

De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência

PÂMELA GUIMARÃES DA SILVA | PPGCOM UFMG | 2021



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

Pâmela Guimarães da Silva

**DE LÉLIA GONZALEZ A MARIELLE FRANCO: mulheres negras e seus processos
comunicacionais interseccionais de resistência**

Belo Horizonte
2021

Pâmela Guimarães da Silva

De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação Social

Área de Concentração: Comunicação e Sociabilidade Contemporânea

Linha de pesquisa: Processos Comunicativos e Práticas Sociais

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ângela Cristina Salgueiro Marques

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Regiane Lucas de Oliveira Garcêz

Belo Horizonte

2021

301.16
S586d
2021

Silva, Pâmela Guimarães da.
De Lélia Gonzalez a Marielle Franco [manuscrito] :
mulheres negras e seus processos comunicacionais
interseccionais de resistência / Pâmela Guimarães da Silva. -
2021.
249 f. : il.
Orientadora: Ângela Cristina Salgueiro Marques.
Coorientadora: Regiane Lucas de Oliveira Garcéz.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Comunicação – Tese. 2. Negras - Teses. 3. Mulheres –
Teses. I. Marques, Ângela Cristina Salgueiro . II. Garcéz,
Regiane Lucas de Oliveira . III. Universidade Federal de
Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
IV. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
[NOME DA UNIDADE]
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO / PÓS-GRADUAÇÃO EM [XXXX]

FOLHA DE APROVAÇÃO

"De Lélia Gonzalez a Marielle Franco: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência"

Pâmela Guimarães da Silva

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia **28 de outubro de 2021**, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos(as) seguintes professores(as):

Prof^a Ângela Cristina Salgueiro Marques - Orientadora
UFMG

Prof^a Regiane Lucas de Oliveira Garcêz - Coorientadora
UFMG

Prof^a Rosane da Silva Borges
USP

Prof^a Maria Gislene Carvalho Fonseca
UFMA

Profª Luciana de Oliveira
UFMG

Profª Fernanda Carrera
UFRJ

Belo Horizonte, 28 de outubro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Maria Gislene Carvalho Fonseca, Usuário Externo**, em 28/10/2021, às 18:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana de Oliveira, Professora do Magistério Superior**, em 28/10/2021, às 18:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Regiane Lucas de Oliveira Garcez, Professora do Magistério Superior**, em 28/10/2021, às 18:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Angela Cristina Salgueiro Marques, Professora do Magistério Superior**, em 29/10/2021, às 02:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernanda Ariane Silva Carrera, Usuário Externo**, em 08/11/2021, às 10:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rosane da Silva Borges, Usuário Externo**, em 23/11/2021, às 10:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1045685** e o código CRC **A151D939**.

Às mulheres negras da minha vida, que rompem e me permitem, constantemente, romper com as lógicas do dispositivo de racialidade na minha vida: Rosemary (minha mãe), Joana (minha irmã) e Olívia (meu amor).

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, expresso minha real e sincera gratidão a Deus.

Agradeço minha família, em especial, à minha mãe, Rosemary que sempre priorizou meus estudos (e os da minha irmã). Agradeço por entender minhas escolhas, respeitá-las e, a seu modo, me incentivar. Agradeço também minha irmã (Joana) e meu sobrinho (Adam) por trazer vivacidade a essa trajetória.

Agradeço à Olívia por ser minha *outsider within* nesse percurso, entender e acolher minhas angústias e ansiedade e, ao mesmo tempo, me guiar para um lugar de equilíbrio e de calma. Você foi e tem sido meu porto seguro.

Agradeço às professoras Ângela Marques e Regiane Garcêz por assumirem minha orientação, acolherem minhas ideias e fazerem valiosas contribuições.

Agradeço à Laura que fez da terapia um espaço seguro, afrocentrado e que me ajuda a seguir em frente (especialmente nos ambientes institucionais).

Agradeço aos queridos amigos e amigas que fizeram parte das turmas do Orientação Afirmativa, um projeto que me ensinou o valor da partilha e confirmou minha vocação.

Agradeço aos colegas discentes e ex-discentes, que me acompanharam nessa jornada. Em especial, aos amigos que o mestrado me concedeu: Ana Cláudia, Vivian Campos, Samuel Andrade, Gabriella Hauber, Arthur Guedes e Rafael Fialho. Levo vocês para a vida.

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais pela oportunidade de crescimento. Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela qualidade do curso ofertado, pela busca constante de melhoramentos e por, assim, fazer desse curso destaque na área. Agradeço ao corpo docente que compõe esse Programa.

Agradeço aos professores Cristiano Rodrigues, Rosane Borges e Cida Moura pela disponibilidade em participar da minha banca de qualificação e por suas contribuições valiosas.

Agradeço às professoras Ana Carolina Vimieiro, Fernanda Carrera, Luciana de Oliveira, Rosane Borges e Gisa Carvalho, que tão prontamente aceitaram o convite para fazer parte da minha banca de defesa. Admiro imensamente vocês!

Agradeço aos integrantes dos grupos de pesquisa Lado B e Insurgente.

Agradeço, ainda, o apoio das equipes (que foram e que são) da Secretaria de Estado de Educação e da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social, em especial Andrea Hespanha, Geanine Nogueira, Lígia Souza, Gabriela Moreira e Thiago Arantes, pelo constante afeto, que sempre excedeu e continua excedendo ao ambiente de trabalho.

