidentalmente um policial. Ele é então preso e o filme gira

35 Juan Garcia Salazar cunha as expressões "casa adentro" e "casa afora" para dar conta das necessidades múltiplas das lutas políticas negras. No que tange ao espectro do que qualifica como "casa afora", reporta a vocação para a insurgência coletiva frente aos ataques do poder público e as hierarquizações sociais da branquitude. No que se refere à noção de "casa adentro", sinaliza para as dinâmicas específicas e a necessidade de se desenvolver conhecimento próprio acerca das nossas comunidades. Para o autor, esse tipo de perspectiva é fundamental para o rompimento com os padrões da hegemonia eurocêntrica na medida em que sedimenta narrativas autônomas da nossa história. WALSH, Catherine; SALAZAR, Juan Garcia. Memoria Colectiva, escritura y Estado. Práticas pedagógicas de existência afroecuatoriana. *Cuadernos de literatura* Vol. XIX, nº38 • julio-diciembre, 2015, p. 79-98.

em torno de seu julgamento. No melhor estilo Hollywoodiano, um advogado branco do Norte, vem em socorro do homem negro, a fim de provar que a "justiça" pode ser feita. Depois de muitos contratempos, o advogado branco (que acaba sendo o protagonista do filme) vê que o caso vai ser perdido e que seu cliente será condenado à morte. Estamos então diante da cena final em que, num último apelo, o advogado apresenta os argumentos finais para o júri, tentando dissuadí-los da condenação. Ele pede que todos fechem os olhos e começa a contar a seguinte história:

> Essa é a história de uma menina, voltando para casa, vindo do mercado, numa tarde. Eu quero que imaginem essa menina. De repente uma camionete para, dois homens descem e a agarram. Eles a arrastam para o terreno ao lado e a amarram. Depois arrancam a roupa de seu corpo. Ficam sobre ela. Primeiro um, depois o outro. Estuprando. Acabando com toda inocência e pureza, com uma violência, aquele cheiro de bebida e suor. E depois, quando terminaram, depois que destruíram seu pequeno útero, acabando com qualquer chance de ela ter filhos, ter uma vida, além da própria, eles decidiram usa-la para tiro ao alvo. Depois atiraram latas de cervejas cheias. Atiraram com tanta força que rasgou sua carne, rasgou até os ossos. E urinaram nela. Agora o enforcamento. Com uma corda eles fazem um laço. Imaginem o laço em volta do pescoço dela. De repente o puxão. Ela é puxada para o ar e seus pés e pernas se debatem, eles não acham o chão. O galho não é forte o suficiente. Ele quebra e ela cai, de volta à terra. Então eles a pegam, jogam na traseira da camionete e vão para a ponte Foggy Greek. E a jogam de lá. Ela cai uns 11 metros num riacho logo abaixo. Estão vendo ela? Seu corpo violentado, espancado, encharcado de urina, encharcado de sémen, encharcado de sangue, deixado pra morrer? Podem ver? Vejam esse quadro, essa menina. Imaginem que ela seja branca."[36]

36 *Tempo de matar*. Filme. Direção: Joel Schumacher, 1996.



Para mim, essa é uma das cenas mais bem acabadas na expressão do que vimos denunciando há séculos: de que o racismo tem a desumanização como uma de suas marcas mais brutais. Por isso, sofrimento em carne negra não registra. Trata-se de sofrimento que precisa ser mediado por um corpo branco, e consequentemente humano, para se fazer inteligível. É sofrimento que sempre carece de tradução para sua apreensão completa, de medida que lhe dê proporção. Quanto vale a dor negra em branco?, nos indaga a cena do filme, sintetizando as consequências vivas de um mundo colonial que insiste em renovar suas debilidades mais vis.[37]

É essa a gramática de desprezo à humanidade e ao sofrimento postulado pelas marcas do racismo que vem animando as políticas de Estado no Brasil, em especial no âmbito do sistema de justiça criminal. E me refiro aqui, fique claro, à toda arquitetura institucional sancionada e sustentada por uma consciência social genocida. Falo não só da caricatura fácil das covardias perpretadas pelas polícias em todo o país, mas também da anuência do Ministério Público; da omissão das Defensorias Públicas e das canetadas de um Judiciário que nos sentencia ao cumprimento de penas em espaços abjetos e arquiva inquéritos que não devem seguir seu curso processual, por versarem de homicídios praticados contra nós.

É esse o cenário, com tantas outras ações e omissões do Estado, que consolida os dados assoladores da morte negra no Brasil, computando em horas o número de jovens que tombam diariamente longe de qualquer tipo de censura consequente. Registra-se uma queda de 26,1% da vitimização entre os brancos e um aumento de 46,9% da vitimização negra entre 2003 e 2014.[38] Números que caputuram a obscenidade em pilhas de dados que não comovem a ninguém além de nós.

Diante de um quadro tão violador, uma produção acadêmica consequente começa a se consolidar retratando as dimensões do terror de Estado travestida

37 Para um aprofundamento da discussão sobre a gramática do sofrimento negro ver: WILDERSON III, Frank. Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society? *Social Identities*, Volume 9, Number 2, 2003, p. 225-240.

38 WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2016*. Homicidios por arma de fogo no Brasil. São Paulo: Flacso Brasil, 2016. p. 55 <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf>.

na rubrica da "segurança pública".[39] Nessa seara, há um acervo de trabalhos que iniciam, de forma ainda tangencial e precária, a escavar as diversas dimensões da tortura, do ódio e do extermínio como vias essenciais que insistem em marcar a relação do Estado com os corpos negros no Brasil. O que se apreende nesses esforços é que o controle da vida negra, sem dúvida, configura-se como o grande item inegociável da agenda das elites no país.

Se do ponto de vista da vivência, essa realidade é fartamente conhecida nos circuitos das comunidades e da histórica critica dos movimentos negros, ainda há muito a se talhar intelectualmente para se visibilizar as tantas redes de opressão que se sofisticam diuturnamente. Aqui, importante reconhecer que a literatura especializada tem se debruçado de forma patente nas violações que atingem os homens,[40], relegando ainda a um segundo plano a investigação em torno dos assaltos dirigidos às mulheres negras.

Observando esse panorama, percebe-se que as pesquisas vocacionadas a investigar as vulnerabilidades das mulheres frente ao controle penal têm tido uma forte concentração na denúncia das precariedades específicas vivenciadas por essas nas fortalezas do cárcere.[41] São dimensões que apontam para a fragilidade das instalações; a censura ao exercício da liberdade sexual e dos frequentes abusos sofridos; a crueldade na assistência desumanizada na hora do parto; os impedimentos quanto a maternidade regulada e, depois, castrada,

39 Sobre o cruzamento da variável raça nos preceitos da segurança pública ver: FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula; FREITAS, Felipe; VIEIRA, Hector. *Discursos Negros*: Legislação Penal, política criminal e racismo. Brasília: Brado Negro: 2015. FREITAS, Felipe. *Discursos e práticas das políticas de controle de homicídios:* uma análise do "pacto pela vida"do Estado da Bahia (2011-2014). Dissertacão de mestrado. UnB, 2015. SILVA, Lais Avelar da. *"O pacto pela vida. Aqui é o "pacto pela morte".* O controle racializado das bases comunitárias de segurança pelas narrativas dos jovens do grande Nordeste de Amaralina. Dissertação de mestrado, UnB, 2016.

40 Quando nos referimos a essa literatura, obviamente falamos dos homens cisgêneros, tendo em vista a carência de escritos que dê contada movimentação específica do sistema de justiça criminal na direção das pessoas trans.

41 Alguns importantes trabalhos sobre a temática: DAVIS, Angela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição.Rev. *Estud. Fem.* vol. 11 nº2 Florianópolis, July/Dec. 2003, p. 523-531; LEMGRUBER, Julita. Cemitério *dos vivos:* análise sociológica de uma prisão de mulheres. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense, 1999; DINIZ, Debora; PAIVA, Juliana. Mulheres e prisão no Distrito Federal. Itinerário carcerário e precariedade da vida. *Revista brasileira de ciências criminais*, ISSN 1415-5400, nº. 111, 2014, págs. 313-329; SANTOS, Carla Adriana da Silva. Ó pa í prezada! Racismo e Sexismo Institucionais tomando bonde no Conjunto Penal Feminino de Salvador. Dissertação de mestrado. UFBA, Salvador, 2014.



nesses espaços de abandono. São imagens que revelam a penúria particular de corpos que ocupam lugares não talhados para si. Cenários que revelam o cárcere como a metáfora perfeita do masculino que submete, violenta e silencia.

De forma ainda tímida, há também reflexões que apontam para o intenso apetite de carne feminina negra para as fileiras da punição nas vias da criminalização pelo tráfico de drogas.[42] No roldão desse intenso e lucrativo comércio tornado ilícito, a roda gira de forma a inviabilizar mais uma alternativa de sustentação material da vida nas comunidades negras, ceifando a liberdade de mulheres que empreendem e reclamam por autonomia. Aqui o recrutamento é intenso, computando mais de 37.380 mulheres  mulheres custodiadas segundo o último levantamento de 2014. De acordo com dados do Infopen, "no período de 2000 a 2014 o aumento da população feminina foi de 567,4%, enquanto a média de crescimento masculino, no mesmo período, foi de 220,20%",[43] sinalizando a galgada do sistema para a contenção de mulheres.

Quero aqui apontar uma outra dimensão menos explorada nesse acervo investigativo. Refiro-me à necessidade de se lançar luzes em torno do controle penal dos homens, agregando as variáveis de gênero e sexualidade, a fim de confirmar que são as mulheres, mesmo dentro de um cenário que em tese não lhe diz respeito, as mais vulnerabilizadas e violentadas.

Proponho que o encarceramento masculino tem por base não somente a restrição da liberdade e a imposição da tortura como dado e da morte como horizonte, mas também uma violação simbólica que se assenta na homofobia para a confirmação do racismo. Ou seja, a punição, naquilo que cala mais fundo nos sentidos, relaciona-se ao vislumbre do aprisionamento da masculinidade negra no seu âmago: na imagem de homens negros amontoados, castrados de liberdade física e sexual, condenados a se estuprarem sistematicamente na busca de algum prazer fortuito. O sentido da pena que tortura os corpos é profundamente dependente do simbolismo que castra os homens

42 Ver: REZENDE, Beatriz Vargas. *A ilusão do proibicionismo.* Estudo sobre a criminalização secundária do tráfico de drogas no Distrito Federal. Tese de doutorado. UnB, 2011; RAMOS, Luciana. *Pelo amor ou pela dor?* Um olhar feminista sobre o encarceramento de mulheres por tráfico de drogas. Dissertação de mestrado, Unb, 2012.

43 Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias. Infopen mulheres – junho de 2014. <https://www.justica.gov.br/noticias/estudo-traca-perfil-da-populacao-penitenciaria-feminina-no-brasil/relatorio-infopen-mulheres.pdf>.

negros, imputando-lhes o horizonte da homossexualidade como penintência. Trata-se, portanto, de uma operação que retoma quotidianamente o lugar colonial subalterno relegado aos homens negros, expressamente passivados em sua masculinidade heteronormativa.

Naturalmente, essa pressão física e simbólica em torno do cárcere tem consequências avassaladoras, dentre as quais destaca-se a construção de um sentido de masculinidade que vulnerabiliza os corpos LGBT nesse ambiente. De certo, um espaço que põe em cheque a virilidade heteronormativa insufla o controle das sexualidades e um ataque ainda mais brutal na direção dos não-conformes.

A não observância das variantes gênero e sexualidade nesse contexto acaba, portanto, por distorcer nossas lentes analíticas impedindo a compreensão do processo de criminalização dos homens.

Nesse espectro, o papel desempenhado pelas mulheres na sustentação do encarceramento masculino tem de ser melhor compreendido. Ao meu entender, o Estado recruta as mulheres, em sua grande maioria negras, como mantenedoras solidárias do aparato público, para viabilizar o empreendimento prisional. Afinal, como há muito se sabe, são as mulheres que auxiliam na manutenção da família e das necessidades básicas dos detentos; são também elas que mobilizam o aparato judicial, acompanhando sistematicamente os processos a fim de lhes dar andamento; além de serem quem garante a mediação do cárcere pela possibilidade do extravasamento da tensão sexual. Ou seja, através de relações sexuais voluntárias ou das múltiplas formas de violência a que são submetidas, são as mulheres que mobilizam a sexualidade heteronormativa no cárcere, empregada como dispositivo de controle pelo Estado. Nesse âmbito, como bem pontua Carla Ackotirene, são rotineiramente exploradas para garantir o sentido da masculinidade heteronormativa sendo vítimas da violência sexual tolerada na rotina do "acerto de contas" das prisões com o aval do poder público.[44]

Percebe-se, portanto, que as mulheres estão vulnerabilizadas quando se trata das condições específicas a que estão submetidas no processo de sua própria criminalização e também figuram como sujeitas especialmente

44 ACKOTIRENE, Carla. *Prisão e feminismo*: um amor mal resolvido. Artigo publicado no Jornal A tarde. 27/07/2015. <http://www.mulheres.ba.gov.br/arquivos/File/Artigos/ArtigoPrisaoefeminismoamormalresolvidoKarlaAkotirene110815.pdf>.



violadas na sustentação do encarceramento masculino. As pedagogias de gênero, raça e sexualidade, naquilo que tem sido lido como espaço do aviltamento intersecional,[45] submete mulheres e LGBTs a condições especialmente precarizadas, carecendo-se de maior empenho intelectual para o desvelamento dessas realidades.

Se o silenciamento das dinâmicas de gênero e sexualidade reflete em limitação analítica em torno dos processos de encarceramento no meandres do sistema de justiça criminal, acredito ser preciso pontuar que também impacta a forma como temos representado o genocídio de uma forma mais ampla.

Nesse tocante, é importante pontuar que o grande batedouro de carne negra no Brasil, que trata os jovens como gado barato, é marco de um trauma que não para de pulsar. A imagem se cristalizou na figura de uma mulher negra curvada por uma dor avassaladora. Uma dor que inverte um dado natural da existência humana, fazendo com que os mais velhos fechem caixões sistematicamente, enterrando os mais novos. Uma história sem nexo que narra a maternidade negra como experiência condenada, que bem pode encerrar seu curso envolta em poças de sangue daquele que um dia carregou em seu ventre.[46]

Esse aviltamento constitui-se na espinha dorsal do genocídio anti-negro no país, fazendo com que nossas denúncias e esforços se concentrem na superação de tal realidade. Se não há gritos suficientes para dizer dessa guerra, fato

45 Muito se tem falado em intersecionalidade e da importância de se atentar para as múltiplas dimensões de violência incrustadas nas estruturas de poder. Confesso que me ressinto do uso da categoria de forma rasa, cumprindo apenas o papel da somatória das vulnerabilidades sociais a que estão submetidos os indivíduos numa espécie de gradação das vitimizações. Ao meu ver, esse tipo de apropriação, acaba por não explorar as dimensões teóricas fundamentais que podem advir da categoria, servindo somente para explicitar posições há muito já desenhadas no espectro das hierarquias sociais. Ao tratar das dimensões de gênero, raça e sexualidade na análise da situação dos homens negros encarcerados, penso termos uma possibilidade de um exercício que vislumbre um uso mais profundo do sentido de como esses vetores do terror institucional operam não só para a vulnerabilização dos indivíduos, mas como forma de retroalimentar um ao outro, fortalecendo os espectros das estruturas de poder. Sobre intersecionalidade ver: CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas,* 1º semestre de 2002, p. 171-188.

46 Sobre os dilemas da maternidade negra no contexto do genocídio no Brasil ver: ROCHA, Luciane de Oliveira. De-Matar: maternidade negra como ação política na "patria mãe"(gentil?). In: VARGAS, João; PINHO, Osmundo. *Antinegritude*. O impossível sujeito negro na formação social brasileira. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2016, p. 177-195.

é que a dimensão da ferida acaba por operar de forma restritiva na categorização do genocídio, excluindo do seu espectro assaltos a outros corpos que precisam ser politizados.

Aqui, novamente as mulheres negras aparecem como as que tem invisibilizadas as violações patentes a que são submetidas. Nas formas tradicionais de leitura do genocídio, fica claro que a violência contra as mulheres não figura como elemento a ser incorporado. Nessas abordagens, as mulheres não têm direito à dor autônoma, sendo desenhadas exclusivamente como mães que choram a dor da perda. O sofrimento feminino negro é derivado, não devendo ser computadas as sequelas das costelas quebradas, dos estupros e da exploração econômica no âmbito do genocídio.

O que fica patente nas análises sobre a temática é que a categoria genocídio tem sido frequentemente reservada a representar os ataques institucionais a que são submetidos diuturnamente os homens, figurando a violência de gênero como algo reprovável e censurável, mas que não deve ser considerada como parte intrínseca do processo de eliminação a que estão submetidas as comunidades negras. Imprime-se, portanto, um tipo de perspectiva que hierarquiza o sofrimento negro ao tempo em que exonera os homens das violências de caráter autofágico que têm servido de lastro na reprodução do genocídio.[47]

Somando com o que vem sendo pontuado há muito pelos reclames feministas, creio, portanto, que as inquietações que devem nortear posturas políticas anti-genocidas passam necessariamente pelo questionamento das masculinidades. Não se trata somente da identificação e da reprovação à violência que avassala a vida de mulheres, tendo nos alarmantes dados dos feminicídios seu símbolo mais bem acabado, mas pela busca incessante de desconstrução do sentido de masculinidade que sustenta esse estado de coisas. O que significa ser um homem negro cisgênero e heteronormativo? É a pergunta central a ser postulada.[48] Se, por um lado, o sentido dessa masculinidade tem sido manipulado a fim de justificar os ataques institucionais, convertendo jovens negros em alvos corriqueiros das balas; por outro, tem implicado em violações sistemáticas "casa adentro", situando a violação, a exploração e a morte como horizontes tangíveis para mulheres e LGBTs em nossas comunidades.

47 Sobre a hierarquização do sofrimento negro observando-se as condicionantes de gênero, ver: CARBADO, Devon. *Black men on Race, Gender and Sexuality:* a critical reader. New York: New York University, 1999.

48 PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? *Democracia viva* 22, p. 64-69.



Como bem se sabe, a violência contra as mulheres é estruturante, animando as práticas de homens de todas as raças e classes sociais. O que há que se salientar é que, entre nós, o racismo é a grande força propulsora no fomento de masculinidades tóxicas. Portanto, a implicação de homens negros nesse processo não se relaciona à estereotipia clássica que impugna a esse segmento o estigma da violência inata, muito menos em reduzir as performances da masculinidades negras ao exercício da violência, excluindo as diversas formas de expressões de afeto e respeito cultivadas diuturnamente.[49] Ao contrário, trata-se do reconhecimento de que uma das consequências da vitimização do racismo sobre os homens negros redunda, em muitos casos, numa pressão para a performance de um sentido de masculinidade brutalizado que tem vitimado as mulheres em especial.[50] Nessa esteira, revisitar as bases sobre as quais se sustentam o significado da masculinidade negra é um pressuposto fundamental de combate ao racismo. Trata-se da oportunidade de achar de um sentido de troca, de afeto e de convivência que estejam fora do crivo da branquitude, afastando a mediação do sexismo e potencializando a solidariedade como a arma vital no fortalecimento comunitário.

A censura ao genocídio anti-negro deve, assim, compreender a superação desse cenário ampliado e complexo, que tem sido alimentado com vigor para a fragilização dos redutos periféricos negros em todo o país. Avaliar os impactos do racismo sem suas correlatas dimensões de gênero e sexualidade, turva nossas lentes analíticas e enseja um tipo de engajamento político que exclui montantes de dor do crivo de nossa censura mais consistente e radicalizada. A politização do sofrimento negro deve, portanto, iluminar todas as nossas angústias, sinalizando para a superação das violações e das contradições que o racismo enseja de peito aberto. Trata-se, portanto, de uma denúncia que pulsa para fora, mas é também capaz de olhar para o espelho e reconhecer as fragilidades internas, a fim de, sem reticências, empenhar-se no confronto direto ao terror de Estado que insiste em demarcar os limites da nossa existência.

49 Sobre a estereotipia da masculinidade negra na performance da violência ver: AMPARO-ALVES, Jaime. Inimigo público: a imaginação branca, o terror racial e a construção da masculinidade negra em "Cidade de Deus" IN: VARGAS, João; PINHO, Osmundo. Antinegritude. O impossível sujeito negro na formação social brasileira. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2016, p. 59-75.

50 Ver: ROSA, Waldermir. *Homem preto do gueto.* Um escudo sobre masculinidade no rap brasileiro. Dissertação de mestrado. Unb, 2006.

## Referências


ACKOTIRENE, Carla. Prisão e feminismo: um amor mal resolvido. Jornal *A tarde*. 27/07/2015. Disponível em: <http://www.mulheres.ba.gov.br/arquivos/File/Artigos/ArtigoPrisaoefeminismoamormalresolvidoKarlaAkotirene110815.pdf>.

AMPARO-ALVES, Jaime. Inimigo público: a imaginação branca, o terror racial e a construção da masculinidade negra em "Cidade de Deus" IN: VARGAS, João; PINHO, Osmundo. Antinegritude. O impossível sujeito negro na formação social brasileira. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2016, p. 59-75.

CARBADO, Devon. *Black men on Race, Gender and Sexuality*: a critical reader. New York: New York University, 1999.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas,* 1º semestre de 2002, p. 171-188.

DAVIS, Angela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. Rev. *Estud. Fem.* vol. 11 no. 2 Florianópolis July/Dec. 2003, p. 523-531.

DINIZ, Debora; PAIVA, Juliana. Mulheres e prisão no Distrito Federal. Itinerário carcerário e precariedade da vida. *Revista brasileira de ciências criminais*, nº. 111, 2014, págs. 313-329.

FLAUZINA, Ana Luiza; PIRES, Thula; FREITAS, Felipe; VIEIRA, Hector. *Discursos Negros*: Legislação Penal, política criminal e racismo. Brasília: Brado Negro: 2015. 161p.

FREITAS, Felipe. *Discursos e práticas das políticas de controle de homicídios:* uma análise do "pacto pela vida"do Estado da Bahia (2011-2014). Dissertacão de mestrado. Unb, 2015.

LEMGRUBER, Julita. *Cemitério dos vivos:* análise sociológica de uma prisão de mulheres. 2. ed., Rio de Janeiro: Forense, 1999.

Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias. Infopen mulheres – junho de 2014. Disponível em: <https://www.justica.gov.br/noticias/estudo-traca-perfil-da-populacao-penitenciaria-feminina-no-brasil/relatorio-infopen-mulheres.pdf>.

PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? *Democracia viva*, 22, p. 64-69.

RAMOS, Luciana. *Pelo amor ou pela dor?* Um olhar feminista sobre o encarceramento de mulheres por tráfico de drogas. Dissertação de mestrado, Unb, 2012.

REZENDE, Beatriz Vargas. *A ilusão do proibicionismo.* Estudo sobre a criminalização secundária do tráfico de drogas no Distrito Federal. Tese de doutorado. Unb, 2011.

ROCHA, Luciane de Oliveira. De-Matar: maternidade negra como ação política na "patria mãe"(gentil?). IN: VARGAS, João; PINHO, Osmundo. *Antinegritude.* O impossível sujeito negro na formação social brasileira. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2016, p. 177-195.

ROSA, Waldermir. *Homem preto do gueto.* Um escudo sobre masculinidade no rap brasileiro. Dissertação de mestrado. Unb, 2006.

SANTOS, Carla Adriana da Silva. Ó *pa í prezada!* Racismo e Sexismo Institucionais tomando bonde no Conjunto Penal Feminino de Salvador. Dissertação de mestrado. UFBA, Salvador, 2014.

SILVA, Lais Avelar da. *"O pacto pela vida. Aqui é o "pacto pela morte"*. O controle racializado das bases comunitárias de segurança pelas narrativas dos jovens do grande Nordeste de Amaralina. Dissertação de mestrado, Unb, 2016.

TEMPO de matar. Filme. Direção: Joel Schumacher, 1996.

WALSH, Catherine; SALAZAR, Juan Garcia. Memoria Colectiva, escritura y Estado. Práticas pedagógicas de existência afroecuatoriana, *Cuadernos de literatura,* Vol. XIX n.o38 • julio-diciembre, 2015, p. 79-98.

WILDERSON III, Frank. Gramsci's Black Marx: Whither the Slave in Civil Society? *Social Identities*, Volume 9, Number 2, 2003, p. 225-240.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2016.* Homicidios por arma de fogo no Brasil. São Paulo: Flacso Brasil, 2016. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf>.

## DE LAS IDENTIDADES A LA IMBRICACIÓN DE LAS OPRESIONES

### Desde la experiencia

Ochy Curiel[51]

En estos momentos en que se necesita un reforzamiento de las visiones políticas en torno a las luchas antirracistas, antisexistas, anticapitalistas y frente al régimen de la heterosexualidad en este mundo global cada vez es más complejo donde asistimos a un aumento de las desigualdades sociales, quisiera presentar mis posiciones políticas recientes con el propósito de invitar a una reflexión colectiva entre nosotras, mujeres negras.

Para ello quisiera plantear primero un poco de historia de nuestro movimiento, conectar con nuestra historia como continente, colocar mi propia historia política, explicar por qué me posiciono hoy desde el feminismo decolonial, con lo cual invito a definir mejor nuestros proyectos políticos para una transformación social que acabe con las opresiones de raza, de sexo, de sexualidad, de geopolìtica, etc.

Hace unos años (CURIEL, 2007) escribí un artículo en el que recogía parte de la historia del movimiento de mujeres negras latinoamericanas y caribeñas, la cual dividí en varios momentos.

El primer momento lo denominé la *definición de una política de identidad*. Analicé como, en la década de los 80, la política de identidad fue de las primeras estrategias que como movimiento asumimos, a través de reafirmar una subjetividad de "mujeres" y "negras" como individuas y como grupo social. Las acciones fundamentales estuvieron alrededor de rescatar lo que en ese momento denominamos "la cultura negra o afro" y en ellas el papel de las mujeres de descendencia africana.

El segundo momento lo definí como *Un trabajo "político hacia fuera"* que se comenzó a cristalizar a inicios de los años 90.

51 Magister en antropología, especialista en ciencias sociales, trabajadora social. Coordinadora Curricular de postgrados de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Activista del movimiento lésbico-feminista y antiracista de América Latina y El Caribe.

Sostuve que a pesar de que la política de identidad se mantuvo, el trabajo político fundamental pasó de un "hacia dentro" a un trabajo "hacia fuera", hacia otras mujeres negras, hacia comunidades marginalizadas y hacia la sociedad en general. La visibilización del racismo y del sexismo y los efectos hacia las mujeres, conjuntamente con su denuncia y combate, eran los énfasis políticos de este segundo momento. Enmarcadas en el concepto de derechos humanos, en la reivindicación del reconocimiento social y cultural, las acciones fundamentales fueron la formación y educación, las campañas de comunicación, entre otras.

El tercer momento lo denominé *La articulación nacional, regional y mundial*. El mismo se inicia con la realización del 1er Encuentro de Mujeres Negras y la conformación de la Red de Mujeres Latinoamericanas y afrocaribeñas en 1992, la participación en diferentes actividades regionales y la participación en diferentes conferencias mundiales, como la de Beijing y posteriormente con la Conferencia contra el Racismo, entre otras.

Sobre estos momentos me gustaría señalar algunas cuestiones.

El primero, la política de identidad nos permitió un aumento de la autoestima individual y colectiva en torno al reconocimiento de ser mujeres negras y luego afros. Esta identidad política nos ayudó a la movilización, el encuentro de experiencias compartidas, nos permitió recuperar una ancestralidad perdida producto del racismo y el sexismo desde tiempos de la colonización; las acciones culturales realizadas nos permitieron a muchas descolonizar nuestras prácticas religiosas, marcadas hegemónicamente por el judeo-cristianismo y recuperar espiritualidades de origen africano. Nos permitió también cuestionar una estética marcada por la occidentalización de los cuerpos y construir, legitimar y valorar una estética negra acorde con nuestras propias experiencias.

Este momento a muchas de nosotras nos permitió además reconocernos individual y colectivamente y a través de ese reconocimiento, comenzar a exigir nombramiento y reconocimientos social como mujeres negras.

Si bien este momento muchas lo vivimos con crisis, con orgullo, con placer y con posiciones hasta radicales, también estuvo caracterizado por el esencialismo y la homogenización. Asumíamos que todas éramos iguales, exactamente el mismo error político que le criticamos al feminismo blanco.



La clase, la sexualidad, los privilegios, los contextos, los lugares de enunciación entre mujeres negras, no fueron ejes de reflexión, aunque si de tensión. Había una expectativa de un "deber ser" mujer negra, único, casi universal, que parecería que todas debíamos cumplir. La no reflexión en torno a nuestras diferencias, no nos ayudó mucho a complejizar nuestras posiciones en el mundo y definir, más concretamente, los proyectos sociales y políticos a los que nos adscribíamos, al centrarnos solo en la cuestión negra y la cuestión de las mujeres.

El segundo momento, el trabajo hacia fuera, si bien no desplazó la política de identidad nos permitió evidenciar los efectos del racismo y del sexismo en las mujeres negras y comenzamos un trabajo más fuerte en la escena pública: en el movimiento cultural y artístico, en las políticas educativas, en los movimientos sociales, etc. Sin embargo, nos limitamos a ver estas opresiones como fenómenos, es decir, a actuar en sus efectos, más como discriminaciones. En ese momento no teníamos las herramientas necesarias para analizar el racismo y el sexismo como epistemes centrales de la modernidad occidental. Volveré sobre este punto más adelante.

El tercer momento, la articulación nacional, regional y mundial, si bien transnacionalizó nuestras acciones al conectarnos con otros colectivos de otros países, al impulsar la Red de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas, también nos institucionalizó. Éramos parte de la oegenización, seguíamos las agendas de la ONU a través de los procesos en torno a Beijin, luego de la Conferencia Internacional contra el Racismo y esto se hizo más presente a través de la RED. Esta política de transnacionalización estuvo fuertemente marcada por la política de identidad.

A partir de este pequeño recorrido quisiera explicitar mis posicionamientos al día de hoy.

Si bien me asumo y me posiciono como una mujer afro, con una historia particular por haber nacido y criado en República Dominicana, un país mayoritariamente y predominantemente afrodescendiente y que es parte importante de mi historia personal y política, no solo soy eso. Soy también lesbiana feminista, migrante, música, feminista autónoma, anticapitalista, decolonial, académica entre otras posiciones sociales y políticas, pero sobre todo me considero una activista que busca la transformar social y para ello considero necesario acabar con todas las opresiones, con todas, y eso no

lo resuelve una política de identidad. Hoy para mi ser negra o afro no es suficiente, aunque sigue siendo muy importante.

Entrados los años 90 me hice feminista autónoma y desde esta experiencia con otras feministas latinoamericanas, comenzamos a complejizar y a problematizar las razones de la institucionalización que nos tocó como movimiento (ESPINOSA, 2008). Para muchas de nosotras esa institucionalización fue un producto de políticas neocoloniales y desarrollistas venidas del Norte Occidental que encontraron la complicidad de muchas feministas de la región y de muchas mujeres afros. Desde el Norte Occidental, a través de la retórica del desarrollo, vista como utopía de emancipación, de avance, desde lugares de poder (DUSSEL, 1999) se asumía y se sigue asumiendo que los países de Latinoamérica y El Caribe eran incapaces de sus propios desarrollos y entonces era necesario intervenir y controlar (ESCOBAR, 1996).

Para entender lo que estoy plantando es necesario contextualizar esta década y ver algunos de sus efectos al día de hoy. La década de los 90 marcó el fortalecimiento del neoliberalismo que colocó el mercado y la economía como centros de la vida social y el capital financiero como centro del mercado en un nivel transnacional, a través de implementar el ajuste estructural. Estas políticas hechas por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional promovían que los pueblos latinoamericanos y caribeños vivirían una etapa de crecimiento económico con equidad, pero la realidad fue distinta: los niveles de pobreza cada vez fueron creciendo en nuestros pueblos, hasta el día de hoy (CURIEL, 2010).

Desde esta década, la democracia se convirtió en un mecanismo de selección de gobernantes que administran el sistema político con criterios de mercado, al tiempo que se abren procesos para la participación ciudadana (KATZ, 2007). A la par de este endurecimiento económico derivado de la doctrina neoliberal e impuesto por medio de los planes de ajuste estructural, hay cierto ablandamiento político (una reorganización de los equilibrios entre política y economía).

Es en este contexto que se sitúan las conferencias mundiales de la ONU y sus políticas dirigidas a la participación ciudadana. Se debía promover una supuesta participación ciudadana para limitar las acciones de protestas en la región y para lograr cierta estabilidad política para garantizar la entrada



perfecta del neoliberalismo. Así muchas y muchos creyeron que participando en las conferencias de la ONU a través de sus necesarias redes representativas (como lo hizo la Red de Mujeres Afros en su segunda etapa) era la manera de incidir en los gobiernos para promover ciertas políticas sociales con equidad.

Para muchos movimientos, como el feminista, el de mujeres afros, entre otros, esto generó más dependencia económica, ideológica y política de la ONU y de la cooperación internacional al desarrollo venida del Norte, por tanto, menos autonomía, burocratización y jerarquización y sobre todo mucha complicidad con estas políticas.

Para esta misma época hay un auge del multiculturalismo como política de Estado. Si bien en parte también fue resultado de muchas luchas de movimientos indígenas y negros que cuestionaron la nación homogénea con base a la ideología del mestizaje, que invisibilizaban actores y actoras que antes no estaban considerados como parte de la nación y que se amplía en la región la lucha por el reconocimiento cultural, desde la lógica de los estados, este multiculturalismo era profundamente liberal. En muchas constituciones hubo un reconocimiento a la diversidad cultural pasando a naciones plurietnicas y multiculturales, la realidad material y política de la mayoría de los pueblos indígenas y negros no cambio mucho. Hoy las desigualdades sociales, políticas y culturales de estos pueblos son evidente (CURIEL, 2013).

