



QUANDO AS MULHERES NEGRAS SE MOVIMENTAM: DISTINÇÕES DO AGIR E PENSAR DA ESCRAVIDÃO AO SÉCULO 21*

WHEN BLACK WOMEN MOVES: SINGULARITIES
OF ACTING AND THINKING FROM SLAVERY TO
THE 21ST CENTURY

CUANDO MUJERES NEGRAS SE MUEVE:
SINGULARIDADES DEL ACTUAR Y PENSAR
DESDE LA ESCLAVITUD AL SIGLO XXI

 10.5935/2177-6644.20230002

Andréa Franco Lima e Silva **

 <https://orcid.org/0000-0001-6226-793X>

Resumo: Este trabalho apresenta uma revisão sobre as referências epistemológicas e simbólicas que influenciaram modelos de organização de mulheres negras desde a escravização até o ativismo dos dias atuais. São formas de conhecimento que, em muitos contextos, destoam dos paradigmas do mundo branco ocidental. Apresento inicialmente referências a partir das quais se constroem as bases do pensamento e do agir organizado de mulheres negras. Em seguida, através de entrevistas realizadas com mulheres que atualmente ocupam posições profissionais de prestígio, tento ilustrar e compreender como os ensinamentos práticos e teóricos construídos por mulheres negras nesses movimentos de resistência impactam a suas escolhas e atividades profissionais.

Palavras-Chave: Mulheres negras. Feminismo Negro. Ascensão Profissional. Ativismo.


Abstract: This paper presents a review of the epistemological and symbolic references that influenced models of organization of black women from enslavement to current day activism. These are forms of knowledge that, in many contexts, disturbs the paradigms of the western white world. Initially, I present some foundations that builds the thought and organized action by black women. Then, through interviews with women who currently occupy prestigious professional positions, I try to illustrate and understand how the practical and theoretical teachings constructed by black women in these resistance movements impact their professional choices and activities.

Key-words: Black women. Black Feminism. Professional Ascension. Activism.

Resumen: Este trabajo presenta una revisión de los referentes epistemológicos y simbólicos que influyeron en los modelos de organización de las mujeres negras desde la esclavitud hasta el activismo actual. Estas son formas de conocimiento que, en muchos contextos, están en desacuerdo con los paradigmas del mundo blanco occidental. Inicialmente, presento referentes a partir de los cuales se construyen las bases del pensamiento y la acción organizada de las mujeres negras. Luego, a través de entrevistas con mujeres que actualmente ocupan puestos profesionales de prestígio, trato de comprender cómo las enseñanzas prácticas y teóricas construidas por mujeres negras en estos movimientos de resistencia impactan en sus actividades profesionales.

Palabras-clave: Mujeres negras. Feminismo Negro. Ascensión Profesional. Activismo.

* A primeira parte do artigo é parte da tese de doutorado da autora, em fase de finalização, que investiga as trajetórias de ascensão profissional de mulheres negras e suas singularidades, como os obstáculos e desafios que enfrentam, bem como as estratégias de enfrentamento ao racismo e sexismo próprios em ambientes majoritariamente brancos e masculinos.

** Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com bolsa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). 
<http://lattes.cnpq.br/0922500148160718> - E-mail: cadastros.andrea@gmail.com.

Introdução

O conceito de *escrevivência* (EVARISTO, 2020) traduz uma forma de se inscrever no mundo a partir do discurso. Essa inscrição é também um modo de subversão ou revolução, pois importa uma reelaboração da história, recontada pelas experiências silenciadas e o redesenho das imagens construídas sobre pessoas negras como aprisionamento de seus corpos e sua subjetividade em relações de opressão e exploração. Capturando o conceito como ideia e ampliando o seu alcance, penso que não erro quando digo que nos ‘escrevivemos’ no mundo não apenas por meio da literatura, mas também por meio da oralidade, da arte, da música, das manifestações culturais.

Também as formas históricas de resistência das mulheres negras, como o pensamento feminista negro, entre outras, são modos de se inscrever no mundo na medida em que criam, reelaboram e transformam a história, o pensar e o agir cotidiano a partir dos *passos que vem de longe*¹, por meio de nossas próprias demandas e definições, e em direção a uma proposta de transformação radical. Contudo, afirma Jurema Werneck (2008), trata-se de demandas, definições e horizontes de transformação marcados por um encontro conflituoso com o ocidente e pela "[...] impossibilidade prática de dissociação entre patriarcado, racismo, colonialismo e capitalismo" (WERNECK, 2008, n/p).

É a experiência negra (ou poderíamos dizer não-branca²) em conflito com o mundo branco que vai apontar o emaranhado de opressões a que diversos grupos humanos foram expostos na edificação do que hoje tomamos por ocidente. O pensamento feminista negro talvez seja uma das correntes que mais se dedicou a refletir sobre esse aspecto da experiência negra a partir da sua própria história de resistência, em um primeiro momento, em relação a dois grandes sistemas de opressão: o patriarcado³ e o racismo.

A partir dessa premissa, este trabalho traz uma reflexão sobre as distinções do agir de mulheres negras em movimentos de organização coletiva, em sua relação com o feminismo, ou em seu ‘ativismo particular’, pensando como esses intercruzamentos de sistemas de opressão atuam em suas experiências, bem como quais são os caminhos por meio dos quais as mulheres negras os

¹ Expressão que diz respeito à ancestralidade, anterioridade e longevidade das lutas, organizações e produções de mulheres negras, e que serve de título a um artigo de Jurema Werneck (2009).

² Neste trabalho foco na experiência de mulheres negras, mas gostaria de assinalar que temas como a interseccionalidade aparecem, nem sempre assim nomeados, em perspectivas de mulheres indígenas, latino-americanas, isto é, em outras populações de mulheres excluídas pelas formulações brancas do mundo. Assim, em alguns momentos, tanto na literatura quanto na minha própria escrita, será feita referência ampliada às mulheres não-brancas ou racializadas.

³ Poderíamos também falar da sexualidade, especialmente se lembrarmos o manifesto do coletivo feminista negro *Combahee River* (1974 - 1980) ou os trabalhos de Audre Lorde, também entre as décadas de 1970 - 1980. No entanto, de modo generalizante, nesse contexto podemos entender esse sistema como parte do patriarcado.

desviam e os confrontam. Em muitos contextos, e ao longo da história, as mulheres negras são as “forasteiras de dentro”⁴, posição social que lhes confere formas singulares de conceber o mundo (COLLINS, 2016). Para tanto, a princípio realizo uma revisão sobre as referências epistemológicas e simbólicas mobilizadas no pensamento desenvolvido por mulheres negras e que influenciaram os variados modelos de organização dessas mulheres. Sigo refletindo o que significa ser mulher negra em um contexto de disputas narrativas e políticas para compreender os significados dessa identidade em contextos sociais e nas estruturas de poder. A seguir apresento de forma ilustrativa a atuação histórica de mulheres negras no feminismo, que reconheço não como um “braço” do feminismo branco, mas como um ‘agir em nome próprio’ a partir de uma história singular e, por fim, apresento também, de maneira intercalada aos outros tópicos, entrevistas que realizei com mulheres negras que ocupam posições profissionais de gerência, liderança, chefia - lugares geralmente negados a mulheres negras – para compreender como os ensinamentos práticos e teóricos construídos por mulheres negras impactam a suas escolhas e atividades profissionais.

Nesse ponto vale destacar quem são as mulheres entrevistadas que aparecem neste artigo. São Myra, Augusta, Carolina e Sônia⁵, parte de um grupo de mulheres negras que entrevistei para a realização de minha pesquisa de doutorado sobre trajetórias profissionais e ascensão social de mulheres negras. Myra é gerente de projeto e líder da área de governança e participação política de uma importante organização internacional de direitos humanos. É graduada em Relações Internacionais e doutora em Ciência Política. É casada e tem 37 anos. Augusta tem 36 anos, é graduada em Direito e mestre em Ciência Política. É gestora governamental em um órgão público estadual. É casada e tem um filho. Carolina é gestora em um programa governamental estadual de prevenção à criminalidade, graduada e mestre em Psicologia. Tem 34 anos e é casada. Sônia tem 34 anos, é casada, graduada e mestre em Direito e delegada de polícia em uma delegacia de mulheres. Com exceção de Myra, que reside no Distrito Federal, as demais entrevistadas estão no estado de Minas Gerais.