Ainda assim eu me levanto

*Você pode me riscar da História
Com mentiras lançadas ao ar.
Pode me jogar contra o chão de terra,
Mas ainda assim, como a poeira, eu vou me levantar.*

*Minha presença o incomoda?
Por que meu brilho o intimida?
Porque eu caminho como quem possui
Riquezas dignas do grego Midas.*

*Como a lua e como o sol no céu,
Com a certeza da onda no mar,
Como a esperança emergindo na desgraça,
Assim eu vou me levantar.*

*Você não queria me ver quebrada?
Cabeça curvada e olhos para o chão?
Ombros caídos como as lágrimas,
Minh'alma enfraquecida pela solidão?*

*Meu orgulho o ofende?
Tenho certeza que sim
Porque eu rio como quem possui
Ouros escondidos em mim*

*Pode me atirar palavras afiadas,
Dilacerar-me com seu olhar,
Você pode me matar em nome do ódio,
Mas ainda assim, como o ar, eu vou me levantar.*

*Minha sensualidade incomoda?
Será que você se pergunta
Por que eu danço como se tivesse
Um diamante onde as coxas se juntam?*

*Da favela, da humilhação imposta pela cor
Eu me levanto
De um passado enraizado na dor
Eu me levanto
Sou um oceano negro, profundo na fé,
Crescendo e expandindo-se como a maré.*

*Deixando para trás noites de terror e atrocidade
Eu me levanto
Em direção a um novo dia de intensa claridade
Eu me levanto
Trazendo comigo o dom de meus antepassados,
Eu carrego o sonho e a esperança do homem
escravizado.
E assim, eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto.*

(MAYA ANGELOU, 1978)

RESUMO

O objetivo desta tese de doutoramento é apreender quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares. Para entender esse contexto que precisa ser modificado, filiamos-nos, principalmente, à abordagem de Sueli Carneiro (2005) de que a sociedade brasileira está estruturada sob o dispositivo de racialidade que, em última instância, tem como objetivos o genocídio e o epistemicídio negro. Porém, observamos também que, continuamente, os sujeitos negros rearranjam os elementos que compõem o dispositivo e criam espaços de resistência aos seus efeitos. Especialmente, mulheres negras. Com isso em mente, empreendemos um recuo histórico e analítico a fim de identificar as práticas comunicacionais que mulheres negras vêm empreendendo para transformar essa realidade que inscreve os sujeitos negros sob o signo da morte (factual e simbólica), mas que também lhes oferece oportunidades de desvio. Para selecionar as práticas comunicacionais que seriam analisadas, elaboramos uma metodologia que nomeamos como arco da vida — que, inspirada no recurso estilístico da escritora Conceição Evaristo em sua obra *Olhos d'água*, consiste em apresentar um significativo conjunto de mulheres negras, com características e experiências múltiplas, mas que se observadas conjuntamente, poderiam formar um arco da vida de qualquer mulher negra. Assim compõem o nosso *corpus*: a coluna *Negra*, escrita por Lélia Gonzalez (1980); a coluna *Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação* escrita por integrantes do Instituto Geledés (1990); a Coluna *Opinião* do *Jornal Correio Braziliense*, reproduzida no *Portal Geledés* (2000), escrita por Sueli Carneiro; os artigos de opinião de Djamilia Ribeiro no *Blogueiras Negras* (2010) e o artigo *Últimas Palavras* de Marielle Franco (2018). Nossa aproximação desse material revelou que essas mulheres precisaram e precisam continuamente desestabilizar o dispositivo de racialidade, que se manifesta através em certa autorização discursiva que cria legibilidades, ao mesmo tempo que tenta as aprisionar no lugar social do silenciamento. Para tanto, elas criam territórios simbólicos (*online* e *offline*), nos quais: 1) se autodefinem e se autoavaliam; 2) expõem a natureza interligada das opressões que as atingem e 3) valorizam a própria cultura. Ou seja, elas realizam procedimentos de subjetivação e emancipação política — um reconhecimento de si por si, diferente das regulações do dispositivo de racialidade. Como todas essas dimensões de subjetivação e emancipação tomam a raça como referência, mas produzem interações cujos sentidos são diferentes daqueles produzidos pelo dispositivo de racialidade, nossa hipótese é a de que essas mulheres, constantemente, tentam modificar o arranjo dos elementos que compõem o dispositivo de racialidade, para que eles se posicionem sob uma ótica interseccional e as interações que ocorram em sua ambiência produzam não mais o aniquilamento. Trata-se de uma contínua tentativa de engendrar na sociedade brasileira um arranjo disposicional (BRAGA, 2018, 2020) interseccional de resistência que tensiona o dispositivo racial que vai modelar e orientar as interações. Uma espécie de contra-dispositivo que se manifesta: com o ingresso na ordem do discurso como colunistas, na organização e publicação das próprias demandas, no resgate e na publicação da própria história, na exposição das engenharias sociais opressivas, na valorização da própria cultura, no ato de se autodefinir e se autoavaliar.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Arranjos disposicionais. Interseccionalidade. Resistência. Comunicação.

ABSTRACT

The purpose of this doctoral thesis is to apprehend the arrangements created and the interactional strategies used by black women in their political insurgencies to transform the social place of their peers. Therefore, we are mainly affiliated with Sueli Carneiro theory (2005) that Brazilian society is structured under the raciality device, which, ultimately, has genocide and black epistemicide as objectives. However, we also observe that, continuously, black subjects rearrange the elements that make up the device and create spaces of resistance to its effects. Especially black women. With that in mind, we undertake a historical and analytical retreat in order to identify the communicational practices that black women have been undertaking to transform this reality that inscribes black subjects under the sign of death (factual and symbolic). Based on a methodology that we call the arc of life — which, inspired by the stylistic resource of the writer Conceição Evaristo in her work *Olhos d'água*, consists of presenting a significant group of women, with multiple characteristics and experiences, but which if observed together, could form an arc of life any black woman — we selected as our corpus: the column *Negra*, written by Lélia Gonzalez (1980); the column *Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação* written by members of the Geledés Institute (1990); the column *Opinião* of *Correio Braziliense* newspaper, reproduced in Portal Geledés (2000), written by Sueli Carneiro; the opinion articles by Djamila Ribeiro in *Blogueiras Negras* (2010) and the article *Últimas palavras* by Marielle Franco (2018). Our approach to this material revealed that these women needed and continually need to destabilize the raciality device, which is manifested through a certain discursive authorization that creates legibilities, while imprisoning them in the social place of silencing. To do so, they create symbolic territories (online and offline), in which: 1) they define and evaluate themselves; 2) expose the interconnected nature of the oppressions that affect them and 3) value the culture itself. In other words, they carry out procedures of subjectivation and political emancipation — a recognition of themselves, different from the regulations of the raciality device. As all these dimensions of subjectivation and emancipation take race as a reference, but produce interactions whose meanings are different from those produced by the raciality device, our hypothesis is that these women constantly try to modify the arrangement of the elements that make up the device of raciality, so that they position themselves under an intersectional perspective and the interactions that occur in their environment no longer produce annihilation. It is a continuous attempt to engender in Brazilian society an intersectional dispositional arrangement (BRAGA, 2018, 2020) of resistance to the racial device that will shape and guide interactions. A kind of against-device that manifests itself: with the entry into the order of discourse as columnists, in the organization and publication of their own demands, in the rescue and publication of their own history, in the exposure of oppressive social engineering, in the appreciation of their own culture, in the act of self-defining and self-evaluating.