Como lesbiana feminista, también en esta década, había politizado el deseo y la sexualidad. Había ya hace mucho tiempo asumido que ser lesbiana, que desea y se acuesta con mujeres es en sí un acto político transgresor frente a la heterosexualidad obligatoria. Sin embargo, por muchos años lo había asumido también como una identidad. A partir de los aportes teóricos-políticos del lesbianismo feminista, (RICH, 1998); (WIITG, 1982, 1990, 2006), comprendí que la heterosexualidad es un régimen político que transciende las experiencias sexuales, aunque las incluya. Se trata de un régimen que actúa en todas las relaciones sociales y que tiene que ver con los efectos del colonialismo y la modernidad occidental: en la nuclearización de la familia, en las concepciones y expectativas que se tienen en torno a lo que debe ser una mujer y un hombre, en el binarismo sexual que sustenta la ideología de la diferencia sexual, en la apropiación y explotación de los cuerpos y fuerza de trabajo de las mujeres, sean o no sean estas lesbianas y más aún en aquellas que son racializadas como negras y como indígenas. Desde estos análisis

comencé a entender la relación entre el racismo, el sexismo y el clasismo con el régimen heterosexual.

Para lograr llegar en el punto en el que estoy hoy, fueron fundamentales los aportes teóricos y políticos de las feministas y lesbianas negras: del Black Feminism de EEUU (COLECTIVO RIO COMBAHEE,1998), Hill Collins, 1998, de las Mujeres de Color (MORRAGA y ANZALDUA, 1981), Mujeres Negras de Gran Bretaña y feministas negras de Latinoamérica y El Caribe (CURIEL, 2007), quienes muy tempranamente en los años 70 propusieron abordar la imbricación de opresiones como el racismo, el clasismo, el régimen heterosexual, entre otras, siempre desde experiencias situadas.

Comprender la imbricación de las opresiones no se trata de colocar categorías que conforman una sumatoria de experiencias, o una intersección de categorías analíticas (CRENSHAW, 1993), se trata de entender cómo estas han atravesado históricamente nuestra región desde el colonialismo hasta al colonialidad contemporánea y como se ha expresado en ciertos sujetos que no han tenido privilegios de raza, clase, sexo y sexualidad, como son las mujeres negras, indígenas y campesinas de la región.

En los últimos años, han sido también fundamentales los aportes de pensadores latinoamericanos y caribeños críticos ligados al proyecto decolonial (CASTRO-GOMEZ y GROSFOGUEL, 2007), quienes desde el concepto de *decolonialidad* proponen una nueva comprensión para nuestras experiencias como latinoamericanxs y caribeñoxs que implica una relectura de la historia, nuevas filosofías, nuevas epistemologías que ayudan a una acción política más descolonizadora y transformadora. Desde esta comprensión se propone que con el fin del colonialismo como constitución geo-política y geo-histórica de la modernidad occidental europea, la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y la formación de los Estados-nación en la periferia, no se transformaron significativamente, al contrario, lo que ha ocurrido es una transición del colonialismo moderno a la colonialidad global. Esta colonialidad global ha sido posible gracias a instituciones del capital global como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), así como organizaciones militares como la OTAN, las agencias de inteligencia y el Pentágono, agregaría yo también a una cooperación internacional del Norte.



Todo ello he conllevado hasta nuestros días un patrón mundial de poder que el peruano Anibal Quijano (2000) denominó *colonialidad de poder* que ha significado relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto en torno a la disputa por el control y el dominio del trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo y sus productos, la reproducción de la especie, la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento y la autoridad, y sus instrumentos de coerción. Para Quijano esta colonialidad ha estado sustentada en la construcción de idea de raza, pero para María Lugones también en la idea de género binario, heterosexual y moderno, quien condensa su idea en el concepto de sistema moderno/colonial de género (LUGONES, 2008).

Todo lo anterior, ha estado ligado a la noción de humanidad que impuso la modernidad occidental que se inicia con el debate si lxs indixs y luego negrxs eran humanos. Las hembras y machos colonizados no eran mujeres ni hombres, ni eran consideradxs humanas y esto tiene efectos hasta hoy sobre poblaciones particularmente racializadas. Sobre este aspecto el puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007) propone el concepto de *colonialidad del ser* que ha supuesto la negación de humanidad, la interiorización de poblaciones (sobre todo indígenas y afro-descendientes) que han sido consideradas como un obstáculo para la cristianización y luego para la modernización. Esa negación de ser (Dasein) ha sido la justificación para esclavizarlas, quitarles sus tierras, hacerles la guerra o simplemente asesinarlas. Son como diría Frantz Fannon, los condenados de la tierra (FANON, 1963).

La modernidad occidental eurocéntrica también generó *una colonialidad del saber* (LANDER, 2000) un tipo de racionalidad técnico-científica, epistemológica, que se asume como el modelo válido de producción de conocimiento. Este conocimiento, desde esta visión debe ser neutro, objetivo, universal, positivo. Como señala el colombiano Santiago Castro Gómez (2007), pretende estar en un punto cero de observación capaz de traducir y documentar con fidelidad las características de una naturaleza y una cultura exótica. Desde ahí se genera una gran narrativa universal en la cual Europa y Estados Unidos son, simultáneamente, el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal del saber donde se subvaloran, se ignoran, se excluyen, se silencian, se invisibilizan conocimientos de poblaciones subalternizadas.

Es retomando estas apuestas y análisis, recogiendo nuestras propias experiencias como activistas afros, lesbianas feministas, autónomas de América Latina y El Caribe, que hoy alguna de nosotras construye lo que entendemos como *feminismo decolonial*, que creo yo aporta significativamente a una nueva propuesta de la acción colectiva para las mujeres afros, pero también para toda propuesta que se proponga la transformación social desde un lugar situado como lo es América Latina y El Caribe.

Para la afrodominicana Yuderkys Espinosa, el feminismo decolonial apunta a revisar y problematizar bases fundamentales del feminismo y también ampliar conceptos y teorías claves de lo que se conoce como la teoría decolonial propuesto por muchos de los pensadores latinoamericanos citados más arriba.

En palabras de la autora:

> Por un lado se reclama heredero del feminismo negro, de color y tercermundista en los EEUU, con sus aportes a pensar la imbricación de opresiones (de clase, raza, género, sexualidad), al tiempo que se propone recuperar el legado crítico de las mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas que desde América Latina y el Caribe que han planteado el problema de su invisibilidad dentro de sus movimientos y dentro del feminismo mismo, iniciando un trabajo de revisión del papel y la importancia que han tenido en la realización y resistencia de sus comunidades. En segundo lugar, el grupo retoma algunos aportes de la teoría feminista producida en Europa y EEUU que sirven a sus fines. Así, varias de las que componen el grupo, retoman al feminismo materialista francés con su temprano cuestionamiento a la idea de naturaleza, su comprensión de la categoría mujeres como "clase de sexo" y el análisis de la heterosexualidad como régimen político. También se nutren de la revisión crítica del esencialismo, el sujeto del feminismo y la política de identidad desarrollada por el feminismo posmodernista. En este mismo tenor, recuperan el legado de autoras claves del feminismo poscolonial con su crítica a la violencia epistémica, la posibilidad de un esencialismo estratégico el llamado a una solidaridad feminista norte-sur y la crítica al colonialismo de la producción de conocimientos de la academia feminista asentada en el norte.



Como tercera línea genealógica, este feminismo recoge algunas críticas de la corriente feminista autónoma latinoamericana, a la que algunas de ellas han pertenecido, incorporando una denuncia a la dependencia ideológica y económica que introducen las políticas desarrollistas en los países llamado "Tercer mundo", así como del proceso de institucionalización y tecnocratización de los movimientos sociales que impone una agenda global de derechos útil a los intereses neocoloniales" que tiene que ver con las lógicas de la cooperación internacional desde el Norte (ESPINOSA, p. 8).

Una perspectiva feminista decolonial significa varias cuestiones claves para redefinir nuestras prácticas políticas actuales:

1 - Entender cómo se construyó el sistema-mundo-moderno colonial occidental que tuvo tanto a la raza, como el género fueron epistemes centrales para lograr la expansión capitalista a través del colonialismo. Significa una relectura de la historia y entender cuáles son sus expresiones en el día de hoy, cómo está constituida la división internacional, nacional y local del trabajo, tanto sexual, heterosexual, racial y social que afecta fundamentalmente a mujeres, negras, indígenas, lesbianas y migrantes de nuestros pueblos.

2 - Comprender la relación que tiene actualmente la acumulación capitalista con el despojo de territorios para instalar megaproyectos por multinacionales. Territorios en los que habitan gente negra, indígena y campesina pobre.

3 - Entender la relación entre los feminicidios, las violencias hacia mujeres y las lógicas del militarismo, el narcotráfico, el lavado de dinero, que colocan a mujeres, niñas y adolescentes de poblaciones populares, altamente racializadas como botín de guerra.

4 - Entender los discursos y políticas de los estados nacionales centrados en un multiculturalismo liberal, que supuestamente reconoce la diversidad cultural, racial, étnica, que le sirve para sostener una democracia liberal que no acaba con las desigualdades, cuyo paradigma valido sigue siendo moderno, blanco, hombre, heterosexual, católico y que muchos movimientos sociales, a partir de reivindicar una igualdad desde este paradigma, contribuye a mantenerlo.

5 - Comprender que si bien la política de identidad es importante como posicionamiento no lo puede ser como fin. Todo proyecto de transformación social desde nuestra perspectiva debe ser por proyectos que derriben las opresiones y aquí es importante hacer alianzas políticas con diferentes movimientos que se propongan también acabar con las opresiones. Nuestras realidades no solo están marcadas por ser negras y el racismo y el sexismo que nos afecta, están también marcadas por los efectos de la flexibilidad laboral, por los efectos del consumismo, por los efectos de diferentes violencias, por políticas globales al igual que locales que nos colocan en situaciones de precariedad.

Por todo lo anterior pienso que son necesarias, dentro de muchas otras tres cuestiones fundamentales:

1 - El estudio sistemático de cómo funciona el mundo todo, cuáles son las maneras en que el racismo, el sexismo, el clasismo, la heterosexualidad y todas las opresiones tienen lugar, desde teorías e interpretaciones críticas, desde epistemologías otras que nos permitan interpretar nuestras realidades y en Latinoamérica como en el Caribe existen análisis a interpretaciones importantes, hechas por sujetos subalternizados a quienes nunca se les ha reconocido su saber, para que desde allí podamos definir nuestras acciones políticas.

Esto nos permitirá actuar con base proyectos políticos que se propongan derribar las opresiones de manera imbricada, en el cual la política de identidad sea fundamentalmente posicionamientos estratégicos y coyunturales.

2 - Propiciar políticas autónomas desde los movimientos sociales. Esto permitirá la autonomía ideológica, material y epistémica y no seguir dependiendo de las agendas de las lógicas neocoloniales de instituciones globales como la ONU, Banco Mundial, AID, Cooperación internacional y también instituciones locales que inciden en las prioridades de los movimientos.

3 - Fortalecer las alianzas transnacionales desde movimientos sociales críticos. El monstruo es grande y global, por tanto, nuestra política también debe serlo, aunque tenga aplicación local. Estas alianzas no pueden ser esas redes institucionales que se pasean por grandes hoteles y que asumen la representación de movimientos, sino deben ser desde la solidaridad internacional, desde sujetos y sujetas subalternizadas que permita fortalecer nuestras luchas.

## Bibliografía

Castro-Gómez Santiago; Ramón Grosfoguel. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En: *El giro decolonial.* Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. Una declaración feminista negra. En: MORAGA, Cherríe;; Castillo, Ana (eds). *Esta puente es mi espalda.* Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. San Francisco: Ism press, 1988.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. En: WEISBERG, D. Kelley (ed.). *Feminist Legal Theory:* Foundations. Philadelphia : Temple University Press,, 1993.

CURIEL, Ochy. *La Nación Heterosexual.* Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Bogotá: Brecha Lésbica – En la Frontera, 2013.

_____ La Crítica Postcolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antiracista. En: Colonialidad y Biopolítica en América Latina. Bogotá: *Revista Nómadas*. N.º 26, 2007. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Universidad Central, pp. 92-101

_____ Los aportes de las afrodescendientes la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto "Mujeres". En: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano,* Vol. III**.** Buenos Aires: Catálogos. pp 163-190.

DUSSEL, Enrique. Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En: CASTRO-GÓMEZ, S.; GUARDIOLA-RIVERA, O.; MILLAN, C. (edits.). *Pensar (en) los intersticios.* Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto de Estudios Pensar, Universidad Javeriana, 1999. pp. 147-161.

ESCOBAR, Arturo. El desarrollo y la antropología de la modernidad. En:

*La Invención del Tercer Mundo:* construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996. pp. 19-45.

ESPINOSA, Yuderkys. *Escritos de una lesbiana oscura.* Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. Buenos Aires: En La Frontera, 2008.

FANON, Frantz. *Los condenados de la Tierra.* México: Fondo de Cultura Económica. México, 1963.

Collins, Patricia Hill. La política del pensamiento feminista negro. Em: Maryssa NAVARRO, Maryssa: STIMPSON, Catharine R. (Compiladoras). ¿Qué son los estudios de Mujeres?México: Fondo de Cultura Económica. 1998. pp. 253-312. Primera edición en inglés, *Black Feminist Thought:Knowledge, Conciencusness and the polítics of Empowerment, 1990.*

KATZ, Claudio. Interpretaciones de la democracia en América Latina [en línea], 2007. Disponible en: <http://www.lahaine.org/b2-img/katz_int.pdf>. Recuperado: 5 de marzo de 2010.

LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber*. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires/Caracas: CLACSO/ UNESCO, 2000.

LUGONES, María. Colonialidad y Género: hacia un feminismo descolonial. En: MIGNOLO, W. (comp.), *Género y Descolonialidad*.. Buenos Aires: Del signo, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; y GROSFOGUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial.* Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco/ Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007.

MORAGA, Cherríe; ANZALDÚA, Gloria (eds.). *This bridge called mi back:* writings by radical women of color. Watertown, Massachussets: Persephone Press, 1981. Primera edición en español Cherríe Moraga y Ana Castillo (eds.). *Esta puente, mi espalda.* Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos. San Francisco: Ism Press, 1988.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina En: LANDER, E. (coord.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. pp. 1-14.

RICH, Adrienne. La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", en: NAVARRO, Marysa: Stimpson, Catherine R. (comps). *Sexualidad, género y roles sexuales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1998. Primera edición en inglés *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, 1980, pp. 36-64.

WITTIG, Monique. (1982). La categoría sexo. *Feminist Issues*, n.º 2.

_____. La pensée straight. *Questions Féministes*, n.º 7, 1980.

_____. *El pensamiento heterosexual* y otros ensayos. Barcelona: Egales, 2006.

# PARTE II:

# ALGUMAS EXPERIÊNCIAS DE REEXISTÊNCIA AMEFRICANA

## ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E LUTA[52]

Mãe Beata de Yemonjá[53]

Eu sempre gostei muito de capoeira. Eu sou do Recôncavo Baiano, de Cachoeira do Paraguaçu, de Iguape. Eu sou da cana de açúcar, do quiabo, da pimenta malagueta, do azeite de dendê. Tem cultura, tem negritude. Eu sempre via as queixas de minha vó, de minhas tias, todas as mulheres que viveram a saga escravagista, conheceram a chibata, venderam na rua para levar para a casa grande... a minha mãe foi criada por uma grande latifundiária, a Dona Tchulina, dona do Engenho Novo, meu pai morou no Engenho da Cruz, do coronel Pedro Dutra, moramos na Usina Putinga...

Então, isso não é de hoje, essa luta, essa saga. Eu trago no sangue o samba de roda, a chegança, o bumba meu boi, a capoeira, o maculelê, a festa do Engenho da Cruz, as noites de São João regados a licor de jenipapo, rezar no dia primeiro e terminar no dia três. Cheguei em Cachoeira agora e ninguém sabe o que é moqueca de folha! É uma delícia. Isso tudo é cultura. Eu sou alimentada com essa cultura. Botar a moringa na janela, porque ninguém tinha geladeira, para a água ficar fria para você beber. Quem chegava numa casa, que não tomava um gole de café torrado? Aquele café naquela caneca de alumínio alvo. Isso é gostos, isso é cultura. É perpetuar, tomar para si essa cultura e dividir.

Então minha saga não foi só aqui no Rio. Eu fui gestada na Bahia e parida no Rio de Janeiro. O Rio de Janeiro me deu tudo que na minha terra não me dariam, não me deram. Não é porque hoje eu estou comendo pão com manteiga que eu sempre vou dizer que comi pão com manteiga. Eu lutei muito na minha terra, mas o Rio de janeiro me deu uma verdadeira identidade. A identidade cultural. O Rio de Janeiro me fez levantar a cabeça. Este pedaço, a Baixada Fluminense, é entranhado no meu coração.

52 Entrevista realizada por Thula Pires e Malu Stanchi, em 14 de outubro de 2016.

53 Mãe Beata de Yemonjá nasceu na Bahia. É ialorixá em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, iniciada pela ialorixá Olga de Alaketu. É fundadora e coordenadora do Instituto de Desenvolvimento Cultural de Nova Iguaçu – RJ.

## 1. Resistência e Luta

A resistência da mulher negra é uma forma de nós nos protegermos de toda a violência que as nossas mulheres no passado sofreram, e a qual nós estamos – à nossa maneira, principalmente, que o Brasil está, que o Rio está... a violência em cima da mulher negra, em cima da periferia, da mulher do gueto, do morro – e essa violência é mais contundente, mais forte, mais violenta. Infelizmente, nós, que somos mulheres negras, somos vistas à parte pela sociedade. Nós não temos coração, nós não temos ventre. Nós somos qualquer coisa para a sociedade. Então, através disso, nós temos que estar a todo tempo lutando, nos policiando. Nós temos que nos unir para trazer esse empoderamento para nós, para chegarmos ao que queremos.

E não é só ficar na fala, não! É na lida, no enfretamento! É ir pra rua, é botar a cara tapa – muita gente diz botar a cara a tapa... eu não digo botar a cara a tapa, não! – é no grito. A gente tem que ir lá para ver e mostrar que nós não estamos aí para isso que a sociedade quer em relação à marginalidade. Nós não queremos isso para nós. Nem para as mulheres do passado, nem para as mulheres que virão. Nós não queremos isso. Nós temos que mostrar força para elas também se encorajarem e irem atrás de nós! O que nós temos que fazer é termos união.

No meu caso, eu tenho 85 anos. Não é porque eu tenho 85 anos que eu vá ficar sentada dentro de casa e só falar com a porta fechada, não. Eu tenho 85 anos, mas eu tenho um olho, eu tenho uma boca, eu tenho perna, eu tenho mão. A condição de usar todas essas ferramentas que Olorum me deu, que Obatalá e Exu me deu, é eu indo pro enfretamento. Porque se eu, que vi minha avó, minha mãe e outras passarem e não tomar uma atitude, como é que vai ficar? Não pode ser isso! Eu tenho que mostrar que nós precisamos, através da fala, da união, de dar uma entrevista, enfim! Eu acho que até com um tabuleiro na cabeça a gente tem que mostrar que tudo isso é a gente indo para a rua para mostrar do que nós somos capazes.

Você vê a mulher negra que já se assume com seu cabelo, o que era difícil... todo mundo queria que ela botasse henê para alisar, era chapinha... hoje em dia, a mulher já se assume! Isso é, mostramos que nós queremos. Eu tenho 85 anos, mas eu assumi não alisar meu cabelo. Meu cabelo é natural. Eu pinto e às vezes nem pinto, mostrando minha verdadeira identidade. Às vezes eu faço uma maquiagem pra sair, mas eu quero sair com o meu beição, com meus lábios grossos. É maravilhoso! Isso nós estamos botando para quebrar! Você vê esses movimentos: é o funk, é o hip hop. Tudo isso é mostrando a nossa força, o que nós queremos, que nós estamos aí.



Por mais que queiram quebrar esse galho da árvore, mas não! A árvore continua aí. E os galhos somos nós. É nossa obrigação construir a preservação dentro da comunidade, no Ebé, isso fica. É maravilhoso quando eu reúno vários jovens e mostro a cultura do meu povo. Isso é a nossa identidade, principalmente a oralidade. Principalmente na visão de mundo africano, a oralidade, essa coisa de passar de um para o outro a conversa, sentar na beira do fogão e ouvir os mais velhos, fingir que está ali brincando e estar ouvindo. Isso é maravilhoso. Eu fui criada assim.

Nossos orixás são ricos em história. Orixá não é nada mais, nada menos, do que nós mesmos. O que temos dentro de nós. Orixá é energia. É o sagrado misturado com tudo o que possa existir. Com a natureza que forma esse complô de riqueza cultural. Todo Orixá é perpetuador.

Quando o Orixá nos toma, nós não morremos. É aquela força sagrada que vem da terra de Onila no Oro. Por isso que nós devemos estar de pé no chão, para fazer esse contato, através do toque, através da dança, do toque dos atabaques, do olhar de amor, de paz. Aquilo te eleva numa dimensão tamanha que você não pode parar. Você não enxerga nada, você só vê o sagrado, o que está vindo e está dentro de você. O sagrado é o mundo magico ao qual eu perpetuo. Nós entramos para esse mundo para nos dar mais forca, para poder aguentar as adversidades desse mundo. Isso que é Orixá.

## 2. Respeito e Memória

Existe uma palavra que está muito em voga que eu detesto: intolerância. Eu odeio essa palavra "tolerância". Você quando me tolera está sendo obrigada a me tolerar, me ouvir, a gostar de mim. Eu não quero isso. Eu quero que você me respeite. Respeito é lei. Respeito tem uma condição, respeito é o nosso grito. Respeito é a nossa defesa. Respeito é lei. Intolerância, não. Eu quero

que digam: êta, lá vem Mãe Beata, a coisa vai ferver! E não que digam: lá vem mãe Beata... eu vou ter que ouvir Mãe Beata (não quero isso, não). Eu quero que digam: Ah! Lá vem mãe Beata ali! Nós estávamos te esperando para te ouvir! Isso é uma maneira de dizer: lá vem uma guerreira ali. É pra somar.

A memória é um espetáculo! Eu costumo dizer que a memória é maravilhosa. O papel o vento leva, a traça rói, molha, se acaba. E a memória não. Eu tenho na minha cabeça coisas que se passaram quando eu tinha três anos. A memória é nossa identidade, é a nossa cultura. A gente esperar a lua cheia para iluminar o lugar aonde nós morávamos – para cantar roda –, a capoeira, assar castanha, torrar café, rapar mandioca e fazer farinha. A memória é cultura, a nossa cultura. A nossa religião, eu acho, é a religião mais ecológica e mais cultural. Tudo nosso é a cultura, é ancestralidade. O que é ancestralidade? É a preservação da cultura. A oralidade é maravilhosa! O cordel, fazer uma música da sua cabeça, criar um Oriki (história). Isso aí é minha propriedade.

### 3. Oriki: Cachimbo de Tia Cilu

Tia Cilu era uma velha parteira que morava em um lugarejo onde era respeitada por todos. Se um padre rezava uma missa para uma criança, tinha que chamar tia Cilu. Se uma mulher tinha dor para parir, tinha que chamar tia Cilu. Tudo, tudo, tudo tia Cilu estava presente. Tia Cilu era respeitada.

Naquele lugarejo morava também um senhor viúvo que só tinha um filho. Ele dava tudo por aquele filho! Deu o menino para tia Cilu batizar. Esse senhor era mascate, homens que saiam para longe para vender e comprar. Tinha um cavalo, colocava as caixas com as vendas e saía para trabalhar, voltando somente uma semana depois. O menino sempre ficava em casa e era cuidado por tia Cilu.

Um dia, o velho adoeceu e disse:

– Meu filho, eu não vou poder sair para comprar as mercadorias para vender. Você que vai dessa vez. Você já conhece as lojas e todos os lugares que eu compro os bordados, as rendas, os batons. Você vai pegar o cavalo, vai colocar as caixas... aqui é o dinheiro para você se manter e comprar as coisas.

O menino arrumou tudo e saiu no outro dia de manhã. Passou na porta de tia Cilu:



– A benção, tia Cilu!

– Benção de Deus! Cadê seu pai?- Meu pai está doente.

– Oh! Agora é você que vai mascatear?

– É – respondeu o jovem – meu pai está me ensinando a profissão.

– Vá meu filho! Deus que te abençoe, Obatalá que te abençoe! – disse tia Cilu.

– Tia Cilu, peça a Deus para que eu faça boas compras!

Ela disse:

– Vá meu filho! E volte em paz!

Ele, então, foi, comprou as mercadorias, procurou em todos os lugares. Quando ele arrumou tudo o que o pai queria, voltou. Chegou ao lugarejo quase meia-noite, quando estava caindo uma chuva fina. De longe, avistou a casa de tia Cilu:

– Meu Deus! Chovendo desse jeito e a porta de tia Cilu ainda está aberta?

Quando se aproximou, viu tia Cilu Fumando cachimbo:

– A benção, tia Cilu!

– Deus te abençoe! – a senhora disse – já voltou?

Ele olhou a hora e falou:

– Oh, Tia Cilu, está chovendo...

– Tá não, meu filho... eu estou aqui porque estou cansada de estar deitada.

Ele seguiu para casa para guardar as coisas, mas pensando em voltar para convencer tia Cilu a entrar em casa. Quando chegou em casa viu um rolo de roupa branca dobrado em cima da mesa. Ele olhou e disse:

– Oh, papai, o senhor parece que não está alegre. Eu passei tantos dias fora... saí deixando o senhor doente, já está bem, e o senhor está zangado? Me ajude a botar as coisas para dentro porque eu vou voltar. Agora mesmo eu passei ali e tia Cilu estava na chuva, sentada, fumando cachimbo na porta dela.

O pai retrucou:

– Meu filho, você nunca mentiu para mim. Depois de homem, está mentindo?

– Mentindo de que, pai?

– Meu filho, você não viu, Tia Cilu.

– Vi, pai! Tia Cilu ainda me abençoou!

– Não, meu filho, você não viu tia Cilu. Hoje está fazendo 7 dias da passagem de tia Cilu para o Orum. Aqui estão as roupas que eu vesti essa noite.

**4. Ancestralidade e Futuro**

Lélia Gonzales, Zezé Motta que hoje aí está, e tantas outras... Lélia Gonzales foi uma mulher... foi, não! É, ainda, porque na visão de mundo Ioruba não tem essa coisa da morte. Ela deve estar "será que mãe Beata vai falar no meu nome? Será que a Thula vai falar no meu nome? Essa criança vai falar no meu nome?". E tantas outras... Clementina, Jovelina Pérola Negra, Dona Chica, Maria do Jongo... como também tem vários homens que fazem parte dessa propriedade cultural, dessa grande pertença! Abdias, Zózimo e outros que nós não devemos esquecer. Cada qual tem seu pedaço e deixou para nós. Eu costumo dizer que aqui é um pedaço dessa cultura, dessa pertença, dessa saga. Aqui é um pedaço de pano branco coberto de sangue dos nossos ancestrais que nós temos que a todo momento olhar e perpetuar. Aqui, quando os nossos ancestrais enxugaram suas cicatrizes.

Eu queria dizer que vocês jovens, não só as meninas, que pensem. Não pensem só no agora... pensem mais para frente porque vocês são nossa esperança. Nós que estamos passando da adolescência (risos). Nos semeamos um pouco e entregamos a outra metade da semente para vocês semearem e cultivarem. É como você fazer uma sementeira de tomate: Você não deve deixar o tomateiro ficar virado para o chão, senão a broca vai vim e vai acabar com os tomates, a lagarta vai vim e vai comer as folhas. Você sempre tem que tirar uma lasquinha de bambu, ou outra madeirinha qualquer, e suspender a rama do tomate. Tanto dá mais força para ele, quanto o tomate fica mais preservado. A mesma coisa eu peço a outros pais-de-santo, a outras mães-de-santo: Que dê um pouco dessa semente também pros jovens para que eles aprendam a cultuar. É isso a nossa fé. A natureza sagrada, que nos alimenta.



Nós somos mais água do que tudo e precisamos beber dessa água, dessa fonte, e dar para vocês. Não venha com esse negócio de tolerância, não. Nós queremos respeito.

De uns anos pra cá eu tenho visto muita coisa que me dá tristeza. Hoje em dia é "comunidade". Comunidade é uma coisa comum. Favela é raiz. Quando você fala em favela sente o gosto de santo, samba, cultura. Batuque, as umbandas. Favela é cultura, é negritude. Hoje em dia: comunidade...

Ninguém me fale o que é comer pão duro, porque eu comi. Ninguém me fale o que é tomar chá de erva cidreira no lugar de café. Trabalhei de cabelereira, costureira. Chegando aqui você vai encontrar uma mulher negra, guerreira, que sabe de onde veio e sabe para onde vai. Não preciso de ninguém botando palavra em minha boca.

É isso aí: vamos, vamos, vamos!

**5. Oriki de Anaebe**

Existia em um lugarejo uma mulher que tinha duas filhas. Uma era linda e a outra era uma menina que não se cuidava. A que todo mundo achava bonita só vivia se cuidando! Cuidava dos cabelos, cuidava das unhas, pegava uma semente e fazia um colar, apanhava uma flor do mato e botava no cabelo. Tudo ela estava na frente, rebolava, tinha aqueles trejeitos... e a outra não, ficava no canto. E a mãe vivia preocupada:

– Mas porque essa menina nasceu diferente? É mesmo pai, é a mesma mãe, que sou eu. E essa menina assim? Oh, Olorum, que foi que houve?

Até que um dia ela apanhou a bacia, encheu de roupa e foi pro rio lavar. Ela estava lavando e água começou adiante dela: borbulhando, borbulhando, borbulhando! Quando ela abaixa, a cabeça a água subia. Não é que quando ela afincou os olhos bem para aquele lugar que a água borbulhava apareceu uma pedra enorme. Ela olhou e:

– Não! Naquele lugar não tinha aquela pedra. Era água que tava borbulhando. Meu Deus, o que será?

Panhou uma pedrinha, bateu, jogou lá. A pedra bateu e voltou, caiu na beira d'agua.

Ela disse:

– Não. Não é um jacaré, é uma pedra mesmo. Deixa pra lá, eu acho que tive uma visão de estar vendo uma borbulhação naquele lugar e agora estou nessa invenção que vi aquela pedra!

A casa dela era perto, ela tinha saído e tinha deixado as duas meninas em casa, as duas moiçolas: a que era toda menininha e a outra que era toda espevitada. Quando ela acabou, apanhou a roupa e sempre olhando para aquela pedra. Ela tinha que levar água pra casa, mas disse:

– Mas em casa eu não deixei água, o pote tava quase vazio. Eu vou levar água. Mas é um peso! Como é que eu vou levar um pote d'água e uma bacia de roupa? Eu vou chamar as meninas para virem aqui me ajudar!

Aí ela:

– Oh, não sei quem, oi! – ninguém respondia em casa – Oh, Ayna! – ninguém respondia – Oh, Dandara!

Dandara era a mais bonita, a mais sapeca. Ayna era a mais quietinha.

– Oh, Ayna, oh. Dandara! – nenhuma respondia – Mas gente, eu deixei elas em casa, não tinha lugar nenhum para elas saírem!

Não é que quando ela olhou pra cima da pedra, quem é que tá sentada lá? Era Ayna, a que era quietinha. Estava lá sentadinha na pedra, mas com uma feição linda! Aquela menina linda com um espelho... fazia assim de um lado, fazia assim do outro. Ela disse:

– Não... aquela que está sentada ali... o resto é a pedra, cadê as pernas? Aquela é Ayna que eu deixei em casa!

Começou a tremer e disse:

– Não! Eu vou em casa para ver se ela está.

Chamou a outra filha, para saber da irmã:

– Oh, Dandara, Dandara! – Dandara não respondeu – Oh, Dandara!

Pegou o pote d'água, botou na cabeça. Quando chegou no meio do caminho, ela segurou o pote com as duas mãos e a água ficou parecendo chuva em volta dela: era como se o pote fosse um balaio, ela querendo sustentar e o pote tremendo.



– Valei-me, Nossa Senhora, valei-me, Nossa Senhora!

Quando ela chegou perto da casa dela e inclinou a cabeça – que sustentava o balaio – para frente e olhou, eram só pedras de ouro, brilhantes. E ela:

– Oh, Dandara!!!!

E Dandara:

– Que é?!

– Cadê sua irmã, Ayna?

– Ayna sumiu! A senhora está perguntando por aquela bruxa? Ela não é sua filha não! Sua filha sou eu que sou bonita, sou perfeita. Eu não sei para onde ela foi.

– Minha filha, o pote d'água que eu trouxe na cabeça virou um balaio. E quando eu cheguei aqui tornou a virar uma lata d'água.

– Isso é invenção da senhora!

– Eu vi sua irmã no meio do rio sentada numa pedra.

– Que nada! Aquela bruxa? A senhora está com invenção!

– Minha filha! Minha filha! Minha filha! Minha filha! Minha filha! Minha filha! Diga não, diga não, diga não, diga não... sua irmã é Oxum e é Nossa Senhora da Conceição!

A mãe então correu, correu, correu e se encontrou novamente com Ayna. Ayna estava toda suja de carvão com o pé queimado, porque Dandara havia sujado e queimado ela. É por isso que Oxum dança desse jeito.

A mãe disse:

– Que tronco é aquele que está na beira do fogão?

Dandara respondeu:

– A senhora não disse que viu ela dentro do rio? Pois eu toquei fogo nela e dei um banho de carvão! Eu dei um banho de carvão! Essa é sua filha, que a senhora trata melhor do que eu.

Sabe quem é ela? É Anaebe. Exu Anaebe. Ayna é Oxum e Dandara é Anaebe, qualidade de exu que é a proteção de todas as mulheres.