As entrevistas foram realizadas entre 2020 e 2021 com mulheres que se autodeclararam negras e que ocupam posições de gestão, chefia ou liderança em espaços ocupados majoritariamente por pessoas brancas. Na pesquisa busco compreender quais os obstáculos e dificuldades dessas trajetórias bem como quais são as estratégias para superá-los nesses espaços. Durante as conversas pude perceber que há um sentido de agir político nas escolhas profissionais realizadas por essas mulheres, o que me fez pensar quais referências elas mobilizam para tanto.

⁴ Tradução usual de *outsider within*, conceito desenvolvido por Patrícia Hill Collins.

⁵ Nomes fictícios.

Eu posso falar: ecos do passado e vozes do futuro

A mulher negra não existe, afirma Werneck (2005). Ela adquire existência a partir do que lhe é negado. Werneck (2005) reconhece as mulheres negras como fruto da heterogeneidade, como resultado de enfrentamentos de condições adversas, de demandas históricas, políticas e culturais que resistem à dominação ocidental ao longo dos séculos. É por essa via que se constitui a mulher negra como identidade cultural, social e política. Um conceito sempre instável, afirma Werneck (2005). Essa instabilidade também se reconheceria nos conceitos que as mulheres negras articulam em seu pensamento e sem sua luta política, pois comporiam “[...] temporalidades, visões de mundo, experiências forma de representação que são constitutivas dos modos como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos e da experiência diaspórica ocidental” (WERNECK, 2005, p. 152).

A epistemologia negra se desenvolve, portanto, também a partir da resposta a algumas negativas (SILVA, 2017). “E eu não sou uma mulher?” é uma dessas questões fundamentais de onde partem tantos debates sobre feminismo negro e sobre interseccionalidade. A famosa frase é de Sojourner Truth, em discurso proferido em 1851, na cidade de Akron, Ohio, nos Estados Unidos, em ocasião de uma convenção pelo direito das mulheres (*Women’s Rights Convention*), quando o direito ao sufrágio era a principal pauta em discussão.

Sua fala, aparentemente improvisada, acontece como reação aos discursos de clérigos que ali se punham contra as mulheres, fazendo referências à religião para justificar o lugar de inferioridade do feminino, no que Truth (1851) responde:

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso (TRUTH, n/p. *Tradução nossa*).

Com poucas palavras, Truth (1851) perturba a centralidade masculina do mundo. A existência se cria a partir de Deus e uma mulher: homem não gera, ele é gerado. Uma ideia que deve ter soado bastante incômoda a um clérigo do século XIX, e aos seus companheiros homens naquela assembleia. Mas é ao se contrapor à suposta fragilidade feminina que Truth perturba um ideal universal de mulher que estava colocado como pressuposto naquele debate, com a sua famosa pergunta “não sou uma mulher?”. O lugar da mulher negra, nesse momento, é igualmente ressignificado.

Mas, ainda mais que esse famoso trecho, me chama a atenção o modo e as palavras com as

quais Sojourner Truth irrompe na discussão, demarcando de certa forma os lugares sociais diferenciados de mulheres brancas, pessoas negras e o homem branco:

Bem, crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros⁶ do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Mas do que estamos falando aqui?” (TRUTH, 1851, n/p. *Tradução nossa*).

Mais uma vez ela estremece a centralidade branca e masculina. Em outro momento, em 1867, logo após a aprovação da décima quarta emenda à Constituição norte-americana que conferia aos homens - brancos e negros - o direito ao voto, mas o negava às mulheres brancas e negras, Truth fala novamente a uma audiência que debatia os direitos políticos femininos:

Há uma grande agitação sobre os homens de cor garantindo os seus direitos, mas nenhuma palavra em relação à mulher de cor; e se os homens de cor garantem os seus direitos, e as mulheres de cor não, veja bem, os homens de cor serão mestres acima das mulheres, e tudo seguirá tão ruim quanto antes. Portanto, eu sou a favor de me movimentar enquanto as coisas estão em movimento. Porque se nós formos esperar até que as coisas se acalmem, nos levará muito tempo para pôr as coisas em movimento novamente. Nós trabalhamos tanto quanto o homem de cor, comemos tanto quanto, queremos tanto quanto. Eu suponho que seja praticamente a única mulher de cor falando pelos direitos das mulheres de cor. Eu quero manter as coisas em movimento, agora que o gelo foi fissurado (TRUTH, 1867, n/p. *Tradução nossa*).

Novamente a universalidade da categoria ‘mulher’ é rompida e a mulher negra entra em cena como sujeito, disputando espaço e significados. Se há hoje uma teoria bem elaborada que põe em cheque a universalidade das categorias de gênero, ou que elucidam as estruturas de uma modernidade racista e patriarcal, a experiência de Truth já ensinava sobre tudo isso.

Truth nasceu Isabella Bomfree, no estado de Nova York, em torno de 1797. Foi mantida escravizada até 1815 quando, após fugir com uma filha, teve sua liberdade negociada por uma família abolicionista e foi alforriada. Até o fim da vida, em 1883, lutou pela abolição e pelos direitos políticos e civis das mulheres e pessoas negras. Foi mãe de cinco filhos. Convertida ao cristianismo pentecostal adotou o nome de Sojourner Truth, que significa algo como “a peregrina da verdade” (SILVA, 2017, p. 99). Foi trabalhadora doméstica e, apesar de analfabeta, uma grande oradora.

É claro que trazendo Sojourner Truth para o contexto desse argumento não estou tentando afirmá-la inequivocadamente como feminista negra ou dizer que em suas palavras já havia uma elaboração teórica entre intercruzamentos de gênero e raça nos termos que a concebemos hoje. A posição de Truth como ativista e a definição da gênese do feminismo negro não é discussão que nos cabe nesse momento. Apenas destaco que nas palavras de Truth está a sua experiência, e a de

⁶No texto original ela faz uso da expressão pejorativa *negroes*, de uso muito mais corrente em sua época.

muitas mulheres antes dela, e que a sua posição à margem do universal, o seu lugar de ‘forasteira de dentro’⁷, o seu ‘não-lugar’ na gramática dos direitos conferidos aos homens e aos brancos e brancas lhe confere uma posição que impõe uma outra compreensão o seu espaço e seu tempo:

O esforço empreendido por Truth, desde o seu princípio, insurgente, caracteriza um aspecto fundante de sua obra: o desmascaramento das fronteiras binárias entre o público e o privado, íntimo e não-íntimo. Ela vai deslocar por meio de suas reflexões orais os ditames hegemônicos de um tempo que conferia aos homens, exclusivamente, o espaço dos púlpitos, quando, com muito esforço e disputa, era permitido às mulheres brancas o direito à fala, seguida de homens negros. O espaço conferido à mulher negra, era o ‘não-lugar’ do qual Truth se apodera e problematiza a partir da oralidade dos seus discursos: onde a liberdade transcendeu a todos? Que todo e universal é esse a quem ela percebeu e questionava? [...] A mudança do nome de batismo não é um mero detalhe, mas uma afirmação política do seu lugar de fala, daquela que vai dizer a verdade ainda que fosse acusada de indigesta por seu público-alvo (SILVA, 2017, p. 100).

O não-lugar, o ser forasteira, essa negativa que aparece nas definições de Truth (1851; 1867) ou de Werneck (2005) me remetem à história que Lélia Gonzalez nos conta na epígrafe de *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (publicado originalmente em 1980), onde descreve uma "festa de brancos", em que os negros foram convidados a participar como tema, espectadores e ouvintes:

Chamaram até pra sentar na mesa onde eles estavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente é oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava cheio de gente que não deu pra gente sentar junto com eles (GONZALEZ, [1980a] 2018, p. 190).

Quando o negro deixa de ser ausência e se apresenta como voz, o que acontece em um primeiro momento na figura de uma mulher - "Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida" (GONZALEZ, p. 190) - a "normalidade" é perturbada e a desordem se instaura: "tava armada a quizumba" (GONZALEZ, p. 191).