Keywords: Black Women. Dispositional arrangements. Intersectionality. Resistance. Communication.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Montagem feita pela autora com as capas de alguns exemplares da imprensa abolicionista.....	60
Figura 2 - Integrantes do Teatro Experimental do Negro ensaiando Sortilégio com Abdias do Nascimento e Léa Garcia, 1957.....	62
Figura 3 - Lélia Gonzalez em diferentes décadas.....	75
Figura 4 - Lélia Gonzalez em campanha a Deputada Federal (1982)	75
Figura 5 - Carta de desligamento do PT. Novembro de 1985.....	76
Figura 6 - O ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e Matilde Ribeiro.....	81
Figura 7 - Fátima Oliveira e Sueli Carneiro.....	81
Figura 8 - Sueli Carneiro em sua formatura na pré-escola, na década de 1970, em um encontro do MNU e no X Encontro Nacional Feminista de Bertioga em 1989.....	85
Figura 9 - Antônia (Avó de Djamila) em um terreiro, Erani (Mãe de Djamila em uma escola de samba de Santos, na ala das baianas na década de 1990); Djamila Ribeiro na segunda década dos anos 2000 em atividades religiosas.....	90
Figura 10 - Djamila Ribeiro entrevistando Marielle Franco.....	92
Figura 11 - Marielle em seu último evento na noite do assassinato (2018), a vereadora e sua assessora entrando no carro após o evento (2018), o velório público de Marielle (2018) e o ato ecumênico após o velório.....	94
Figura 12 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação como “Mulher negra”..	140
Figura 13 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação como “comunidade negra”.....	147
Figura 14 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação como “Mulher negra trabalhadora externamente subalternizada”.....	153
Figura 15 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação como um sujeito com passado.....	159

Figura 16 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação das mulheres negras como belas..... 163

Figura 17 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autoidentificação das mulheres como produtoras políticas e de ciência..... 169

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Imprensa negra pós-abolicionista.....	59
Tabela 2 - Corpus da pesquisa - Colunas escritas por mulheres negras.....	134
Tabela 3 - Apresenta a quantidade de colunas e artigos, dentre os que compõem o corpus, que citam as mesmas temáticas ao longo dos últimos 40 anos.....	177
Tabela 4 - Apresenta a multiplicidade de funções desempenhadas pelas colunas analisadas.....	179
Tabela 5 - A primeira coluna tem as falas de Foucault, na segunda coluna há a construção conceitual da primeira coluna, por uma interpretação de José Luiz Braga e na terceira coluna apresentamos nossa hipótese.....	186

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Alerj	Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro
Ceasm	Centro de Ações Solidárias da Maré
Cecan	Centro de Estudos e Arte Negra
CFEMEA	Centro Feminista de Estudos e Assessoria
Deams	Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher
DIP	Departamento de Imprensa e Propaganda
FeNAdv	Federação Nacional de Advogados
FGV/DAPP	Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas
FNB	Frente Negra Brasileira
GTDEO Ocupação	Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra
IARA	Instituto de Advocacia Racial e Ambiental
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPA	International Psychoanalytical Association
IRRRAG	International Reproductive Rights Research Action Group
MMN	Movimento de Mulheres Negras
MNU	Movimento Negro Unificado
ONU	Organização das Nações Unidas
PDT	Partido Democrático Trabalhista
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
PNDH	Programa Nacional de Direitos Humanos
PT	Partido dos Trabalhadores
PPGCOM/UFMG	Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais

PSOL	Partido Socialismo e Liberdade
PUC-SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
STF	Supremo Tribunal Federal
Sinba	Sociedade de Intercâmbio Brasil-África
TEN	Teatro Experimental do Negro
UERJ	Universidade Estadual do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UNB	Universidade de Brasília
UNEB	Universidade Estadual da Bahia
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
1 DISPOSITIVOS E SUAS POSSIBILIDADES RACIAIS E COMUNICACIONAIS	31
1.1 Notas teóricas iniciais: o racial é relacional	32
1.1.1 <i>A Raça e a (re)configuração das relações de poder</i>	34
1.1.2 <i>O biopoder e a biopolítica</i>	37
1.2 A matriz: o dispositivo foucaultiano	41
1.3 A primeira derivação: o dispositivo de racialidade	45
1.3.1 <i>A necropolítica e o epistemicídio</i>	48
1.4 A segunda derivação: o dispositivo interacional/comunicacional	52
1.4.1 <i>O dispositivo interacional</i>	52
1.5 O dispositivo interacional para pensar a racialidade	54
1.6 O arranjo disposicional para pensar a resistência ao dispositivo de racialidade	55
1.6.1 <i>Os quilombos</i>	56
1.6.2 <i>As comunidades e os coletivos pós-abolicionistas</i>	59
1.6.3 <i>O Movimento Negro Unificado</i>	65
2 MULHERES NEGRAS EM COMUNICAÇÃO E INTERAÇÃO	68
2.1 A mulher negra e o entendimento de si como elemento de resistência	69
2.2 Os arranjos disposicionais de resistência das mulheres negras em comunicação	73
2.2.1 <i>Década de 1980: a comunicação alternativa de Lélia Gonzalez no Jornal Mulherio</i>	74
2.2.3 <i>Década de 1990: a comunicação híbrida das mulheres participantes do Geledés no Jornal Fêmea</i>	78
2.2.4 <i>Década de 2000: o ativismo na internet e Sueli Carneiro na Coluna Opinião do Jornal Correio Braziliense e no Portal Geledés</i>	83
2.2.5 <i>Década de 2010: o ciberfeminismo negro coletivo e individual e a trajetória de Djamila Ribeiro no Blogueiras Negras</i>	88
2.2.6 <i>A comunicação do Orum: a breve (e extraordinária) trajetória de Marielle Franco</i>	93
3 A BIOPOTÊNCIA DAS MULHERES NEGRAS EM COMUNICAÇÃO: A (AUTO) VALORIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS	98
3.1 Identidades e epistemologias	99
3.2 Biopotência: a ressignificação do lugar social e das identidades	106
3.2.1 <i>A autodefinição e a autovalorização a partir do discurso</i>	110
3.2.2 <i>A valorização da cultura de mulheres negras</i>	112
3.2.3 <i>A habilidade de ver a natureza interligada da opressão</i>	113