# MULHERES NEGRAS E SUA TRAJETÓRIA

Helena Theodoro[54]

Para falar de mulheres negras na realidade brasileira, reflito sobre mim mesma , saindo do silêncio em que, tenho certeza, estão a quase totalidade das mulheres brasileiras, que convivem numa sociedade etnocêntrica, racista e sexista, que usa e abusa de uma linguagem que veio de longe, que exprime idéias e conceitos alheios à realidade global do pais, além de projetar sobre os demais segmentos populacionais uma série de rótulos e categorizações.

Assim sendo, não posso deixar de falar aqui da minha alegria e a honra de ter sido convidada a proferir a Conferência de Abertura do Seminário Encrespando 2015, do Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A história do negro no Brasil pode ser revisitada por muitos ângulos, sendo um deles o da mulher negra. Dentro desta história muitas histórias, como a Teresa de Benguela, responsável pelo Quilombo do Quariterê, uma das muitas mulheres com fé em si mesma e no futuro, que especializou o quilombo em tecidos e rendas, reinando durante duas décadas, trazendo prosperidade para seu grupo, sobrevivendo até 1770. O dia 25 de julho foi a ela consagrado pela Lei 12.987/2014 como Dia Nacional de Teresa de Benguela e da Mulher Negra.

Como afirmou o amigo Cuti (Luiz Silva), poeta dos Cadernos Negros, existe sempre uma trajetória que precisa ser analisada,como traduziu em poema, apresentado em plenário após palestra que fiz sobre Memória e Ancestralidade: Mulheres Negras, no Encontro Internacional Palmares 300 Anos, realizado em novembro de 1994, no Centro Cultural da Secretaria Municipal de São Paulo, promovido pela SECNEB e Fundação Cultural Palmares:

54 Doutora em Filosofia pela Universidade Gama Filho, autora dos livros “Os ibejis e o Carnaval” e “Mito e Espiritualidade”.

**A TRAJEHISTORIA**

Para Helena Theodoro

A Princípio a dor eu imaginava
ficção
o passado
corpos apodrecidos
que eu deveria enterrar
junto às mágoas e rancores
gotejando dos poros

Com o tempo vi
nem a própria ficção
era ficção
nem eu que era muitos
e havia me separado da minha sombra

Então, dirigi meu verbo indignado
aos palacetes
onde anos a fio
passei a desfiar meu rosário de denúncias
com a fé inabalável
de que as flores brotariam em maio
e os frutos em novembro

Distintas senhoras e senhores



conversavam na varanda
ouviam meus discursos
aplaudiam
e quando minhas palavras secavam
ordenavam que me servisse, bebidas finas
E diziam – Estamos estudando... Estamos estudando...

E diziam: – Estamos estudando... Estamos
estudando... Estamos estudando. Estamos
estudando... ex-tundando... ex-tundando...
ex-tundando...
as suas reivindicações...

Um belo dia
a noite que em mim dormia
despertou
em meio à sessão solene
em que eu recebia o título de cidadão
de terceira categoria
das mãos
do ministro da justiça

A noite entrou toda nua
e decidida com seus ventos insânicos

O vinho tinto das estranjas
em minha taça
não era vinho
era sangue e
derramou
manchando com seu grito
a minha roupa de gala
e vinha
direto das veias de minha sombra
que sempre me servira
e há séculos eu não via
a quem resolvi
dirigir
o meu próximo discurso

Pela ousadia fui preso
torturado
serviram-me chacinas paulistanas e
cariocas
e fiquei num cativeiro de grades
brancas
e doces
longe do que eu fora
na rebelião com novo

Por isso eu fugi
e criei este quilombo
no lado esquerdo do peito
onde flores e alimento
nascem de janeiro a janeiro
e outros fugitivos
aqui são recebidos com um canto
guerreiro
e podem adormecer
com uma cantiga de ninar.
(25/11/94)



**1. A mulher negra de ontem**

A mulher negra foi, na escravidão e nos primeiros tempos de "liberdade", a viga mestra da família e da comunidade negra. Neste período inicial de liberdade, as mulheres foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a subsistência dos demais. Sem condições de conseguir trabalho conforme as condições acenadas durante a campanha abolicionista, o homem negro ficou sem meios de prover o seu sustento ou o da família. Neste momento, a mulher negra foi a grande batalhadora. Trocou a senzala pelos cortiços das cidades e assumiu, praticamente, as obrigações que possuía na fazenda, dividindo-se entre o quarto que compartilhava em promiscuidade com os seus e as cozinhas das famílias abastadas.

Duplicou, centuplicou seu trabalho físico e teve de encontrar energias, consciente ou inconscientemente, para enfrentar todo um complexo de situações novas. Passou a servir à patroa ao invés do senhor. Contribuiu, com a humildade de seus serviços, para a emancipação das mulheres brancas, já que a grande indústria e a organização de classes fez desaparecer o modelo tradicional da mulher caseira e dedicada integralmente à família.

A participação das mulheres negras nas famílias brasileiras, como amas de leite, merece um destaque, já que ocorreu em condições muito específicas.

Segundo a literatura existente no Seculo XIX, até a Abolição em 1888, o escravo doméstico e a ama de leite são vistos como elementos corruptores da família branca. Tal posicionamento é decorrente da influência da ama nas relações entre casa grande e senzala, devido à forma de transmissão para as crianças de cantigas em língua africana, bem como de histórias e crenças.

Para Giacomini (1988), a existência das amas de leite revela mais uma expropriação da senzala pela casa grande, já que para amamentar o filho da senhora a escrava era impedida de alimentar seu filho negro, segundo orientação dos médicos da época, que indicavam a sistemática separação entre a escrava ama de leite e seu filho, levando assim as mulheres negras a negarem sua função básica de maternidade, papel máximo de sua condição de mulher, gerando a proliferação de abandono e morte de crianças negras.

A utilização da mulher negra como objeto sexual também não pode ser entendida como resultado da condição da escravidão, já que tal fato implicaria também no uso do escravo como alvo das investidas sexuais dos senhores. Tal fato irá ocorrer com a escrava, como decorrência da sociedade patriarcal que legitima a dominação do homem sobre a mulher, sendo que a sexualidade da escrava vai ser vista pelo senhor como fora do círculo familiar, sem limites, normas morais ou religiosas, já que a mulher negra é tratada como COISA, como OBJETO SEXUAL. Para justificar tais atos criam o culto à sensualidade da mulata, tirando a responsabilidade da sociedade patriarcal pelo abuso sexual da escrava, colocando tal fato em atributos físicos que tornam incontrolável o desejo do senhor branco, gerando a proliferação de abandono e morte de crianças negras.

Cabe aqui lembrar das mulheres negras quitandeiras de Florianópolis e do Rio de Janeiro, que no século XIX criaram o comércio de rua, vendendo suas ervas e seus quitutes. O Rio de Janeiro foi dominado pelas chamadas negras minas quitandeiras, provenientes de Salvador, Bahia, escravas libertas, que conseguiram o respeito de africanos e crioulos escravos e libertos, além da proteção de políticos importantes no cenário nacional. Dominavam a arte do mercado, modificando a economia do Rio e de Florianópolis, tornando-se parte da paisagem carioca retratada pelos viajantes, além de lutarem contra o poder instituído, auxiliando cativos a fugir, criando redes de associações coletivas e irmandades, liderando movimentos de resistência, deixando seus nomes na história, como Tia Ciata, Tia Bibiana, Mãe Aninha e muitas outras.



Criaram a dança do samba e formaram ranchos e blocos carnavalescos que se transformaram nas escolas de samba atuais.

## 2. A mulher negra de hoje

A evolução cultural brasileira e o empobrecimento gradativo das antigas famílias tradicionais levou a mulher de classe média aos bancos escolares, às universidades, bem como às repartições públicas e cargos políticos. A mulher negra – empregada doméstica ou babá – possibilitou e possibilita *hoje ainda* a emancipação econômica e cultural da patroa, em cidades como as nossas, onde a organização dos serviços coletivos de creches é deficiente. E até mesmo nas famílias que mantiveram a divisão de serviços entre marido e mulher, quem em geral executa as tarefas que caberiam à dona de casa é a mulher negra.

No entanto, a mulher negra e a *mulata* – agora rotulada como *"mulata profissional",* continuam a enfrentar as barreiras criadas pelo preconceito racial. Na competição pelo trabalho de cada dia, a mulher negra tem menores possibilidades, até mesmo para empregos como o de doméstica em casa de famílias tradicionais.

Quando a mulher negra consegue uma escolaridade maior ou um treinamento efetivo de suas capacidades e tenta uma colocação como comerciária ou industriária, esbarra com o problema do preconceito. Todos os anúncios fazem referência sempre a *jovens de boa aparência* ou pedem retrato pelo reembolso postal, fazendo assim uma filtragem nas atividades mais categorizadas. A ascensão social e econômica da mulher negra se processa em ritmo muito mais lento do que a dos homens negros e da mulher branca, segundo indicações de Oliveira, Costa e Porcaro, no livro *O lugar do negro na força de trabalho.*

Refletindo sobre essa realidade, analisemos o lugar da mulher negra nos movimentos sociais.

O movimento feminista recrusdeceu a partir de l963, sob a liderança da psicóloga Betty Friedan que, em sua publicação *La Femme Mystifiée* (Gonthier, Paris, l964), esboça as causas da angústia das mulheres americanas oriunda da insatisfação pelo desempenho a elas destinado pela *mística feminina,* que

coloca como *"mito de mulher ideal",* nos Estados Unidos, na década de 1960, aquela ao mesmo tempo perfeita na execução dos trabalhos domésticos e extremamente refinada, segundo os padrões de beleza vigentes*: bonita, jovem, frívola, passiva e satisfeita com seu trabalho doméstico, sempre preocupada em agradar a seu homem.*

Os mais diversos setores do conhecimento justificaram esta dominação social "patriarcalista", tendo sua veiculação e internalização se dado pelas artes e pela literatura. O cinema, o teatro, as novelas televisivas ilustraram magnificamente as características "ideais" de personalidade proposta pela ideologia do capitalismo. Dentro deste contexto a mulher negra aparece sempre como coadjuvante, sem que seu papel mulher na sociedade seja visto. É simplesmente coisa, coisamente.

A luta pela mudança da situação ocupacional da mulher gerou o Movimento de Libertação Feminina, dentro da uma sociedade de classes e da exploração e dominação de uma classe pela outra. Desta forma, constatamos que o feminismo pode ser situado como componente das representações dominantes, já que apesar de criticar a representação do *"mito da mulher ideal" – a familiar* – defende a expansão social entendida como outra variante esta mesma ideologia dominante: a *ideologia do trabalho burguês,* como *liberadora e humanizadora da mulher.*

Em nossa realidade a *mulher negra* vive em condições de extrema penúria, não fazendo parte deste segmento burguês de que trata o movimento feminista mundial. No entanto, os efeitos sociais da "mística feminina" são muito extensos e profundos, já que o processo de internalização desta mística do *masculino e feminino* cria uma polarização que mutila. A "mística" manifesta-se como repressão da INTEGRALIDADE DO SER e esta seria a sua função social, o seu serviço à ideologia dominante. Desta maneira, a ocupação *dona-de-casa* assume um significado ou *contéudo diferente* para a mulher branca e para a mulher negra.

### 3. Mulher negra e violência

Vamos falar aqui da violência contra a mulher em todas as suas formas: simbólica, psicológica, física e sexual, sem pretender aprofundar o tema.



Segundo Maria Amélia Azevedo (1985), em seu livro *Mulheres Espancadas*, a Inglaterra e os Estados Unidos apresentam um papel pioneiro no estudo do espancamento de mulheres. Nele encontramos o registro de um episódio da Inglaterra medieval que considerava NORMAL o espancamento da mulher pelo marido, fato sancionado e reconhecido por lei. No século XVIII aceitava-se "como legal que os homens batessem nas esposas, porém violências graves e extrema brutalidade começaram a ser mal vistas", sendo que os tribunais passaram a aplicar sanções aos homens que se excediam nos maus-tratos. Porém, só a partir do século XIX é que as leis e os tribunais passaram a reconhecer o *direito de castigar o marido espancador de mulher*, considerando este comportamento criminoso.

Por fim, na segunda metade do século XX, mais precisamente nos anos 60, com o movimento feminista, o espancamento de mulheres passa a ser um problema social.

Nos Estados Unidos o ano de l974 é um marco importante para o tema *violência em família,* pela divulgação da pesquisa de Steinmetz e Straus que revelou a presença do espancamento de esposas em todos os aspectos da vida norte-americana, mostrando que 60% das famílias pesquisadas estavam envolvidas em alguma forma de violência física, além de 16% dos universitários pesquisados haverem presenciado algum tipo de violência física entre seus pais.

A luta da mulher negra, no entanto, não se prende unicamente ao movimento feminista do século XX. Em 12 de outubro de 1657, segundo Marco Aurélio Luz (1993), a Rainha Nzinga do Ndongo(Angola) firmou os termos do tratado de paz com os portugueses, pondo fim a um período de lutas militares que começaram por volta de 1575, quando o aventureiro Paulo Dias desembarcou em Luanda com o propósito de fundar um império cristão na África. O tratado de paz foi a forma encontrada pela Rainha Nzinga para, através de uma aliança com o rei do Congo e com os holandeses, evitar a destruição do Ndongo cuidando de sua reconstrução e de seu repovoamento...

Nzinga lutou de variadas formas contra um inimigo cruel e sanguinário, que atacava pequenas populações indefesas de surpresa, queimando casas, decepando cabeças, narizes, orelhas, além de sequestrar prisioneiros para embarcá-los como escravos para o Brasil. Enfrentando a ferocidade dos portugueses a Rainha Nzinga afirmou-se na tradição *mbundo-jaga.*

Considerada verdadeira rainha africana, capaz de controlar a chuva que traz fertilidade, tinha fé em *Nzambi Mpungo,* entidade suprema das forças cósmicas que regulam o universo e os ancestrais, e deu continuidade à guerra de resistência iniciada por seu pai e seu irmão.

Destacando-se no plano militar por sua invisibilidade, a Rainha Nzinga criou uma tática guerrilheira de múltiplos deslocamentos, que atordoavam os soldados inimigos, aparecendo quando o momento lhe era favorável e desaparecendo com grande rapidez, além de criar os acampamentos na floresta, os conhecidos *quilombos.*

O tratado feito com a Igreja, que abriu o Ndongo aos missionários, iniciou uma outra forma de luta, baseada no controle feito por manobras políticas, já que seria impossível vencer usando a força.

A estratégia da Rainha Nzinga se desdobrou nas Américas, seja nos quilombos, principalmente no dos Palmares, como nas irmandades católicas de negros, que proporcionaram espaços sociais necessários à coesão e identidade do grupo. Ao associar as Congadas, Moçambiques, Ticumbis, Maracatus, etc, às igrejas, o negro mantém os valores de ancestralidade e realeza africana. Nas congadas encontramos a dramatização da dinâmica das embaixadas entre a Rainha Nzinga (Ginga no Brasil) e o Rei do Congo (Mani-Congo).

Em todas essas manifestações a presença marcante é a da mulher negra, que luta por sua liberdade e pela da comunidade desde o século XVI.

## 4. Trajetória das mulheres negras

Após a Abolição da Escravatura, com o alijamento da comunidade afro-brasileira das posições de poder no país, os negros e mestiços continuaram a sofrer todo o tipo de violência, sendo que a mulher negra sofre tripla discriminação: por ser mulher, por ser pobre e por ser negra.

Na sociedade brasileira a violência física familiar seguiu, de maneira geral, as fases identificadas a nível internacional. Assim, encontramos:

lº – Ordenações do Reino no Brasil-Colônia: *"é permitido ao marido emendar a mulher das más manhas pelo uso da chibata"***.**



2º – Código Penal de l940: permite criminalizar as violências fisicas contra a mulher, consideradas lesões corporais (art. 129), homicídio (art. 121) ou instigação ao suicídio (art. 122). Na prática as penas ou são pequenas ou aplicadas com muitas atenuantes.

3º – Década de 80: conscientização de que a violência contra a mulher é antinatural, numa luta contra a impunidade dos chamados *crimes de paixão.*

4º – Lei 11.340/2006: Lei Maria da Penha.

No Brasil do Século XIX, logo após a Abolição, todo um dispositivo de atribuições de qualidade negativas atribuidas aos negros é criado, com o objetivo de manter o espaço da participação social no país restrito aos estreitos limites da antiga ordem escravagista.

A história da ascensão social do negro brasileiro pode ser vista como a da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se faz hegemônico. E, desta forma, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais.

As idéias feministas no Brasil foram muito influenciadas pelos acontecimentos europeus. No entanto, a grande questão na Europa era a questão do *estupro*. Aqui, no entanto, foi a questão do *assassinato de mulheres*, concentrando-se as respostas feministas no eixo Minas-Rio-São Paulo, sendo que o Centro de Defesa da Mulher em Minas Gerais, criado em agosto de l980, surgiu em repúdio ao assassinato de duas mineiras por seus maridos. O clima de indignação foi criado com o primeiro julgamento de Doca Street, que culminou com a impunidade do assassino e sua transformação em herói.

Em 1981 surgiu o SOS Mulher de São Paulo, seguido pelo do Rio de Janeiro.

### 4.1 – Organizações de mulheres negras

Aos poucos o movimento feminista no Brasil foi alargando seus horizontes, passando a situar como alvos de sua luta não apenas os assassinatos ou crimes de sangue, mas também os pequenos "assassinatos do dia-a-dia".

Proliferam, assim, os movimentos específicos de grupos de mulheres, sendo que as primeiras organizações de mulheres negras, segundo Lélia Gonzalez (1985), surgem dentro do Movimento Negro, destacando-se a contribuição de *Maria Beatriz Nascimento*, que organizou em 1972 , na Universidade Federal Fluminense, a *Semana de Cultura Negra,* seguida dos históricos encontros nas Faculdades Cândido Mendes, que passaram a reunir toda uma nova geração negra para discutir o racismo e suas práticas, enquanto forma de exclusão da comunidade afro-brasileira. As mulheres negras se destacaram por discutirem o seu dia-a-dia caracterizado pela discriminação racial e pelo machismo, não só de homens brancos, mas também de negros. Por outro lado, não deixaram de reconhecer a peculiaridade do machismo negro, por suas articulações com os mecanismos compensatórios produzidos como efeitos diretos da opressão racial, já que nenhuma mulher negra deixou de viver a experiência de ver o filho, irmão, companheiro ou namorado passarem pela humilhação da suspeição policial, por exemplo.

Quando, em 1975, as feministas comemoravam na Associacão Brasileira de Imprensa o Ano Internacional da Mulher, as mulheres negras apresentaram um documento que caracterizava sua situação de opressão e exploração. Os anos seguintes testemunharam a criação de diferentes grupos:

1979 – Aqualtune

1980 – Luiza Mahin .

1982 – Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro

1983 – Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo

1986 – Coletivo de Mulheres Negras da Baixada

1988 – Geledés – Instituto da Mulher Negra(SP)

1992 – Mulheres Negras do PDT(RJ)

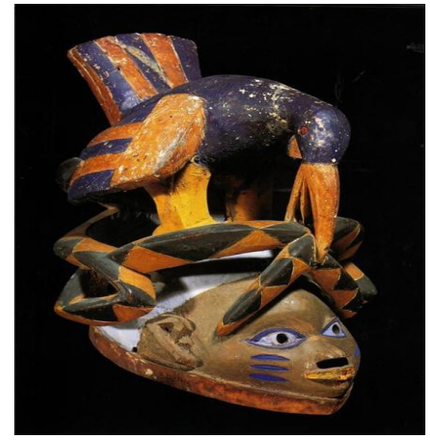
1992 – Ong Criola (RJ)

1994 – Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher (CEDOICOM)

O Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo (1983), criado por Teresa Santos, enfocou a tripla discriminação existente como mulheres, trabalhadoras e negras, buscando trazer novas formas de se perceber a mulher segundo as tradições afro-brasileiras.



O Coletivo de Mulheres Geledés, também em Sampa, criado por Aparecida Sueli Carneiro em 1988, buscou reeditar as sociedades secretas femininas africanas, que colocam as mulheres com poderes equivalentes aos dos homens e vistas por eles como iguais.



GELEDÉS e sua tradição

Gelede é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade.

Gelede é um festival anual homenageando "nossas mães" (awon iya wa), não tanto pela sua maternidade, mas como ancião feminino. Ela ocorre durante a época seca (março-maio) entre os Yorubaás do sudoeste da Nigéria e o vizinho Benin.

A máscara (ou adorno de cabeça, uma vez que não cobrem o rosto) é um par de um conjunto usado pelos homens vestidos como mulheres mascaradas para divertir, e aplacar as mães que são consideradas muito poderosas, e podem usar os seus poderes para o bem ou como feitiçaria de efeitos destrutivos.

No Rio de Janeiro, Alzira Rufino cria também um Coletivo, na Baixada Fluminense, denunciando a opressão e exploração das empregadas domésticas por suas patroas.

Líderes do Movimento de Favelas, como Benedita da Silva e Jurema Batista, participaram do Encontro de Mulheres, promovido pelo Grupo de Mulheres do Rio de Janeiro, em março de 1983, sendo que a 16 de junho criam o Nzinga/Coletivo de Mulheres Negras, reunindo mulheres do movimento negro, do movimento da associação de moradores de bairros e do movimento de favelas, tendo como fundadoras Lélia Gonzalez, Jurema Batista, Geralda Alcântara, Miramar da Costa Correia, Sonia C. da Silva, Sandra Helena, Bernadete Veiga de Souza e Victoria Mary dos Santos.

Todos os grupos formados objetivaram atuar contra todas as formas de violência: o sexismo, a discriminação sexual, o racismo e a discriminação racial, que tornam as mulheres negras o setor mais explorado e mais oprimido da sociedade brasileira. Mais de 80% das trabalhadoras negras são de baixa renda, vivendo principalmente em favelas e bairros de periferia, sendo constantemente discriminadas por serem *mulheres, negras* e *pobres.*

Surgem também os movimentos de mulheres dos diferentes partidos políticos, como o Movimento de Mulheres do PDT/RJ (l992), buscando formar biblioteca especializada na questão da mulher e organizar um arquivo com a memória do movimento, além de reforçar a luta pelos Direitos Humanos contra a violência, tortura, coerção, abuso sexual, fome e privações econômicas de mulheres, convocando a todas para a Conferência Internacional sobre Direitos Humanos realizada em Viena (junho de l993), além de chamar a atenção para o brutal assassinato da atriz Daniella Perez e dos ataques feitos à sua imagem.

Surge, ainda em 1992, com Jurema Werneck e Lúcia Xavier a Ong Criola. É uma organização conduzida por mulheres negras que atuam na defesa e promoção de direitos das mulheres negras com uma perspectiva integrada e transversal.



**MISSÃO:**

Instrumentalizar mulheres, adolescentes e meninas negras para o enfrentamento ao racismo, sexismo, lesbofobia (discriminação contra lésbicas) e transfobia (fobia contra transexuais e travestis). E para o desenvolvimento de ações voltadas à melhoria das condições de vida da população negra e das mulheres negras em especial.

**VISÃO:**

Buscar a inserção de mulheres negras como agentes de transformação, contribuindo para a construção de uma sociedade fundada em valores de justiça, equidade e solidariedade, em que a presença e contribuição da mulher negra sejam acolhidas como um bem da humanidade.

**OBJETIVOS:**

a) Criar e aplicar novas tecnologias para a luta políticas de grupos de mulheres negras;

b) Produzir conhecimento qualificado por dados específicos sobre o contexto atual das questões de direitos;

c) Formar lideranças negras aptas a elaborar suas agendas de demanda por políticas públicas e a conduzir processos de interlocução com gestores públicos;

d) Incrementar a pressão política sobre governos e demais instâncias públicas pela efetivação de direitos, particularmente o direito à saúde, o acesso à justiça e à equidade de gênero, raça e orientação sexual.

Em 1994, Neusa das Dores Pereira e as companheiras Maria Lucia de Carvalho e Sandra Helena Bello organizam o Centro de Documentação e Informação Coisa de Mulher, buscando promover os direitos humanos e a plena cidadania através do empoderamento político, econômico e social de mulheres negras pobres, lésbicas negras e as mulheres que vivem em privação de liberdade.

Ainda no Rio de Janeiro, formaliza-se em 1987, com a liderança de Eliane Potiguara, o Grupo Mulher – Educação Indígena (GRUMIN), afirmando que 500 anos de História não calam a voz do povo indígena.

Não podemos aqui deixar de nos referir ao crescimento enorme do movimento de mulheres negras, que hoje fazem a diferença nos movimentos sociais. Foi criada a Articulação de Organizações de Mulheres Negras (AMNB), que é uma rede de organizações de mulheres negras, constituída atualmente por cerca de 27 organizações distribuídas por todas as Regiões do país. A AMNB tem como missão institucional promover a ação política articulada de grupos e organizações não governamentais de mulheres negras brasileiras, realizando o enfrentamento ao racismo, ao sexismo, à opressão de classe, à lesbofobia e a todas as formas de discriminação, a fim de contribuir para a transformação das relações de poder existentes no Brasil.

### 4.2 – Mulheres negras religiosas

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades da comunidade negra, estendendo-se, regulando e influenciando a todos os grupos culturais. Essa religião se apoia numa força



suprema, geradora de todas as coisas, mas, abaixo dela, existem e são cultuadas forças da natureza e espíritos dos antepassados, e se efetiva em comunidades-terreiros.

As comunidades-terreiros (egbé) surgiram de confrarias religiosas baianas, especificamente da Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho (negros de Angola) e da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha (mulheres nagôs, provenientes da Nigéria, como Iyá Nassô).

As mulheres tiveram um papel fundamental na organização das comunidades-terreiros, tornando-as espaços estruturadores de identidade e de formas de comportamento social e individual.

Por sua importância para a preservação da identidade do segmento negro da população brasileira, as comunidades-terreiros, principalmente as nagôs, se reformularam e disseminaram pelo país, tomando feição regional segundo a influência do grupo africano. Daí a diversidade de nomes com que são conhecidas: *candomblé,* na Bahia; *xangô* em Pernambuco, Alagoas, Paraíba; *tambor* no Maranhão; *batuque* no Rio Grande do Sul; *macumba* em São Paulo; *macumba, quimbanda* e *umbanda* no Rio de Janeiro.

A perseguição impiedosa feita aos quilombos no Brasil devida à íntima relação entre as insurgências negras e as comunidades religiosas de base africana, além da ameaça representada pelo Quilombo dos Palmares, onde Zumbi provou a possibilidade de sucesso econômico, político e social da convivência democrática entre negros, brancos e índios, conjugada com a socialização da terra, oportunizou a liderança religiosa das mulheres, já que o governo promoveu um extermínio brutal dos líderes religiosos. O culto aos orixás, que pode ser liderado por homens e mulheres, encontrou na mulher negra o principal esteio para a manutenção das tradições religiosas e culturais da comunidade.

A religião como forma de coesão possibilitou a formação de grupos e associações cujo sistema de crenças veiculou maneiras particulares de interrelacionamentos, normas, ações e valores que deram a essas comunidades características próprias. Analisando tais conteúdos, encontra-se não apenas aspectos da religião, mas também a continuidade e reelaboração de um complexo cultural básico que insiste feroz e dinamicamente em existir, com valores singulares e diversificadas formas.

Para uma comunidade nagô, as relações das pessoas com os orixás, entre si, com os animais, com o princípio feminino ou masculino, é sempre na dimensão de *luta* (IJÁ), como afirma Muniz Sodré (1983), já que as coisas só existem pelo poder que possuímos de lutar com elas e pelo mistério (AWÔ). Tal relação é simbolizada por *EXU*, orixá responsável pela dinâmica de todas as coisas, sendo conhecido como *PAI DA LUTA.* O que entra em jogo não é a violência ou a força das armas usadas, mas sim as artimanhas, a astúcia, a coragem, enfim, o *poder de realização* ou *AXÉ* envolvidos.

As mulheres são portadoras de muito AXÉ e viabilizam sua expansão e preservação através dos *rituais.* O ritual é simbólico e faz de cada sujeito parte de um espaço que abriga a todos. Por meio de palavras, gestos, sons, objetos, cânticos e movimentos, reconstróem a *vida*, recriam a mundo, libertam o *ser humano*, integrando-o a seu grupo. O ritual é fundamental para a luta, tornando cada membro do grupo parceiro, elemento sem o qual nada acontece. Nas relações entre os membros da comunidade não existem idéias como PECADO ou SALVAÇÃO, que se apoiam numa VERDADE única.

Através das danças rituais as mulheres incorporam a *força cósmica*, criando possibilidades de *realização* e *mudança,* fazendo de *seu corpo* um *território livre*, próprio do *ritmo, liberto de correntes.*

Os rituais vão fazer o uso do corpo, seja na dança, no toque dos atabaques, nas reverências ou na postura dos membros do egbé em diferentes situações. Elementos simbólicos significativos e fundamentais permitem aos movimentos corporais a exteriorização de um sentimento ancestral ou de uma determinada força cósmica, que, através do corpo das mulheres, transmutado em altar vivo, propicia a criação de um tempo mítico, numa reunião de pessoas, natureza, orixás e ancestrais que a todos fortalece e impulsiona pelas trocas de AXÉ.

Sob o ângulo das classes sociais antagônicas milhões e milhões de brasileiros são vistos como CORPO-MARGINAL, pois pertencem aos excluídos ou afastados dos bens e benefícios materiais e culturais do mundo capitalista.

A idéia de corpo diante das condições concretas existentes no país é fragmentada como a sociedade, podendo-se falar em corpo-biológico, corpo-objeto, corpo-monumental, corpo-acrobático, corpo-libidinal, corpo-produtivo, corpo-estético etc. O negro não se enquadra no corpo-estético, nem no corpo-libidinal de nossa sociedade, já que o corpo vendido pela midia poderia se enquadrar na Dinamarca ou Suiça, mas não em nossa realidade.



Se a palavra modifica o corpo, o corpo também modifica a palavra, já que o ser humano transcende a realidade objetiva e busca energias cósmicas que lhe permitem modificar a realidade, transformar, transmutar.

Apesar do corpo do trabalhador ser maltratado por inúmeras horas fora de casa, por trabalho pesado, por alimentação inadequada e pouco descanso, a cultura negra utiliza esse corpo como meio de contato com a transcendência, com os ancestrais e orixás: o negro reza dançando.

Para Muniz Sodré (1983), o negro desde o século dezesseis, através das estratégias da Rainha Nzinga, que gerou a palavra ginga, balanço incessante e maneiroso do corpo, que faz com que o corpo se esquive e dance ao mesmo tempo, busca seduzir o outro, envolvê-lo, enlaçá-lo, vencendo pela astúcia e malícia a força bruta.

Segundo Sodré, o corpo negro vai ter com a dança um envolvimento emocional, um sentimento de raiz e tradição, inexistente no esporte puro e simples, sendo autopreservação e continuidade cultural.

O corpo negro "abriga" o orixá, estabelece comunicação direta entre o sagrado e o profano, sendo entendido como uma estrutura em aberto que incorpora elementos de alegria (axé) e de ritmo. O que este corpo aberto/fechado, estável/instável, firme/escorregadio, cria de júbilo, de energia, estabelece uma profunda diferença cultural. O corpo culturalmente negro vive a plenitude do existir, no rito, num aqui e agora, que possibilita integração de corpo e alma.

O ritual da dança daPorta-bandeira e do Mestre-sala nas escolas de samba, representa um entrelaçar de culturas, identificando a escola, renovando o ar do ambiente por conta do movimento da bandeira, do leque e da dança. Entram em comunhão com o cosmos que está em movimento. O samba é a dança da reza, das relações com sua ancestralidade africana.

O ritual da dança da ala das baianas, que representam as cabeças coroadas pelos cabelos brancos, simboliza a sabedoria africana das tias baianas da antiga Praça Onze, berço do samba, onde Tia Ciata, Tia Bibiana e muitas outras dançavam o samba de roda da Bahia e louvavam os orixás. Sambando e rodando entram em contato com o universo com seus turbantes, ojás, panos da costa, saias rodadas e tabuleiros.

Através de sua fé, de seu Axé, as mulheres negras de diferentes comunidades religiosas conseguiram trazer até nossos dias imagens sacralizadas de seu passado, que se volta para a mitologia africana, apontando insistentemente, por meio da tradição oral, para as estratégias mais diversas de insubordinação simbólica, que lhes possibilita criar mecanismos de defesa para a sobrevivência e a manutenção de seus traços culturais de origem.

As mulheres negras são, EXISTEM, sem pedir licença, tendo plena consciência de tal fato, vivendo em condições de extrema penúria, mas mantendo uma feição própria, se estruturando como PESSOA que toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e a preservação das tradições culturais e religiosas de seu grupo, em função de sua paixão pela vida, de sua capacidade de se indignar diante das injustiças e de seu sonho de mudar a realidade para um mundo pleno de luz, música, risos, felicidade... pleno de AXÉ!

## 5. Bibliografia


AZEVEDO, Maria Amélia. *Mulheres espancadas*: a violência denunciada. São Paulo: Cortez, 1985

GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava*. Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1988.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

GONZALEZ, Lélia. *Sankofa* – resgate da cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: SEAFRO,1994.

GOUVEIA, Maurílio de. *História da escravidão*. Rio de Janeiro: Tupy,1955.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

JAMES, George G.M. *Stolen Legacy*. New York: Philosophical Library,1985.

LOPES, Helena Theodoro. *Implicações para a moral social brasileira do Ideal de Pessoa Humana na Cultura Negra.* Rio de Janeiro: Univ. Gama Filho, tese de Doutorado em Filosofia. Mimeografado,1985.

_____. (org.). *Negro e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan/ Unesco,1987.





LUZ, Marco Aurélio. *Do Tronco ao Opa Exin*. Memória e dinâmica da tradição africana-brasileira. Salvador: Secneb,1993.

_____. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio deJaneiro: Ed. Achiamé,1983.

_____. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. Salvador: Edições Secneb, 1992.

SANTOS, Juana Elbein. *Os nagô e a morte.* Petrópolis: Vozes,1977.

_____. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado. *Religião e Sociedade*, nº 8. Rio de Janeiro: Cortez Editora e Tempo e Presença,1983, p. 13.