É interessante observar como são cotidianas essas rupturas e perturbações causadas pela ausência que se torna presença, isto é, quando a mulher ocupa os espaços que lhe foram negados pelas estruturas da desigualdade, e como acontecem também movimentos de rejeição que acabam por integrar o dia a dia de pessoas negras. Nem sempre se “arma a quizumba” tão ostensivamente, mas a disrupção, as disputas de poder e a violência se dão por outras vias.

Sobre sua experiência como delegada de polícia, Sônia (2021) fala como foi difícil se inserir em um espaço muito mais simpático aos homens que às mulheres, e ela, como uma mulher negra e jovem, não conseguiu ser bem-aceita com facilidade.

⁷ Tradução mais usual de *outsider within*, conceito formulado por Patricia Hill Collins no artigo *Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought* publicado em 1986. Nesse artigo Collins defende a singularidade do ponto de vista da mulher negra em razão de sua posição social, usualmente intercruzada por estruturas racistas e sexistas, na produção de conhecimento e nas práticas políticas.

Eu comecei assim... Como o pessoal me testava, assim, um pouco, as suas decisões, sabe, às vezes o pessoal tá acostumado de um jeito e pra você mudar aquilo ali às vezes é complicado, o pessoal 'ah, mas...', tem uma resistência, e você se impor ali enquanto uma mulher jovem é complicado, então eu até chorei muito no início e fiquei muito estressada se era aquilo mesmo, se era pra eu estar ali... naquela profissão, naquele local. Mas com o tempo eu fui adaptando e, né, com um pouco de tempo a gente vai conseguindo fazer as coisas (SÔNIA, 2021).

Mas foi estar nesse lugar de forasteira que permitiu a ela compreender as nuances de seu próprio trabalho. Sônia (2021) que foi a partir de sua experiência como delegada que ela começou a ter mais contato com o feminismo. Ela passa a lidar tanto com a seletividade penal do sistema de justiça, que reprime, pune e violenta mais os homens negros, como com a presença significativa de mulheres pobres e negras que, vítimas de variadas violências, especialmente a doméstica, procuram sua delegacia. É essa prática que a leva a compreensão de que o feminismo (branco) não estava atendendo às suas demandas de compreensão de uma realidade pobre, machista e racista, e a leva ao encontro do feminismo negro:

Foi a partir do momento que eu entrei na polícia, comecei a lidar com questões de violência contra a mulher, comecei a estudar, me aprofundar sobre a questão do feminismo, e aí dentro do feminismo fazendo esse recorte do feminismo negro... que é uma defesa mais peculiar, não tá no universal ali do feminismo, como a defesa que as mulheres brancas fazem. Então acho foi isso, foi nos últimos seis anos, mais ou menos, que eu comecei a estudar a identidade e reconhecer, né, a me reconhecer e me aceitar (SÔNIA, 2021).

Sueli Carneiro também fala da mulher negra como ausência quando trata dos espaços políticos institucionais e como as poucas mulheres que conseguem ocupar esses lugares são vistas como 'fora de lugar'. É assim que define a participação de Benedita da Silva⁸ nos espaços de poder, primeiro como Deputada Federal e depois como Governadora do estado do Rio de Janeiro. Benedita não foi poupada de críticas excessivamente desdenhosas e de episódios racistas em sua trajetória política. Segundo Carneiro, sua situação foi agravada pois, além da negritude, se tratava de uma mulher: "Sabíamos que ela pagaria um preço alto pela ousadia. Pedimos a Deus que a protegesse, porque os homens não teriam complacência. Talvez, por ser homem, nem sequer Deus a escutou" (CARNEIRO, 2020, p. 280).

Das ações de resistência à escravidão aos grupos feministas negros organizados, a luta das mulheres negras contra o espaço social de subalternidade e invisibilidade a que foi submetida pelo racismo e pelo sexismo estruturantes das dinâmicas sociais brasileiras também é longa e ininterrupta. Jurema Werneck, em *Nossos passos vêm de longe!* credita seu pensamento às tradições pré-coloniais e às resistências de mulheres negras à escravidão. Werneck (2009) reconhece, no

⁸ Benedita da Silva foi vereadora e deputada federal constituinte, reeleita para um segundo mandato em 1990, sendo eleita senadora em 1994. Foi eleita vice-governadora do Rio de Janeiro em 1998, na chapa encabeçada por Anthony Garotinho, e foi nomeada governadora em 2002, quando aquele renunciou ao cargo para concorrer à presidência.

debate feminista negro e no desenvolvimento de uma teoria adjacente, a experiência ancestral, a memória e a comunidade:

O que apresentarei aqui não são ideias minhas. Falo do que vi, aprendi, li, ouvi, a partir de minha inserção em comunidades heterogêneas: de diferentes gerações, sexualidades, racialidades, escolaridades, possibilidades econômicas, culturais e políticas, e muito mais. Penso que a originalidade que possa me ser conferida refere-se à tentativa de juntar aqui muitas fontes, diferentes vozes. [...]. Assinalo que muitas palavras, termos e conceitos que utilizarei são instáveis, imprecisos. Eles vêm sendo, ao longo das diferentes lutas de resistência, questionados, criticados, reposicionados e refeitos. Utilizarei muitos destes aqui. Peço, então, que desconfiem (WERNECK, 2009, p. 151).

Rompe-se com a travessia atlântica os diversos padrões de exercício de poder das mulheres no continente africano, como também é perdida a sua relação com o sagrado, e essas relações precisam ser reinventadas (WERNECK, 2005). Na vida de redes de convivências e afetos destruídos todos os dias pela violência rotineira da escravidão "[...] os delicados fios tecidos pelas mulheres eram essenciais à vida coletiva" (CARNEIRO, 2000, p. 29). As condições de vida produzidas pelo sistema escravista resultaram na fragmentação e instabilidade da vida que não era trabalho forçado: religião, organização familiar, rituais, cosmologia, afetos - tudo era vivido sob a sombra da desumanização e violência. Lemos (2000) identifica variadas formas de resistência individual e coletiva de mulheres escravizadas, tal como as Irmandades, e as comunidades afro-religiosas. No contexto da ordem escravocrata, a estruturação das religiões afro-brasileiras foi um dos elementos fundamentais para a organização social da população negra, para o relacionamento comunitário e constituição de práticas saudáveis de sustentação afetiva. Na prática dessas religiões as mulheres negras encontraram outra dimensão social da identidade:

Nos terreiros, onde sempre alcançavam cargos importantes na hierarquia, eram tratadas com reverências especiais. O respeito às *iyás* e *ekèdis* e aos *ogãs* é observado com rigor. A pessoa se afirma na comunidade. Os sentidos da vida vão muito além da satisfação de suas necessidades materiais e ganham mais significado de acordo com os valores da tradição (LEMOS, 2000, p. 31).

Também nas irmandades as mulheres, escravizadas ou libertas, encontravam meios de se organizar de forma autônoma (ou com maior autonomia possível) e comunitária. As Irmandades eram aglomerações religiosas formada pela população negra e que, apesar de consentidas pela colônia como entidades católicas, serviam como referência cultural e social para escravizados e libertos, exerciam um papel de aglutinação social e de ofertas de serviços sociais, como a constituição de fundos financeiros sociais responsáveis por planos de compras de alforrias. Werneck (2005) também destaca algo bastante interessante sobre as Irmandades: elas serviam de ponto de encontro de articulações necessárias ao enfrentamento ao regime e, apesar de católicas, várias abrigavam ou eram lideradas por mulheres da tradição de religiões afro-brasileiras. Muitas

irmandades contavam com mulheres na sua direção, ou ocupando funções de importância. Outras organizações culturais, formais ou informais, ainda que não fossem a maioria, tinham em seu centro mulheres negras e isso se reproduziu no pós-abolição (LEMOS, 2000). As mulheres negras também desempenharam papéis de lideranças em quilombos, sendo possível encontrar, segundo Werneck (2005), em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência.