4 A CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA: ARCO DA VIDA DE MULHERES NEGRAS ESCREVIVENTES	122
4.1 A estratégia metodológica geral: a genealogia aplicada ao pensamento feminista negro sob uma ótica comunicacional	123
4.2 Procedimentos metodológicos: uma representação possível de um arco da vida preta	126
<i>4.2.1 Primeiro critério: a multiplicidade de mulheres negras (o quadro relacional)</i>	<i>127</i>
4.2.1.1 Eixo macro: o contexto brasileiro	127
4.2.1.2 Eixos micro: momentos históricos e atuação política	128
<i>4.2.2 Segundo critério: os discursos em primeira pessoa de cada uma dessas mulheres (a produção de sentidos)</i>	<i>130</i>
<i>4.2.3 Terceiro critério: a multiplicidade das opressões que incidem sobre as mulheres negras ao longo de suas vidas (a situação sociocultural)</i>	<i>132</i>
4.3 A apresentação do corpus	132
4.4 Proposta de grade analítica	136
5. ANÁLISE: OS ARRANJOS E AS ESTRATÉGIAS INTERACIONAIS USADOS POR MULHERES NEGRAS EM COLUNAS E ARTIGOS DE OPINIÃO	138
5.1 Como essas colunistas se autodefinem e se autoavaliam, bem como a seus pares, em suas colunas e seus artigos de opinião?	139
<i>5.1.1 Como mulheres negras (múltiplas)</i>	<i>140</i>
<i>5.1.2 Como parte da comunidade negra</i>	<i>146</i>
<i>5.1.3 Como trabalhadora externamente subalternizada</i>	<i>152</i>
<i>5.1.4 Como uma pessoa dotada de um passado (matriarcal)</i>	<i>158</i>
<i>5.1.5 Como dotadas de beleza, que não é reconhecida nas relações afetivas</i>	<i>162</i>
<i>5.1.6 Como produtoras de política e de ciência</i>	<i>168</i>
Conclusão: primeiro achado de pesquisa	171
5.2 Como essas colunistas evidenciam a natureza interligada das opressões que incidem sobre elas?	172
<i>5.2.1 A hipótese: as mulheres negras colunistas dão a ver a perspectiva interseccional como um arranjo disposicional de resistência</i>	<i>173</i>
5.2.1.1 A urgência histórica: enegrecer o feminismo e feminizar a raça	174
5.2.1.2 A natureza processualística: um esforço de transformação interseccional contínuo	176
5.2.1.3 A natureza de arranjo, semelhante a um jogo	178
5.2.1.4 A tentativa de tornar a interseccionalidade visível e enunciável	179
5.2.1.5 As visibilidades e as enunciabilidades da perspectiva interseccional	181
Conclusão: segundo achado de pesquisa	186
5.3 Como essas colunistas destacam a importância da cultura de mulheres negras?	189

5.3.1 Irmandade/dororidade	190
5.3.2 Expressão criativa	192
5.3.3 Maternidade	196
Conclusão: terceiro achado de pesquisa	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	203
ANEXO A - Coluna Negra de Lélia Gonzalez	211
ANEXO B – Coluna Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	218
ANEXO C - Coluna Opinião de Sueli Carneiro	227
ANEXO D – Artigos de Djamila Ribeiro	238
ANEXO E – Artigo <i>Últimas Palavras</i> de Marielle Franco	248

INTRODUÇÃO

As motivações para o planejamento dessa pesquisa científica surgiram em 2015 com a efervescência dos movimentos feministas nas redes sociais e de campanhas como *#primeiroassédio*¹ e *#meuamigo secreto*². Naquele momento, para mim, estava nítido que havia uma dimensão comunicacional capaz de contribuir na luta contra a violação dos direitos das mulheres. A partir dessa constatação, a minha ideia foi a de seguir o caminho iniciado no mestrado³ e continuar discutindo a relação entre a mídia e a sociedade, mas dessa vez observando essas campanhas online. A ideia seria a de apreender os valores que orientam a vida dos sujeitos e são definidores de padrões de julgamento que servem para que determinadas vidas sejam condenadas ou exaltadas, ganhem inteligibilidade dentro de parâmetros legitimados socialmente ou sejam apagadas, invisibilizadas e desprezadas.

Nesse ponto, cabe situar-me como mulher, negra, de origem pobre e periférica. Isso porque, ao me aproximar dos relatos, não me reconheci neles. Não pela ausência da violência de gênero em minha vida, mas porque minhas especificidades convocam outros elementos que se entrecruzam na minha experiência de ser mulher. Além disso, conforme Grada Kilomba (2010), ter espaço para se expressar não é comum aos meus pares, posto que historicamente os sujeitos negros, em especial as mulheres, são submetidos a múltiplos silenciamentos⁴.

¹ Durante uma edição do *Masterchef Júnior*, a versão mirim do reality show culinário da Band, em outubro de 2015, Valentina Schulz, uma das concorrentes, de 12 anos, foi alvo de inúmeros comentários de teor obsceno e pedófilo no Twitter. Diante disso, o coletivo feminista *Think Olga* criou uma campanha contra o assédio, lançando a hashtag *#Primeiroassédio* com o intuito de incentivar mulheres a contar sobre a primeira vez em que foram assediadas. Segundo o coletivo, em poucos dias, aproximadamente 48 horas, a hashtag foi utilizada mais de 82 mil vezes, entre tweets e retweets. De acordo com o coletivo, a partir de 3.111 histórias compartilhadas no Twitter, a idade média do primeiro assédio é de 7 a 9 anos (THINK OLGA, 2015).