_____. A Religião nagô: geradora e reserva de valores culturaisno Brasil. Revista *Análise & Dados*. Salvador: Centro de Estatística e Informações, V. 3, Nº 4,Março 1994, p. 47.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida:* por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Codreci, 1983.

# MULHERES NEGRAS: RESISTÊNCIA E AÇÃO POLÍTICA

Rosália Lemos[55]

## 1. **Apresentação**

Quando se ouve falar em resistência a imagem que vem à mente tem relação direta com força. A definição da palavra nas ciências exatas tem relação com a propriedade de cada material resistir a uma força nele aplicada.

Na psicanálise, o conceito foi desenvolvido por Freud que o definiu como qualquer impedimento que se impunha ao tratamento psicanalítico, mas para Cesário (2012 p. 77), a resistência é relevante por servir como norteadora da condução da análise.

Para as ciências sociais são diversos os exemplos, como os diferentes conflitos e formas de resistência negra, documentadas por João José dos Reis (1989) no estudo sobre a escravidão de africanos no Brasil. Pode ainda ser citado, o Holocausto, quando a resistência foi organizada com o objetivo de tentar conter as atrocidades contra os judeus. Os diferentes movimentos sociais, com suas especificidades, são outros exemplos de resistência, por atuarem no cotidiano e transformá-lo em espaços de lutas específicas, as trincheiras de resistências contra as desigualdades. Merecem destaque as ações contra o racismo, a misoginia, a homofobia, a luta pela terra e as diferentes formas de discriminações e exclusões.

Assim, toda resistência, no campo das ciências humanas, é acompanhada de uma ação política, que se constitui em um conjunto de iniciativas organizadas por grupos ou indivíduos, visando denunciar, reivindicar ou propor medidas

55 Doutora em Política Social pela Universidade Federal Fluminense. Professora do IFRJ – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro. Secretária de governo da Prefeitura Municipal de Niterói na direção da CODIM – Coordenação dos Direitos das Mulheres (2003-2008). Participou do Grupo Amigos Negros de Favela e Periferia (1979), no André Rebouças/UFF (1982) e no NZINGA, em 1983. Fundadora da E`LÉEKÒ (1996) e do Disque Racismo (2000). Relatora da 1ª Conferência da Igualdade Racial do Rio de Janeiro. Coordenadora Estadual da Marcha das Mulheres Negras 2015 e do Comitê Impulsor de Niterói. Ativista do Feminismo Negro, Movimento Negro, Feminista e Direitos Humanos

que visem o fim de discriminações, injustiças e exclusões sociais, políticas, culturais ou econômicas.

As mulheres negras ao longo da história do Brasil são protagonistas de diversas formas de resistência que vão desde a manutenção do núcleo familiar no período escravista às ações políticas na atualidade, que buscam a melhoria das condições de vida da comunidade negra, como foi verificada na organização da Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo, a Violência e Pelo Bem Viver,[56] que aconteceu em Brasília, em 18 de novembro de 2015.

Neste artigo,[57] resgato o papel das primeiras mulheres negras que foram protagonistas de ações pioneiras de resistência contra o racismo, o sexismo e as discriminações de classe que contribuíram para o desenvolvimento dos feminismos negros. Inicialmente, será refletida a atuação de mulheres negras nos Estados Unidos e no Brasil e será apresentado breve panorama de suas ações políticas, que configuram exemplos de resistência ao racismo, ao sexismo e às diversas formas de opressão. Tais ações potencializaram a estruturação dos feminismos negros. Na segunda parte, reflito sobre a ação política das mulheres negras brasileiras contemporâneas no processo de organização da Marcha das Mulheres Negras 2015, como exemplo de ação política em busca por uma sociedade democrática.

## 1. **Feminismos Negros e resistência**

> Enquanto muitos homens negros ativistas políticos simpatizavam com a causa da defesa dos direitos das mulheres, eles não queriam perder a sua própria oportunidade de ganhar o voto. As mulheres negras foram colocadas num duplo dilema; ao apoiarem o sufrágio feminino implicava que elas estavam a aliar-se às mulheres brancas ativistas que tinham publicamente revelado o seu racismo, mas ao apoiarem apenas o sufrágio do homem negro estavam a endossar a ordem social patriarcal que não iria conceder-lhes nenhuma voz política. Sojourner Truth foi a que mais abertamente se pronunciou sobre este assunto. Ela argumentou publicamente a favor das mulheres ganharem o voto e enfatizou que sem este direito as mulheres negras teriam de se submeter à vontade dos homens negros. O seu famoso discurso, "há uma grande agitação sobre os homens negros terem os seus direitos, mas nem uma palavra sobre as mulheres negras; e se os homens negros tiverem os seus direitos, e não as suas mulheres negras, vocês verão os homens negros serem donos das mulheres, e será tão mau como foi até então", lembrou ao público americano que a opressão sexista era uma ameaça real à liberdade das mulheres negras tal como a opressão racial. Mas apesar dos protestos das mulheres ativistas brancas e negras, aconteceu o dia em que os homens negros receberam o voto.
>
> (bell hooks)

O resgate das primeiras sinalizações para a construção do conceito de Feminismo Negro encontra a vida e a *herstória*[58] das mulheres negras norte-americanas. Vivências, como as descritas por hooks (2014, p. 06), ocorreram em diferentes partes do mundo, não só devido à diáspora africana provocando o encontro das mulheres negras contra as forças de opressão, como na realidade vivida pelas mulheres africanas. Entretanto, nem toda a produção chegou ao conhecimento público de modo universal, uma vez que a oralidade e a exclusão no acesso à educação impediram seu escoamento, para além das barreiras de fundo linguístico. Fatores que foram determinantes para tal situação.

Iniciar este artigo com o pensamento de bell hooks (2014), significa dar luz a mais um testemunho das experiências das mulheres negras em diáspora. A intenção não é falar acerca da produção de um segmento de um país que exerce

56 Abreviarei o nome do evento usando apenas Marcha das Mulheres Negras 2015.

57 Este artigo está referenciado na Tese de doutorado em Política Social da Universidade Federal Fluminense, aprovada em 29 de agosto de 2016, sob o título: Do Estatuto da Igualdade Racial à Marcha das Mulheres Negras 2015: uma Análise das Feministas Negras Brasileiras sobre Políticas Públicas. (LEMOS, 2016). Agradeço às feministas negras que concederam as entrevistas para a realização da pesquisa: Ana Beatriz Silva (Bia Onça), Cristiane Mare da Silva, Giselle dos Anjos Santos, Iêda Leal, Maria Malcher,Nilma Bentes, Piedade Marques, Valéria Porto e Zélia Amador de Deus.

58 June Sochen destaca "el androcentrismo de la disciplina histórica a través de la descomposición de history: his- (su de él) e -story (historia): historia del varón, tal y como denunciaron las feministas de los años sesenta y setenta. Historia de la mujer, como forma de reclamar una narrativa propia y exigir que la historia de las mujeres fuera incluida en la Historia oficial" (JABARDO VELASCO, 2012, p. 210-211).

hegemonia sobre os demais ou que exerce o domínio no campo intelectual sobre os países de Terceiro Mundo, ou em desenvolvimento. É também, perceber que, sem dúvida alguma, esta hegemonia se estende ao domínio econômico, político, geopolítica, no "modelo de cultura", dentre outros. O que se pretende, de fato, é refletir sobre as experiências de mulheres negras que viveram à margem do poder e de representação, que foram subjugadas ao longo de suas vidas, que sofreram a exploração em suas próprias peles, quando tentaram invisibilizá-las em diferentes partes do mundo.

A primeira mulher que se destacou publicamente e causou grande impacto, quanto ao enfrentamento ao racismo e ao sexismo norte-americanos, não só em função da época em que o fato ocorreu, mas também por denunciar publicamente e de forma impactante o conjunto de confluências de opressões que poderiam lhes fazer calar a voz, foi Sojourner Truth. [Figura 01]. Nascida em 1797, sob o nome de Isabella Betsey, em condição de escravidão, depois se tornou empregada doméstica. Esta mulher negra impôs sua fala durante o *II National Convention on Women's Rights,* em 1852,[59] em Worcester, Massachusetts.

**Figura 01 – Pioneiras do Feminismo Negro Norte-americano – Sojourner Truth**

**Fonte:** <http://www.blackpast.org/aah/truth-sojourner-isabella-baumfree-ca-1791-1883>.

59 O registro do ano de 1852 do discurso de Sojourner Truth entra em conflito com outras fontes, uma vez que em DAVIS (2013, p. 49) registra-se o ano de 1851, assim como outras que foram consultadas. No entanto, adotarei o ano de 1851, mesmo que a pesquisadora Jabardo Velasco (2012), em "Feminismos Negros: Uma Antologia", também se reporte às duas datas, o que considero ser um equívoco de digitação. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2015.



> Mais de cem anos se passaram desde o dia em que Sojourner Truth ficou perante uma assembleia de mulheres brancas e de homens numa reunião anti-escravatura no Indiana e expôs os seus seios para provar que era de facto uma mulher. Para Sojourner, que viajou na longa estrada da escravatura até à liberdade, expor os seus seios era de pequena importância. Ela olhou a audiência sem medo, sem vergonha, orgulhosa de ter nascido negra e mulher. No entanto, o homem branco que gritou a Sojourner, "Eu não acredito que tu sejas realmente uma mulher", não sabendo deu voz ao desprezo e desrespeito pela natureza feminina negra. Aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura sem valor para o título de mulher; era meramente a propriedade de alguém, uma coisa, um animal. Quando Sojourner Truth ficou de pé perante a Segunda Conferência Anual do Movimento do Direito de Mulheres em Akron, Ohio, em 1852, as mulheres brancas que acreditaram desadequado que uma mulher negra falasse na sua presença, numa plataforma pública gritaram: "Não a deixem falar! Não a deixem falar! Não a deixem falar!" Sojourner aguentou os seus protestos e tornou-se uma das primeiras feministas a chamar a atenção para o destino da mulher negra escrava que, forçada pela circunstância de trabalhar lado a lado com os homens negros, era uma viva personificação da verdade que as mulheres podiam ser iguais aos homens no trabalho. (HOOKS, 2014, p. 115).

Este episódio demarcou o acirramento em torno do direito ao voto. Sojourner era sufragista, abolicionista e feminista negra. O seu discurso resgatado com o passar dos tempos traz um amplo leque de críticas às diferenças na condição feminina sobredeterminada pela raça, classe social da sociedade americana, que influenciou inúmeras feministas negras por seu conteúdo realista e pontual quanto às reivindicações das mulheres negras**:**

> No está bien. Ahora es el momento de hacer una firme demanda por el derecho de las mujeres. Qué hermoso será cuando podamos ver a mujeres sentadas como abogadas y juezas. Vemos a pobres

> mujeres que vienen a ser juzgadas por hombres. Si vamos a ser juzgadas por hombres, ¿por qué no podemos formar parte del asunto y juzgarles a ellos también? Cuando una pobre mujer está frente al juez, a veces el hombre que la mira desde arriba tiene la nariz roja como un cigarro encendido. [Carcajadas] Ninguna mujer se atreve a hablar en su defensa. Le hacen ciertas preguntas para divertirse y ninguna mujer dice nada. Los hombres no tienen toda la autoridad. Yo quiero a mujeres en su lugar. [Carcajadas] Ellas sabrían qué preguntar y qué decir, cosa que los hombres no saben, porque yo he estado de pie, escuchando, y he visto a las pobres mujeres marcharse y los hombres reírse: «Je, je, je». [Risitas] (TRUTH, 2012, p. 64).

Esta é uma parte do discurso que Sojouner fez no primeiro aniversário de Associação Americana para a Igualdadade de Direitos, em 21 de junho de 1851, e a grande história desta mulher que aos 80 anos reafirmou sua luta por direitos iguais, quando o sistema patriarcal e racista tentava cercear tantas vidas. Seu depoimento é um legado para todas as feministas negras em diáspora e finalizo sua contribuição com outro trecho de seu discurso:

> Ya llevo aquí ochenta años – que es tiempo suficiente para cualquiera. Hay una gran cantidad de trabajo por hacer, así que voy a tener que quedarme. Yo fui esclava durante cuarenta años y he sido libre durante otros cuarenta, y me gustaría vivir otros cuarenta si pudiera conseguir igualdad de derechos. (TRUTH, 2012, p. 64).

A *herstória* de Sojouner Truth foi, também, resgatada em 1974 pelo *The Combahee River Collective*, coletivo integrado por feministas negras e lésbicas que publicaram *A Black Feminist Statement* (Declaração Feminista Negra), na qual foram listados compromissos para o desenvolvimento de lutas contra a opressão racial, sexual, heterossexual e de classe. O feminismo negro foi definido como um movimento de lógica política para combater as múltiplas e simultâneas opressões a todas as mulheres negras. Em um de seus enunciados,



foi ressaltado o valor de todas as mulheres negras para a libertação, tendo em vista que nenhum outro movimento progressista tivesse considerado esta luta como prioridade, ou mesmo nunca se empenharam para buscar o fim das opressões. O documento afirmava que são as mulheres negras que deveriam liderar, de forma consciente, esta libertação.

> Above all else, our politics initially sprang from the shared belief that Black women are inherently valuable, that our liberation is a necessity not as an adjunct to somebody else's may because of our need as human persons for autonomy. This may seem so obvious as to sound simplistic, but it is apparent that no other ostensibly progressive movement has ever considered our specific oppression as a priority or worked seriously for the ending of that oppression. Merely naming the pejorative stereotypes attributed to Black women (e.g. mammy, matriarch, Sapphire, whore, bulldagger), let alone cataloguing the cruel, often murderous, treatment we receive, Indicates how little value has been placed upon our lives during four centuries of bondage in the Western hemisphere. We realize that the only people who care enough about us to work consistently for our liberation are us. Our politics evolve from a healthy love for ourselves, our sisters and our community which allows us to continue our struggle and work (THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE, 1978, p. 02).

As reflexões do *The Combahee River Collective* reafirmam o pouco valor conferido às mulheres negras durante séculos de escravidão e, tanto lá quanto cá, se tem a ciência do protagonismo das mulheres negras em busca de mudanças.

No Brasil, mesmo que algumas mulheres negras tenham se destacado na luta pelos seus direitos e pelos direitos de todas as mulheres negras,[60] somente na década de 1970 as mulheres negras, de forma mais coletiva e ampla no

60 São destaques, entre outras: Felipa de Souza, (1560-1600), Dandara (...-1694), Teresa de Benguela (século XVIII), Maria Filipa (1822-1873), Luiza Mahin (século XIX), Mãe Menininha do Gantois (1894-1986), *Lélia Gonzalez (1935-1994).*

território nacional, intensificaram suas organizações e empreenderam intensos debates acerca de direitos sociais, políticos, econômicos e civis. Houve a demarcação das especificidades das ações políticas do movimento de mulheres negras; das demandas das mulheres negras; da situação dessas mulheres negras e de suas necessidades ou condições de vida, com o objetivo de construir a identidade do movimento com foco nas desigualdades.

Especialmente no Rio de Janeiro, mulheres de favelas se inseriram nesses espaços de luta. Estas mulheres agregaram ao debate racial e de gênero a classe social como determinante e definidora de graus de dominação. Os temas que inquietavam diversas mulheres não encontravam eco no movimento feminista branco[61] devido às diferenças de origem racial e social. Por outro lado, o sexismo pragmático do Movimento Negro reservava às negras um lugar de segunda categoria no exercício político e de sua própria existência.

A ação política das ativistas dos Movimentos Negros, Feministas e dos Movimentos de Mulheres Negras no Brasil centrava-se na promoção de iniciativas que refletiam a especificidade das mulheres negras no enfrentamento do racismo e do sexismo. Destacando-se, dentre elas, Lélia Gonzalez,[62] que teve intensa atividade na denúncia das opressões que incidiam sobre as mulheres negras, que eram potencializadas de acordo com a classe social e com a orientação sexual. Este período é demarcado por muitos conflitos, conflitos entre as mulheres negras e ativistas destes grupos – mulheres brancas e homens negros – por terem suas pautas secundarizadas – muitas vezes ridicularizadas.

O que estava em jogo era a busca pelo direito de falar e fazer com as próprias vozes e mãos, suas *herstórias*. O que as mulheres negras brasileiras exigiam era aliar a luta contra o racismo, contra o sexismo, contra o preconceito e contra

61 Atualmente adoto a terminologia Feminismo Branco, uma vez que tradição por tradição, as mulheres negras também foram feministas em épocas remotas, mesmo não sendo reconhecidas como tal, uma vez que o senso comum considerava mulher apenas a mulher branca e, consequentemente, as ações políticas das mulheres negras que lutavam por igualdade de gênero não eram consideradas como lutas de feministas. Também não adoto o termo Hegemônico, uma vez que sempre houve resistência por parte das mulheres negras contra a imposição de um modelo de feminismo das classes dominantes brancas, por questões diversas que vão desde o uso da oralidade para transmissão do conhecimento à fragilidade no acesso ao ensino regular, fazendo com que as produções das mulheres negras tivessem ficado invisibilizadas.

62 Ver GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo, ANPOCS, *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1984, p. 223-24.



a exploração vivida pelas mulheres de favelas e repudiar as normatizações de comportamentos sexuais –, pois tais pautas quando anunciadas pelas mulheres negras não eram consideradas importantes nem mesmo relevantes, se articuladas como especificidades para a autodeterminação das mulheres negras.

Suely Carneiro observou que:

> Ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso. (CARNEIRO, 2003, p. 119).

Em relação às ações políticas das mulheres negras ao longo dos tempos, vale resgatar o Conselho Nacional das Mulheres Negras que foi criado em 1950, dentro do Teatro Experimental do Negro, quando não havia nenhum conselho de outra espécie.

> Continuando nesta efervescência, na década seguinte foram realizadas, sob os auspícios do TEN, duas Convenções Nacionais do Negro. Ambas encaminharam à constituinte, através do então senador Hamilton Nogueira, uma "proposta de inserir a discriminação racial como crime de lesa-pátria" (Huntley e Guimarães, 2000, p. 97). Prosseguindo na sua intensa lide organizativa, com eventos marcantes para a atividade política e cultural do negro brasileiro, também sob a batuta do TEN estavam a Conferência Nacional do Negro Brasileiro, o Primeiro Congresso do Negro Brasileiro e foi constituído o Conselho Nacional de Mulheres Negras (SILVA, 2003, p. 222).

Portanto, a concepção deste Conselho une-se à ação política de Truth, Wells e *The Combahee River Collective* como antecipadores das reflexões do que viriam a ser definidas como interseccionalidade, tão em voga nos dias atuais.

Os Feminismos Negros tem sido alvo de meus estudos nas últimas décadas. Na construção de minha dissertação de mestrado, concebi os Movimentos Negros – misto, laico e pluripartidário –, registrando que seus militantes transformavam o lugar comum para as lutas de resistência ao racismo em espaços de segunda classe para a incorporação e participação política das mulheres negras, ou seja, desqualificavam sua presença. O espaço enaltecido por eles se resumia à arrumação da sala para reuniões, convocação de participantes por telefone (naquela época não existiam as Redes Sociais), o "poder" de secretariar a mesa de debates e a confecção das atas de reuniões e, em alguns casos, o assédio para relação sexual alternativa e sem compromissos. Uma visão reducionista-reprodutivista que esses companheiros tinham em relação às suas "irmãs". Dessa relação tensa, hooks demonstra que:

NZINGA
INFORMATIVO
As mulheres do NZINGA
com a cara e a coragem

> A grande maioria das feministas brancas não via com bons olhos nossos questionamentos dos paradigmas feministas que elas buscam institucionalizar; e, por outro lado, muitos negros simplesmente viam nosso envolvimento como a política feminista como um gesto de traição e desconsideravam nosso trabalho (HOOKS, 2013, p. 165).

O depoimento de bell hooks demonstra que reações similares ocorreram em outros locais. Aqui, a participação das mulheres negras no feminismo branco se dava com muitos embates. Suplicy (1992, p. 13) define o feminismo branco como feminismo tradicional – fruto da ideologia introjetada e da identificação com o opressor tentando provar que a mulher pode ser igual ao homem, repudiando o sem-valor do feminino, e vivendo o masculino como o superior



a ser almejado e copiado. Assim como nos Movimentos Negros, os embates para a participação das mulheres negras eram frequentes. As mulheres do movimento feminista preconizavam os valores hegemônicos da raça branca, por conseguinte, não estavam imunes às práticas que desconsideravam as diferenças étnico-raciais.

Como exemplo, vale resgatar a campanha que as feministas brancas lideravam pela extinção do Programa Bem-Estar Familiar no Brasil (Bemfam)[63] (BERQUÒ; ROCHA, 2005), que empreendia o controle da natalidade no país, mais especificamente nas favelas e no Nordeste. Do outro lado, estavam as militantes do Movimento de Mulheres Negras – em sua maioria moradoras dessas comunidades – que, mesmo cientes da ideologia de esterilização em massa de pobres do Terceiro Mundo que norteava esse serviço, defendiam essa política contraditória, por ser a única opção para o acesso aos métodos contraceptivos, diante da inexistência de políticas públicas universais com tal finalidade (LEMOS, 2015, p. 208-209).

A reivindicação por creches feita pelas mulheres negras era outro ponto de dissenso com as feministas brancas, que consideravam uma contradição, pois associava a mulher ao espaço doméstico. Falávamos que por estarmos nas cozinhas delas, liberando-as para trabalhar, precisávamos de espaços seguros para os filhos. A briga era contra a concepção eurocêntrica de desconsiderar e ignorar a diversidade existente entre as mulheres.

Outra passagem que fiz questão de destacar, por merecer atenção, foi a experiência vivida por Lélia Gonzalez e relatada em *A Mulher Negra na Sociedade Brasileira* (1982, p. 101), na qual trata do resgate de quando as mulheres negras introduziram o racismo nos debates durante o Encontro Nacional da Mulher, no Rio de Janeiro, em março de 1979, e foi possível ver as reações contraditórias. Ela destacou que existia um consenso quanto às exigências na luta contra a exploração da mulher, do operariado, entre outras, mas as falas das mulheres negras ao abordarem o racismo foram classificadas de emocional e revanchistas. Gonzalez (1982) considerou que as representantes de regiões mais pobres entenderam perfeitamente do que se estava falando, por serem mestiças em sua maioria, encarando esse episódio de tensão como demonstração de um duplo sintoma que

63 Programa subsidiado por agências como o Banco Mundial, a Fundação Ford e a Fundação Rockfeller.

colocava de um lado o atraso político – principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas – e do outro, a negação do racismo para ocultar a exploração da mulher negra pela mulher branca.

Não só o racismo foi alvo de denúncia, como também o sexismo e o capitalismo. Assim, o debate acerca da ação política de mulheres negras passou a ocupar as esferas públicas, mesmo sendo negligenciado por muitos governantes. Para além da exploração, a invisibilidade[64] da mulher negra foi outro processo que teve que ser rompido. Era uma realidade factual que nunca discutia o racismo no interior do feminismo tradicional. Uma das poucas pesquisadoras que reconheceu esse problema foi Azeredo (1991, p. 129):

> A minha própria experiência é de em 1980 ter escrito um livro sobre identidade sexual e social da mulher, juntamente com meu grupo de reflexão no Rio. Apesar de o livro conter experiências de 50 mulheres, muito diferentes umas das outras, o termo "mulher" do título está no singular representando uma identificação através da opressão, (...) nem uma vez mencionamos o dado cor da pele ou "raça" dessas mulheres. (AZEREDO. 1991, p. 129).

Na atualidade, verifico maior interesse de pesquisadoras sobre a temática e por parte das ativistas das diferentes neodenominações, que ampliam as análises e propõem estudos interseccionais com grande variedade temática: educação[65], saúde[66], organização[67], trabalho[68], dentre outros.

As ativistas dos Feminismos Negros estão em constante diálogo com a atualidade, quando as urgências passam da esfera da identidade de grupo de ação à potencialização de mecanismos que possibilitem um olhar multidimensional para a realidade multifacetada, com vistas a transformar bandeiras de lutas e denúncias, em ações políticas concretas e propositivas de mulheres negras que têm demarcado seu campo de luta pela autodeterminação e melhoria de suas vidas.

64 Atenção para a não naturalização desse termo, uma vez que é possível detectar a visibilidade da mulher negra em situações de negatividade e não no enaltecimento de suas positividades.

65 (DEUS, 2010)

66 (WERNECK, 2009), (CRUZ, 2003) e (LÓPEZ, 2011).

67 (BARRETO, 2005), (SANTOS, 2009) e (CARDOSO, 2012).

68 (ASSIS, 2010).



A Marcha das Mulheres Negras 2015 contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver se caracterizou em um ponto focal para a organização de mulheres negras, para o resgate de grupos em inatividade, para o surgimento de novos coletivos feministas negros e, ainda contribuiu, para a difusão de conhecimentos sobre o tema, serve como exemplo não só da resistência das mulheres negras brasileiras contra todas as diferentes formas de opressão, mas também, como produto de ação política que abrangeu todo o território brasileiro.

## 1. Marcha das Mulheres Negras 2015: a ação política das mulheres negras brasileiras

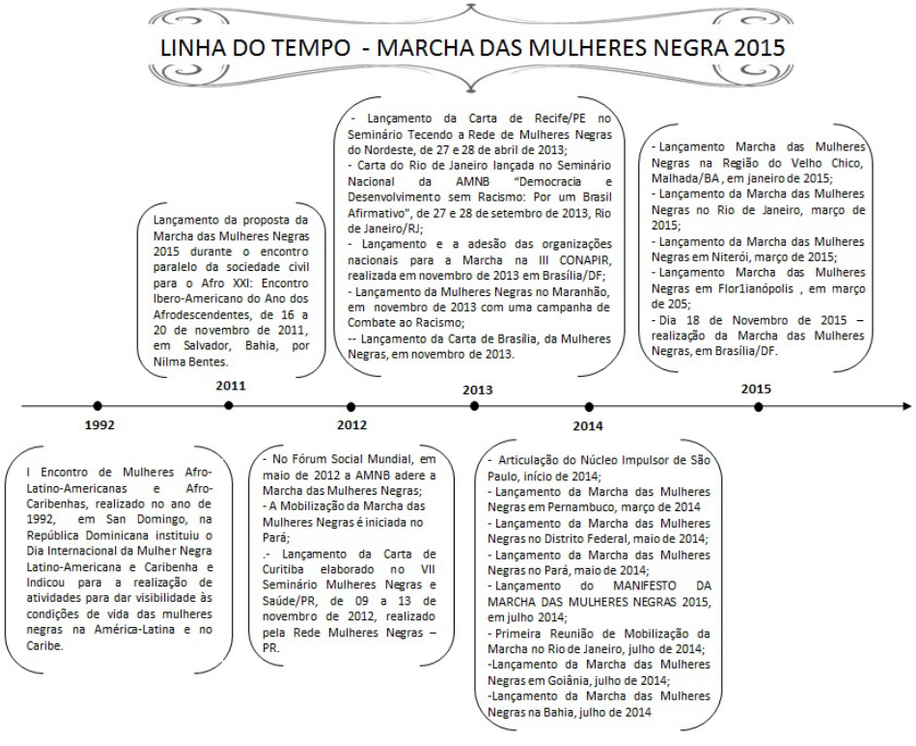
As mulheres negras brasileiras marcharam! O dia 18 de novembro de 2015 foi testemunho de uma proposta idealizada, como utopia a ser perseguida e que se tornou real. [Figura 02]. O sonho se concretizou. Mulheres negras jovens, adultas e idosas caminharam por, aproximadamente, seis quilômetros, tendo como ponto de partida o Ginásio Nilson Nelson até o Congresso Nacional, com o encerramento no Complexo Cultural do Museu da República, na Esplanada dos Ministérios em Brasília.

**Figura 02 – A Marcha das Mulheres Negras 2015/Brasília**

**Fonte:** Comunidade Marcha das Mulheres Negras 2015 – Facebook

A concentração foi marcada para nove horas da manhã, aos poucos era um mar de gente e a emoção tomava conta de todas. Abraços, risos, fotos, selfie,

felicidade plena. Mulheres negras que chegavam de todas as regiões do país. Era um misto de sentimento de mudança, de denúncia e de novas proposições e expectativas para todas que estiveram em Brasília e marcharam em torno de 5 km.[69] Contudo, apesar da grande importância do evento, o impacto foi desproporcional para a grande mídia e para os formadores e formadoras de opinião, sociólogos, filantropos. Organizar a Marcha das Mulheres Negras 2015 não foi tarefa fácil. E o caminho percorrido está resumido na linha do tempo a seguir:




**Fonte:** Lemos (2016, p. 334)

A Marcha das Mulheres Negras 2015 se configurou em um contramovimento referenciado em Karl Polany (2012), que adverte que a sociedade humana poderia ter sido aniquilada não fosse a ocorrência de alguns contramovimentos protetores, que cercearam a ação dos mecanismos autodestrutivos com a economia de mercado. O autor ressaltou a importância do papel do Estado, para exercer um controle sobre o processo e consolidar leis de proteção social, na tentativa de garantir o funcionamento do novo modelo de mercado autorregulável (POLANY, 2012, p. 166). E por entender a importância do Estado para agir no sentido de atender ao mercado, e promover o bem-estar da população é que consideramos a Marcha das Mulheres Negras 2015 como um exemplo de contramovimento na atualidade, com a perspectiva de tencionar a ordem vigente e propor uma nova ordem social.

É esperado que a ação política e a participação democrática estejam vigilantes para seguir atuando como um contramovimento, visando atenuar os efeitos da acumulação da riqueza no sistema neoliberal e, assim diminuir ou eliminar os enormes bolsões de pobreza em todo mundo. E Fleury (2003, p. 12) fundamenta essa constatação, ao dizer que a complexificação do tecido social brasileiro, com a emergência de inúmeras organizações e movimentos populares de base, permite a introdução de novos temas na agenda pública, vocalizando-se as demandas sociais emergentes e se constitui em recurso organizacional que produz o adensamento da sociedade civil e o aumento do capital social.

Nesta perspectiva, se corrobora a teoria da cidadania inconclusa em Fleury (2003, p. 06), uma vez que a cidadania pressupõe a inclusão ativa dos indivíduos em uma comunidade política nacional que comparte um sistema de crenças em relação aos poderes públicos, à própria sociedade e ao conjunto de direitos e deveres que estão envolvidos nesta condição de cidadania.

Costumamos chamar essa dimensão pública dos indivíduos de cultura cívica, que é fruto dos mecanismos de socialização – escola, família, comunidade – e dos mecanismos de repressão – comunidade, polícia, segundo Fleury (2003, p. 06). A Marcha das Mulheres Negras 2015 também foi um exemplo de expressão da cultura cívica no que diz respeito à socialização e união da visão de diferentes mulheres negras sobre sua realidade no Brasil. Denúncias contra o racismo, o sexismo, a lesbofobia e o capitalismo foram potencializadas, assim como o debate sobre a ação política de mulheres negras, que passaram a ocupar as esferas públicas. Tais denúncias foram amplificadas e confluíram nas propostas para a realização da Marcha, e foram pautadas por um conjunto de objetivos, entre o quais: promover a afirmação das mulheres negras e dar visibilidade às suas demandas políticas e lutas, com ênfase na história das desigualdades de gênero, raça e classe e orientação sexual e religiosa.

69 Como os ônibus tiveram como ponto de chegada e partida o Ginásio Nilson Nelson, as mulheres presentes na Marcha tiveram que caminhar após a Marcha outros 5 km.

Vale resgatar, que foi no período de 16 a 20 de novembro de 2011, em Salvador, Bahia, durante o encontro paralelo da sociedade civil para o Afro XXI: Encontro Ibero-Americano do Ano dos Afrodescendentes, que a ideia se concretizou e ganhou adesão dasr participantes do evento. As ativistas presentes resolveram incorporar mulheres negras de todo o território brasileiro para organizar a Marcha das Mulheres Negras 2015. De acordo com Nilma Bentes (2016), que apresentou a proposta para o grupo:

> Eu já vinha há tempos dizendo que precisávamos fazer uma atividade de mais impacto e que essa iniciativa deveria partir dos estados da Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo ou Minas Gerais, por terem grande concentração de famílias negras, em números absolutos. Acho que o fato de estar participando da composição da coordenação na AMNB-Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras,[70] à época do Fórum Afro XXI (novembro de 2011), estimulou-me a apresentar a proposta da Marcha – que originalmente era a Marcha de 100 mil Mulheres Negras. Por ser uma proposta ousada, houve alguma reação, mas após algumas discussões a Marcha foi tomando forma, incluso pelos importantes apoios iniciais para segurar a proposição dentro da AMNB, como os de MARIA MULHER – RS (Conceição Fontoura, No-Homero), INSTITUTO ODARA-BA (Valdecir Nascimento/Naiara Leite), AMMA Psiquê – SP (Maria Lucia Silva), NZINGA-MG (Benilda Brito), IMENA/MÃE VENINA-AP (Marias das Dores Almeida, Rosângela Ramos), MÃE ANDRESA –MA (Josanira Luz, Consita Catanhede), IROHIN – DF (Regina Adami), REDE DE FEMINISTA DO PARANÁ – PR (Alaerte Leandro) e o próprio CEDENPA-PA (Maria Malcher, Maria Luiza Nunes, Zélia Amador de Deus). Também foi importante no início do processo, a simpatia à proposta por parte da então titular da SEPPIR, Profa. Luiza Bairros. Olha, quando se cita nomes em entrevistas como essa sempre se corre o risco de omitir vários, insisto que o destaque aqui está ligado, apenas aos momentos ligados a garantir o início do processo da Marcha – e mesmo assim pode haver omissões; desculpem as cujos nomes não foram citados aqui. (BENTES, 2016).