Dentre o repertório ancestral, maleável e mutante, Werneck (2005) identifica figuras/modelos de possibilidades identitárias de mulheres negras, concebendo a identidade dentro de um contexto de resistência. São modelos que vêm da tradição iorubá como também da tradição banto (além das figuras indígenas, como as caboclas e a jurema), que resistiram à travessia transatlântica e às condições sub-humanas e epistemicidas do novo mundo. São modelos que encontram representação, por exemplo, nos Orixás: Nanã, a sábia, guardiã das tradições; Iemanjá, a maternidade acolhedora; Iansã, a força guerreira e insubordinada; Obá, a lutadora invencível. São

Trabalhadoras, lutadoras, as que não estão subordinadas ao poder masculino, as que não têm ou não querem homens ou filhos (mas sem abrir mão do sexo), sensuais, voluntárias, fortes. Estes são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns dos exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI. (WERNECK, 2005, p. 155)

Werneck (2005, p. 157), destaca uma figura como metáfora, que reúne os modelos de feminilidade e luta das tradições africanas, que é a *Ialodê*: “Trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubás pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva”. É um título ainda usado no Brasil para identificar organizações e lideranças de mulheres negras.

Cardoso (2012), em pesquisa sobre o ativismo político de mulheres negras, também recorre à ancestralidade e à representação tradicional ao definir como *griôs* as suas entrevistadas. *Griôs* são as guardiãs da memória, contadoras de histórias, figura que advém de sociedade africanas da África Ocidental, e que é ressignificada pela autora estabelecendo um paralelo entre as *griôs* tradicionais e as ativistas dos movimentos de mulheres negras, que são mediadoras do conhecimento e da ação.

Esse ponto de reflexão me transpõe direto à muitas mulheres negras com quem convivi ao longo da vida, na família e fora dela, e principalmente às entrevistadas. São mulheres em espaços de

liderança que escolhem exercê-la não pela reprodução de um modelo que nunca espelhou a condição social e subjetiva desse lugar instável de que nos fala Werneck (2005), mas estabelecem uma nova maneira de gerir e de se estar nesses espaços. São transformações que se dão em nível micro, desde as modificações em modos de agir e reagir às demandas do cotidiano, como na definição de estratégias coletivas e políticas de ação. Carolina (2020), gestora em um programa de prevenção a criminalidade governamental, fala dos impactos da sua posição, física e simbólica, em meio a um grupo de pessoas brancas pensando políticas em segurança pública, como algo que vem para ‘perturbar’ o estabelecido e provocar novos debates,

[...] mas dentro daquele lugar eu acho que eu tô pra fazer algumas provocações e reflexões também, sabe. Seja por como eu sou lida, mas também do lugar que eu venho. Eu acho que existe ali um grupo que é muito privilegiado, de mulheres privilegiadas, e aí eu fico pensando em quem faz essas políticas públicas, e pra quem fazem, sabe? (CAROLINA, 2020).

Essa é também a postura de Myra (2021), gestora em uma organização não-governamental internacional, ao exercer seu papel de liderança no trabalho. Em alguns momentos ela fala sobre “abrir portas” às mulheres negras, mas como isso não deve ser visto como um ato de mero favor ou de vaidade, e como essa ação precisa vir acompanhada de apoio, ensinamento, para que a pessoa possa se apropriar e progredir nesses novos espaços profissionais. Também está presente na sua fala o reconhecimento daquela que se sabe ‘forasteira de dentro’, e que reconhece em outras existências essa mesma condição:

Então o olhar que eu tenho - por exemplo, eu não trabalho, não é minha especialidade, não entendo muito de mulheres indígenas, mas eu sei que eu tenho que abrir a porta se eu não sou especialista, não sou, acho que não tenho condições de ser, mas não precisa da gente saber tudo, né, pra poder fazer um bom trabalho, mas eu sei que eu tenho que abrir a porta para que mulheres indígenas sejam contempladas. [...] tudo o que eu tenho, todo o trabalho que eu faço, eu trabalho com a área de políticas públicas mais amplas, eu penso ‘como a gente vai incluir as mulheres negras?’, não ‘como eu vou incluir as mulheres negras’, é como eu vou ouvir as mulheres negras [...] Então eu acho que essa dimensão de que eu não conheço todo o social, eu preciso ouvir outras pessoas, eu preciso incluir essa experiência das outras pessoas, pra poder fazer um trabalho melhor. Eu acho que isso impacta muito na qualidade do meu trabalho (MYRA, 2021).

Com exceção de Augusta (2020), que trabalha como gestora na parte administrativa de um governo estadual, as mulheres entrevistadas, vale ressaltar, trabalham com equipes majoritariamente femininas, em atividades que tem como público-alvo principal as mulheres. Esse é um dado interessante que nos provoca ao menos a refletir sobre as suas oportunidades e escolhas. Myra (2021) desde o mestrado se interessou por temas relacionados ao feminismo negro, se dedicou ao seu estudo no mestrado e no doutorado, e esse interesse acadêmico contribuiu para que as oportunidades de trabalhar em organizações feministas negras aparecessem. Já Sônia (2021), hoje

muito envolvida em seu trabalho em uma delegacia de mulheres, onde atende uma maioria de mulheres negras e pobres, não tinha exatamente a delegacia de mulheres em perspectiva ao fazer o concurso para delegada, mas aceitou a sugestão de sua chefia e daí surgiu o seu interesse em estar nesse lugar. Carolina (2020) trabalha na gestão de uma política pública voltada à prevenção da criminalidade, onde começou como estagiária, e o seu público principal são mulheres negras e pobres que vivem em comunidades consideradas de alta periculosidade.

Ao pensar em termos das Ialodês e dos modelos das tradições banto e iorubá, Werneck (2005) destaca que a luta, a política, a liderança e a autonomia estão no horizonte das mulheres afrodescendentes, das mulheres negras, desde que pisaram cativas nesse novo mundo. Partindo dessa reflexão, portanto, não há que se dizer que o feminismo negro é uma vertente ou um braço do feminismo branco: “ou seja, nosso desafio ainda é indagar a partir de qual ou quais formas poderemos, radicalizando os princípios das Ialodês ou princípios feministas e suas contradições, nos colocar na arena pública em nosso próprio nome” (WERNECK, p. 163).

Pereira (2019), comentado a tese de doutorado de Sônia Beatriz dos Santos, então ativista da organização de mulheres negras Criola⁹, e que pesquisou a atuação de quatro organizações brasileiras de mulheres negras (*Criola, Associação Cultural de Mulheres Negras, Maria Mulher e Grupo de Mulheres Felipa de Souza*), observa que organizações formais de ativistas negras atuam tanto junto à instituições estatais, como atuam em redes, estabelecendo elos com grupos comunitários e religiosos e são “espaços de articulação e validação de ideias e práticas que substituem parcialmente as instituições tradicionais de que as mulheres negras estão excluídas” (PEREIRA, 2019, p. 53).

O resgate das representações afro-religiosas ou de figuras tradicionais das sociedades africanas se realiza como forma de resgate da própria história e renascimento de uma memória que se transformou na travessia atlântica. A cultura e a religião foram e são veículos importantes no trânsito dessa memória entre sujeitos a quem eram proibidas a identidade, a história e a escrita no cativeiro. As formas de expressão não-escritas da intelectualidade negra são, portanto, meios de acessar filosofias e narrativas que ficaram excluídas dos estudos canônicos e da “história oficial” sobre a constituição da nação brasileira, modo pelo qual se retira da constituição histórica da nação os próprios sujeitos.

Matos (2018), partindo do estudo da canção popular brasileira, notadamente o estudo da produção de compositores negros, identifica uma relação entre música e reflexão sobre a

⁹ Vide <https://criola.org.br/>

experiência negra, isto é, os sujeitos negros, através de suas composições, são autores da sua história e de suas projeções para o futuro. Através da música é dita, antes de algumas disciplinas institucionalizadas como a Sociologia, a perspectiva negra sobre a escravidão e as relações raciais brasileiras. Foram nas manifestações artísticas e culturais dessa população há tanto tempo silenciada que suas vozes ecoaram. Nesse sentido, refletindo a partir das conclusões de Matos (2018) sobre a música, poderíamos também reconhecer o valor da cultura, da religião e da arte não como ferramentas essencializantes, mas como fonte de vivências e memórias, por meio dos quais é possível:

Romper o silêncio em relação às narrativas negras, enxergá-las e considerá-las em pé de igualdade com outras narrativas significa pensar em termos de agência quando se via no máximo passividade, significa pensar em termos de autoria quando se enxergava apenas silêncio e vazio, implica, por fim, pensar em autonomia quando se enxergava apenas submissão (MATOS, 2018, p. 6).