² A campanha *#MeuAmigoSecreto* foi criada espontaneamente no *Twitter*, no ano de 2015, e marcou o Dia Internacional da Não Violência contra as Mulheres - 25 de novembro. O termo usado faz um paralelo com a brincadeira típica de final de ano, o amigo oculto, e a campanha expõe atitudes machistas de pessoas próximas, que, por essa proximidade, acabam passando despercebidas. Disponível em: <https://bit.ly/3zXxLa3>. Acesso em: 01 set. 2019

³ Trabalho intitulado “*NÃO FOI APENAS UM BEIJO: O acontecimento beijo gay na telenovela Amor à Vida e a constituição de públicos*” (2016), que teve por objetivo geral analisar o diálogo entre e a mídia e a sociedade, a partir do acontecimento *beijo gay* exibido na telenovela *Amor à Vida*. A categorização da cena como um acontecimento tornou possível entender que a relevância desse fenômeno não estava apenas em sua emergência, mas no fato de acontecer *a alguém*. Assim, de forma específica, procuramos apreender e compreender os públicos constituídos por esse acontecimento e as diferentes formas de afetação deles. De forma complementar, tentamos apreender o poder hermenêutico desse acontecimento, evidenciando o que ele nos diz não apenas da telenovela, mas da própria sociedade brasileira contemporânea.

⁴ Falamos, em especial, do primeiro capítulo do livro “*Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*”, da escritora, teórica, psicóloga e artista Grada Kilomba. Nele, o episódio aqui traduzido inicia-se com a descrição de um instrumento de tortura que pode ser tomado como símbolo das políticas de silenciamento do colonialismo: a máscara, que ao tapar a boca do sujeito negro, impedia-o de falar. A partir da apresentação deste instrumento, a autora discute através de um prisma psicológico a construção da negritude como alteridade e os motivos pelos quais a boca de escravizados(as) tinha que ser mantida fechada, além do que o sujeito branco seria obrigado a

Às mulheres negras são designados: os trabalhos manuais pesados e com baixas remunerações, não os intelectuais; as violências que se justificam pela cor da pele; o lugar de vítimas em silêncio para que os companheiros não passem a compor o trágico quadro de encarceramento de homens negros no Brasil, não a denúncia; o ensino precário e a luta para ocupar espaços acadêmicos, não o protagonismo por meio da escrita e dos discursos; o não-lugar, não a enunciação paritária ou a visibilidade⁵.

Ainda assim, entendo que as campanhas foram exitosas em trazer para o espaço público algumas narrativas de violências ocorridas nos espaços privados. Entretanto, não considero que seja possível dizer que ali estavam representados todos os casos de assédio e todos os casos de machismo, sob pena de reduzir o campo de possíveis e universalizar as múltiplas experiências de ser mulher. Ali estavam *alguns* casos. Compreendo esse momento de desconforto ao olhar para as campanhas e para a repercussão que alcançaram — sobretudo em matérias jornalísticas que enfatizavam a chegada de um novo tempo para as mulheres e *universalizavam a experiência de ser mulher*⁶ — como um divisor de águas para minha intenção de pesquisa.

A partir de inquietações semelhantes, no mesmo ano, em 27 de outubro de 2015, a filósofa, escritora e colunista da revista *Carta Capital*, Djamilia Ribeiro, usou seu espaço nesse periódico para refletir sobre a seletividade das mobilizações sociais *online*. Em seu texto *Para as meninas quilombolas as hashtags não chegam*, que, posteriormente, virou um capítulo do livro *Quem tem medo do feminismo negro?*, Ribeiro lembrou que diferentemente da comoção em torno de Valentina⁷, criança branca e de classe média alta, o caso das meninas quilombolas de Goiás⁸, vítimas de exploração do trabalho infantil e de abusos sexuais, foi logo esquecido. A filósofa termina sua coluna questionando: “No mundo delas [meninas da comunidade

ouvir caso a boca do sujeito Negro não estivesse vedada. Disponível em: <<https://bit.ly/3uCX6oY>>. Acesso em: 01 set. 2019.

⁵ Uma pesquisa divulgada no início de 2016 pelo Ministério do Trabalho e Previdência Social (MTPS) e o pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) constatou que as trabalhadoras negras são mais suscetíveis ao desemprego. Sendo que em 2014, 10,2% delas estavam desempregadas. Em relação a precarização das atividades desenvolvidas, novamente as trabalhadoras negras se destacam ocupando 39,08% dessas funções, seguidas pelos homens negros (31,6%), mulheres brancas (26,9%) e homens brancos (20,6%). Ao analisar a remuneração, os dados não melhoram o cenário, as mulheres negras possuem menor remuneração e são o maior contingente de empregadas sem carteira assinada e em atividades reconhecidas como autônomas.

⁶ Disponível em: <<https://bit.ly/2DHTdYg>>. Acesso em: 01 set. 2019.

⁷ Em outubro de 2015, o caso de assédio *online* sofrido por Valentina, de 12 anos, participante do *reality show* culinário *Masterchef*, impulsionou o coletivo feminista Think Olga a lançar a campanha *online* “Primeiro Assédio”. A ação começou no dia 20 de outubro de 2015, no *Twitter*, com a seguinte mensagem: “Por favor, compartilhem suas histórias com a *hashtag* #primeiroassedio. Vamos reunir as histórias e publicá-las na OLGA” (THINK OLGA, 2015)

⁸ Em abril de 2015 foi noticiado pela TV Record denúncias de trabalho infantil e exploração sexual sofrida por crianças e jovens negras da comunidade quilombola Kalunga, em Cavalcante (GO).

quilombola Kalunga], onde campanhas com *hashtags* não as alcançam, quem não vai deixá-las cair no esquecimento?” (RIBEIRO, 2018, p.58).