70 A AMNB (Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras) foi fundada em setembro de 2000 e é atualmente constituída de 23 organizações provenientes das diferentes regiões do Brasil. Criada com o objetivo inicial de permitir o protagonismo das mulheres negras durante o processo de realização da III Conferência Mundial contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (África do Sul, 2002), após a Conferência, a AMNB passa a se dedicar ao monitoramento das recomendações e do Plano de Ação e a formulação de estratégias de desenvolvimento inclusivo para o Brasil, centradas na proteção e na promoção dos direitos; na geração de oportunidades no mundo do trabalho na cidade e no campo; na igualdade de tratamento na vida e no respeito à diversidade humana, sem racismo, sexismo, lesbofobia ou classismo seja para o Brasil ou para a América Latina. Extraído do site: <https://amnbnasconferencias.wordpress.com/quem-somos/. Acesso em 20 de junho de 2016>.



É importante destacar que os objetivos da Marcha das Mulheres Negras 2015 apontavam para a efetivação de medidas, que estavam condicionadas à elaboração de um Plano de Ação Governamental, com definição de prazos e metas a serem cumpridos, cujo monitoramento permitiria estimar seus resultados. Como exemplo desses objetivos, destaco: o fim do feminicídio; a investigação de todos os casos de violência e assassinatos; o fim do racismo e sexismo produzidos nos veículos de comunicação; o fim dos critérios e práticas racistas e sexistas no ambiente de trabalho; a garantia de atendimento e acesso à saúde; o fim do desrespeito religioso e, a garantia da reprodução cultural de nossas práticas ancestrais de matriz africana. Todos de extrema relevância, porém a exigir uma força-tarefa para o desenvolvimento e implementação.

Nas etapas de organização da Marcha das Mulheres Negras 2015, ocorreram tensões e conflitos, no interior dos Comitês Impulsores, em disputas por representatividade e a resolução do problema demonstrou o amadurecimento das ativistas, ao evitar danos à mobilização das mulheres negras na adesão à proposta. Floresceu um sentimento de superação das adversidades, com vistas a cumprir a tarefa política de marchar contra o racismo e violência e pelo bem viver, no dia 18 de novembro em Brasília.

No que diz respeito às relações com as feministas brancas, homens negros, partidos políticos e sindicatos, nota-se outro momento de superação e amadurecimento. Isso porque a indiferença identificada no comportamento de alguns homens negros dos Movimentos Negros em nenhum causou danos no transcorrer das atividades de mobilização e de formação política. As tentativas de apropriação do protagonismo das mulheres negras, por parte das

feministas brancas em alguns estados, foram freadas através do enfrentamento direto por parte das ativistas negras. No que diz respeito aos partidos políticos, foi verificado o eterno descaso com a temática, que só se fizeram representar através da proximidade de alguns parlamentares com as feministas negras, em grande parte dos estados visitados.

Por fim, em relação aos sindicatos, apesar de terem exercido papel relevante em algumas regiões no apoio para o deslocamento das mulheres negras até Brasília, a ação ficou esvaziada em função do comportamento manifestado no dia da Marcha das Mulheres Negras 2015. Todos foram reprovados, diante da insistência em manter seus balões e faixas, que significava a intenção de roubar a cena no evento. Entretanto, foi destacado pelas colaboradoras da pesquisa, que se faz necessário buscar a aproximação para construir relações mais saudáveis, permanentes e duráveis.

Nas reflexões sobre o papel desempenhado pela mídia, quanto ao tratamento dado às informações sobre a população negra no Brasil, o fracasso foi confirmado mais uma vez, não só pelo conteúdo das matérias veiculadas, que reservaram maior destaque para o confronto com o acampamento em frente ao gramado do Congresso Nacional, que protestava contra o governo da presidente Dilma Rousseff e pedia seu afastamento. Vale ainda destacar que houve a subestimação na estimativa numérica do evento. Um evento que reuniu mais de 50 mil mulheres, nunca poderia ser manchete de jornais estampando 2 mil mulheres.

Assim, a Marcha das Mulheres Negras 2015 foi uma ação política que demarcou mais um momento de resistência contra as relações sociais baseadas em práticas racistas; na discriminação de gênero; de orientação sexual, religiosa e de classe.

Como consequência e desafio no Pós-Marcha da Mulheres Negras – 2015, há que se investir no poder de negociação, uma vez que o processo apresentou resultados satisfatórios em regiões nas quais as ativistas buscaram parcerias nos setores público e privado para garantir apoio às ações desenvolvidas e, com isso, aglutinaram um número expressivo de mulheres para participar da Marcha em Brasília. É imprescindível continuar resistindo e empreendendo ações políticas.



## Referências


ASSIS, Jussara Francisca de. *Mulheres negras no setor empresarial*: possibilidades e limites do programa pró-equidade de gênero e do serviço social em prol da diminuição das desigualdades sociais no trabalho. Florianópolis, SC, Fazendo Gênero 09, 2010.

AZEREDO, S. *A questão racial na pesquisa.* São Paulo: FCC/DPE, 1991.

BARRETO, Raquel de Andrade. *"Enegrecendo o feminismo" ou "Feminizando a raça":* narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzáles. Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de História, 2005. Disponível em: <http://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/enegrecendo-o-feminismo.pdf>. Acesso em 18 de mar. de 2013.

BENTES, Nilma. Entrevista em 26 de março de 2016. Belém do Pará/PA.

CARDOSO, Cláudia Pons. Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. Salvador. Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012. Disponível em: <http://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/enegrecendo-o-feminismo.pdf>. Acesso em 20 de ago. de 2014

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003: p. 49-58. Disponível em: <https://rizoma.milharal.org/files/2013/05/Enegrecer-o-feminismo.pdf>. Acesso em 20 de ago. de 2012.

CESÁRIO, Carla Grazielli de Castro. *O conceito de resistência na obra de Freud e sua função na psicanálise*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de pós-graduação em Psicologia. São João del-Rei: UFSJ/PPGPSI, 2012. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/portal2-repositorio/File/mestradopsicologia/Selecao%202015/Dis%20completa%20II.pdf>. Acesso em 10 de março de 2015.

CRUZ, Isabel Fonseca. A sexualidade, a saúde reprodutiva e a violência contra a mulher negra: aspectos de interesse para assistência de Enfermagem. São Paulo, *Revista da Escola de Enfermagem da UFF*, 2003.

DEUS, Zélia Amador. *Os Regidos pelo Signos da Violência:* as dores do racismo e da discriminação racial. II Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte. Belém – Pará, 2010.

FLEURY, Sônia. Políticas sociais e democratização do poder local. In S. C. Vergara & V. L. A. Correa (Orgs.). *Propostas para uma gestão pública municipal*. Rio de Janeiro: FGV, 2003. Disponível em: <http://app.ebape.fgv.br/comum/arq/pp/peep/cap_liv/pol%C3%ADticas_sociais.pdf>. Acesso em 29 de set. de 2012.

GONZALEZ, Lélia. *A Mulher Negra na Sociedade Brasileira* – Tendências. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. São Paulo, ANPOCS, *Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, 1984, p. 223-24. <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/247561/mod_resource/content/1/RACISMO%20E%20SEXISMO%20NA%20CULTURA%20BRASILEIRA.pdf>. Acesso em: 29 jun., 2009.

hooks, bell. *Não sou eu uma mulher*. Mulheres negras e feminismo. 1ª edição 1981. Tradução livre. Rio de Janeiro, Plataforma Gueto, 2014. Disponível em: <http://www.princeton.edu/sociology/faculty/telles/livro-O-Significado-da-Raca-na-Sociedade-Brasileira.pdf>. Acesso em 09 de jul. de 2014.

_____. *Ensinando a Transgredir*: a educação como prática de liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JABARDO VELASCO, Mercedes. *Feminismos Negros* Una Antologia, 2012, de la edición, Traficantes de Sueños. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso em 15 de fev. de 2016.

LEAL, Iêda. Entrevista em 8 de março de 2016. Goiânia/GO.

LEMOS, Rosalia de Oliveira. *O Feminismo Negro em Construção*: a organização das mulheres negras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. UFRJ – Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, 1997. Disponível em: <https://www.academia.edu/8587583/O_Feminismo_Negro_em_Constru%C3%A7%C3%A3o_a_Organiza%C3%A7%C3%A3o_das_Mulheres_Negras_no_Rio_de_Janeiro>. Acesso em 10 de jun. de 2015.

LEMOS, Rosalia de Oliveira. Mulheres Negras Marcham em 2015 pelo Bem Viver. Revista *SER Social*, Brasília, v. 17, n. 36, p. 207-224, jan.-jun./2015. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/viewFile/14957/11996>. Acesso em 28 de nov. de 2015.

_____. *Do Estatuto da Igualdade Racial à Marcha das Mulheres Negras 2015*: uma Análise das Feministas Negras Brasileiras sobre Políticas Públicas. Tese de Doutorado em Política Social, Universidade Federal Fluminense. Agosto de 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/29192678/DO_ESTATUTO_DA_IGUALDADE_RACIAL_%C3%80_MARCHA_DAS_MULHERES_NEGRAS_2015_UMA_AN%C3%81LISE_DAS_FEMINISTAS_NEGRAS_BRASILEIRAS_SOBRE_POL%C3%8DTICAS_P%C3%9ABLICAS>. Acesso em 16 de out de 2016.

LÓPEZ, Laura Cecília. Uma Análise das Políticas de Enfrentamento ao HIV/Aids na Perspectiva da Interseccionalidade de Raça e Gênero. *Saúde e Sociedade*, v. 20, nº 03, São Paulo, p. 590-603, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-12902011000300006&script=sci_arttext>. Acesso 02 de fev. de 2014.

POLANY, Karl. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier, 2012. pp. 169-182.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. As ONGs de mulheres negras no Brasil. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 275-288, jul./dez. 2009.

SILVA, Joselina da. A União dos Homens de Cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. *Estudos Afro-Asiáticos* [online], 2003, vol. 25, n. 2, pp. 215-235. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2003000200002>. Acesso em: 04 de ago. de 2009.

THE COMBAHEE RIVER COLLECTIVE: "The Combahee River Collective Statement," A Black Feminist Statement, 1978. Disponível em: <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>. Acesso 09 de jun. de 2016.

THEODORO, HELENA. *O Negro no Espelho*. Implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra. Rio de janeiro. Universidade Gama Filho, 1985. Disponível em: <http://www.cdpb.org.br/helena_theodoro.pdf>. Acesso em 10 de março de 2015.

TRUTH, Sojourner. In: JABARDO VELASCO, Mercedes. *Feminismos Negros*. Una Antologia, 2012, de la edición, Traficantes de Sueños. Disponível em: <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acesso 10 de jul. de 2016.

WERNECK, Jurema. *Ou belo ou o puro?* Racismo, eugenia e novas (bio) tecnologias. Rio de Janeiro, Criola, 2009. Disponível em: <http://criola.org.br/artigos/artigo_ou_o_belo_ou_o_puro.pdf>. Acesso 02 de fev. de 2014.



# AGENDA POLÍTICA DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS NA CONSTITUINTE DE 1987/88:

## atuação interseccional na construção de demandas

Thula Rafaela de Oliveira Pires[71]

Ellen Mendonça Silva dos Santos[72]

A organização do Encrespando 2015, junto com o Coletivo de Meninas Black Power, e o ambiente de resgate da agência do movimento de mulheres, gerou a vontade de investigar mais detidamente o impacto das articulações produzidas nos anos 1970 e 1980 na elaboração do texto constitucional em vigor. Nossa iniciativa é a de visibilizar a atuação política das mulheres negras na desconstrução do legado colonial-escravista: "A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande' e sim para incomodá-los em seus sonos injustos".[73] O protagonismo das falas das mulheres negras na Constituinte redimensiona a memória da construção de pautas políticas interseccionais em um dos momentos mais potentes da história política nacional, abrindo uma nova perspectiva de respeito ao endereço histórico, cultural e ancestral dos grupos sociais que compõem a sociedade brasileira, especialmente os afro-brasileiros.

Assume-se uma postura epistemológica racialmente crítica, que privilegia obras que prezam pela valorização, representatividade e poder de fala das intelectuais negras. Suas falas são contextualizadas através de documentos encontrados no Arquivo Nacional (AN) e no Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ). Os documentos foram levantados em pesquisa realizada pelo Núcleo de Estudos Constitucionais em parceria com o Núcleo de Direitos Humanos, ambos do Departamento de Direito da PUC-Rio,

71 Doutora em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professora do Departamento de Direito da PUC-Rio.

72 Bacharel em Direito, PUC-Rio. Bolsista de Iniciação Científica pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

73 Conceição Evaristo. Disponível em <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>, acesso em 14 de janeiro de 2016.

para colaborar com a Comissão da Verdade do Rio, na busca de informações que marcassem a relação entre Ditadura Militar e Racismo no Estado do Rio de Janeiro.[74] Entre os documentos encontrados, muitos faziam referência às chamadas "associações culturais", coletivos ou organizações que se constituíram entre os anos 1960 e 1970, destinados à propagação da cultura negra no Brasil, fortemente monitoradas pelo regime empresarial militar, iniciado em 1964.

Além das informações pertinentes à repressão capitaneada pela ditadura empresarial militar em relação aos negros no Estado do Rio de Janeiro, os documentos evidenciaram amplo processo de articulação e organização política de mulheres negras, que propunham uma discussão indissociável entre redemocratização, racismo e sexismo. Esse artigo pretende evidenciar o impacto desse processo de engajamento de mulheres negras, iniciado no período pré-Constituinte, na construção de uma agenda interseccional na própria Constituinte.[75]

Nos anos 1970 e 1980, o movimento de mulheres negras organizadas trouxe à tona discussões que amplificavam os critérios de gênero e raça na luta por liberdade e democracia. De um lado, denunciavam a ausência de compromisso com o combate ao racismo pela esquerda e pelo feminismo liberal e, de outro, o sexismo existente dentro do próprio movimento negro, que se reorganizou – mantendo as suas múltiplas frentes – em 1978, com a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR).

Conforme ressalta Ochy Curiel,[76] a agenda do Movimento de Mulheres Negras compromete-se com o combate ao sistema de dominação construído sobre pilares sexistas, racistas, classistas e que consagram a normatização

74 O relatório produzido para a Comissão da Verdade do Rio (CEV-Rio), intitulado: "Colorindo memórias e redefinindo olhares: Ditadura militar e Racismo no Rio de Janeiro" está disponível em: <http://www.cev-rio.org.br/site/arq/Pires-T-Colorindo-memorias-e-redefinindo-olhares-Ditadura-militar-e-racismo-no-Rio-de-Janeiro.pdf>.

75 Outros aspectos dessa relação entre Movimento de Mulheres Negras e a Constituinte 1987/88 foram desenvolvidos por Ellen Mendonça em sua monografia de final de curso, intitulada: "Movimentos de Mulheres Negras do Rio de Janeiro: amefricanidade, interseccionalidade e políticas públicas na Constituinte de 1988". 2015. Departamento de Direito, PUC-Rio.

76 CURIEL, Ochy. Identidades Esencialistas o Construccion de Identidades Politicas: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*: Universidad de los Andes. Venezuela, nº 2, p. 96-113, dez. 2002.



obrigatória da heterossexualidade. A combinação entre essas preocupações produz uma articulação que abrange diversas realidades, se solidariza com todas as formas de subalternização e dá oportunidade para que outros grupos agreguem suas demandas.

O que se pretende demonstrar a seguir é como o processo de organização dessas mulheres em coletivos e sua atuação política influenciou as discussões da Constituinte de 1987/88. Conforme explicitado acima, a pesquisa que deu origem a esse artigo tinha como recorte geográfico o Estado do Rio de Janeiro. Serão referenciados, nesse sentido, os coletivos formados nesse território e seus impactos na Constituinte de 1987/88, sem qualquer demérito aos demais coletivos de mulheres negras formados em outros Estados da Federação e sua importância sobre a Constituinte.

Além de encarnar determinadas normas constitucionais e referenciar os diversos rostos que lutaram pela sua enunciação, o exercício proposto permite resgatar aspectos centrais da própria categoria teórica do *poder constituinte*, a saber: a centralidade da política na condução das reivindicações sociais, a potência emancipatória da soberania popular e o permanente dissenso provocado pela tentativa de normatizar a complexidade intrínseca às sociedades plurais.

## 1. O Movimento de Mulheres Negras nos anos 1970 e 1980 no Estado do Rio de Janeiro

A segunda metade dos anos 1970 é um momento marcante para o desenvolvimento do Movimento de Mulheres Negras no Estado do Rio de Janeiro.[77] Em 1978, algumas mulheres como Azoilda Trindade, Cristina Daniel Cruz, Édila Silva das Virgens, Estela da Costa Monteiro, Irani Maia Pereira, Léa Garcia, Jurema Gomes da Silva, Oir Nascimento de Oliveira, Pedrina de Deus, Shirlei da Silva, Suzete Paiva, entre outras, articularam

77 Apesar do recorte temporal do artigo entre as décadas de 1970 e 1980, destaca-se que no dia 18 de maio de 1950, no Rio de Janeiro, foi criado o Conselho Nacional de Mulheres Negras, a primeira forma de organização autônoma entre mulheres negras. Considerado como desdobramento do departamento feminino do Teatro Experimental do Negro (TEN), dirigido por Maria do Nascimento, realizava atividades educativas, aulas de dança e música, dentre outras. Organizada dentro de uma instituição mista, o TEN, a sua existência aponta para a necessidade de construção de um lugar de organização e discussão de questões que afetavam prioritariamente as mulheres negras.

segundo Suzete Paiva, "uma grande reunião de mulheres negras".[78]

Esse grupo, a princípio, se reunia toda terça e quinta no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Denominaram essa reunião de REMUNEA,[79] que significa Reunião de Mulheres Negras Aqualtune.[80] Pedrina de Deus[81] relatou, em entrevista concedida a Amauri Pereira:

> A Reunião de Mulheres Negras Aqualtune nasceu no final dos anos 1970. O motor desse nascimento foi um filme, chamado A força invisível, sobre a exploração da mulher na África do Sul e os preconceitos que a fragilizavam. Este filme nos provocou para o debate. Algumas mulheres associadas do IPCN reuniram-se para fazer uma leitura mais apurada sobre o filme e sobre nossa imagem de mulher negra, imagem que, na época, ainda estava presa aos estereótipos eurocentristas de feias, porque gordas, lábios grossos, nariz chato, bunda grande, cabelo pixaim. Uma série de artigos no Jornal SINBA (ainda tenho exemplares desses jornais), escritos pela Suzete Paiva, eu e Léa Garcia, botaram pimenta no tema.

Acerca da agenda e do rumo que a REMUNEA deveria tomar surgiram duas visões distintas. Para Suzete Paiva, as mulheres deveriam ficar inseridas no Movimento Negro, em contrapartida, para Pedrina de Deus, as mulheres deveriam criar um movimento próprio, evidenciando uma tendência para o feminismo negro e evitar as brigas que ocorriam nos espaços mistos. Pedrina[82] destaca que:

> Em uma determinada noite, estávamos reunidas e fomos solicitadas a desocupar a sala, porque os homens tinham uma 'importante' reunião. Bendita noite!!! As negas rodaram a baiana!!! Fizemos nossa reunião sentadas na escada...Aquela escada estreita, em caracol. Uma mulher falava lá em cima e a outra respondia lá embaixo. Na pauta daquela reunião estava o uso da mulher negra pelas chamadas 'entidades negras', reproduzindo os mesmos métodos dos segmentos racistas na época. Dessa reunião, nasceu a REMUNEA – Reunião de Mulheres Negras Aqualtune. E veio o troco dos homens e de mulheres em forma de preconceito: 'são lésbicas, são feministas, são divisionistas, nem parecem negras'! Quando nos assumimos como uma Reunião de Mulheres, independente do IPCN, a pressão interna e externa foi intensa. Anexo a essa memória, um bilhete manuscrito do Presidente na época, solicitando às 'irmãs' a participação efetiva na condução dos trabalhos da Entidade 'acima de nossas diferenças'. Enfatizando: voltem a varrer, arrumar, limpar, servir café, providenciar a divulgação (sair pelas ruas distribuindo panfletos), fazer comida para vender e arrecadar finanças para a instituição.

78 LEMOS, Rosália de Oliveira. *O feminismo negro em construção:* a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado apresentada Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997. p. 71. Nesse sentido, ver também SCHUMAHER, Schuma. *Mulheres negras do Brasil*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

79 O nome do grupo é referenciado de forma distinta pela bibliografia especializada. Nas obras de Schuma Schumaher e Joselina Silva & Amauri Pereira, o nome do grupo se apresenta como "REMUNEA – REUNIÃO DE MULHERES NEGRAS AQUALTUNE". Já na obra de Rosália Lemos foi denominado como "REUNIMA – Reunião de Mulheres Aqualtune". Nesse sentido, ver SCHUMAHER, Schuma. Op.cit.; SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. *O Movimento de Mulheres Negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Op.cit.; e LEMOS, Rosália. Op.cit.

80 Segundo Pedrina de Deus: "O nome Aqualtune foi escolhido em conjunto, mas a sacada veio da Irani. Cada participante pesquisou nomes femininos e suas histórias. Quando as Jagas invadiram o Congo, para aprisionar negros e vendê-los como escravos aos portugueses e holandeses, uma mulher chamada Aqualtune, filha do Rei Cajanga, comandou os guerreiros para defender o reino de seu pai. Foi aprisionada, levada como escrava e desembarcou de um navio negreiro em Recife. Escolhida para reproduzir mão de obra escrava, Aqualtune foi obrigada a manter relações sexuais com outro negro e engravidou contra a sua vontade. Vendida para um Engenho de Porto Calvo, Aqualtune ouvia notícias do Quilombo de Palmares. Rapidamente, assumiu a liderança e organizou vários escravos para a fuga nos seus últimos meses de gravidez. Ao lado de Ganga Zumba, fez a organização político-militar de Palmares, ajudando na constituição do Estado Negro. Bem mais tarde, uma de suas filhas lhe deu o neto Zumbi dos Palmares. Este histórico está no livro *Zumbi, o Rei*, de Ubirajara Muniz, Freds Editora". Cf. SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. *Op.cit.*. p. 210.

81 SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. Op.cit. p. 209. Pedrina de Deus atualmente vive no Ceará, se inseriu na militância do Samba realizando em sua casa o "Encontro Cearense de Compositores de Samba – ECCOS". É diretora de Planejamento da SG Propag, professora em Cursos de Pós Graduação Lato Sensu na Universidade de Fortaleza, Universidade Christus, consultora do Sebrae/CE e Diretora de Projetos do Instituto Câmara de Dirigentes e Lojistas de Cultura e Responsabilidade Social.

82 SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. Op. cit., pp. 209-210.

Os dois grupos buscaram rumos distintos. Em agosto de 1979, o grupo de mulheres determinou sua independência física do IPCN, tendo algumas perdas significativas. Antes de uma divisão oficial, as Aqualtunes produziram uma cartilha que tratou do trabalho doméstico. A cartilha foi a primeira bandeira do movimento de mulheres negras referente à valorização do trabalho doméstico, realizando denúncias e reconhecendo o valor do emprego que a maioria das mulheres negras exerciam e ainda exercem.[83]

A REMUNEA continuou com as seguintes mulheres:[84] Azoilda Trindade, Cecília Luiz de Oliveira, Cristina Daniel da Cruz, Édila Silva das Virgens, Estela Costa Monteiro, Irani Maia Pereira, Jurema Gomes da Silva, Léa Garcia, Suzete Paiva dos Santos, Oir Nascimento, Shirlei P. da Silva, Vera Lúcia de Nova Iguaçu, Pedrina de Deus, dentre outras. O grupo se reunia em todos os lugares, nas praças, nos bancos da Cinelândia, porém a maioria dos encontros ocorreram no apartamento de Pedrina de Deus, na Lapa. As reuniões eram realizadas todas as terças e quintas, após o horário de trabalho. O grupo tinha como objetivo "fortalecer a consciência crítica e gerar conteúdo sobre a questão racial e feminina".[85]

A metodologia utilizada era a eleição de um tema, sobre o qual todas liam, refletiam e discutiam em grupo. A partir daí, dedicavam-se a "formular a contraideologia de temas presentes na realidade de mulheres negras (...) estudos sobre 'expressões racistas e machistas', 'trabalho doméstico' e 'estética negra'."[86] Nas palavras de Pedrina de Deus:[87]

> As Aqualtunes estudavam para conhecer e avaliar os processos usados pelas ideologias (no plural) de dominação, criando, paralelamente, uma contraideologia e uma postura de combate, que ajudasse a desmitificar valores equivocados, que a sociedade reproduz sobre as mulheres negras. A Reunião de Mulheres Aqualtune era um encontro de preparo, de formação, de formulação de estratégia de combate à dominação de raça e sexo. A tática era 'infiltrar-se' nas entidades reivindicativas, para dar fundamento às reinvindicações e aos discursos, algumas vezes somente de palavras bonitas e frases de efeito.
>
> (...) Nas décadas das denúncias e das reinvindicações (1960 e 1970), a militância feminina e negra existia em torno de suas entidades e uma simples divergência pessoal ou organizacional era suficiente para se criar uma nova entidade. Publicamos uma carta de princípios impressa em mimeógrafo, em setembro, onde declaramos nossa intenção de não ser 'mais uma' entidade negra. A carta dizia: 'somos um grupo de mulheres na luta pelo combate ao racismo e ao machismo, que prepara suas participantes para a ação política e ideológica, necessária para dar fim à dominação dessas duas formas de opressão'. As Aqualtunes podiam atuar dentro das entidades do Movimento Negro, do movimento feminista, do movimento social, dos partidos políticos, das comunidades de base, da Igreja, da família, do trabalho, da escola, ou de outras organizações da sociedade.

A REMUNEA se apresentava como espaço formador de consciência da mulher negra, um lugar capaz de catalisar as mais diversas experiências de ser negra na sociedade brasileira e de produzir um elo comunitário em prol da transformação pela reivindicação, pela emancipação frente às amarras produzidas pelo legado colonial-escravista que reproduzia e reificava imagens depreciativas e naturalizava lugares sociais subalternos e hipersexualizados às mulheres negras. Sem o objetivo precípuo de rivalizar com o Movimento Negro ou com o Movimento Feminista, essas mulheres politizavam práticas racistas e sexistas que marcavam o sistema tradicional de dominação, bem como muitos dos setores que se insurgiam contra ele. Nas palavras de Pedrina de Deus:[88]

> A REMUNEA morreu por falência múltipla do tempo. Mas foi uma experiência que não se acabou. As Aqualtunes estão por aí. Algumas invisíveis, algumas multiplicadas, muitas recolhidas, outras talvez já tenham chegado ao Órun. Mas, depois de ter sido Aqualtune, ninguém volta ao estado de servidão, nem física, nem ideologicamente.

83 LEMOS, Rosália. Op. cit.
84 SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. Op.cit.
85 Idem, p. 211.
86 Id. ibidem.
87 Id. ibidem..
88 SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri. Op.cit., p. 212.

No ano de 1980 surgiu o Grupo Luiza Mahin, relacionado ao Movimento Negro Unificado (MNU), idealizado por Lélia González e Zezé Motta. Em 1982, Lélia González deixou a comissão executiva do Grupo de Trabalho Luiza Mahin e ajudou a fundar no dia 16 de junho de 1983 o NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ. O NZINGA, assim como os movimentos antecessores, buscava privilegiar questões de gênero e raça nas discussões envolvendo as violências físicas, simbólicas e materiais que afetavam primordialmente mulheres negras pobres e de classe média, tendo alcançado expressão nacional.

Esse grupo assumiu a defesa de um feminismo afrolatinoamericano e foi formado, entre outras, por: Ana Garcia, Elizabeth Viana, Geralda Alcântara, Ivonete[89], Jurema Batista, Jurema Gomes da Silva, Lélia González, Helena Maria de Souza, Mariza Martins Pereira, Miramar Corrêa, Rosália Lemos, Jurema Gomes, Regina Coeli e Pedrina de Deus.

O NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ editou um boletim denominado *Nzinga Informativo*, que chegou até a sexta edição, em novembro de 1989.[90] Na quarta edição do *Nzinga Informativo* (jul/ago 1988)[91] estão explicitados no editorial os objetivos do grupo:

> Enquanto Grupo de Mulheres Negras, nós do NZINGA entendemos a necessidade de nossa articulação com o Movimento de Mulheres e com o Movimento Negro, na medida em que os debates, as reflexões e o embasamento que norteiam nossa atuação devem estar centrados em dois eixos: o primeiro – a questões do Gênero: SOMOS MULHERES – e como tal submetidas à discriminação sexual por que passam todas as mulheres, independente de raça etnia, classe social ou credo religioso. O segundo – a questão da Etnia: SOMOS NEGRAS – e o que nos diferencia das demais mulheres não é só a cor da pele mas a IDENTIDADE CULTURAL. E é para resgatar esta identidade de MULHER NEGRA, que precisamos nos organizar a parte sim. Aprofundar as questões específicas, perceber onde, como e quando somos oprimidas e partindo deste específico participarmos mais fortalecidas da luta geral.

89 Na obra de Rosália Lemos, o nome da mesma, somente consta como "Ivonete", sem o sobrenome. Nesse sentido, LEMOS, Rosália. *Op.cit*. Nas demais referências bibliográficas utilizadas nesse trabalho não consta o nome dessa participante.

90 ROLAND, Edna. Op. cit., p. 240.

91 NZINGA INFORMATIVO, 1988, p. 02



Em 1983, no Peru, três integrantes participaram do II Encontro Feminista Latino America, dando visibilidade ao grupo e evidenciando a diferença nas pautas do movimento de mulheres negras para o movimento feminista.[92] No ano seguinte, participaram do I Encontro de Mulheres Negras, em São Paulo, da *I Conferencia de La Mujer Negra de las Americas*, na Costa Rica, e do *African Women's Political Caucus*, em Baltimore, Maryland. Em 1985, o Coletivo participou do III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, em Bertioga, em que sugeriu a aprovação de uma moção contra o racismo na África do Sul. Em 1986 foram ao Maranhão, tendo como objetivo a reflexão acerca da construção do movimento de mulheres negras que estava em consolidação no Brasil.[93]

No dia 08 de março de 1984, o NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ participou do dia Internacional em Defesa dos Direitos da Mulher na Cinelândia (Centro, Rio de Janeiro). Monitoradas desde os primeiros processos de articulação pela polícia política da Ditadura Militar, a participação do NZINGA no ato foi documentada em relatório do Serviço Nacional de Informações.[94] O documento informa que estiveram presentes no ato da Cinelândia 500 pessoas, que ouviram as falas de Benedita da Silva, vereadora do PT/RJ e Lélia Gonzalez, militante do NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ.

Em 1994, devido ao gerenciamento de projetos internos de Lélia Gonzalez e de outras afiliadas ocorreram afastamentos de membros do NZINGA, o que não levou a extinção do coletivo, tendo o seu primeiro boletim publicado em junho de 1995. Rosália Lemos afirma que apesar da rotatividade entre muitas mulheres, as atividades do coletivo paralisaram em 1989, sendo retomadas em 1995.[95] Em 1997, a coordenação do grupo esteve com Helena de Souza, não tendo sido apuradas informações sobre atividades atuais do coletivo.

92 LEMOS, Rosália. Op.cit.

93 Idem.

94 Disponível em Arquivo Nacional, ARJ_ACE_10431_84_p2-9.

95 LEMOS, Rosália. Op.cit, p. 77.

Outro importante grupo de articulação surgido no mesmo período, em 1985,[96] foi o Centro de Mulheres de Favela e Periferia do Rio de Janeiro (CEMUFP), composto por Joana Angélica de Souza, Vera Neri, Benedita da Silva, Sandra Bello, Heloísa Marcondes, Alda Costa, entre outras. O grupo desenvolvia atividades no âmbito da psicologia e psicopedagogia em creches, oferecia reforço escolar para crianças da 1ª a 4ªséries, ações na área da saúde nas comunidades, todas elas numa perspectiva de combate ao racismo e à discriminação contra mulher.[97]

Nesse período foram realizados o I e II Encontros de Mulheres de Favela e Periferia. Gabriela Leite[98] (2009), prostituta e idealizadora da ONG Davida relata em sua obra como foi I Encontro de Mulheres de Favela e Periferia:

> O Rio tinha acabado de eleger a primeira vereadora negra do Brasil, Benedita da Silva. Ela foi pessoalmente na Vila Mimosa junto com Maria Alice, presidente da associação de moradores da Cidade Nova, nos convidar para participar do I Encontro de Mulheres de Favela e Periferia. Aceitei na hora.
>
> Carlinhos[99] mandou fazer uma faixa com os dizeres: 'Prostituta também é mulher' e me entregou. Lá fomos nós, caminhando pela Miguel Farias levando a faixa.
>
> O I Encontro de Mulheres de Favela e Periferia foi realizado no imenso galpão do Centro de Convivência do Metrô, vizinho à Vila Mimosa. Lá havia cerca de 500 mulheres lideradas por Benedita. Estavam a deputada Lúcia Arruda e a falecida Angela Borba, feminista de grande competência, até hoje lembrada e reconhecida.
>
> Estava ali para ouvir, e foi o que eu fiz. Passei um dia inteiro ouvindo mulheres de diversas origens falando sobre suas condições de vida. Tinham as mulheres que viviam no morro, sem saneamento ou condições básicas de sobrevivência, completamente abandonadas pelo Estado. Tinha as empregadas domésticas, que começavam a se organizar. Tinha trabalhadoras rurais da Baixada Fluminense e muitas outras. Um exército de mulheres pobres e sofridas do Rio de Janeiro. Benedita era a sensação do momento. Mulher, negra e favelada.

Jurema Werneck[100] se socorre das ialodês para caracterizar a figura que mais adequadamente personifica o processo de articulação política destacado acima. Ialodês são "mulheres que se colocam como agentes políticos de mudança, detentoras principais das riquezas conquistadas", recolocando "a dimensão ativista que as mulheres negras têm vivenciado, desde seu passado (ou presente) africano até o cotidiano da diáspora."