Santana (2021) conta que Sueli Carneiro, criada em uma família católica que prezava a aparência de virtude acima de todas as coisas, experimentou uma “negritude saborosa” quando passou a frequentar, na adolescência, a casa de sua vizinha Maricota:

Conhecer aquela mulher foi uma grande descoberta para Sueli. Maricota e as filhas eram da escola de samba Camisa Verde e Branco, uma das mais tradicionais de São Paulo. Desde o começo do século XX, aquela era uma agremiação de sociabilidade, resistência e afirmação cultural de negros e negras. E Maricota recebia muitas mulheres da Camisa e de outras escolas de samba, mulheres brilhantes como ela. Circulavam por lá compositores, o povo do candomblé. Gente negra que bebia, dava risada, fazia festa. Clima de churrasco na laje. Tudo o que não existia na casa dos Carneiro, pautada por um puritanismo de fachada. Mãe e pai alcoólatras se sentiam superiores àquelas mulheres que diziam ser de ‘vida fácil’ (SANTANA, 2021, p. 52).

Posteriormente, o seu encontro com o candomblé, que aconteceu mediado pelo marido, um homem branco, judeu, nascido no Cairo, foi tanto um momento de desenvolvimento intelectual quanto espiritual

E Sueli passou a acompanhá-lo, a princípio, com uma atitude de pesquisadora. Na mitologia dos orixás chegava a vislumbrar uma espécie de fragmento de um pensamento filosófico africano. De um pensamento negro. Ou seja: a abordagem de ambos era mais estética e intelectualizada. Com o tempo, Sueli também foi encontrando amparo no candomblé, com seus saberes que davam mais do que conforto para suas inquietações intelectuais. Já não era apenas interesse filosófico e antropológico (SANTANA, 2021, p. 89).

Lélia Gonzalez também fala sobre essa junção quando diz da necessidade de conectar cultura e política no movimento de emancipação da população negra¹⁰. Comentando sobre os

¹⁰ Nesse sentido, vale ressaltar que o reconhecimento da relevância do aspecto cultural, com maior ou menor intensidade, sempre esteve presente nas organizações dos movimentos negros (quando se fosse para negar a cultura negra em favor de uma assimilação de valores da branquitude, como pode ser dito no caso da Frente Negra Brasileira). Um bom exemplo dessa conexão foi o TEN - Teatro Experimental do Negro (1944-1961). Essa também é a importância

variados movimentos negros, ela fala sobre as diferenças que percebe entre as organizações de São Paulo, Rio de Janeiro e Bahia:

Porque, por exemplo o negro paulista tem uma puta consciência política. Ele já leu Marx, Gramsci, já leu esse pessoal todo. Discutem, fazem, acontecem, etc. e tal. Mas de repente você pergunta: você sabe o que é Iorubá? Você o que é Axé? [...] Então, o caso de São Paulo me lembra muito os negros americanos: puta consciência política, discurso político ocidental... dialetiza, faz, acontece, etc... Mas falta base cultural. A base cultural está tão reprimida...

Na Bahia tem-se muito mais consciência cultural (que é um negócio que sai pelos poros), do que consciência política... Me parece que o Rio, ao lado de uma consciência política (que existe), há também uma transação a nível cultural. A gente está no samba, na macumba, a gente está transando todas (GONZALEZ [1980b], 2018, p. 92).

Falando do seu processo de ascensão educacional, que ela afirma ter sido acompanhado de um processo de embranquecimento, ela destaca o afastamento do samba como parte desse embranquecer:

Passsei por isso, eu me recordo - e depois lerei um texto sobre um aspecto específico que quero chamar a atenção - me recordo perfeitamente, eu não gostava de samba. Na medida em que fui subindo na escala educacional, fui embranquecendo mesmo, não gostava de samba, usava peruca, era metida a lady, coisas tais, até que se leva a porrada na cara - a verdade é essa, não tenho outra expressão - e se acorda diante do mito que a própria pessoa interioriza e se pensa que corresponde à realidade do seu povo (GONZALEZ, [1985] 2018, p. 235).

Sobre esse ponto, me recordo da fala de Augusta (2020), que via em espaços culturais como o samba o refúgio de um mundo branco:

Então eu tinha uma relação com os nativos de Viçosa, a maioria deles negros, de programas que eram fora da universidade né, fora de um programa de... de sertanejo, de rock, essas coisas, que eram programas super brancos, e aí eu ia pro samba, eu ai pras festas africanas, pro forrozinho no centro da cidade, lá tinham mais negros e aí a gente se sentia mais à vontade. É... e eu acho que isso foi a minha válvula de escape. Falo 'nossa' porque era de mais uma amiga negra (AUGUSTA, 2020).

O pensamento feminista negro e os movimentos sociais de mulheres negras são, assim, ação política e projeto de conhecimento e luta orientados por tradições ancestrais africanas, pelos saberes indígenas, tanto como estão também inseridos na teoria feminista e antirracista desenvolvida no século XX. E nele também está presente a revisão constante das mulheres a partir de suas próprias experiências. Carolina (2020) nos traz essa reflexão ao mobilizar a teoria para refletir analiticamente sobre sua própria prática

E essa coisa, 'Por que eu estou ocupando esse lugar? Eu não sou tão inteligente assim...'. Existe isso, né. E isso é muito nítido, eu lembro muito quando eu li o livro da Grada Kilomba, né, *Memórias da Plantação*, você já leu. E ela fala dessa parte, assim, né, que quantas vezes a gente tá aí, dentro da graduação, dentro das escolas, e tentando fechar nota,

da Lei n. 10.639/2003 ao instituir a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura afro-brasileira nas grades curriculares dos ensinos fundamental e médio.

sendo a menina negra, poder fechar as notas e ser reconhecida como inteligente. E isso é muito perverso também, sabe? Eu sinto isso diariamente dentro da política pública. O que me ajuda é a análise nesse momento, sabe, de entender quem eu sou, e de que estar nesse lugar foi um fruto também dessa minha caminhada (CAROLINA, 2020).

Sônia (2021) também percebe como fundamental essa interlocução entre suas atividades e o pensamento feminista negro. Ela tem recorrido as autoras do pensamento negro para compreender melhor as dinâmicas de poder nas relações com que se depara cotidianamente, e consegue refletir e modificar a sua própria ação a partir desse diálogo:

Então tenho lido todas, Angela Davis, bell hooks, Audre Lord, Djamila, eu tô lendo um da Grada Kilomba, sim, eu tenho me aprofundado porque é necessário, isso tá interligado, né, tem a interseção, e é muito importante porque as pessoas não visualizam, sabe. E eu ter voz hoje em dia, ser ouvida, apesar de fazer parte de dois grupos, em tese, vulneráveis, enquanto mulher e enquanto negra, lógico que eu tenho meus privilégios porque meus pais tiveram condição de estudar, né, de dar condição de estudo pra mim e meu irmão, de fazer um curso superior, você sabe que é um por cento aí da população, então assim... eu gosto, tenho gostado muito de trabalhar o tema, a temática (SÔNIA, 2021).

Vale ressaltar que nas relações entre luta política, negritude, expressões culturais e pensamento negro e pensamento feminista negro, a questão maior aqui não é pressupor que o 'ser negro' no Brasil dependa da afiliação a tais e tais manifestações culturais e religiosas específicas - isso seria nada mais que essencializar e estagnar as identidades. A cultura não pode ser encarada como algo que aprisiona a negritude, algo que confere ao negro uma natureza específica. O desafio posto, quando essas representações aparecem na reflexão de mulheres negras, é reconhecer que existe um saber, que existe uma história não-contada, e que através dessas imagens, ao compreendê-las e contextualizá-las, é possível acessá-los e reencontrar a própria história.