Esse percurso me levou a inquirir sobre como as vozes e as pautas das mulheres e meninas negras alcançam o ambiente de visibilidade midiática, produzindo um circuito comunicacional de trocas e circulação de conteúdo. Afinal, embora elas passem por experiências similares às experiências de outras mulheres, há uma combinação de múltiplas formas de discriminações, baseadas em sistemas de desigualdades que se retroalimentam — sobretudo de gênero, raça, etnia, classe e orientação e identidade sexual — que acentuam as condições de vulnerabilidade das minorias étnico-raciais e tornam essas vozes e corpos impróprios para atuação na cena pública.

Assim, formulei minha primeira inquietação da seguinte forma: “*Quem fala sobre essas especificidades? Quem define e como define os termos que conferem legibilidade e legitimidade a determinadas vozes, discursos e formas de vida?*”. Para mim, a relevância dessas questões está no cerne do que entendemos como comunicação, como aponta Vera França (2002). Segundo ela,

[...] a questão da comunicação é tratada muitas vezes do ponto de vista dos direitos individuais - direito à informação; direito de expressão. Naturalmente ela tem essa dimensão, e não se trata de minimizá-la. Mas ela deve ser tomada sobretudo do ponto de vista mais coletivo. É através da palavra, da construção de projetos e lugares de fala que os grupos sociais acedem ao universo das representações - e constroem sua identidade (FRANÇA, 2002, p.4)

Com isso em mente, desenvolvi um projeto para ingresso no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG) que tinha como objeto o coletivo *Blogueiras Negras*⁹, um espaço digital no qual mulheres negras e afrodescendentes¹⁰ tematizam reflexivamente a própria condição. Aparentemente, havia conseguido um objeto que tangenciavam os meus questionamentos iniciais. E o melhor: ele permitia fazer uma análise sobre o presente, visto que é um coletivo ativo atualmente.

Ao ingressar no doutorado, fui descobrindo, aos poucos, que essas inquietações eram compartilhadas há anos na bibliografia sobre gênero e raça no Brasil por nomes como: Luiza Bairros, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Edna Roland, Jurema Werneck, Nilza Iraci, Matilde Ribeiro, entre outras. Para todas essas intelectuais negras, a articulação entre o sexismo e o racismo funciona como operador simbólico do modo como as mulheres negras são vistas e tratadas no país (RODRIGUES, 2013).

⁹ Disponível em: < <http://blogueirasnegras.org/> >. Acesso em: 01 set. 2019.

¹⁰ Designações utilizadas no texto de abertura da plataforma.

A bibliografia citada abrange áreas de conhecimento como a Sociologia, a Antropologia e a Ciência Política, não a Comunicação. Nesse momento de aproximação da temática de interesse, já no ambiente acadêmico, entendi a célebre frase de Jurema Werneck: *Nossos passos vêm de longe*. Isto é, compreendi que o *Blogueiras Negras* não é um espaço único e isolado, ele tem um passado. Ao longo dos anos, em especial desde a redemocratização do país, as mulheres negras vêm criando práticas comunicativas populares e alternativas para promover suas pautas e tentar transformar seus problemas sociais em problemas públicos, que são tematizados pela sociedade¹¹.

Essas diferentes práticas comunicativas são usadas como estratégias emancipatórias para conseguir não só colocar seus discursos na agenda pública, como também fazer com que suas questões sejam integradas às negociações e debates que originam direitos e políticas públicas. Acredito que os coletivos de feministas negras *direcionaram* e *direcionam* seus atos, profundamente marcados por estratégias de comunicação, para desorganizar, desmontar, desestabilizar a ordem do discurso hegemônica, a partir da instituição de um lugar de fala, de uma outra dimensão de produção discursiva e de sentidos (associada à produção de sujeitos políticos), que antes não era contado como relevante.

Pesquisando sobre essas práticas elaboradas nos últimos anos, em um certo momento, fui questionada: “Como as lideranças femininas e negras do cotidiano faziam criar circuitos comunicacionais e pautar suas próprias vidas na cena pública?”. Essa nova questão conferiu maior potencialidade reflexiva à minha trajetória, posto que entendi que durante todo esse percurso, estava em busca de mapear a relação entre o poder e os modos de vida a partir das frestas, das lacunas, dos rearranjos.

A relação entre os modos de vida e o poder é uma temática que permeia reflexões de diversos pensadores da filosofia política, neste trabalho, enfocarei, no trabalho desenvolvido por Michel Foucault sobre o tema. Para o filósofo, em contramão às diversas noções que o

¹¹ Nossa afirmação se baseia nos conceitos de problemas sociais e problemas públicos desenvolvidos por Gusfield (1981) e apropriado, sob uma perspectiva comunicacional, por Babo-lança (2000). Segundo os autores, é um problema social tudo o que constitui problema em uma sociedade em um determinado momento, em relação aos valores, às crenças, aos usos e costumes. Esse passa a ser um problema público quando adquire uma dimensão “societal”, isto é, quando se torna tema de conflitos, de controvérsia, de debate de opiniões no espaço público, requerendo ser tratado pela ação coletiva dos poderes públicos, das instituições ou dos movimentos sociais. Para acontecer a dinâmica citada é necessário que: “1. o problema seja tematizado como problemático para a sociedade; 2. seja assunto de controvérsia; 3. seja tomado por uma instância publicamente reconhecida como sendo capaz de o resolver” (BABO-LANÇA, 2000, p.116). Acreditamos que o movimento de mulheres negras faz isso, ainda que talvez não intencionalmente, quando tematizam em suas práticas comunicativas alternativas às opressões cruzadas que incidem sobre as mulheres negras e mobilizam seus pares a lutar para que tais problemas sejam reconhecidos, transformados e reduzidos.

pensam como algo unilateral e verticalizado, o poder não é algo que atua de um polo sobre o outro ou que possa ser possuído, mas uma força que opera de modo capilar e difuso e que se espalha por uma rede de elementos.

Nesse sentido, para o autor, a relação entre os modos de vida e o poder desenvolve-se de duas formas principais: por meio do biopoder e da biopolítica. O biopoder, trata de um poder que se centra

[...] no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano* (FOUCAULT, 1999, p.31).

A biopolítica, por sua vez, é interligada ao biopoder e aparece como o algo

[...] que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores (FOUCAULT, 1999, p. 31).