Nessa perspectiva foram desenvolvidos os pressupostos do feminismo negro no Brasil que, segundo Jurema Werneck podem ser assim enunciados: 1) poder de agenciamento e transformação, 2) disponibilidade para luta e as possibilidades de êxito nesta luta, 3) responsabilidade em relação ao grupo, 4) existência de uma coletividade de interesses, 5) questionamento do poder masculino e do poder da riqueza, 6) possibilidade da riqueza mudar de mãos, 7) presença das mulheres no espaço público, 8) capacidade de liderança e ação política.[101]

Esse foi o movimento vivenciado por Ana Garcia, Elizabeth Viana, Geralda Alcântara, Ivonete, Jurema Batista, Jurema Gomes da Silva, Lélia González, Helena Maria de Souza, Mariza Martins Pereira, Miramar Corrêa, Rosália Lemos, Jurema Gomes, Regina Coeli, Pedrina de Deus, Joana Angélica de Souza, Vera Neri, Benedita da Silva, Sandra Bello, Heloísa Marcondes, Alda Costa, entre outras. Toda a reflexão produzida e o engajamento coletivamente formado dessas mulheres teve uma importância decisiva na participação dos movimentos negros nas discussões constituintes.

96 Schuma Schumaher afirma que o surgimento do Centro de Mulheres de Favela e Periferia foi em 1985. Nesse sentido: SCHUMAHER, Schuma. *Op. cit.,*p. 333. Já Edna Roland afirma que o surgimento foi em 1986. Cf. ROLAND, Edna. Op.cit., p. 241.

97 ROLAND, Edna. Op. cit., p. 241.

98 LEITE, Gabriela. *Filha, mãe, avó e puta: A história de uma mulher que decidiu ser prostituta*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.pp. 132-133.

99 Carlinhos era motorista de táxi no Rio de Janeiro, morador da Ilha do Governador, amigo e amante de Gabriela Leite.

100 WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas: Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. *Nouvelles Questions Féministes, Revue Internationale Francophone.* Vol. 24, n. 2, 2005, p. 8.

101 Idem.

Pretende-se, a seguir, destacar, a participação negra na Constituinte, o tratamento da questão racial, bem como os atores e atrizes políticas que mobilizaram esse processo, reiteradamente negligenciados nos estudos dogmático-jurídicos sobre o período. Longe de esgotar o tema e de conceder a ele o aprofundamento merecido, nos estreitos limites desse trabalho juntamo-nos a uma geração de mulheres negras que, na área do direito, tem assumido o desafio de fazê-lo.

## 2. Movimento de Mulheres Negras e a Constituinte de 1987/88

A Constituição Brasileira de 1988 destaca-se por decorrer de efetiva participação popular no seu processo de elaboração, não apenas pela escolha direta de boa parte dos constituintes, como também através das diferentes vozes constitutivas da sociedade que tiveram possibilidade de levar suas demandas e participar das audiências públicas ocorridas no Congresso Nacional.

Representando cerca de 46%[102] do contingente populacional da época, pretos e pardos ficaram vergonhosamente subrepresentados na Constituinte. Do total de 559 membros, foram eleitos apenas 11 (onze) representantes negros,[103] ou seja, 2% da Assembleia Nacional Constituinte (ANC). A despeito da ausência de paridade de participação entre os membros da ANC, a atuação dos movimentos sociais, notadamente do Movimento Negro Unificado (MNU), e demais mecanismos de representação foram fundamentais para que demandas dessa parcela da população brasileira pudessem ser efetivamente negociadas.

102 Segundo dados do IBGE, no Censo de 1980 a população negra se dividia em 5,92% de pretos e 38,85% de pardos. Em 1991, apurou-se que 5% da população era preta e 42,45% parda. Entre os 45% em 1980 e 47,45% em 1990, optou-se por fazer referência aproximada a 46% desse contingente em 1987/88. Dados dos Censos do IBGE disponíveis em <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP106>, acesso em abril de 2012.

103 SARMENTO, Daniel. 21 Anos da Constituição de 1988: a Assembleia Constituinte de 1987/1988 e a Experiência Constitucional Brasileira sob a Carta de 1988. In *Direito Público*, vol. 1, no 30. 2009. Disponível em <http://www.direitopublico.idp.edu.br/index.php/direitopublico/article/viewArticl e/788>, acesso em maio de 2012.



A luta antirracista na Constituinte pode ser lembrada pelas medidas apresentadas pelos Movimentos Negros,[104] após realização em 1986, da Convenção Nacional do Negro sob o tema *O Negro e a Constituinte*, responsável por definir as prioridades a serem levadas por esses grupos à ANC. A Convenção[105] contou com a participação de entidades negras, sindicatos, grupos sociais, movimentos sociais, partidos políticos e cidadãos de 16 Estados, representando ao final 63 entidades, e foi antecedida de Encontros Estaduais com o mesmo tema, como os realizados: em 1985, na Assembleia Legislativa de Minas Gerais; em 1986, o I Encontro de Comunidades Negras Rurais do Maranhão; Encontro de Negros do Norte e Nordeste sobre "Terra de Quilombo", entre outros.

Na representação do Estado do Rio de Janeiro na Convenção são referenciadas as seguintes organizações: Movimento Negro Unificado – seção RJ (MNU/RJ), Instituto de Estudos da Religião (ISER), Partido dos Trabalhadores RJ (PT/RJ, A/C Benedita da Silva), Centro de Mulheres da Favela e Periferia do Rio de Janeiro (A/C Sandra Bello), Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), Movimento Negro Socialista do PDT (A/C Edialeda Nascimento), Associação Brasileira de Enfermagem (A/C Ana Lúcia Jesuina), Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM, A/C Benedita da Si1va, Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo (A/C Edialeda Nascimento) e Sindicato dos Publicitários do Rio de Janeiro. É significativa não apenas a presença do Centro de Mulheres da Favela e Periferia do Rio de Janeiro e do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, mas também a liderança feminina na participação das entidades mistas.

104 Utiliza-se a expressão *Movimentos Negros*, no plural, para dar conta das diversas perspectivas que orientam a luta antirracista no Brasil. Conforme Lélia Gonzalez: "Será que dá pra se falar do Movimento Negro? A gente fala exatamente porque está se apontando para aquilo que os diferencia de todos os outros movimentos, ou seja, a sua especificidade. Só que nesse movimento, cuja especificidade é o negro, existem divergências, mais ou menos fundas, quando o modo de articulação dessa especificidade. Deve o negro assimilar e reproduzir tudo que é eurobranco? Ou só transar o que é afro-negro? Ou somar os dois? Ou ter uma visão crítica de ambos? Deve o negro lutar pra vencer na vida através de seu esforço pessoal para, desse modo, provar que é tão capaz quanto o branco? Ou lutar com e pelo conjunto da população negra? Juntamente com não negros oprimidos? Ou não? Por espaço nesta sociedade? Ou pela transformação da mesma? Etc, etc. e tal ... Os diferentes tipos de respostas a essas questões, e a muitas outras, acabam por remeter a gente a falar de movimentos negros...no Movimento Negro." Cf., GONZALEZ, Lélia. Movimento ou movimentos negros? Op.cit., p. 19.

105 Disponível em <http://www.institutobuzios.org.br/documentos/CONVENÇÃO%20NACIONAL%20DO%20NEGRO%20PELA%20CONSTITUTINTE%201986.pdf>, acesso em 11 de janeiro de 2016.

Entre as demandas apresentadas pela Convenção Nacional do Negro, destaca-se: 1) no âmbito dos *direitos e garantias individuais*: proteção do direito à igualdade; transformação do racismo em crime inafiançável e sujeito à pena de reclusão; proibição da pena de morte; respeito à integridade física e moral do detento do sistema prisional; criação de Tribunal Especial para julgamento de crimes de discriminação racial; tortura tratada como crime contra a humanidade; 2) Sobre *atividade policial*: unificação das polícias civil e militar, capacitadas regularmente ao exercício da função com respeito à integridade física e moral do cidadão, independentemente de sua raça ou cor; 3) Condições de *vida* e *saúde*: extensão da licença maternidade para seis meses; estatização, socialização e unificação do sistema de saúde; assistência ao idoso, independentemente de contribuição previdenciária; estatização dos transportes públicos; garantia do direito à moradia; 4) *Direitos da mulher*: igualdade de direitos entre homem e mulher; proibição de imposição estatal de qualquer programa de controle de natalidade, bem como a descriminalização do aborto; 5) *Direitos do menor*: responsabilidade estatal pela educação da criança carente; proibição de Casas de detenção de menores; 6) *Educação*: ensino obrigatório de História da África e da História do negro no Brasil; educação gratuita em todos os níveis; ocupação da direção e coordenação das escolas públicas mediante eleição com a participação dos professores, alunos e pais de alunos; 7) *Cultura*: seja decretado feriado nacional no dia 20 de novembro como Dia da Consciência Negra; liberdade de culto religioso e manifestação cultural; reconhecimento expresso do caráter multi-racial da cultura brasileira; 8) *Trabalho*: jornada diária de seis horas; estabilidade no emprego; reconhecimento da profissão de empregada doméstica e diarista de acordo com a CLT; aposentadoria por tempo de serviço com salário integral; licença paternidade; direito de sindicalização para funcionários públicos; criação do 'juizado de pequenas causas' na área trabalhista; 9) *Acesso à terra*: garantia do direito de propriedade do solo urbano às populações pobres; garantia do título de propriedade da terra às Comunidades Negras remanescentes de quilombos, que no meio urbano ou rural; desapropriação de imóveis improdutivos; 10) *Relações Internacionais*: rompimento imediato de relações diplomáticas e/ou comerciais com Estados que tenham institucionalizado qualquer tipo de discriminação entre sua população.

As propostas normativas apresentadas pela Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias relacionavam-se



basicamente às demandas defendidas na Convenção Nacional do Negro. De acordo com o Regimento Interno da ANC, seriam criadas 8 Comissões Temáticas, cada uma com 3 Subcomissões. Os projetos elaborados por elas seriam enviados à Comissão de Sistematização, responsável por redigir novo projeto a ser encaminhado à votação pelo Plenário da Constituinte, em dois turnos de votação. Os trabalhos constituintes foram iniciados em 1º de fevereiro de 1987 com a discussão do Regimento Interno. As Subcomissões atuaram de 1º de abril a 25 de maio, as Comissões Temáticas finalizaram suas deliberações em 15 de junho, enquanto a Comissão de Sistematização se estendeu até 30 de novembro do mesmo ano.

A participação da sociedade civil nos debates da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias foi fundamental para o resultado final por ela apresentado. Foram realizadas por essa Subcomissão nove audiências públicas no Congresso Nacional, uma na aldeia Gorotire dos índios Kayapós e uma visita à Casa de Detenção da Papuda, no Distrito Federal.[106] Em todas as ocasiões, além dos 43 expositores convidados e

106 Cf. COELHO, João Gilberto Lucas. Processo Constituinte, Audiências Públicas e o nascimento de uma nova ordem. In *Audiências Públicas na Assembleia Nacional Constituinte***.** A sociedade na tribuna. Centro de Documentação e Informação: Edições Câmara: Brasília, 2009. Disponível em <http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/1882/audiencias_constituin te_parte1.pdf?sequence=6>, acesso em janeiro de 2012.

constituintes presentes, mais de cem pessoas puderam usar a palavra.[107]

Nas audiências públicas, o Movimento de Mulheres Negras do Estado do Rio de Janeiro se fez representado através das falas de Lélia Gonzalez, Helena Theodoro e Benedita da Silva. Helena Theodoro problematizou a cidadania de "segunda categoria" vivenciada pela população negra brasileira. Destacou a necessidade de que o novo texto constitucional tivesse maior identidade com a maioria da população brasileira e não fosse mais um texto espelhado em modelos constitucionais estrangeiros, descomprometido com o respeito da maioria da população brasileira. Ao concluir sua exposição, Helena Theodoro demonstrou o sentido de luta coletiva que direcionou o Movimento de Mulheres Negras no período pré-Constituinte: "eu acredito que seja a hora de lutarmos juntos. Um grupo luta aqui, como a Benedita, nossa representante, outro grupo como nós, ajuda, apoia, pressiona."

Lélia González expôs a falácia da igualdade formal e suposta neutralidade da legislação brasileira até aquele momento:

> Desde as Constituições de 1934 e 1946, estão dizendo que todos somos iguais perante a lei. Nós queremos, sim, mecanismos de resgate que possam colocar o negro efetivamente numa situação de igualdade, porque, até o presente momento, somos iguais perante a lei, mas quem somos nós? Somos as grandes populações dos presídios, da prostituição, da marginalização no mercado de trabalho. Nós queremos, sim, que a Constituição crie mecanismos que propiciem um efetivo "começar" em condições de igualdade da comunidade negra neste País. (...) Nós não estamos aqui brincando de fazer Constituição. Não queremos essa lei abstrata e geral que, de repente, reproduz aquela história de que no Brasil não existe racismo, porque o negro reconhece o seu lugar. Nós queremos, efetivamente, que a lei crie estímulos fiscais para que a sociedade civil e o Estado tomem medidas concretas de significação compensatória, a fim de implementar aos brasileiros de ascendência africana o direito à isonomia nos setores de trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde, e vai por aí afora.[108]

Demonstrou o caráter interseccional do movimento que representava:

> nós temos que estar aqui unidos sim; temos que ter coragem de nos ouvirmos sim e temos que ter, sobretudo, a coragem de ouvir aquele segmento da população brasileira, como segmento indígena, como o segmento feminino, que sempre foram objeto de na história, que nunca foram sujeitos da sua própria fala, que agora assumem como sujeitos da sua fala, se assumem como sujeitos da sua história. É por isso que estamos aqui. Exigimos o respeito que exigem de nós. E a nossa solidariedade ela se dá na crítica, para que possamos crescer todos juntos.

Benedita da Silva na audiência pública falou sobre o machismo e o racismo na sociedade, demonstrando mais uma vez a face interseccional do feminismo negro na Constituinte:

107 Para refletir sobre a questão racial no Brasil, expositores representativos da militância e do debate acadêmico de corte racial foram ouvidos. A primeira audiência pública foi com o constituinte Florestan Fernandes que falou sobre a histórica exploração de índios e negros no Brasil. A respeito do tema "O Negro e a Sociedade" falaram as professoras Lelia Gonzalez, representante dos Movimentos Negros e professora do Departamento de Sociologia da PUC-Rio, e Helena Teodoro, Coordenadora da Comissão Especial de Cultura Afro-Brasileira do Município do Rio de Janeiro; Maria das Graças dos Santos, representante do Movimento Negro Unificado, falou sobre o "Mito da Democracia Racial"; Murilo Ferreira, representante da Fundação AfroBrasileira do Recife, "A Constituição e o Negro Brasileiro"; Ligia Garcia Mello, representante do Centro de Estudos Afro-Brasileiros – Brasília, "A Questão da Educação e Poder do Negro"; Orlando Costa, Instituto Afro- Brasileiro – INABRA, "Participação do Negro nas Decisões Nacionais"; Mauro Paré Fundação Sangô – RS, "Direitos da Comunidade Negra"; o tema "Questão Racial no Brasil" foi tratado por Januário Garcia, representante do Instituto de Pesquisa da Cultura Negra, e Lauro Lima dos Santos Filho, psicólogo, professor da AEUDF e Conselheiro do Memorial Zumbi; Paulo Roberto Moura, Assessor Parlamentar, "Igualdade de Direitos-Privilégios"; Natalino Cavalcante de Melo, Conselheiro do Inabra, "Racismo e a Discriminação"; Raimundo Gonçalves Santos, Presidente do Núcleo Cultural de Girocan da Bahia, "Racismo"; Lino de Almeida, Coordenador do Conselho das Entidades Negras da Bahia, "O Movimento Negro Brasileiro"; Marcélia Campos Domingos, representante do Centro de Estudos Afro-Brasileiros, "Processo Educacional"; Waldemiro de Souza, Presidente do Centro de Estudos Afro-Brasileiros, "O Homem e as suas Questões".

108 SANTOS, Natália Neris da Silva. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembléia Nacional Constituinte (1987/1988):* um estudo das demandas por direitos. São Paulo. 2015, p. 90.

> Uma outra coisa que é importante colocar para a comunidade negra, é que na nossa batalha percebemos que está colocada para nós uma outra coisa que é muito forte, e que não foi tratada aqui, que é a questão do machismo da nossa sociedade. Nós enfrentamos isso a cada segundo, a cada instante. E não lutamos só contra a questão do racismo. O machismo é uma coisa muito forte e caminha. Eu penso que não haverá democracia, não haverá libertação se continuar a questão do machismo e do racismo. Pode ser que resolvamos, não apenas escrevendo na Constituição a situação do negro, mas não sei se resolvendo a situação do negro, resolvamos a situação do machismo, porque ele está em nós, é uma prática que está em cada um de nós. Se existiu o processo – e existe – do branqueamento, também existe esse processo do machismo, do qual não estamos livres. E ele se manifesta exatamente em um momento em que temos que justificar a cada momento, que os homossexuais, que a minoria, que o negro, que o indígena estão nessas Subcomissões porque elas tratam dessas questões.

Lélia Gonzalez e Benedita da Silva nos anos 1980 estenderam as suas lutas para o campo da organização partidária. Segundo Natália Santos,[109] antes do reestabelecimento do pluripartidarismo em dezembro de 1979, políticos negros que se opunham ao regime autoritário criaram a Frente Negra de Ação Política de Oposição (FRENAPO). Após o período de reformulação partidária a FRENAPO contou com essas duas importantes representantes do Movimento de Mulheres Negras do Rio de Janeiro em seus quadros, além de Jurema Batista.

Nas eleições de 1982, Lélia Gonzalez se candidatou à deputada federal pelo Estado do Rio de Janeiro, pelo Partido dos Trabalhadores, mas não se elegeu. Benedita da Silva foi eleita vereadora pelo Partido dos Trabalhadores, no Rio de Janeiro, convidou Lélia Gonzalez e Jurema Batista para serem suas assessoras. Em 1986, Lélia Gonzalez e Benedita da Silva foram designadas pelo presidente José Sarney para o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, como representantes da questão racial participaram do "Encontro Nacional Mulher e Constituinte".

109 SANTOS, Natália. *Op.cit.*.



Inflamadas pelas mobilizações dos Movimentos Negros na Constituinte, o NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ editou um informativo em 1986 que buscava aproximar e comprometer a população negra com os debates em torno da elaboração do novo estatuto político do Brasil. Nesse informativo consta elucidativo trecho sobre o significado da Constituição e de uma Constituinte verdadeiramente popular na vida política de um país:

> Constituinte é uma palavra que hoje está na propaganda de televisão, nos discursos das autoridades, nas conversas de botequim, ou seja, está nas ruas. Ainda assim é pouco entendida. E é por isso que vamos falar um pouquinho sobre o que ela significa. (...) A Constituição é a lei mais importante de um Estado (no sentido de País). É ela quem indica como serão feitas e cumpridas as outras leis. Ela é tão importante que estabelece os direitos e deveres de cada cidadão e até onde o Estado pode interferir nas liberdades de cada um. Isto significa que a Constituição reflete a vontade do cidadão. Daí que um governo que se diz representante do povo não pode governar sem uma Constituição. Agora, o mais importante é saber quem colabora, isto é, quem faz a Constituição, para saber se os nossos desejos e as nossas esperanças cabem dentro dela. É aí que entra a importância da Constituinte que é a reunião de pessoas escolhidas para fazer estas leis. É impossível nos dias atuais, reunirmos toda a população do país para fazer as leis. Então temos necessidade de delegar poderes aos deputados e senadores, em nosso nome, farão a Constituição. Para isto eles são chamados de representantes do povo. E, como representantes, tem a obrigação e o dever de nos consultar, antes de elaborar, votar ou rejeitar uma lei. (...). Na medida em que os deputados e senadores representam o povo, é importante que os candidatos eleitos para ocupar tais cargos tenham um compromisso real com a comunidade que dizem representar. E é por isso que defendemos a necessidade de nossos representantes serem escolhidos entre os grupos de mulheres, de negros, índios, dos sindicatos, das associações de moradores de favelas, das igrejas e etc., porque só assim teremos

> leis que garantam realmente os nossos direitos, já que serão feitas por pessoas que no dia a dia estão discutindo, questionando e levantando os problemas conosco.

Benedita da Silva foi eleita em 1986 para deputada federal constituinte pelo Estado do Rio de Janeiro. Já Lélia Gonzalez, no mesmo ano, se candidatou a deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), porém não foi eleita. A respeito da sua atuação como deputada constituinte, Benedita da Silva[110] destacou que sua atuação foi orientada a defesa dos direitos da mulher e da criança, negros e minorias. Foi a primeira mulher negra a entrar no Congresso Nacional e como tal lutou pela garantia do ensino gratuito, pelo reconhecimento profissional das empregadas domésticas e das trabalhadoras rurais.

Com relação a sua atuação na Assembleia Nacional Constituinte, Benedita da Silva afirmou[111] que em seu mandato atuou como representante não só da mulher negra, mas de outros grupos:

> eu seria a voz do morro na Constituinte, mas também estaria representando outra classe social que havia se aproximado de mim durante meu mandato de vereadora e começava a fazer suas exigências. Sentia que tinha de representá-la, ao mesmo tempo em que tomava todo o cuidado para não perder as minhas origens. Passei a trabalhar a questão da família, da criança e do índio. Tive uma votação de mais de 25 mil votos (27.460).

No I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em sua fala a respeito de sua atuação na Assembleia Constituinte, Benedita da Silva[112] destacou:

110 BENJAMIN, Medea; MENDONÇA, Maisa. *Benedita*. Rio de Janeiro: Mauad, 1997.

111 Idem, p. 88.

112 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=orqNa-NTC58>, acesso em 11 de janeiro de 2016.



> Eu queria colocar essa coisa da mulher negra, da dificuldade, que a gente é mulher negra, mulher mãe, mulher avó, mulher companheira, mulher sozinha, mulher solteira, mulher não sei o que, nós somos tudo isso. E a gente tem que estar juntas nessa hora, se não a gente não aguenta, porque a barra é muito pesada. (...) na verdade tanto dentro do Movimento quanto fora do Movimento (...) a questão da intelectualidade é um problema muito sério, porque você faz uma campanha e enquanto você faz o discurso detém o código da classe dominante: você fala, você faz palestra, você participa disso e daquilo. Na hora de votar ela não vota, porque você tem a cor da pele, você tem a classe social, você tem o diabo a quatro. Quem é que segura a nossa barra, senão nós mesmos? Só que depois que a gente tá lá, ela começa a pressionar, começa a exigir para que você seja porta voz dela. E aí, a gente tem que bancar de que não vou ser, não.
>
> Agora eu tô aqui! E sem nenhum sectarismo eu vou ser porta voz de uma proposta de luta que passa pela minha raça, pela minha classe e pelo meu sexo.

Em 1988, no Centenário da Escravidão, o NZINGA: Coletivo de Mulheres Negras/RJ publicou outro informativo,[113] visibilizando as propostas defendidas pela "bancada negra na Constituinte",[114] representada por Edimilson Valentin do PT/RJ, Carlos Alberto Caó (PDT/RJ), Benedita da Silva (PT/RJ) e Paulo Paim (PT/RS):

> As principais propostas dos Deputados Constituintes: BENEDITA DA SILVA (PT-RJ), CARLOS ALBERTO DE OLIVEIRA CAÓ (PDT-RJ), EDMILSON VALENTIM (PC do B-RJ) e PAULO RENATO PAIM (PT-RS). Esses parlamentares em suas campanhas junto ao Movimento Social e em particular o Movimento Negro se comprometeram em legislar levando em

113 NZINGA INFORMATIVO. Rio de Janeiro, p. 1-8, jul./ago. 1988. Disponível em Arquivo Nacional, ARJ_ACE_16535_88 .

114 SANTOS, Natália. Op.cit. p. 205.

consideração a questão racial no Brasil, fazendo de suas vozes a voz do Movimento Negro ao desmascarar o mito da democracia racial, e assim vão derrubando as barreiras que nos impedem de exercer nossa cidadania. Eis alguns dos projetos-lei aprovados ou em discussão na Constituinte. a) inclusão da história geral da África e da história do negro no Brasil como matéria integrante das disciplinas de currículo escolar obrigatório. b) define os crimes resultantes de preconceitos de raça ou de cor a prática de racismo constitui crime inafiançável, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei. c) instituição do dia 13 de maio como "Dia Nacional de Denúncia contra o racismo" feriado nacional dia 20 de novembro, aniversário da morte de Zumbi dos Palmares e data consagrada pela comunidade afro-brasileira como "Dia Nacional da Consciência Negra." d) proíbe o Brasil de manter relações diplomáticas com países que adotem políticas oficiais de discriminação racial; propõe o rompimento de relações do Brasil com a África do Sul e com outros países segregacionistas. e) assegura a categoria dos trabalhadores domésticos os direitos como: salário mínimo, irredutibilidade do salário ou vencimento, 13º, repouso semanal remunerado, férias anuais remuneradas, aviso prévio, além da integração à Previdência Social.

Na proposta encaminhada à Comissão da Ordem Social relacionadas à militância negra, podem ser destacadas: a) a criação do indicativo criminalizante referente à discriminação racial; b) a reformulação do modelo educacional brasileiro, de maneira a contemplar as contribuições históricas, políticas, culturais e econômicas dos negros na construção do ideário nacional e da sociedade brasileira; c) a garantia do reconhecimento de propriedade das terras ocupadas por comunidades negras remanescentes de quilombos; d) No âmbito cultural, são propostas medidas que garantem a difusão de outros símbolos e heróis nacionais; e e) como última demanda apresentada pela Subcomissão, de teor explicitamente racial, aparece a disposição que proíbe o Brasil de estabelecer relações internacionais com países que desenvolvam práticas racistas e que violem Declarações de Direitos Humanos em qualquer de suas proteções.



Embora não integrando oficialmente, na proposta legislativa, o título referente aos "negros", outras demandas da Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias merecem destaque na proteção desse grupo social. A liberdade religiosa representa uma bandeira fundamental de proteção contra discriminação racial, devido à histórica perseguição sofrida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas. A preocupação com o contingente carcerário reflete a racialização que lhe é característica e sinaliza a necessidade de garantir condições de respeito mínimo para presidiários e presidiárias. Por fim, além da preocupação com a declaração de direitos, os constituintes propõem também mecanismos de garantia frente à inconstitucionalidades comissivas e omissivas.

O anteprojeto da Comissão da Ordem Social manteve em grande medida as propostas normativas encaminhadas pela Subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, mas foram suprimidas notadamente as partes relacionadas à efetividade das normas constitucionais, expressões e dispositivos que expressamente faziam referência a medidas compensatórias.[115] Até aquele momento, a descentralização dos poderes constituintes e a possibilidade de manifestação de movimentos sociais e demais autoridades representativas da luta antirracista influenciaram o tratamento da questão racial no Projeto encaminhado à Comissão de Sistematização.

A fase da Comissão de Sistematização caracterizou-se por ser um período de forte pressão política interna e externa, polêmicas, divergências, mudanças no 'tapetão' do Regimento Interno da ANC.[116] A análise quanto ao tratamento conferido à temática racial deve acompanhar os documentos produzidos no período: o Anteprojeto de Constituição, o Projeto de Constituição, o 1º Substitutivo (conhecido como Cabral 1) e o 2º Substitutivo (Conhecido como Cabral 2).

O Anteprojeto, apresentado em 26 de junho de 1987, tratou a temática racial da mesma maneira que nas Comissões Temáticas, a mudança mais significativa foi a retirada de dispositivo impedindo que o Brasil mantivesse laços de qualquer natureza com países assumidamente racistas, algo pelo qual

115 Para mais detalhes sobre os trechos retirados, ver PIRES, Thula. *Criminalização do Racismo entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos*. Op.cit., pp. 118 e seguintes.

116 Nesse sentido, ver PILATTI, Adriano. *A Constituinte de 1987-1988* – Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris: Ed. PUC-Rio, v. 1, 2008.

Benedita da Silva defendeu bravamente. Após a apreciação de emendas ao Anteprojeto, Bernardo Cabral apresentou o Projeto de Constituição, em 9 de julho de 1987. No que concerne à temática racial não houve nenhuma mudança em relação ao tratamento conferido pelo Anteprojeto, ocorrendo apenas alteração no número dos artigos.

A partir das emendas propostas ao Projeto, o Relator da Comissão de Sistematização passou à elaboração do 1º Substitutivo do Projeto de Constituição, conhecido como *Cabral 1* que, em relação à questão racial trouxe alguns retrocessos. Nesse documento já não é mais possível encontrar referência expressa a medidas compensatórias e afirmativas.[117] Saiu a previsão de assistência espiritual, educacional, jurídica, sanitária, à sociabilidade, comunicabilidade e trabalho produtivo e remunerado para internos do sistema carcerário. Quanto à liberdade de expressão, retirou-se a proibição de manifestações que defendem a discriminação de qualquer natureza. Nas normas sobre direito à educação retiraram a referência ao compromisso do Ensino com os princípios da liberdade, democracia, bem comum e repúdio a todas as formas de preconceito e discriminação. Como referência positiva, o artigo 4º, inciso III, do Primeiro Substitutivo, determinava expressamente como 'tarefa fundamental do Estado': "III- promover a superação dos preconceitos de raça, sexo, cor, idade, e de todas as outras formas de discriminação". O *Cabral 1* foi apresentado em 26 de agosto de 1987.

Em setembro de 1987, foi apresentado o *Cabral 2*, texto que deveria servir de base para a apreciação de todos os constituintes em Plenário. Mais supressões ocorreram nessa fase.[118] A partir das emendas apresentadas ao segundo substitutivo foi elaborado o *Projeto de Constituição A*, remetido em novembro de 1987 para a Mesa da ANC para ser votado em Plenário. A atuação do *Centrão* se acirrou nesse momento, mas de acordo com o Adriano Pilatti,[119] o primeiro turno terminou com um saldo de constitucionalização dos temas priorizados pelos progressistas" enquanto "o segundo turno foi concluído sem maiores mudanças no texto aprovado em primeiro turno, e a

117 Embora o dispositivo tenha uma redação suficiente para legitimar a constitucionalidade de ações afirmativas, a proteção anterior era mais explícita e compatível com as reflexões produzidas sobre o tema.

118 As partes que foram suprimidas ao longo das etapas de elaboração do texto constitucional estão detalhadamente referenciadas em PIRES, Thula. *Criminalização do Racismo entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos*. Op.cit.

119 PILATTI, Adriano. Op.cit.



votação da redação final apenas confirmou o consenso em torno da conclusão do Processo Constituinte".[120]

Depois de passar pela Comissão de Redação, que tinha como função apenas adequar o texto às determinações de técnica legislativa e produzir as alterações linguísticas pertinentes, o Projeto de Constituição 'D' tratou a questão racial nos seguintes enunciados normativos: Preâmbulo; art. 1º III; art. 3º I e IV; art. 4º II e VIII; art. 5º *caput* e incisos VI, VII, VIII, XLI, XLII, XLIX, §§ 1º e 2º; art. 7º XXX; art. 206 I; art. 215 *caput* e §§ 1º e 2º; art. 216 *caput* e § 5º; art. 227 *caput;* art. 242 1º e art. 68 do ADCT. Além disso, Adriana Vidal de Oliveira destaca outras frentes em que o Movimento de Mulheres Negras, representado pela constituinte Benedita da Silva, foi fundamental para a defesa interseccional de direitos.[121]

Benedita da Silva teve importante atuação na defesa do reconhecimento da união estável como análoga ao casamento, nas discussões que tentaram impedir retrocessos quanto às hipóteses legais para a interrupção da gravidez, na regulamentação do trabalho doméstico. Foi importante ainda na amplificação das demandas dos homossexuais, com apoio às colocações do Grupo Triângulo Rosa e na defesa pela colocação expressa da proibição de discriminação por orientação sexual no texto que deu origem ao artigo 3º, entre outros.

## 3. Considerações Finais

As mulheres negras que atuaram e que falaram nesse trabalho possuem uma peculiaridade: a militância dá sentido a sua existência, não só em sua vida pessoal, como também na vida pública. Como nossas ialodês, colocaram-se como agentes políticos de mudança, assumindo a herança de luta por dignidade que marca a diáspora.

A Constituinte de 1987/88 foi movida também por essas experiências. Embora não se faça referência à importância dessas mulheres, suas lutas e processos de engajamento político para o texto final da Constituição Cidadã,

120 Idem, p. 310.

121 OLIVEIRA, Adriana. *A Constituição da Mulher Brasileira*: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987- 1988 e suas consequências no texto constitucional. 2012.

elas estão lá e o texto final teria sido por certo ainda mais potente sem as podas promovidas pela elite política colonial brasileira. O texto é marcado por Marias e Clarices, mas também por Azoildas, Cristinas, Édilas, Estelas, Iranis, Léas, Juremas, Oirs, Pedrinas, Shirleis, Suzetes, Cecílias, Rosálias, Sandras, Veras, Zezés, Anas, Elizabeths, Geraldas, Ivonetes, Marizas, Miramares, Reginas, Lélias, Helenas, Beneditas e toda uma longa tradição de mulheres negras que se comprometem com o legado de Aqualtune e Dandara.

Suas memórias estão inscritas em cada dispositivo que consagra a proteção da dignidade; o compromisso do Estado pela promoção da igualdade; as proibições expressas a tratamentos discriminatórios, desumanos e degradantes; a proteção à liberdade religiosa e aos apenados; a regulamentação dos direitos dos trabalhadores rurais e domésticos; a equiparação da união estável ao casamento; o não retrocesso das hipóteses legais de interrupção da gravidez; o reconhecimento formal da importância dos diversos grupos étnico-culturais que formaram a sociedade brasileira; as preocupações no acesso e qualidade da educação pública (qualidade que envolve necessariamente a busca por uma educação que rompa com estereótipos subalternizantes e discriminatórios e que traz à tona outras formas de saber e tradições); que garante o acesso à terra às comunidades tradicionais (notadamente as quilombolas).

É preciso não apenas que essa verdade seja difundida. Mais do que isso, é necessário perceber que essas mesmas mulheres e tantas outras Aqualtunes que estão por aí continuam na luta pela efetividade desses mesmos dispositivos e de todos os outros que, em alguma medida, estejam relacionados ao exercício da dignidade e promoção do respeito a qualquer ser humano. A interseccionalidade que está na gênese do Movimento de Mulheres Negras no Brasil não é aquela que fraciona e que sectariza lutas e complexidades de uma mesma pessoa, é aquela que tenta dar conta das mais variadas formas de ser e viver e que rompe com sistemas de dominação sexistas, racistas, classistas e que consagram a normatização obrigatória da heterossexualidade.