A chamada "cultura negra", como afirma Nascimento (2018), não pode servir como aprisionamento do negro, nem ser "o fiel da balança para se aferir a consciência ou não do negro brasileiro. É sobre o modo de estar no mundo e a consciência desse mundo, que são duas coisas distintas" (NASCIMENTO, 2018, p 377). E esse movimento, essas imagens e representações, aparecem como um aspecto importante nas trajetórias estudadas. Talvez esteja aí presente uma tentativa de conexão tanto com o passado, quanto com uma África imaginada, mas presente, e com a qual será possível pensar um futuro.

Em nome próprio: movimentos organizados de mulheres negras

No momento pós-abolição, início do século XX, Werneck (2009) recorda a fundação da primeira associação de empregadas domésticas, no estado de São Paulo, na década de 1930, sob a liderança da ativista Laudelina Campos Melo. Inaugurou-se no início do século XX novas formas

de enfrentamento à exclusão da população negra e frentes que buscavam a garantia de participação na nova sociedade brasileira em desenvolvimento (WERNECK, 2009).

A primeira grande experiência de organização da população negra no pós-abolição, contudo, a *Frente Negra Brasileira* (1931-1937), organização fundada para o combate ao racismo através da integração do negro ao sistema social vigente, e se tornou a maior organização negra da primeira metade do século XX, não concedeu muito espaço de voz e liderança às *frentenegrinas*, como eram chamadas as mulheres filiadas ao movimento. Apesar de toda a trajetória de organização de lutas de mulheres negras no período da escravidão, uma característica dos jornais e movimentos organizados dessa época era o predomínio absoluto dos homens (DOMINGUES, 2007).

Havia dentro do movimento a preocupação com a situação da mulher, tantas vezes aprisionada em trabalhos domésticos ou em situação de miséria e prostituição ocasional - e com os estereótipos negativos que a cercavam - mas o propósito era adequá-la ao papel social da mãe, da dona de casa, ao papel exercido pela mulher branca “de boa família”. Ironicamente, as mulheres formavam um contingente numeroso dentre os militantes da *Frente Negra Brasileira*, e formavam seus grupamentos dentro do movimento, como as *Rosas Negras*, *A Cruzada Feminina* e a *Sala Feminina*. Contudo, a elas sempre cabiam atribuições consideradas de menor importância, como os eventos sociais e a assistência social (DOMINGUES, 2007).

Extinta a *Frente Negra Brasileira* com o advento do Estado Novo (1937) e sufocados os movimentos sociais de modo amplo durante os períodos ditatoriais que se seguiram (não sem resistências e organizações clandestinas ou em sindicatos), as organizações sociais negras reaparecem com vigor a partir da década de 1970, assim, como há nesse período o florescimento de movimentos feministas no Brasil. São debates que aparecem no bojo das lutas por igualdade e democracia, em consonância também com o cenário internacional de transformação dos movimentos sociais e demandas de grupos subalternizados e invisibilizados.

Um dos debates que dominam a cena nesse momento em que a esquerda também está organizada como resistência política é a luta de classes, o socialismo e a derrubada da direita civil-militar do poder. Na produção teórica feminista do período entre 1970-1980 no Brasil há muitos trabalhos sobre processos de constituição do movimento feminista brasileiro com ênfase nos impactos da classe nas relações de gênero, mas, segundo Rodrigues (2013, p. 2), “raça não se apresenta como categoria analítica em nenhum dos artigos que são apresentados nessas publicações”.

As mulheres negras que atuavam dentro dos movimentos organizados nesse período sejam

os movimentos feministas, sejam os movimentos negros; precisaram sempre lutar pelo seu espaço: na condição de negras, em um espaço de feminismo majoritariamente branco, especialmente contra um ideal universal de mulher; e na condição de mulher, na luta contra o sexismo no bojo dos movimentos negros (GONZALEZ, 2011).

Gonzalez & Hasenbalg (1982) marcam em 1974 o início desses movimentos de mulheres, dentro do movimento negro do Rio de Janeiro, quando aconteceram as *Semanas Afro-Brasileiras*, entre 30 de maio a 23 de junho, com a participação de cerca de 6 mil pessoas. Esse evento inspirou a organização semanal de militantes para a preparação de dois tipos de textos: um noticiário sobre racismo e atos de discriminação e o outro sobre história da África pré-colonial. Gonzalez & Hasenbalg (1982, p. 35) relatam que esses encontros passaram a ser momentos de tensões e dificuldade de entendimento entre as mulheres e aqueles participantes homens que “[...] se sentiam ameaçados pela capacidade e sensibilidade de suas colegas mais brilhantes”. Assim, em razão desses desentendimentos, as mulheres passaram a ter um momento para se reunirem sozinhas, após as reuniões gerais.

O feminismo negro se estabelece, assim, não exatamente por uma agenda negativa, apenas em resposta ao não-lugar dentro do feminismo *mainstream* ou no movimento negro, mas por uma agenda positiva, propositiva, politizando as desigualdades de gênero, transformando as mulheres negras em sujeitos políticos ao “enegrecer” o feminismo e “sexualizar” o movimento negro (CARNEIRO, 2019). E a partir dessa condição politizada, os sujeitos sistematizam os olhares diversos sobre processos particulares, do ponto de vista dos lugares sociais em que se encontram inseridos, como a condição social de mulher negra.

Na década de 1990, os movimentos feministas negros estão voltados à integração na política institucionalizada, buscando impactos institucionais de longo prazo na resposta a suas demandas. Politicamente, o movimento se alinha a redes internacionais e busca ampliar as arenas socioculturais e políticas em que pode atuar.

Em 1992, em Santo Domingos, na República Dominicana acontece o *Primeiro Encontro de Mulheres Negras, Latinas e Caribenhas*, reunindo representantes de 32 países, e do qual emergiu a *Rede de Mulheres Afro-latino-americanas e Afro-Caribenhas*. No encontro, foi instituído o dia 25 de Julho como o *Dia da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha*, reconhecido pela Organização das Nações Unidas (ONU) no mesmo ano. No Brasil esse é também o dia de comemoração à memória de Tereza de Benguela, que liderou o Quilombo de Quariterê após a morte de seu companheiro, José Piolho, no século XVIII, no atual estado do Mato Grosso.

No campo discursivo, as reivindicações são por ações afirmativas e direitos da saúde, sexuais e reprodutivos de mulheres negras (RODRIGUES; FREITAS, 2021). Há nesse período também maior interlocução e popularização da teoria feminista negra que é produzida nos Estados Unidos, com a tradução de textos de nomes como Patrícia Hill Collins e Angela Davis circulando entre os coletivos. É também neste período que as mulheres negras brasileiras apresentam um documento sobre as desigualdades sociais e raciais a que estavam submetidas as mulheres negras, intensificando a interlocução e o debate entre movimentos nacionais e internacionais.

O feminismo negro, assim, por sua própria constituição e demandas, além de trazer a questão racial para o centro do debate sobre as opressões, subverte algumas das demandas e categorias dos feminismos “tradicionais” (entendido em suas várias correntes) e propõe um debate sobre a possibilidade de atribuição de novos significados, como o próprio conceito de mulher, ou a ideia de que “o pessoal é político”, lema da segunda onda feminista, especialmente no que toca à violência contra a mulher, bandeira feminista levantada nesse período. No feminismo negro, dizer que o pessoal é político significa:

[...] a compreensão de que o pessoal pode constituir-se em ponto de partida para a conexão entre politização e transformação da consciência. Logo, não se trata de uma simples descrição da experiência de opressão de mulheres por homens, mas do entendimento crítico sobre o terreno de onde essa realidade emerge (BAIRROS, 1995, p. 462).

Já em 2001, foi realizada a *III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância* (III CMR), realizada em agosto, em Durban, África do Sul. Este foi um dos marcos fundamentais para as organizações ativistas de mulheres negras, desde as *Conferências Preparatórias* para o evento, até os seus efeitos, que se materializaram na "estratégia das ativistas negras brasileiras de incidir politicamente em instituições formais do Estado e na elaboração de políticas públicas" (RODRIGUES; FREITAS, 2021, p. 20). Estiveram presentes em Durban aproximadamente 600 representantes, a maior delegação da Conferência.