Isto é, para Foucault o controle sobre os corpos e comportamentos individuais e coletivos se desenrola a partir do biopoder, em termos das disciplinas exercidas sobre os indivíduos, e da biopolítica, em termos das tecnologias que normalizam as populações. O enlace ocorre exitosamente porque as disciplinas e as tecnologias normalizadoras não estão localizadas somente sob o registro da vigilância, da interdição e da punição, elas incitam, suscitam, produzem, fazem agir, falar e comunicar.

De modo a destacar que a biopolítica não é algo como a política da vida, ou em prol da vida, mas sim a construção de uma governamentalidade neoliberal que dociliza os corpos e os modos de viver dos indivíduos e coletividades, alguns autores como Maurizio Lazzarato e Toni Negri (2001), vão propor uma inversão semântica, conceitual e política dos termos foucaultianos. A essa inversão, nomearam biopotência. Para eles, as relações de poder que permeiam a vida não dizem apenas de controle e disciplina, elas também são, sobretudo, produtoras e imanentes.

Na biopotência, os sujeitos não vivem suas vidas obedecendo normas e disciplinas, mas também produzem “sinergia coletiva, cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea [...]. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo” (PELBART, 2002, p. 37). A biopotência atua na definição do que é uma vida humana e do que conta como vida sem subestimar as potencialidades, táticas, realizações, imaginários e

solidariedades que lhes permitem escapar dos constrangimentos que pesam sobre elas. São sobreviventes e criam uma forma de vida que lhes garante um rosto a ser contemplado num jogo de enunciação e de invenção de uma forma de agir que tenta produzir um mundo que seja habitável. É nos gestos não capturáveis, ambíguos e que geram indecidibilidade nas formas hegemônicas de produção de legibilidades dos corpos e das vidas que pode atuar a biopotência. Essas experiências minoritárias nos revelam como a autonomia é fruto da experiência e da forma como ela é trabalhada, individual e coletivamente como base para a ação.

Isto é,

[...] a biopolítica deixa de ser prioritariamente a perspectiva do poder e de sua racionalidade refletida tendo por objeto passivo o corpo da população e suas condições de reprodução, sua vida. A própria noção de vida deixa de ser definida apenas a partir dos processos biológicos que afetam a população. Vida inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo. Como diz Lazzarato, a vida deixa de ser reduzida, assim, a sua definição biológica para tornar-se cada vez mais uma virtualidade molecular da multidão, energia orgânica, corpo-sem-órgãos. O bios é redefinido intensivamente, no interior de um caldo semiótico e maquínico, molecular e coletivo, afetivo e econômico. Aquém da divisão corpo/mente, individual/ coletivo, humano/inumano, a vida ao mesmo tempo se pulveriza e se hibridiza, se dissemina e se alastra, se moleculariza e se totaliza. E ao descolar-se de sua acepção predominantemente biológica, ganha uma amplitude inesperada e passa a ser redefinida como poder de afetar e ser afetado, na mais pura herança espinosana (PELBART, 2002, p. 40).

Nesse sentido, comecei a buscar conceitos e perspectivas teóricas que pudessem me ajudar a construir uma problemática de pesquisa para investigar essa relação. A primeira articulação foi realizada a partir da noção de dispositivo foucaultiana e duas apropriações desse: o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) e o dispositivo interacional (BRAGA, 2018). Segundo Michel Foucault, em uma entrevista concedida à *International Psychoanalytical Association* (IPA), em 1977, o conceito de dispositivo trata de

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2000, p. 244).

Ou seja, para o filósofo, o dispositivo refere-se ao modo como diferentes elementos estabelecem vínculos/articulações/arranjos para alcançar determinada finalidade, produzir algo que dê conta de um problema, de um anseio ou de uma surpresa. Tais vínculos, entretanto, não são estáveis e estáticos, mas carregam uma natureza de tentativa, que podem ou não funcionar. Segundo o autor, existem diversos dispositivos (FOUCAULT, 1977) e para Sueli Carneiro

(2005), um desses dispositivos é o dispositivo de racialidade, que estrutura a sociedade brasileira.

Com base em Foucault e seu entendimento sobre a circulação de poder — biopoder e biopolítica —, a filósofa Sueli Carneiro vai dizer que racialidade estrutura as relações sociais no Brasil. Isto é, a raça é uma matriz que modela essa circulação de poder, um elemento que pavimenta o estabelecimento de vínculos/articulações/arranjos na sociedade brasileira. Para ela, essa capacidade modeladora emerge com as expedições e conquistas de alguns povos no século XV, momento que a sociedade passa a ser organizada

[...] racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia*, especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos (MILLS, 1997, p. 13-14 *apud* CARNEIRO, 2005, p. 48).

Esse acordo histórico, chamado também de Contrato Racial (MILLS, 1997), incluiria ditos e não-ditos, estruturando-se em função da classe dominante. Para Carneiro, entretanto, o surgimento do *dispositivo da sexualidade* também tem um papel nessa engenharia social. Tal dispositivo surge como uma resposta da burguesia à ideia de degenerescência. O *dispositivo de sexualidade* emerge com a função de condicionar o sexo como uma tecnologia de — sustentação — de poder da burguesia. Nesse mesmo movimento, a branquitude também emerge como um estatuto de humanidade, posto que a burguesia é constituída por esses.

Com a exposição desses dois momentos históricos, Carneiro demonstra a inserção da raça na distribuição do poder, partimos do entendimento de que a raça é um elemento estrutural e estruturante da e na sociedade brasileira, que possui a função de classificar e de organizar quadros de sentido e modos de vidas (MUNANGA, 2003). Isto posto, inferi que uma das formas de resistência ao dispositivo de racialidade seria o ingresso de sujeitos negros na ordem do discurso (FOUCAULT, 1970) como interlocutores políticos e argumentativos, pautando as próprias demandas, contando a própria história, produzindo sentidos sobre si e reconfigurando o que é posto pelo dispositivo de racialidade.