## Referências


BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: WERNECK, Jurema. *O livro da saúde das mulheres negras*: nossos passos vêm de longe. (organização) Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White; (tradução) Maisa Mendonça, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000. p. 42-61.

BENJAMIN, Medea; MENDONÇA, Maisa. *Benedita*. Rio de Janeiro: Mauad, 1997.

COELHO, João Gilberto Lucas. (2009). Processo Constituinte, Audiências Públicas e o nascimento de uma nova ordem. In: *Audiências Públicas na Assembleia Nacional Constituinte.*A sociedade na tribuna. Centro de Documentação e Informação: Edições Câmara: Brasília. Disponível em <http://bd.camara.gov.br/bd/bitstream/handle/bdcamara/1882/audiencias_constituin te_parte1.pdf?sequence=6>, acesso em janeiro de 2012.

CULTNE ACERVO. *I Encontro Nacional de Mulheres Negras* – Pt 2, 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=orqNa-NTC58>

CURIEL, Ochy. Identidades Esencialistas o Construccion de Identidades Politicas: El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*: Universidad de los Andes. Venezuela, nº 2, p. 96-113, dez. 2002.

GONZALEZ, Lélia. Movimento ou movimentos negros? In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos (Orgs.). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982. p. 18-20.

LEMOS, Rosália de Oliveira. *O feminismo negro em construção*: a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 1997. 185 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MENDONÇA, Ellen. *Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro:* amefricanidade, interseccionalidade e a implementação de políticas públicas na Constituinte de 1988. Rio de Janeiro. 2015. 65 p. Monografia (Graduação em Direito) – Departamento de Direito da PUC-Rio, 2015.

MNU JORNAL. Entrevista Lélia Gonzalez. *Jornal Nacional do Movimento Negro Unificado*, Bahia, p. 8-9, maio. jun. jul. de 1991.

NZINGA INFORMATIVO. Rio de Janeiro, p. 1-8, jul./ago. 1988.

OLIVEIRA, Adriana Vidal de. A Constituição da Mulher Brasileira: uma análise dos estereótipos de gênero na Assembleia Constituinte de 1987- 1988 e suas consequências no texto constitucional. 2012. 465p. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito da PUC-Rio.

PAULA, Rosangela de. O papel forte da mulher negra. *Jornal do Conselho da Comunidade Negra*, Rio de Janeiro, p. 13, abr./ maio de 1986.

PILATTI, Adriano. *A Constituinte de 1987-1988* – Progressistas,Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Juris: Ed. PUC-Rio, v. 1, 2008.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. *Criminalização do Racismo entre política de reconhecimento e meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos*. Rio de Janeiro. 2013. 274 p. Tese (Doutorado em Direito) - Departamento de Direito da PUC-Rio. _____. Colorindo memórias e redefinindo olhares: Ditadura militar e Racismo no Rio de Janeiro. Relatório de Pesquisa para Comissão da Verdade do Rio. Disponível em <http://www.cev-rio.org.br/site/arq/Pires-T-Colorindo-memorias-e-redefinindo-olhares-Ditadura-militar-e-racismo-no-Rio-de-Janeiro.pdf>, acesso em 11 de janeiro de 2016.

ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: HUNTLEY, Lynn; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo (Orgs.). *Tirando a máscara*: ensaios sobre o racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 237-256.

SANTOS, Natália Neris da Silva. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembléia Nacional Constituinte (1987/1988):* um estudo das demandas por direitos. São Paulo. 2015. 205 p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas, 2015.

SARMENTO, Daniel. (2009). 21 Anos da Constituição de 1988: a Assembleia Constituinte de 1987/1988 e a Experiência Constitucional Brasileira sob a Carta de 1988. In *Direito Público,* vol. 1, no 30. Disponível em <http://www.direitopublico.idp.edu.br/index.php/direitopublico/article/viewArticl e/788>, acesso em maio de 2012.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas: Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. *Nouvelles Questions Féministes, Revue Internationale Francophone.* Vol. 24, n. 2, 2005.



# *Kbela* e *Cinzas*: o cinema negro no feminino do "Dogma Feijoada" aos dias de hoje*

Janaína Oliveira[122]

## Cinema negro no Brasil, um breve histórico

O cinema negro é um projeto em construção no Brasil. Tal projeto tem na busca por autonomia da representação das culturas negras no campo das imagens sua principal missão, tendo para isto que lidar com obstáculos em todas as esferas da produção audiovisual. Historicamente esse projeto se estabelece em relação direta com as lutas dos movimentos negros. É assim nos Estados Unidos, quando pela primeira vez realizadores negros passam a produzir imagens de contra-representação dos negros no cinema. E é assim também no caso brasileiro. Nesse sentido, a perspectiva adotada neste trabalho concorda com os pesquisadores Noel Carvalho (Carvalho 2006, 18) e Edileuza Souza (SOUZA 2013, 68) quando caracterizam o cinema negro como gênero cinematográfico em sintonia com os principais temas das lutas antirracistas no país. Assim, dentre os elementos dessa luta que se associam ao projeto de cinema negro no Brasil, figuram no centro do debate os conflitos em torno da consolidação hegemônica da identidade nacional brasileira empenhada em colocar o negro em posição de subalternidade e não como elemento fundamental na formação cultural do país. No presente artigo, aponto alguns momentos desta trajetória do cinema negro no Brasil como ponto de partida para reflexão acerca do protagonismo feminino no cenário contemporâneo das produções audiovisuais negras, tendo eleito para análise os curtas-metragens *Kbela*, de Yasmin Thayná, e *Cinzas*, de Larissa Fulana de Tal (ambos lançados em 2015).

Ao longo dos mais quarenta anos de sua existência, é possível ver o cinema negro oscilar em diferentes momentos e direções. O marco inicial para uma história do cinema negro no Brasil situa-se na produção audiovisual dos anos

122 IFRJ / FICINE, Brasil.

1960, quando eclode o Cinema Novo. Foi naquele período que pela primeira vez na história do cinema nacional, homens e mulheres negros ganharam a centralidade da tela, passando a ser protagonistas nos enredos dos filmes. Contudo, ainda que fundamental para a transformação nos modos em que negros e negras eram retratados no cinema, o foco ainda não era o combate às representações racistas que tradicionalmente marcavam a presença negra nos filmes. Naquele momento, o que interessava era construir uma agenda que retratasse a realidade brasileira, o povo brasileiro, sem entrar propriamente na discussão sobre o racismo presente nas representações hegemônicas. Era esse o propósito que levava à centralidade das telas a presença negra: trava-se do negro "metaforizado na figura do povo" (Carvalho 2006, 24). Resulta então que a população negra ao aparecer no cinema permanecia, em última instância, marcada por estereótipos que a mantinha atrelada a narrativas de subalternidade. Ainda que inovadores, os filmes do Cinema Novo não tratam a cultura negra no âmbito da diversidade de suas manifestações, mas em alegorias que resumem tal diversidade à imagem de uma única cultura homogênea, aos moldes das "marcas do plural" que nos fala o ensaísta tunisiano Albert Memmi (Memmi 1969, 69) e que são retomadas por Stam e Shohat (Shohat e Stam 2006, 269) em suas críticas às produções de imagens no contexto eurocêntrico.[123]Deste modo, na década de 1960 no Brasil, vemos as expressões da vida negra no cinema restritas, em linhas gerais, aos contextos das religiões de matriz africana, da escravidão, da favela, da bandidagem e do samba,[124] que por sua vez tendem a ser apresentados em uma perspectiva depreciativa.

A ruptura com este universo representacional acontece em meados dos anos

123 Retomando Memmi, Shohat e Stam afirmam que as marcas do plural, "projetam os povos colonizados como 'todos iguais', qualquer comportamento negativo de um membro da comunidade oprimida é imediatamente generalizado como típico, alfo que aponta para uma eterna essência negativa. As representações, portanto, se tornam alegóricas: no discurso hegemônico todo papel subalterno é visto como uma sinédoque que resume uma comunidade vasta, mas homogênea. Por outro lado, as representações dos grupos dominantes não são vistas como alegóricas, mas como 'naturalmente' diversas, exemplos de uma variedade que não pode ser generalizada." (SHOHAT; STAM, 2006, 269). Ainda com base no mesmo texto, lembro que "eurocêntrico" quando aplicado ao contexto das produções cinematográficas ocidentais passa a significar "hollywoodiano"

124 Disse "em linhas gerais" pois compreendo que as relações de representação do negro no cinema novo podem ter desdobramentos mais complexos como no caso dos filmes de Glauber Rocha. Para esta reflexão, ver os artigos de Thiago Florêncio (Florêncio 2014) publicados no site do FICINE (Fórum Itinerante de Cinema Negro).



1970, quando atores negros passam a trabalhar na direção de filmes, realizando aquelas que são consideradas obras pioneiras obras do cinema negro no Brasil, tal como aponta Noel Carvalho nos estudos que realiza sobre a presença negra no cinema brasileiro (Carvalho 2005, 2006, 2012). Segundo o autor, é quando atores como Zózimo Bulbul e Waldir Onofre passam a dirigir seus próprios filmes que se abre o caminho para a quebra dos estereótipos que por décadas relegaram os(as) negros(as) ao gueto das representações no cinema. O destaque aqui vai para *Alma no Olho*, de 1974, primeiro filme de Bulbul que, além de dirigir, produziu, escreveu e atuou no curta-metragem. *Alma no Olho* foi feito de forma totalmente independente a partir dos materiais que sobram de *Compasso de espera* (1970), longa metragem dirigido por Antunes Filho e do qual Bulbul estrela como protagonista, além de ter colaborado também no roteiro. Vale ressaltar que *Compasso de espera* (1970), "foi o primeiro, e talvez o único, filme cujos realizadores reivindicaram a influência dos estudos sobre as relações raciais no Brasil feitos por Florestan Fernandes e Roger Bastide nos anos 1950 e que apontaram para a existência de preconceito racial" (Carvalho 2012, 10), representando nesse sentido um marco no debate do racismo no cinema brasileiro.

*Alma no Olho,* em seus onze minutos de duração, retrata a história do negro, iniciando no continente africano até sua vida na diáspora num contexto marcado pela experiência da escravidão. Bulbul conta esta história través de pantomimas que interpreta sozinho, em um fundo branco, com ajuda de pouquíssimos objetos de cena (algumas peças de roupas e adereços como óculos, livros, pente e correntes). O roteiro é inspirado em *Soul on Ice* (Alma no exílio), livro escrito por Eldrige Cleaver, um dos líderes do movimento estadunidense dos Panteras Negras, durante o tempo que passou na prisão em 1965. Lançado em 1968, o livro de Cleaver se tornou uma referência para a militância negra brasileira no início dos anos 1970. Já a trilha sonora é composta pela faixa *Kulu Sé Mama*, do saxofonista de jazz John Coltrane em parceria com o percussionista Juno Lewis, presente em disco homônimo de 1965. O filme que, aliás, é dedicado a Coltrane, transcorre ao ininterrupto de Kulu Sé Mama. Faixa que. além das improvisações jazzísticas, tem também influências musicais da África do Oeste, expressas tanto nos vocais de Lewis como em instrumentos africanos, reiterando a conexão afro-diaspórica do roteiro.

Este primeiro filme de Bulbul influenciou e influencia gerações de realizadores(as) negros(as). Dentre os muitos aspectos do filme que poderiam ser destacados aqui, neste sentido, indico alguns que dizem respeito ao contexto de produção do filme, a aspectos da própria narrativa e também acerca da recepção da obra pelo público. O contexto de produção do filme foi mencionado acima quando destaco o caráter totalmente independente da realização. A este respeito Bulbul contou em entrevista que *Alma no Olho* foi um filme especial para ele, "uma experiência muito forte" e complementou:

> Eu mesmo sentei, escrevi e bolei a historinha do filme. Tentei procurar um ator para fazer o filme. Aí olhei e, não sei, ninguém me inspirou confiança. Entendeu? As pessoas pra quem eu mostrei achavam uma coisa maluca, era todo em mímica. Resolvi um dia eu mesmo ir para a frente da câmera com o José Ventura, que era o diretor de fotografia. E o Alma no olho eu fiz assim. (...) Paguei o laboratório, paguei o Ventura. Eu mesmo montei, sonorizei, mixei e botei o letreiro. (Bulbul *apud* Carvalho 2012)

Ao que tange aos aspectos da narrativa do filme, Carvalho (2012) aponta que além da influência de da obra de Cleaver, Bulbul também teria sido influenciado por outros referenciais da cultura negra na diáspora africana, como, por exemplo, pelo trabalho de Frantz Fanon. Essa articulação com referências negras é um dos fatores presentes no diálogo contemporâneo que o filme estabelece com as novas gerações, como se verá adiante. Neste caminho ainda, sobressai o caráter crítico e inovador no modo de representação do negro que, aliada à trilha sonora, completam um conjunto de sensações referente a esta experiência negra na diáspora.

Para compreender a recepção do filme pelo público, é preciso lembrar que, no início da década 1970, o Brasil vivia em meio a uma ditadura militar, mais especificamente no momento mais severo no que diz respeito à suspensão de direitos de expressão e cidadania. Os filmes realizados no período necessitavam de aprovação do órgão censor da mídia, o Conselho Superior de Censura, criado no âmbito da Lei Nacional de Segurança expressa no Ato Institucional n°5 (AI-5). Bulbul, que já havia enfrentado os censores para obter a permissão de exibir *Compasso de Espera*, é chamado para dar explicações sobre seu



primeiro filme que já havia sido certificado. Os censores não acreditaram que ele seja o autor da película e demandaram que ele analisasse elementos que suspostamente poderiam conter mensagens subliminares contra o Estado. Esta situação se alongou por dias e, ao final, Bulbul desencantado com a vida no país, decide exilar-se no exterior levando consigo os rolos do filme. O cineasta tem o exílio negado em Nova York, o que o leva então a viver na Europa. Em 1977, volta ao país e, no ano seguinte, *Alma no Olho* é premiado na VI Jornada de Cinema da Bahia (Carvalho 2012, 15), iniciando assim sua carreira de gradual reconhecimento nacional. Ainda que desconhecido por parte do grande público, o filme hoje é, como disse, uma das referências centrais para a juventude negra que se aventura a fazer cinema no país. Sendo mesmo possível identificar as citações em algumas obras contemporâneas, como no filme *Kbela* (2015), de Yasmin Thayná.

Por fim, o propósito dessa breve indicação a respeito da influência de Bulbul com *Alma no Olho* pretende mostrar que seu trabalho transcende o pioneirismo histórico e avança em questões estéticas e narrativas. No campo da militância política pelo cinema negro, Bulbul é também uma das figuras centrais, visto que será responsável por uma revitalização do cinema negro no país no final da década de 2000, quando, aos 70 anos, toma a inciativa de criar o Centro Afrocarioca de Cinema e promover os Encontros de Cinema Negro,[125] trabalhando diretamente na construção de elos contemporâneos entre a diáspora e o continente africano. Esse episódio na história do cinema negro será tratado logo adiante no texto.

No sucinto panorama acerca dos primeiros tempos do cinema do Brasil ora apresentado, me abstive propositadamente do detalhamento do processo histórico do cinema negro nas quase três décadas entre o lançamento de *Alma no Olho* e o manifesto Dogma Feijoada por compreender que esta história foi comtemplada de forma para além de satisfatória nos trabalhos de Carvalho (2005, 2006 e 2012) e Souza (2013) citados anteriormente. Abro uma exceção neste salto temporal, contudo, para tratar de um tema que quase não é explorado no âmbito dos trabalhos acadêmicos produzidos sobre o cinema negro no Brasil, a saber, a participação feminina. Esta, quando analisada, se restringe de modo geral à atuação diante das câmeras. Souza chama atenção para este fato, quando ao final do capítulo dedicado à consolidação do conceito

125 Após a sua morte em janeiro de 2013, os Encontros de Cinema Negro passaram a se chamar Encontros de Cinema Negro Zózimo Bulbul – Brasil, África e Caribe.

de cinema negro presente na tese de doutorado, lista algumas realizadoras negras e afirma a necessidade de fazer do cinema negro no feminino um objeto de pesquisa (Souza, 2013, p. 84). Essa mesma lacuna serviu de estímulo para a pesquisa que iniciei sobre a produção audiovisual de mulheres africanas em 2012, quando fui convidada para participar da II Jornada Cinematográfica de Mulheres de Imagem, organizada pelo Festival Pan-africano de Cinema e Televisão de Ouagadougou, em Burkina Faso, fazendo com que buscasse também desenvolvimentos na diáspora, mais especificamente, na diáspora brasileira. De tal modo que as formulações neste artigo constituem os primeiros passos nesse caminho. É também o motivo pelo qual dedico aqui algumas linhas para falar do trabalho de Adélia Sampaio, realizadora mineiro-carioca, que ocupa posição de cineasta pioneira no cinema negro do país.

## 2. **Adélia Sampaio e o pioneirismo do cinema negro no feminino**

Diferentemente de Zózimo Bulbul, que ao menos dentre as novas gerações de cineastas negros do país constitui um verdadeiro ícone, Adélia Sampaio permanece desconhecida de grande parte do público. Seu pioneirismo não está somente no fato de ser a primeira mulher negra a fazer um filme de longa metragem, mas também no fato de, entre as mulheres diretoras no Brasil, figurar entre as pioneiras. Sua carreira também começa no final dos anos 1960, atuando em vários setores, de produtora (foi produtora de direção de 72 filmes) a continuísta, junto à geração do Cinema Novo. É no final dos anos 1970 e início da década de1980 que passa a dirigir, seus primeiros filmes foram de curtas-metragens,[126] Em 1984, Sampaio lança *Amor maldito*, seu primeiro longa-metragem de ficção, inaugurando assim a produção de mulheres negras no setor. O filme, feito antes mesmo da época do cinema de retomada, segundo a diretora, "foi feito na marra". O roteiro, que não trata da questão racial, inova ao trazer para as telas uma relação amorosa entre duas mulheres em uma perspectiva feminina. A este respeito, o crítico de cinema Pedro Pepa Silva comenta:

126 Segundo as informações dadas pela própria cineasta a Gonçalves e Martins (2016), seus primeiros curtas-metragens foram: "Denúncia Vazia" (1979), "Agora um Deus dança em mim!"(1981) "Adulto não brinca" (1979) e "Na poeira das ruas" (1982).



> Creio que *Amor maldito*, com todos os seus problemas e limitações, merece ser reconhecido como um marco dentro do imaginário lésbico gestado pela produção audiovisual brasileira. Ainda que não aprofunde, por exemplo, a reflexão sobre a lesbofobia que sustenta seu conflito, o filme de Adélia Sampaio tem a seu favor o fato de ser um olhar feminino sobre uma relação homossexual entre duas mulheres. E, claro, a vantagem de não sucumbir ao artifício tão comum no cinema brasileiro de usar a relação lésbica como chamariz e objeto do desejo masculino. (SILVA, 2014)

As histórias de realização e lançamento do filme são marcadas por fatos que apontam os problemas enfrentados no início dos anos 1980 pelo cinema brasileiro. Em uma entrevista pulicada em fevereiro de 2016 em um portal de internet de Aracaju, cidade estado de Sergipe, Sampaio que estava na cidade para uma exibição do filme seguida de debate, conta que a empreitada para fazer o filme foi coletiva. Isto porque, em virtude do tema, o amor entre duas mulheres numa trama que incluía um trágico suicídio de uma delas e um julgamento cruel enfrentado pela outra personagem suspeita de ser responsável da morte da companheira, a cineasta estava ciente que não conseguiria financiamento da Embrafilme.[127] Diante disso, procurou atores, atrizes e técnicos de cinema para conseguir fazer as filmagens. "Todo mundo era dono do filme (...) Se você for assistir, você sentirá essa energia de pessoas querendo dar certo", afirmou. Fazer o filme circular foi outro dilema, pois, segundo Sampaio, os donos das salas de cinema afirmavam que haveria tumulto em virtude da temática da relação amorosa entre duas mulheres. Como solução, um distribuidor então lhe sugeriu que lançasse *Amor maldito* como um filme pornográfico. "A gente traveste seu filme de filme pornô (*sic*) [...] e vai dar certo", disse o distribuidor, segundo Sampaio. Ela então reuniu a equipe e perguntou se todos aceitavam a proposta. Diante de afirmativa, transcorreu o lançamento do filme que circulou o país inteiro, cobrindo todo

127 A Embrafilme foi a empresa estatal brasileira que atuou na produção e distribuição de filmes entre 1696 e 1990, quando foi extinta pelo então presidente da República Fernando Collor de Mello.

o investimento feito.[128]

Em março de 2016, Adélia Sampaio concedeu uma entrevista a Juliana Gonçalves e Renata Martins (que também é cineasta), e detalhou um pouco mais sua trajetória. A realizadora, que está agora com 72 anos, ao falar das dificuldades enfrentadas diz: "Cinema é, sem dúvida, uma arte elitista, aí chega uma preta, filha de empregada doméstica e diz que vai chegar à direção, claro que foi difícil! Até porque me dividia entre fazer cinema e criar meus dois filhos." (GONÇALVES; MARTINS, 2016). E quando perguntada acerca da dificuldade de saber sobre sua produção e acessar seus filmes, ela associa ao fato de ser mulher negra e pobre o descaso com suas produções, citando como exemplo o sumiço, sem maiores explicações ou justificativas, dos negativos de seus filmes que estavam no acervo do Museu de Arte Moderna (MAM) da cidade do Rio de Janeiro. A narrativa de Sampaio sobre este ponto nos coloca diante de um desafio ainda por enfrentar: desenvolver os meios para a preservação da memória audiovisual negra. Vencer os obstáculos à preservação da memória do cinema negro no Brasil é parte fundamental do processo de pôr fim à invisibilidade destas obras.

## 2. Dogma Feijoada, Manifesto de Recife e os Encontros de Cinema Negro: a consolidação do cinema negro nos anos 2000

A partir dos 1990, surgem iniciativas que culminaram no retorno ao debate acerca do cinema negro no cenário nacional. Refiro-me aqui a fatores como o barateamento na produção e distribuição audiovisual com a popularização dos meios digitais e também o aumento na quantidade de festivais e mostras que têm temática ou algum tipo de recorte racial. Tal contexto colaborou para que jovens realizadores negros trouxessem para o campo cinematográfico novas formas de debate da questão racial não só no cinema mas na mídia de um modo geral. Dois movimentos marcam este período, primeiro quando do

128 "Entrevista: cineasta Adélia Sampaio fala sobre Amor Maldito" ao Portal Infonet. <https://www.youtube.com/watch?v=BSlu-PRHPhs>, Acedido em 20/03/2016. Nessa entrevista, assim como na concedida à Juliana Gonçalves e Renata Martins, Adélia Sampaio, menciona que essa "descoberta" dela ter sido a primeira cineasta negra a fazer um longa metragem se deve a uma historiadora de Brasília, que acredito ser a pesquisadora Edileuza Penha de Souza que há alguns anos desenvolve na Universidade Federal de Brasília um trabalho de extensão que discute cinema negro e gênero.



lançamento do manifesto Dogma Feijoada[129] na cidade São Paulo. em 2000, e, no ano seguinte, o Manifesto de Recife.

Jéferson De, cineasta que formulou preceitos presentes no manifesto do Dogma, disse que todo processo surgiu a partir de uma pesquisa que realizava ainda quando era estudante de graduação na Universidade de São Paulo que buscava refletir sobre como os negros se relacionavam com o cinema brasileiro. Ele afirma que constatou então que historicamente não davam conta de uma representação positiva do negro. Motivado por essa constatação, ele escreveu os sete preceitos pra o cinema negro que compõem o Dogma Feijoada. São eles:

> O filme tem que ser dirigido por um realizador negro; 2) O protagonista deve ser negro; 3)A temática do filme tem que estar relacionada com a cultura negra brasileira; 4) O filme tem que ter um cronograma exequível; Filmes-urgentes; 5) Personagens estereotipados negros (ou não) estão proibidos; 6) O roteiro deverá privilegiar o negro comum (assim mesmo em negrito) brasileiro; 7) Super-heróis ou bandidos deverão ser evitados. (CARVALHO, 2005, p. 96)

Ao olhar retrospectivamente para os preceitos, De comenta que talvez o primeiro seja o mais central para a existência do cinema negro. Além do cineasta, no grupo que responde pelo Dogma Feijoada estavam Noel Carvalho, Ari Candido, Rogério Moura, Lílian Santiago, Daniel Santiago e Billy Castilho, todos em sintonia com este movimento desde antes do lançamento do manifesto, durante encontros ocorridos em mostras de curtas-metragens ocorridas na cidade de São Paulo, entre 1998 e 99. O Dogma Feijoada é compreendido aqui, portanto, como um momento importante

129 A inspiração do manifesto vem do movimento *Dogma 95*, criado em 1955 pelos diretores dinamarqueses Lars Von Trier e Thomas Vinterberg, que estabeleceu uma série de dez regras técnicas (restrições quanto ao uso de tecnologias nas filmagens) e éticas (quanto ao conteúdo apresentado nos filmes), a serem seguidas na realização dos filmes como forma de combater à massificação da indústria cinematográfica e retornar aos modos anteriores de fazer cinema.

na história contemporânea do cinema negro, pois representa historicamente a primeira vez que há uma formulação acerca dos pré-requisitos necessários para a existência de um cinema negro no país.

Já o Manifesto de Recife resulta do encontro de atores, atrizes e realizadores negros durante e 5ª edição do Festival de Recife em 2001. Os pontos do Manifesto são:

> O fim da segregação a que são submetidos os atores, atrizes, apresentadores e jornalistas negros nas produtoras, agências de publicidade e emissoras de televisão; 2) A criação de um fundo para o incentivo de uma produção audiovisual multirracial no Brasil; 3) A ampliação do mercado de trabalho para atrizes, atores, técnicos, produtores, diretores e roteiristas afros-descendentes. 4) A criação de uma nova estética para o Brasil que valorizasse a diversidade e a pluralidade étnica, regional e religiosa da população brasileira. (Carvalho 2005, 98)

O Manifesto foi assinado por Antônio Pitanga (ator), Antônio Pompeo (ator), Joel Zito Araújo (cineasta), Luiz Antônio Pillar (cineasta), Maria Ceiça (atriz), Maurício Gonçalves (ator), Milton Gonçalves (ator), Norton Nascimento(ator), Ruth de Souza (atriz), Thalma de Freitas (atriz) e Zózimo Bubul (cineasta). No mesmo festival foi apresentado o filme *A negação do Brasil* (2000), dirigido por Joel Zito Araújo, documentário que analisa o tratamento estereotipado dado aos personagens negros no audiovisual. Para Carvalho, o "filme em si é um manifesto audiovisual sobre a necessidade de se construírem representações democráticas do Brasil". (Carvalho 2005, 99). Dez anos depois, em um balanço acerca destes dois movimentos inaugurais do cinema negro nos anos 2000, o mesmo autor comenta:

> Nos dois casos, a agenda de reivindicações expõe a presença de novos atores sociais colocando demandas de auto-representação e interessados em incluir-se no mercado de produção de bens simbólicos. Posições como essas remontam aos anos 1940, quando da criação do Teatro Experimental Brasileiro (TEN), em que questões de representação e inserção do negro na vida nacional estavam postas. O movimento dos cineastas negros está integrado à história dos negros no Brasil nas suas investidas contra o preconceito racial. (CARVALHO, 2006, p. 28).

Desde modo, comparando os dois movimentos, é possível afirmar que, diferentemente do Dogma Feijoada, que se tratava mesmo de um manifesto, um chamado de atenção às demandas para transformação nos modos de representar o negro no cinema. Já o Manifesto de Recife pode ser considerado o primeiro movimento que almeja, na história do cinema negro, a elaboração de políticas públicas de ação afirmativas para o audiovisual. Em comum, além das demandas, ambos se desdobraram na produção de reflexões sobre o negro no audiovisual brasileiro pelos próprios cineastas, como podemos ver nos trabalhos de Jéferson De (2005) e Joel Zito Araújo (2001). É preciso destacar, contudo, que em ambos os casos, a participação feminina é proporcionalmente bem pequena, contando apenas a realizadora Lílian Solar Santiago, no caso do Dogma Feijoada, e as atrizes Maria Ceiça, Ruth de Souza e Thalma de Freitas, no caso do Manifesto de Recife.

Nos anos subsequentes, não houve grandes desdobramentos em termos de debates ou políticas públicas para o cinema negro. Os ventos favoráveis em prol da consolidação do cinema negro no país voltariam então a acontecer mais para o fim desta década. O estopim foi, mais uma vez, a atuação de Zózimo Bulbul, dessa vez como promotor de um Encontro de Cinema que funcionou como catalisador e ponto de reunião para jovens cineastas, público e pesquisadores (as) das cinematografias negras.

Setenta anos. Era esta a idade de Jorge da Silva, mais conhecido como Zózimo Bulbul, quando ocorreu aquela que pode ser considerada a grande empreitada de sua vida: a criação de um polo de cinema negro no coração da cidade do Rio de Janeiro. Assim, em 2007, Zózimo deu início às atividades do Centro Afro Carioca de Cinema, um quilombo de cinema, como ele mesmo afirmava, situado no bairro da Lapa, lugar histórico e central da cidade do Rio. Falecido em janeiro de 2013, Bulbul é uma figura central quando se fala da luta pelo fim da invisibilidade do negro nas produções audiovisuais no Brasil. A atuação como idealizador dos Encontros de Cinema Negro Brasil, África e Caribe, construiu seu maior legado no combate ao racismo brasileiro.

Já na primeira edição do Encontro estavam claros os objetivos do realizador ao promover o evento, como se pode ler no material impresso então distribuído para divulgação:

> O Encontro de Cinema pretende divulgar e desmistificar a importância da influência da cultura africana na formação da identidade do povo brasileiro, rompendo uma lacuna existente, até hoje, sobre a história e a sabedoria dos povos africanos através da sua cinematografia tradicional e moderna, mundialmente conhecida e praticamente inexistente aqui entre nós.
>
> O Encontro terá a função de aproximar os cineastas afrodescendentes brasileiros com os cineastas africanos por meio de suas obras, num foro de reflexões, debates e discussões, na tentativa de abrir novos caminhos para a produção artística entre os dois povos, onde suas histórias sejam mostradas e divulgadas por aqueles que as realizam hoje, sujeitos de suas próprias trajetórias.
>
> O Encontro tem a função de formar uma plateia que possa identificar e se espelhar com ela mesma através da realidade do seu povo de origem. O I Encontro de Cinema Negro será realizado para fortalecer a nossa autoestima como afro-brasileiro, que desconhecemos quem somos, por falta de comunicação com o nosso continente de origem.

E foi através da comunicação com o "continente de origem" que Bulbul encontrou a inspiração para a realização dos Encontros de Cinema Negro. Foi ao participar da FESPACO, o Festival Pan-africano de Cinema e Televisão, que o cineasta decidiu dar inicio a empreitada por aqui. Como conta Bulbul ainda no material de divulgação com a programação do I Encontro:

> Fui convidado a participar deste Festival no ano de 1997, na sua 15ª edição, foi um tremendo susto ao me deparar com a organização do Festival naquela cidade africana, de origem mulçumana e socialista originalidade, uma verdadeira Cannes Africana. Havia projeção de filmes em todos os lugares, praças e avenidas, campos de futebol, estádios e nas salas de exibições fechadas e abertas, sempre voltadas a sua população. O que descobri é que o africano que preserva a sua cultura oral, ama o cinema por ser um ato social, ao contrario do livro que é por si, uma leitura individual. Essa paixão pelo cinema eu só tinha encontrado em Cuba, também no Festival de Cinema em 1989, e desta vez em Ouagadougou.

Criado em 1969 por um grupo de cineastas, o FESPACO é o maior festival de cinema da África, tendo sido institucionalizado em 1972, transformando-se numa experiência bem sucedida de difusão e troca de informações e venda de uma produção dispersa. Ele ocorre bienalmente na cidade de Ouagadougou (antigo Alto Volta), localizada ao sul do deserto do Saara, local que dá lugar à terra fértil da savana, capital do país africano de Burkina Faso, que em *morée*, língua falada pela maior parte da população, quer dizer "país dos homens íntegros" e Ouagadougou significa "respeito à sabedoria dos homens velhos". O FESPACO reúne os principais realizadores(as) da África, numa apresentação ampla e diversificada de todas as matrizes de suas culturas ancestrais e atuais, com o objetivo difundir os saberes de seus povos.

Na edição de 2009, Bulbul retornou ao Festival, mas desta vez como curador de uma mostra de filmes afro-brasileiros. O fato é que todos estes acontecimentos e iniciativas são desconhecidos do público brasileiro em geral. A exceção de membros do movimento negro, estudiosos e cinéfilos, poucos sabem que também o cinema é lugar, privilegiado diríamos, de manifestação da cultura africana e afro-brasileira. De fato, os Encontros representam um marco na história do Cinema Negro no Brasil, pois não só possibilitam retomar uma discussão sobre a consolidação do campo das cinematografias negras no mundo, como também significam um posicionamento político a respeito destas produções. Pois na perspectiva de Bulbul não havia dúvida: para ter filme exibido em seus Encontros, o/a realizador/a tinha de ser negro/a. Cinema Negro, tal como ele concebia, era o fruto de subjetividades negras projetadas na tela. Este posicionamento rendeu a Bulbul adjetivos como "polêmico" e "controverso" o que, muitas vezes, ofuscava seu feito mais

relevante: promover encontros. Encontros entre cineastas negros, do Brasil e da diáspora, e cineastas africanos. E, talvez o mais importante, encontros do público brasileiro com os filmes, com o cinema negro, e também com seus realizadores. Neste sentido, concordo com Carvalho quando ele dá a Bulbul o título de inventor do cinema negro brasileiro (CARVALHO, 2012).