O evento em Durban é um marcador inequívoco do protagonismo de mulheres negras em conquistas políticas e sociais significativas que se deram a partir dali. Foi ali que o governo brasileiro assumiu, oficialmente, que o racismo era um problema estrutural no país e que leis e políticas públicas deveriam ser propostas para mitigar os seus efeitos. O espaço de articulação dos movimentos negros junto aos agentes governamentais foi ampliado. Um plano estratégico com propostas de ações concretas voltadas às necessidades da população negra foi entregue para o governo federal. Em 2003, foi lançada a *Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial*

(PNPIR). Em 2010, o *Estatuto da Igualdade Racial* foi publicado. A política de ação afirmativa¹¹ nas universidades federais passaria a abranger todas as universidades federais a partir de 2012. Essas medidas foram previstas no Programa de Ação elaborado em Durban.

Se por um lado houve maior articulação entre os movimentos feministas negros e as instituições do Estado, que culminaram na produção de documentos estratégicos em questões como previdência, saúde, educação e trabalho, e programas e políticas públicas dirigidas à promoção da igualdade racial e de gênero, o ativismo *online*, difuso, múltiplo e transnacional crescia e se espalhava pelas redes sociais, e a interseccionalidade ganha o centro da discussão de movimentos e teorias nos estudos feministas (RODRIGUES, FREITAS, 2021). Essa ‘nova’ militância “estaria centrada na ocupação da rua, das redes e do corpo, com experimentações coletivas que desafiam a fronteira sempre tênue do público-privado e a relação tempo-espaço” (RODRIGUES, FREITAS, 2021, p. 29).

Nesse ativismo que se estabelece principalmente a partir de meados dos anos 2000, Cristiano & Freitas (2021) destacam iniciativas como o site *Blogueiras Negras*¹², a formação de lideranças femininas no movimento *hip hop*, e os saraus da periferia, que podem ser definidos como:

[...] reuniões em locais públicos de bairros periféricos das cidades (bares, restaurantes, centros comunitários etc.), em que participantes declamam ou leem textos próprios ou de outros, diante de um microfone. O *Slam* das Minas, competição de poesia falada fundada em Brasília e que se expandiu pelo país, foi um dos espaços constituídos especificamente para mulheres, em sua maioria negras, poderem apresentar as próprias poesias, ao constatarem que tinham pouca visibilidade nos *slams* já existentes (CRISTIANO; FREITAS, p. 32).

Segundo Nash (2011), do ponto de vista feminista negro, o *hip hop* é um território complexo, pois ali podem ser envolver cultura, música, autonomia, sexo, identidade, negritude, denuncia social, emancipação feminina e misoginia. A autora afirma que é um terreno que tem sido conquistado pelas feministas negras, que tentam construir nesse espaço uma autoimagem que confronte as imagens de controle reproduzidas nas músicas e videoclipes, que desestabilize as relações de raça e gênero. São iniciativas que reforçam que o movimento antirracista sempre

¹¹ A chamada Política de Cotas no Brasil tem início em 2002 quando a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) passa a reservar até 45% reservas de vagas no ensino superior para egressos de escolas públicas, negros e pessoas com deficiência. Em seguida, medidas similares foram adotadas pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e Universidade Federal do Rio Grande do Sul. A política de cotas foi sendo gradativamente adotada pelas universidades federais e estaduais brasileiras, mas não sem um acalorado debate. A validade dessas leis foram questionadas e em abril de 2012, em resposta/decisão o Supremo Tribunal Federal afirmou por unanimidade a sua constitucionalidade. A adoção de cotas mudou o perfil das universidades públicas brasileiras: em 2019, 50,3% dos estudantes dessas instituições eram negros, de acordo com a pesquisa Desigualdades Sociais por Cor ou Raça Brasil (IBGE).

¹² Vide <http://blogueirasnegras.org/>

conectou cultura negra e política, e essa vias têm sido novamente exploradas com mais intensidade pelo ativismo de mulheres negras mais recentes.

No ativismo atual, mais difuso, que se conecta em rede e pelas redes, os movimentos são articulados como espaços de diálogo interseccional (RODRIGUES; FREITAS, 2021), onde outras questões adquirem maior relevo além da articulação raça-gênero no discurso feminista negro, tais como a sexualidade, questões de imigração e nacionalidade, etarismo, capacitismo, entre outros. O outro aspecto deste momento mais recente é a retomada do questionamento da sub-representação feminina negra nos espaços da política institucional, e a elaboração de estratégias criativas para a "ocupação" desses espaços¹³. As formas que tais ativismos vêm adquirindo, contudo, podem diferir muito dos expedientes utilizados pelos movimentos de mulheres negras no passado. A questão que se coloca é o que significa ser ativista nos tempos atuais.

Nenhuma das entrevistadas participa de movimentos organizados. Contudo, estão *ativas* em atenção às pautas, debates e ações de vários movimentos sociais, sejam feministas negros, feministas, antirracistas, etc. e procuram incorporar, seja em pequenos gestos cotidianos - que podem ser de grande impacto, a porta aberta na vida de alguém - o compartilhamento de conhecimento, experiências e os princípios de igualdade e justiça social. Myra (2021) negocia sua identidade a seu favor e tenta promover alguma inclusão a partir das oportunidades que podem ser criadas com esse movimento:

Por isso que eu falo, ser token é ruim, mas é bom, assim, é melhor ser token do que não ser nada. Melhor ser token do que ficar pra sempre fazendo trabalho doméstico. Então me põe como token, só que aí você tem que aguentar o token, porque o token vai falar, o token vai contratar estagiária negra, a estagiária vai subir na carreira, então as coisas vão se transformando (MYRA, 2021).

Sônia (2021), mesmo fora de movimentos sociais organizados, se considera ativista. Ela busca estender, tanto na atuação profissional cotidiana como para além dela, a prática realizada a partir dos conhecimentos que adquire com a aproximação do pensamento feminista negro:

Então são mulheres mais pobres, sem condição, que são dependentes, geralmente, financeiramente daquele homem, que não tem condição nenhuma... e também eu vejo como um trabalho social mesmo, muito mais que uma atividade fim policial, um trabalho social, de tentar ali orientar essas mulheres, pra elas terem noção dos seus direitos, de que elas precisam ser respeitadas, que elas devem ser respeitadas [...]. A maioria das delegadas que eu conheço são brancas, a gente tem poucas representantes de mulheres negras e poucas que eu já vi que tocam nesse assunto, né, do feminismo negro, da dupla vulnerabilidade da mulher negra, ou tripla, ou quádrupla, né, porque envolve tantas outras questões... eu acho importante a gente começar a falar sobre isso, a informar as pessoas. Tanto é que eu faço

¹³ Escrevi sobre o tema argumentando que as mulheres negras têm buscado formas criativas de "ocupar" (e não apenas integrar) a política institucional, como as candidaturas e mandatos coletivos, e que esse movimento ganha força nas eleições que ocorreram após o assassinato da vereadora carioca Marielle Franco. Ver? Lima e Silva (2019).

uns *posts* na minha rede social direto sobre essas coisas que eu eu leio, sabe? Pra ver se as pessoas começam a entender um pouquinho, né, como é que é isso, como que funciona essa questão do silenciamento... (SÔNIA, 2021).

Pensar sua atuação politicamente também pode vir na forma de uma preocupação no agir e nos sentidos que podem ser atribuídos ao comportamento das pessoas negras. Além das ações pragmáticas, como contratar pessoas negras, as mulheres negras entrevistadas, em sua concepção política sobre sua atuação profissional, também se preocupam com os significados atribuídos pelo racismo a seus corpos e suas atitudes. Na fala de Augusta (2020) percebemos o peso que é carregar um estereótipo, e da tentativa de superá-lo:

Isso é um problema muito grande, principalmente com relação ao racismo, porque os brancos adoram pegar experiências particulares pra servir como regra geral. E isso diminui a nossa causa, né. Muitas vezes a gente é reduzido à nossa raça, a nossa raça ela é reduzida a uma situação particular vivida por um negro. Muitas vezes quando falam que o negro fecha a porta quando ele faz alguma situação errada, ele fecha a porta pra uma raça. E quando ele abre a porta pra uma oportunidade, infelizmente é uma oportunidade única, particular, na situação dele. Então a gente tem que tomar muito cuidado (AUGUSTA, 2020).