Como dito, as iniciativas de Bulbul serviram de inspiração e modelo tanto no que diz respeito à geração de produções audiovisuais negras, mas também na dimensão acadêmica de pesquisa. Foi neste sentido, por exemplo, que em 2009 iniciei um projeto de pesquisa intitulado "Cinegritude: reflexões sobre a invisibilidade das produções cinematográficas afro-brasileiras e africanas na contemporaneidade". A pesquisa tinha como ponto de partida para a investigação as iniciativas de Zózimo Bulbul, não como cineasta, mas criador dos Encontros de Cinema Negro, que ocorrem na cidade do Rio de Janeiro. A partir de 2013, ocorreu a ampliação do universo de pesquisa, englobando também uma reflexão sobre a receptividade das produções cinematográficas africanas no Brasil e o caminho contrário, a participação da cinematografia afro-brasileira no continente africano. Foi o que proporcionou o surgimento do Fórum Itinerante de Cinema Negro, o FICINE.

O FICINE, portanto, constitui o desdobramento mais recente do projeto de pesquisa Cinegritude e atua na construção de uma rede de conexões e reflexões sobre a produção e circulação mundial audiovisual que tenha os/as negros/as como realizadores/as e as culturas e experiências negras como tema principal. Iniciado em Novembro de 2013, o Fórum Itinerante de Cinema Negro surgiu da constatação de que para ampliar o repertório das representações audiovisuais no país para além das grandes produções que são veiculadas hoje, de modo que estas incluam igualmente representações diversas e não estereotipadas das culturas africanas, afro-brasileiras e de outras afrodiásporas, é preciso ir além da produção e exibição de filmes. É preciso também formar público (audiência) para essas produções, assim como conectar iniciativas, divulgar e incitar redes de circulação/exibição. Parta tanto, o Fórum atua na área de formação e capacitação de público, através de oficinas, exposições fotográficas e multimídias, palestras, mostras de filme, debates (atividades realizadas até o momento no Brasil, em Burkina Faso, Cabo Verde, Moçambique e Cuba), e curadorias para festivais de cinema (no Brasil e na África) e cineclubes.



Já com respeito à influência de Bulbul, ele permanece como uma referência fundamental para uma geração de realizadores e realizadoras negras que começam a produzir filmes a partir da década de 2010. É uma geração que, de um modo geral, se forma ainda no âmbito universitário ou dos cursos livres em cinema e que reconhecem no realizador carioca uma referência fundamental para suas obras e ações.

É este o caso, por exemplo, das realizadoras Larissa Fulana de Tal e Yasmin Thayná, nascidas em diferentes regiões do país, mas pertencentes à mesma geração, e que possuem aspectos comuns no que diz respeito às suas produções quanto à recepção de seus trabalhos pelo público. Compreendo que os filmes *Cinzas* e *Kbela* sirvam como bons exemplos para o momento atual do cinema negro nacional, no qual, cada vez mais salta aos olhos a participação de mulheres negras, ainda restritas apenas à dimensão dos curtas-metragens. A ressalva sobre o limite dessa produção aos curtas-metragens merece ser feita, pois como destaca a pesquisa "'A Cara do Cinema Nacional'": gênero e cor dos atores, diretores e roteiristas dos filmes brasileiros (2002-2012)", realizada pelo Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa (GEMAA), do IESP/UERJ, a participação das mulheres negras na direção de longas metragens é inexistente.

Assim, no âmbito das produções audiovisuais negras contemporâneas, um espaço quase que exclusivamente composto por filmes de curta-metragem, é possível afirmar que os destaques são para as produções feitas por jovens realizadoras negras, como Thayná e Fulana de Tal. Elegi essas duas cineastas, mas existem muitas outras cujas obras poderiam também ter servido para análise, nomes como Viviane Ferreira (Bahia/São Paulo), que também tem seu trabalho inspirado diretamente por Bulbul, Eliciana Nascimento (Bahia), Juliana Vicente (São Paulo), Renata Martins (São Paulo), Joyce Prado (São Paulo), Everlane Moraes (Sergipe), Sabrina Fidalgo (Rio de Janeiro), Vilma Neres (Bahia), Aline Lourena (Santos / Rio de Janeiro), Luciana Oliveira (Sergipe), Flora Egécia (Distrito Federal), Thamires Santos (Bahia), entre outras. Essa nova geração compõe a base do movimento contemporâneo do cinema negro no país, que, me arrisco a dizer, é um cinema negro no feminino.

## 2. **Cinzas: a história de Toni e de muitos personagens reais**

Larissa Fulana de Tal, nasceu Larissa dos Santos Andrade, natural de Salvador na Bahia. Optou pelo pseudônimo em referência aos inúmeros sujeitos comuns existentes no mundo. É integrante do coletivo Tela Preta, movimento de cinema negro centrado na produção de filmes dentro do recorte da temática racial. Graduada em cinema e audiovisual pela Universidade Federal do Recôncavo Baiano (UFRB), estreou como diretora com o documentário *Lápis de Cor*, lançado em 2014, a partir de projeto de incentivo de curtas-metragens universitários fomentado por um canal de televisão.

No ano de 2012, Fulana de Tal foi contemplada, junto com outros jovens realizadores negros, com a primeira edição do edital Curta Afirmativo, lançado pelo Ministério da Cultura do Brasil[130] para a realização de seu segundo filme *Cinzas*. O Edital sofreu críticas e retaliações por parte de alguns grupos, chegando mesmo a ser temporariamente suspenso em virtude de ação movida por um advogado do estado do Maranhão que afirmava que a iniciativa do Ministério da Cultura era na verdade uma atitude racista, geradora de desigualdades, e não promotora de inclusão. Tratava-se do clássico, e ainda presente, argumento de "racismo inverso" que muitas vezes ouvimos ecoar em discussões que carecem de embasamento histórico sobre o processo da constituição da sociedade brasileira e do reconhecimento pelo Estado brasileiro, em 2001, da desigualdade vivida no país como fruto das condições históricas da escravidão.[131] Ao final de 2014, enfim os recursos foram liberados e os filmes começam a ser entregues e concluídos. Dente eles está *Cinzas*.

Inspirado no conto de mesmo nome do escritor Davi Nunes, *Cinzas* tem como protagonista Toni, um jovem negro na luta cotidiana pela sobrevivência.

130 Em 2012, o Ministério da Cultura juntamente com a Secretaria do Audiovisual, lançou o Edital de Apoio para Curta-Metragem – Curta Afirmativo: Protagonismo da Juventude Negra na Produção Audiovisual. Edital voltado para o fomento de obras audiovisuais de curta-metragem inéditas, produzidas ou dirigidas por jovens negros de 18 a 29 anos e com duração entre 10 e 15 minutos.

131 Em 2001, o Estado brasileiro reconheceu na Conferência Mundial contra o Racismo, ocorrida na cidade de Durban na África do Sul, o racismo presente na história do país como resultado da longevidade do processo de escravidão.



Ele é um estudante universitário que trabalha como operador de telemarketing na cidade de Salvador. Entre o trabalho, a casa, as ausências de dinheiro e de comunicabilidade com sua namorada, ouvimos seus sofrimentos e revoltas narradas em sua voz em *off*. Toni, assim como indica o pseudônimo escolhido pela diretora, é mais um no mundo. Mais um que sofre as opressões do mundo.

Essa condição, assim como a narrativa em *off*, conecta o filme com uma das referências utilizadas pela diretora na construção da obra: o filme *La noire de...* (1966), do diretor senegalês Ousmane Sembène, considerado o pai do cinema africano. *La noire de...* é o primeiro longa-metragem produzido no continente africano por um realizador africano e tem como personagem principal Diouana, uma jovem senegalesa que imigra para França para trabalhar como empregada. Os meses passam e Diouana vive solitariamente uma experiência de quase escravidão na residência de seus patrões em Côte d'Azur, no litoral francês. Diouana praticamente não fala com os outros personagens, mas fala o tempo todo consigo mesmo. Sua voz em *off* aponta para a subjetividade e complexidade dos africanos que estiveram ausentes das telas durante os anos marcados pela representação dominante no cinema colonial. Para um crítico e pesquisador de cinema africano, o malinês Manthia Diawara, é essa característica que faz do filme uma ruptura de paradigma e um clássico sempre atual. Diz Diawara em depoimento ao filme documentário *Sembène!* (2015), dirigido por Samba Gadjigo:

> Se você olhar a maneira como os africanos eram representados nos filmes, ninguém prestava atenção para a sua humanidade. Sembène veio para o cinema e inventou uma nova linguagem para representar o povo negro. Isso começa com A Negra de. Você a vê da maneira como ela se vê. Essa novidade em África nunca envelhece. Esse filme vai permanecer novo para sempre. (GADJIGO, 2015)

Vemos aqui então, a dimensão do uso das referências negras nessa nova geração mencionadas no início do texto. No filme, a referência de Fulana de Tal que elegemos apontar é a de Sembène. Mas, não raras vezes, em suas

entrevistas e intervenções públicas em eventos e mostras de cinema, Fulana de Tal se refere a Bulbul e na famosa frase dita pelo realizador que "O cinema é uma arma, nós negros temos uma AR-15 e com certeza sabemos atirar". E assim, ela se posiciona. Na militância explícita pelo cinema negro no país, na luta pela construção de representações complexas da população negra. Toni, neste sentido, se junta a Diouana no universo de personagens que se opõem às representações hegemônicas e carentes de subjetividade que encontramos nas produções audiovisuais eurocêntricas (SHOHAT; STAM, 2006), propondo novas formas de representar o povo negro.

Sobre a recepção do filme pelo público, destaco que ainda que tendo acontecido recentemente, a obra vem circulando em mostras e exibições pontuais, que contam com boa presença de pessoas na plateia. Um dos fatores que colaboram com isto é o fato de *Cinzas*, assim como veremos em *Kbela*, já ser criado com um projeto de comunicação e divulgação. Esse é um dos fatores que levanto como hipótese que podem estar na origem da circulação bem sucedida dessas obras, considerando o pouco tempo de seus lançamentos e as repercussões junto ao público atingido.

## Kbela, uma experiência audiovisual sobre ser mulher e tornar-se negra

Yasmin Thayná, diretora e roteirista do filme *Kbela* (2015), nasceu em 1992, no município de Nova Iguaçu, localizado na Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Atualmente, é estudante do curso de comunicação social na Pontifícia Universidade Católica. Sua formação em audiovisual começou nas cercanias de onde morava, participando das atividades da Escola Livre de Cinema de Nova Iguaçu. Desde os 16 anos, ela atua na realização de curtas-metragens. Além de colaborar regularmente com algumas páginas na internet, Thayná trabalha em uma pesquisa de políticas públicas para o audiovisual na Fundação Getúlio Vargas (FGV), e participa de coletivos como o Nuvem Negra, formado por estudantes negros da PUC-Rio. Em meio a tantas atribuições e compromissos, a jovem realizadora negra é criadora do filme de maior impacto que uma obra de curta-metragem no país teve nos últimos tempos.



Para que se tenha uma ideia, o filme foi lançado em setembro de 2015 no Cinema Odeon, uma das salas de cinema mais tradicionais da cidade do Rio de Janeiro, que comporta 600 pessoas. As sessões transcorreram durante o fim de semana, com venda prévia de ingressos que se esgotaram com antecedência. O sucesso do evento fez com que os responsáveis pelo cinema oferecessem à equipe do filme mais um fim de semana para projeção, que lotou igualmente nos dois dias. Até o fim de março de 2016, o filme já tinha alcançado mais de 30 exibições em todo o país sem contar as mostras e festivais. No fim de 2015, foi exibido fora do país pela primeira vez, no Festival Internacional de Cinema da cidade de Praia, em Cabo Verde, no âmbito da mostra "Por um cinema negro no feminino" de curadoria do FICINE.[1322] Sem grandes exageros, é possível afirmar que, onde passa, *Kbela* é um sucesso de público, causando grande impacto sobretudo na juventude negra sempre presente nas projeções. Tal sucesso pode ser compreendido melhor se junto com as qualidades do filme em termos cinematográficos, consideramos também a excelente estratégia de comunicação, que, fazendo uso sobretudo das redes sociais e da internet, foi direcionada com primor, atingindo em cheio ao público intencionado.

Tal como *Cinzas*, o curta-metragem tem uma origem literária, tendo sido inspirado num conto de autoria da própria Yasmin Thayná, *MC K_bela*. Publicado no livro em coletânea de autores de periferia organizado pela Festa Literária Internacional das Periferias (FLUPP), o texto ganhou uma adaptação para o teatro em forma de monólogo. Logo na abertura, vemos surgir o tema central abordado tanto no livro quanto no filme: a construção da identidade da mulher negra em meio ao racismo presente nas reações e relações com o cabelo crespo. Diz Thayná:

> No Ciep Nelson Rodrigues, colégio em que eu e uma amiga realizamos uma atividade colaborativa de audiovisual e cultura digital, em Comendador Soares, meu cabelo é um ímã. Na chuva pesada do Rio ou no sol da Baixada Fluminense, que causa calafrios na pele, assim que chego, sempre causo risadas. Não é pela minha roupa nem por algo engraçado que esteja fazendo, é só surgir que o riso se manifesta espontaneamente. (THAYNÁ, 2013, p. 7)

132 Tanto "Kbela" quanto "Cinzas" integraram a mostra "Por um cinema negro no feminino", curadoria que fiz pelo FICINE para a 2ª edição do Plateau - Festival Internacional da cidade de Praia, Ilha de Santigado, Cabo Verde. www.cineplateau.cv.

Segundo a diretora, a proposta inicial para o filme era fazer um monólogo tal como na peça teatral. Porém, ainda que assine o roteiro final, todo o processo de construção do filme foi coletivo. Na realidade, como registrado nas diversas declarações sobre o processo de criação do curta-metragem, tudo resulta do compartilhamento das experiências das mais de 20 mulheres que compõem a equipe de 50 pessoas no total. Esta dimensão coletiva está presente também no financiamento do filme que, diferentemente do filme de Fulana de Tal que contou com fomento público, *Kbela* foi viabilizado a partir de uma campanha na internet que arrecadou o valor de cinco mil reais, quantia que foi destinada basicamente ao pagamento do set de filmagem durante os dois dias de rodagem do filme.

Construído em um formato experimental, saber que "*Kbela* narra a construção e a afirmação da identidade da personagem como mulher negra a partir da relação com seu cabelo crespo" (BAHIA, 2015), nos ajuda a compreender o tema tratado, mas nada diz sobre a experiência audiovisual de assisti-lo. Nos seus 23 minutos de duração, o filme nos conduz de forma singular através deste processo de construção indenitária que compreendo ter dois momentos: um começo solitário e de muito sofrimento, no qual, presa aos padrões da sociedade que lhe nega o direito à naturalidade e à beleza, a mulher negra faz de tudo para atingir a falsa porta de entrada para a inclusão nos parâmetros sociais, o alisamento dos cabelos crespos. Nesta parte, o público testemunha dimensões de autoflagelo e desespero pelos quais passam as mulheres negras, cujo exemplo maior está no momento em que ocorre aplicação de uma quantidade imensa de produtos diversos, de azeite e vinagre a potes e mais potes de cremes, em uma cabeça que se encontra separada do corpo. Essa solidão aparece também representada em outras sequências desse início marcado pelo sofrimento, fruto da introjecção de padrões hegemônicos.

A separação entre o momento inicial e o seguinte talvez seja uma das sequências mais belas do filme. Nela, onde há ruptura desses padrões, a personagem interpretada pela atriz portuguesa Isabel Zua, literalmente empretece, se livrando da tinta branca que cobre seu corpo e, por que não dizer, sua alma. Daí em diante, chega a segunda parte do filme, no qual a dimensão coletiva que marca todo seu processo de construção de identidade feminina negra ganha o centro da cena. Na verdade, não é o processo de construção e afirmação da identidade da mulher negra que vemos em *Kbela*, mas das mulheres negras, juntas, coletivamente trabalhando para um processo de fortalecimento mútuo, na batalha da superação das dificuldades da sociedade em que vivemos. É nesse sentido que, a meu ver, *Kbela* é, acima de tudo, a celebração deste encontro de mulheres. *Kbela* é um filme de celebração.

Por fim, no que diz respeito às influências e referências presentes no curta-metragem, é explícita a citação de *Alma no Olho* (1974), de Bulbul. Thayná contou durante uma fala após uma projeção no Rio de Janeiro que teve conhecimento do filme através de um dos membros da equipe. Feita num dia só por Isabel Zua, Mônica Avilla e Thomas Harres, a trilha sonora também é composta por improvisações que mesclam ritmos africanos e levadas de jazz, inspirados em Coltrane. Além da música os efeitos sonoros constituem também um elemento definitivo do filme. Segundo Thayná, a trilha retrata o "projeto de embranquecimento, os sons da *chapinha*, é um som agressivo. Ouvindo os barulhos da rua – minha ideia inicial era botar gravador no meu corpo e andar na rua gravando os sons – são sons hostis. Daí a primeira parte do filme ser muito barulhenta. Caminhos do corpo negro é um caminho hostil andar na rua é hostil." Todos os elementos juntos fornecem ao público a experiência deste caminho de construção e afirmação das identidades das mulheres negras..

Juntamente com membros da equipe do filme, Thayná tem participado de vários eventos importantes na discussão do momento atual do audiovisual que aconteceram no Brasil nos últimos tempos, assim como Fulana de Tal. E, por algumas ocasiões, tive a oportunidade de presenciar algumas dessas sessões, por vezes dividindo com ela a mesa de debates. Vale a pena ressaltar, mesmo que a título de ilustração, que estas jovens mulheres negras se posicionam firmemente nas querelas acerca da representatividade no setor audiovisual brasileiro. Fazem-no com embasamento histórico, cinematográfico e conhecimento de políticas públicas. Estamos presenciando o florescimento de uma geração que tem fortes possibilidades de alterar, de um modo geral, o status atual das representações da população negra no audiovisual, e das mulheres negras de forma específica.

## Referências


ALMA NO OLHO. Zózimo Bulbul. Brasil. 1974

AMOR MALDITO. Adélia Sampaio. Brasil. 1984.

ARAÚJO, Joel Zito. *A negação do Brasil*: o negro na telenovela brasileira. São Paulo: EditoraSenac, 2001.

BAMBA, Mohamed; MELEIRO, Alessandra (org.). *Filmes de África e da diáspora*. Objetos de Discursos. Salvador: EdUFBA, 2012.

BAHIA, Sil. Kbela: um filme feito por mulheres negras. *Observatório da Impensa*. Disponível em: <http://of.org.br/noticias-analises/kbela-um-filme-feito-por-mulheres-negras/>. Acedido em 25/04/2015.

CANDIDO, Márcia: TOSTES, Veronica; MORATELLI, Gabriella: FERES JÚNIOR, João. *A Cara do Cinema Nacional*: gênero e cor dos atores, diretores e roteiristas dos filmes brasileiros (2002-2012), 2014

CARVALHO, Noel dos Santos. "Esboço para uma História do Negro no Cinema Brasileiro". In: CARVALHO, Noel;DE, Jéferson. *Dogma Feijoada*, o cinema negro brasileiro. São Paulo: Imprensa Oficial< 2005

_____.Negritude, cinema e edudação, Dogma Feijoada e Manifesto de Recife dez anos depois. In: Edileuza Penha de Souza. *Negritude, Cinema e Educação*. Caminhos para implementação da Lei 10639/2003. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006. _____. O produtor e cineasta Zózimo Bulbul – o inventor do cinema negro brasileiro. São Paulo: *Revista Crioula* n. 12. 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/57858>. Acedido em 15/11/2013.

CINZAS. Larissa Fulana de Tal. 2015, Brasil

COMPASSO DE ESPERA. Antunes Filho. 1970, Brasil.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. Salvador: EdUFBA, 2008

FLORÊNCIO, Thiago, *O Corpo Negro-Africano no Cinema de Glauber Rocha*. Disponível em <http://ficine.org/?p=1115>. Acedido em 10/11/2014.

GONÇALVES, Juliana;MARTINS, Renata. O racismo apaga, a gente reescreve: conheça a cineasta negra que fez história no cinema nacional. Entrevista com Adélia Sampaio. *Blogueiras Negras.* <http://blogueirasnegras.org/2016/03/09/o-racismo-apaga-a-gente-reescreve-conheca-a-cineasta-negra-que-fez-historia-no-cinema-nacional/>. Acedido em 10/03/2016.

GILROY, P. *O Atlântico negro* – modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.

hooks, bell. 1992. *Black Looks*: Race and Representation. Boston: South and Press.

KBELA. Yasmin Thayná. 2015, Brasil

LA NOIRE DE... . Ousmane Sembène. 1966, Senegal.

MELEIRO, Alessandra (org). *Cinema e Mercado*: Indústria cinematográfica e audiovisual brasileira. Vol. III. São Paulo: Escrituras Editora, 2010.

MEMMI, Albert. *Retrado del colonizado*. Precedido del retrado del colononizador. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1969.

OLIVEIRA, Janaína. Por um cinema africano no feminino (I): As jornadas cinematográficas da mulher africana (JCFA). *FICINE*, 2014. Disponível em: <http://ficine.org/?p=498>.

_____.Por um cinema africano no feminino (II): o FICINE na 3a edição das Journées cinématographiques de la femme africaine de l'image. *FICINE*, 2014, Disponível em: <http://ficine.org/?p=755>.

SEMBENE! Samba Gadjigo. 2015, Senegal/EUA.

SOUZA, Edileuza Penha de. *Cinema na panela de barro*: mulheres negras, narrativas de amor, afeto e identidade. Tese (doutorado). 2013. Universidade de Brasília, Programa de Pós-graduação em Educação

SILVA, Pedro Pepa. Amor maldito. Trinta anos do filme lésbico brasileiro que pouca gente viu. *Revista Geni.* 2014. Disponível em: <http://revistageni.org/08/amor-maldito/>. Acedido em 10/03/2016. SHOHAT, Ella: STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac&Naify, 2006.

THAYNÁ, Yasmin. In: Eduardo Coelho (ed.). *Flupp Pensa- 43 Novos Autores*. Rio de Janeiro: Réptil/Aeroplano, 2013.

XAVIER, Ismail. Cinema Brasileiro Moderno. RJ: Paz e Terra, 2001.



## A AZOILDA EM FORMA DE ARTE

Giovana Xavier[133]

Seminário Internacional Encrespando 2015 – Refletindo a Década Internacional dos Afro-Descendentes (ONU 2015-2024), Puc-Rio, entre 03 e 05 de novembro de 2015: assim como eu e Elizabeth Guimarães, Azoilda Loretto da Trindade, recebeu o mesmo convite, o qual, prontamente aceitou. Entretanto, diante das peripécias da vida, Zo passou a abrilhantar o Orun no dia 13 de setembro de 2015, deixando conosco muita saudade, muitos saberes. Eis aqui a minha escrevivência-homenagem a esta mulher-estrela que tanto me ensinou sobre afetos, transgressões e sementes de amor. Conforme você gostava de cantar: "Eu entrego. Eu confio. Eu aceito. Eu agradeço".

Via de regra as homenagens para pessoas que se destacaram na cultura escrita são feitas rememorando suas obras, iluminando seus conceitos, transcrevendo citações marcantes. Certamente que Azoilda Loretto da Trindade produziu de sobra para ser lembrada e celebrada por afrografias tão marcantes quanto *A formação da mulher negra na mídia*, tese de doutorado defendida pela intelectual em 2005, na Escola de Comunicação da UFRJ, no mesmo prédio, onde, anos depois, eu assumiria uma das cadeiras da disciplina Prática de Ensino de História, junto com meu amigo-irmão Amilcar Pereira, que, por seu turno, vem a ser filho de Amauri Pereira, amigo-irmão de Zo. Entretanto, esse texto é uma homenagem por outras trilhas. Ele é fundamentalmente uma escrevivência sobre relações de cuidado entre mulheres negras, mas não somente. Ao reconfigurar a proposta de "transgredir"[134] – uma proposta devo dizer, muito influenciada por meu filho Peri, que na sua sabedoria mirim me ensina que podemos brincar no escorrega tanto de cima para baixo quanto de baixo para cima –, é que escolho celebrar Azoilda. Um brinde a partir daquele que foi seu grande diferencial: o reconhecimento do lugar dos afetos

133 Professora Adjunta de Prática de Ensino de História na Faculdade de Educação da UFRJ, feminista negra interseccional e praticante dedicada das ações de ensino, pesquisa e extensão na universidade.

134 hooks, bell. *Ensinando a transgredir*: a educação como prática de liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

na produção do conhecimento. Trata-se então de uma escrevivência[135] de uma mulher negra para uma segunda, que marcou sua vida como tatuagem. Mas trata-se também de um ato de escreviver mais amplo, que transcende a mim e a Azoilda, espalhando-se entre muitas mulheres negras, mas não somente. Por fim, trata-se de uma possibilidade de escreviver como podemos e devemos em vida cuidar umas das outras, dando ouvidos às nossas múltiplas diferenças. Abrir-nos para o cuidado implica criar possibilidades para nos repensarmos em nossos erros, acertos. Em nossos privilégios. Sejam eles de raça, gêneros, sexualidades, classes, gerações, cada uma de nós, em graus e sentidos distintos possui ou possuiu algum privilégio, ao menos uma vez na vida. Obviamente que a mutável condição de "privilegiada" é atravessada por inúmeras opressões das quais sabemos bem que somos sujeitas. Reconhecer é a palavra. Então coloco-me na roda, localizando meu saber como o de uma acadêmica negra. Uma "preta dotora", classe alta. Uma mulher negra, feminista, esposa, mãe, não heteronormativa. Reconhecer essas tantas identidades, permeadas por conflitos, é manter-me coerente comigo mesma, assumindo, na primeira pessoa, o impacto de minhas subjetividades na construção dos conceitos, interpretações e intervenções que realizo. Das relações humanas que estabeleço, dos amores e raivas que nutro internamente. E assumir isso faz parte do que reservei para celebrar a vida de Azoilda Loretto da Trindade.

***

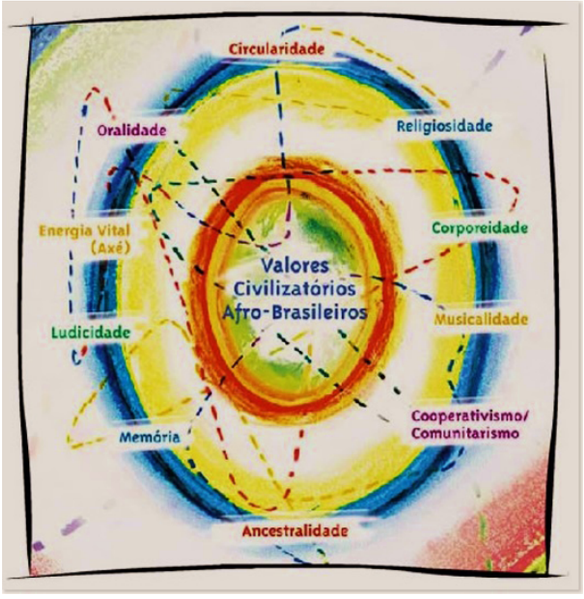
Conheci a Azoilda Loretto da Trindade em 2006. Eu era uma doutoranda em História. Tinha 25 anos. Estava cheia de sonhos e expectativas em relação ao papel da academia nas transformações sociais, nas lutas antirracistas, antimachistas. Conhecê-la foi realmente impactante, não apenas porque foi Azoilda, certamente, a pessoa que em todos esses anos mais desestabilizou, alfinetou e, ao fim, inviabilizou minha aposta numa leitura de mundo academicocêntrica. Oxalá eu tive tempo para te dizer em vida: obrigada por me oferecer sua mão e seu amor para que eu lesse outros mundos. Eles gritam para além das teses, dissertações, monografias e títulos. Obrigada amiga! Azoilda é dessas. Dessas que souberam fazer um uso seletivo da vida acadêmica, construindo projetos educativos calcados na circularidade e no cooperativismo, dois dos doze valores civilizatórios afro-brasileiros,

135 Evaristo, Conceição. *Da grafia desenho de minha mãe um dos lugares do nascimento da minha escrita*. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso: 03/09/2015.



conceitualmente tecidos e calorosamente praticados e compartilhados por ela. Diante de figura tão marcante, foi uma sensação muito forte me dar conta que em curto espaço de tempo estava realmente me tornando amiga desta mulher que homenageamos aqui. À época, achava estranho conjugar amizade, intimidade e reverência. Mas acho que foi assim que construímos nossa história. Uma história cheia de amor. Um amor vivo, de carne e osso, onde não faltaram alfinetadas e farpas. "Somos vaidosas", "não quero te perder", dizíamos uma à outra das muitas vezes em que brigávamos. Quando nos encontramos, Zo era coordenadora pedagógica do Projeto A Cor da Cultura. Eu, enfeitiçada pela "pretagogia"[136] dos seus valores civilizatórios afro-brasileiros embarquei "facinha" com ela e outras malungas como Célia Cristo, Janete Ribeiro, Mônica Iaromilá e Rosenilda Santana. Dada a força individual de cada uma, eu, àquela altura, já sabia se tratar de travessia sem volta. E é da perspectiva de travessias atravessadas que escrevivo nossa história.

136 Inserido nas ações e programas promovidos no âmbito da Secretaria de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), o projeto caracteriza-se por seu teor educativo de valorização da cultura afro-brasileira. Em consonância com o inidicado pelas DCN/04, isto é feito por meio da produção e distribuição de programas audiovisuais para profissionais da educação básica, que antes de receberem o kit pedagógico passam por um curso de formação relacionado à temática. Fruto de uma parceria entre o MEC, Fundação Cultural Palmares, Canal Futura, Petrobras e Centro de Informação e Documentação do Artista Negro (CIDAN), o A Cor da Cultura, iniciado em 2004, ofereceu cursos de formação para mais de três mil educadores em estados como Bahia, Ceará, Manaus, Mato Grosso, Recife e Rio de Janeiro no ano de 2011. Ver: www.acordacultura.org.br Sobre «pretagogia» cf.: SILVA, Geranilde Costa e. *Pretagogia*: construindo um referencial teórico-metodológico de matriz africana para a formação de professores/as. 2013. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/7955>. Acesso: 01/11/2015.




Mandala dos Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros
Autora: Azoilda Loretto da Trindade

Na última semana de vida da Zo, em setembro de 2015, viajei para Salvador. Assim como Célia Cristo, Janete Ribeiro e Fabiana Lima,fui participar do Simpósio Desfazendo Gênero, representando o Grupo de Estudos e Pesquisas Intelectuais Negras assim como o Núcleo de Desconstrução de Gêneros. Enquanto o Degenera é um grupo coordenado por minha grande amiga Amana Mattos, o Intelectuais Negras refere-se a uma proposta idealizada por mim. E abraçada por algumas muitas mulheres negras, em especial Zo, que com toda sua expertise sempre apostou no sucesso do grupo. Apostou, creio, até mais do que eu mesma. Àquela altura, tinha clareza que o estado de saúde de Azoilda já estava muito complicado. Mas, de todo modo, achei incrivelmente surreal que mulheres significativas na vida dela, tais quais a irmã escolhida Janete, estavam em Salvador, a cidade em que ela nascera, justo na sua última semana de vida. Mais surreal ainda, foi descobrir, já no aeroporto de Salvador, voltando para o Rio, que eu precisava ir direto para o hospital. Essas travessias atravessadas entre soteropolitanas e cariocas têm tudo a ver com Azoilda. A rainha maga das artimanhas circulares. Como professora, aprendi com ela sobre a importância de sentarmos em círculo nos espaços educativos. A cada aula em que arrumo as cadeiras nessa disposição é de você quem me lembro Zo. E como o tema é artimanha, você aprontou



mais uma das suas conosco. Era um domingo chuvoso, quando nós, mulheres negras e brancas, a quem ela, de diferentes formas, escolheu como integrantes de sua família, cantamos ao seu redor:

> O sobrado de mamãe é debaixo d'água.
> O sobrado de mamãe é debaixo d'água.
> Debaixo d'água, por cima da areia.
> Tem ouro, tem prata.
> Tem diamante que nos "alumeia".
> Tem ouro, tem prata.
> Tem diamante que nos "alumeia"[137]

Esse foi um daqueles instantes em que saímos da terra. Em que percebemos que jamais seremos as mesmas. E nesse transe imposto, imediatamente fiquei pensando no quão aquela rainha maga era danada. Poderosa. Mas, especialmente, generosa. Até mesmo no momento de sua passagem, Azoilda, forte e frágil, teve o cuidado de articular teoria e prática, fazendo-nos "ver, ouvir e sentir" – verbos aos quais ela dava significados próprios – umas às outras em círculo. Acho que isso tudo tem a ver com uma frase que ela gostava muito de dizer. Estranhamente é uma das poucas guardadas em minha memória: "a invisibilidade é a morte em vida". Até seus últimos instantes na terra, Azoilda recusou a invisibilidade para si e para nós. E no reconhecimento de que as identidades são relacionais, justamente num texto sobre cuidados entre mulheres, é Candeia, um homem negro que, a despeito de todos os seus machismos, em poucas palavras revela o grande segredo de Azoilda: "extraio o belo das coisas simples que me seduzem".[138]

137 Letra da música "Purificar o Subaé/cantiga para Janaína", de Caetano Veloso. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/maria-bethania/purificar-o-subaecantiga-para-janaina.html>. Acesso: 23/11/2015.

138 Esta frase encontra-se publicada em Gabriela Buscaccio. *A chama não se apagou*: Candeia e a Gran Quilombo – movimentos negros e escola de samba nos anos 70. Dissertação (Mestrado em História), UFF, 2005. Ela foi retirada do manifesto de fundação da Escola Gran Quilombo, escrito por Candeia e João Baptista M. Vargens. Ver a este respeito: *Candeia* – Luz da Inspiração, Rio de Janeiro: Funarte, Instituto Nacional de Música, Divisão de Música Popular, 1987. Esse manifesto foi escrito pelo próprio João Baptista Vargens na época da fundação da escola. A Gabi, grande amiga e historiadora, gratidão por me fazer conhecê-la.

Agência Brasileira do ISBN
ISBN 978-85-69175-06-3
9 788569 175063