Vê-se que as mulheres negras vêm de um longo histórico de organização coletiva mas que há, dentre o que se pode chamar de *militância*, novas formas de se colocar como ativista, especialmente no âmbito digital. As mulheres que entrevistei se colocam nesse lugar, percebem um aspecto também político em sua atuação profissional, embora não atuem em organizações coletivas. Talvez essa pulverização seja uma marca de nosso tempo, reconfigurado em suas dimensões de tempo e espaço nas suas relações virtuais. Mas todas procuram, em suas práticas profissionais cotidianas, se orientar politicamente por um sentido de justiça social.

Considerações Finais

Pereira (2019), em estudo sobre as formas de resistência, propostas de transformação e o pensamento social e político produzidos no bojo de movimentos de mulheres negras, destaca alguns temas que perpassam os diferentes movimentos em tempos também diversos. São eles a questão da multiplicidade das opressões; a crítica ao universalismo do feminismo branco e a limitação de alguns postulados da teoria feminista quando empregados para analisar posições e representações sociais de mulheres negras, bem como a necessidade de recolocar esses postulados a partir das teorias do ponto de vista; defesa da sexualidade livre e novas proposições sobre a maternidade sob o viés da experiência da mulher negra; a violência doméstica e a violência contra o homem negro; a exploração da mão de obra e divisão sexual e racial do trabalho; o reconhecimento da ancestralidade africana; representatividade, legitimidade e representação política.

Os estudos realizados sobre o movimento de mulheres negras, bem sobre a reflexão teórica que germina no âmbito desses movimentos, são praticamente realizados pelas próprias mulheres negras, e muitas vezes pelas mulheres negras que militam nesses movimentos (PEREIRA, 2019). Essa militância está sempre acompanhada de trabalhos de pesquisa e de reflexões teóricas, e é desse movimento que nasce o pensamento feminista negro, em dialética com a prática, ao invés de um movimento “de cima pra baixo”, em que os intelectuais procuram entre as ruas, sem que haja um diálogo transformado entre eles. E permanece, “como tônica dos movimentos e coletivos de mulheres negras a perspectiva de contribuir para uma sociedade mais justa e igualitária” (RODRIGUES; FREITAS, 2021, p. 12).

O eixo constitutivo e espinha dorsal desse pensamento feminista negro e sua ação política, afirma Werneck (2005), é a luta contra a violência e o aniquilamento, e é assim, na resistência e sobrevivência a uma ordem racista, heterossexista e eurocêntrico que as múltiplas experiências, geografias e temporalidades se encontram.

Pensar em caminhos múltiplos e experiências particulares - ou não tão particulares assim - como processos de construção do conhecimento significa dizer que a crítica daqueles que estão à margem, das populações da periferia global, das populações não-brancas, daqueles que estão fora dos muros daquilo que o ocidente nomeou como civilização, está sendo elaborada há tanto tempo quanto é o tempo da modernidade. É a resistência que tem sido elaborada desde a primeira ofensa, e não é possível traçar a genealogia dessa crítica sem percorrer vários caminhos. Nem sempre é possível traçar uma linha contínua que desenhe um traçado teórico, histórico ou lógico desses passos que vem de longe, mas suas pegadas são indeléveis.

Isso significa que é possível buscar resistência, pontos de vistas particulares e crítica tanto no famoso discurso de Sojourner Truth (1851), quanto nas Ialorixás (WERNECK, 2005), nos discursos das feministas negras na efervescente década de 1970, ou ainda, no cotidiano profissional de mulheres negras que conseguiram alcançar posições que ainda são muito restritas a seu grupo racial. Procurei justamente reconduzir o olhar sobre esses episódios e movimentos da nossa história em busca de novas nuances, como também formular novas perguntas para os problemas que nos apresentam no presente. O conhecimento produzido pelas mulheres negras nessas experiências não trata somente de “falar de si”, mas de apontar que o conhecimento e a história até então produzidos e tomados por universais também partem de um ponto de vista, falam de um lugar e de experiências específicas.

Referências

- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 2, 1995, p. 458-463.
- CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas**: feminismos nas perspectivas de mulheres negras brasileiras. Tese (Doutorado em Estudos interdisciplinares sobre mulheres, gênero e feminismo), Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2012.
- CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vem de longe... *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. **O livro da saúde das mulheres negras**. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000. p. 22-41.
- CARNEIRO, Sueli. Gênero e raça na sociedade brasileira. *In*: CARNEIRO, Sueli: Escritos de uma vida. São Paulo: Jandaíra, 2020 [2002]. p. 150-184.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência. *In*: CARNEIRO, Sueli: Escritos de uma vida. São Paulo: Jandaíra, 2020 [2009]. p. 274-286.
- DOMINGUES, Petrônio. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. **Cadernos Pagu**, n. 28, 2007, p. 345-374.
- EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). **Escrivência, a escrita de nós**: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-47.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-americano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**, n. 1, 2011, p. 12-21.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na sociedade brasileira. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1980a]. p. 190-214.
- GONZALEZ, Lélia. Lélia Gonzalez: depoimento. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1980b]. p. 82-93.
- GONZALEZ, Lélia. Debate: a cidadania e questão étnica. *In*: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1985]. p. 230-254.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Coleção 2 Pontos, v. 3. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- LEMONS, Rosália de Oliveira. Face negra do feminismo: problemas e perspectivas. *In*: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. **O livro da saúde das mulheres negras**. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000. p. 62-67.
- LIMA e SILVA, “Marielle virou semente”: representatividade e os novos modos de interação política da mulher negra nos espaços institucionais de poder. **Sociologias Plurais**, v. 5, n. 1, p. 52-75, 2019.

MATOS, Teresa Cristina Furtado. Narrando experiências negras através da canção: o que a música pode nos dizer sobre a questão racial no Brasil?. *In*: 42 Encontro Anual Dda ANPOCS. Caxambu: **Anais dos 42º Encontro Anual da ANPOCS**, 2018, p. 2-30.

NASCIMENTO, Beatriz. Maria Beatriz Nascimento: Pesquisadora. *In*: NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e Intelectual**: possibilidade nos dias de destruição. São Paulo: Filhos da África, 2018 [1982]. p. 247-253.

NASH, Jennifer. 'Home Truths' on Intersectionality. **Yale Journal of Law and Feminism**, v. 23, n. 2, 2011, p. 445-470.

PEREIRA, Ana Cláudia Jaquetto. **Intelectuais negras brasileiras**: horizontes políticos. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

RODRIGUES, Cristiano. Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil: **Anais do 10º Seminário Internacional Fazendo Gênero**, Florianópolis, 2013.

RODRIGUES, Cristiano; FREITAS, Viviane Gonçalves. Ativismo Feminista Negro no Brasil: do movimento de mulheres negras ao feminismo interseccional. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 34, p. 1-54, 2021.

SANTANA, Bianca. **Continuo preta**: a vida de Sueli Carneiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SILVA, Digovânia Maria da. **Lá e cá**: narrativas sobre militâncias negras feministas em seus respectivos processos de subjetivação: Recife e Maputo. Tese (Doutorado em Psicologia), Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

TRUTH, Sojourner. **Ain't I A Woman?**. Women's Convention, Akron, Ohio, 1851. History is a Weapon [site]. Disponível em: <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/aintwomantruth.html>>. Acesso em: 10 ago. 2020.

TRUTH, Sojourner. **Keeping the Thing Going While Things Are Stirring**. 1867. History ia s Weapon [site]. Disponível em: <<http://www.historyisaweapon.com/defcon1/sojournertruthstirring.html>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e feministas. **Nouvelles Questions Féministes – Revue Internationale Francophone**, v. 24, n. 2, 2005.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**, v. 1, n. 1, 2009, p. 07-17.

Recebido em: 07 de março de 2023.

Aprovado em: 27 de abril de 2023.