De modo geral, então, entendi que apreender algumas práticas comunicativas de resistência a essa engenharia social de silenciamento seria um caminho para observar as resistências, ou linhas de fuga possíveis diante de tal dispositivo. Dito de outra forma, a análise dessas práticas comunicativas me conduziria a apreender os vínculos, os arranjos e as articulações que ocorrem no interior desse dispositivo, uma apreensão propriamente

comunicacional dos dispositivos e que faz parte dos estudos do professor José Luiz Braga (2018, 2020).

Em 2011, Braga começa a explorar a função que os dispositivos têm de modelar dinâmicas de interação, criar circuitos comunicativos e orientar produção e disputa de sentidos; e cunha o termo dispositivo interacional. Para o professor,

[...] podemos considerar que “dispositivos de interação” são espaços e modos de uso, não apenas caracterizados por regras institucionais ou pelas tecnologias acionadas; mas também pelas estratégias, pelo ensaio-e-erro, pelos agenciamentos táticos locais – em suma – pelos processos específicos da experiência vivida e das práticas sociais. É nesse sentido que estaremos adotando a expressão [...] assinalando ainda que estamos voltados para dispositivos que se organizam social e praticamente como base para comunicação entre participantes (em qualquer abrangência, número, dimensão ou processualidade). É nesse sentido abrangente que tratamos de “dispositivos interacionais” (BRAGA, 2011, p. 11-12).

Há na definição do autor uma tentativa de evidenciar que os episódios comunicacionais recorrem a “determinadas matrizes interacionais e modos práticos compartilhados para fazer avançar a interação [...] que de um modo ou de outro a sociedade aciona para poder interagir” (BRAGA, 2011, p.5-8). Essas matrizes conduzem os processos de produção de códigos, que dizem daquilo que os interlocutores compartilham, e de inferências, que dizem de uma lacuna que permite criação, invenções, gambiarras, mas que, ainda assim, terá por base, as matrizes. Sob esse aspecto, ele salienta uma compreensão positiva dos dispositivos, vistos como processuais e modeláveis pela ação dos sujeitos, quando convocados por uma urgência. Braga mostra uma outra leitura possível (e comunicacional) do conceito de Foucault, a partir das considerações feitas em suas entrevistas e aulas no final dos anos 1970.

Esta tese, então, propõe uma interlocução entre esses conceitos, entendendo que a raça se apresenta como um dispositivo interacional, na medida em que ela é acionada pela sociedade para interagir (sujeitos x sujeitos; sujeitos com as coisas do mundo) e atua como modeladora dos quadros de sentidos nessas interações, sendo também modelada por elas. Entretanto, nessa mesma perspectiva, ela não é modeladora apenas de práticas e interações racistas, mas também das práticas e interações de resistência. A raça é, assim, um processo dinâmico, reticular, no qual se produzem e se negociam arranjos interacionais diversos, que se tornam o elemento central de práticas racistas e de insurgências de resistência.

Dito de outra forma, o modo de vida e distribuição de poder, de que trata Sueli Carneiro, ao desenvolver o dispositivo de racialidade, retrata uma das muitas possibilidades de realidade dos sujeitos negros, mas não crava uma única possibilidade de existência desses. Há espaço para resistência, para inventividade, para usar “a própria vida, na sua precariedade de

subsistência, como um vetor de autovalorização” (PELBART, 2002, n.p). Acredito que esse seja o caso do Movimento de Mulheres Negras (MMN) que se organizam politicamente a partir da década de 1980 no Brasil e se constitui como nosso objeto de estudos.

Ao longo dos anos, em especial desde a redemocratização do país, as mulheres negras vêm criando práticas comunicativas populares, alternativas, híbridas e de ciberativismo — por meio de jornais, blogs, panfletos, colunas e outros — como estratégias emancipatórias para conseguir não só colocar seus discursos na agenda pública, como também fazer com que suas questões sejam integradas às negociações e debates que originam direitos e políticas públicas.

Nas múltiplas trajetórias das mulheres negras, de Lélia Gonzalez à Marielle Franco, vemos as mulheres negras inscreverem no panorama político as contradições de raça e gênero catalisando “as bandeiras de insurgência edificadas historicamente pelos movimentos negros e das mulheres no Brasil, enegrecendo, de um lado, as reivindicações das mulheres e, por outro, impulsionando a feminização das propostas e aspirações do Movimento Negro” (DOMINGUES, 2007, p. 46). Dessa forma, no cerne do movimento de mulheres negras e de suas práticas está a (auto)valorização das diferenças (GONZALEZ, 1984) e o ato de agir, conscientemente, a partir desse entendimento para tratar questões sociais.

Isto posto, articulando os conceitos acima citados, as questões que foram aparecendo e considerando as práticas comunicativas do Movimento de Mulheres Negras no Brasil como um *locus* privilegiado para observar dinâmicas de resistência ao dispositivo de racialidade, o problema de pesquisa que orientará o desenvolvimento da tese aqui proposta pode ser assim delineado: “*Quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares?*”.

A articulação dos conceitos e o problema proposto, a meu ver, lançam luz sobre uma relação pouco estudada no campo da Comunicação no Brasil: as mulheres negras como protagonistas de lutas políticas, produtoras de discursos e idealizadoras de práticas e estratégias de comunicação. Além disso, em um país onde o racismo, o machismo e o patriarcado são elementos culturais valorizados e extremamente enraizados, a expressão e as vozes de mulheres negras autônomas e produtoras de sentidos, conhecimentos e reflexões são muitas vezes apagadas ou negligenciadas no espaço científico.

Acredito ainda ser relevante o olhar específico sobre as mulheres negras, por mais dois motivos: primeiro, ao detalhar suas especificidades contribuimos para romper dentro e fora da academia com o olhar que universaliza a experiência de ser mulher, como se houvesse apenas uma forma de ser e viver. Segundo, porque assim nossa pesquisa contribuirá para um sólido

entendimento de que a raça e a estratificação de classe são elementos fundamentais para a compreensão e enfrentamento do processo de violação dos direitos das mulheres.

Destaco, ainda, o potencial desta pesquisa para entender as estratégias comunicacionais que mulheres negras, mesmo situadas em um contexto de sujeição e invisibilidade, usam e usaram para driblar as dificuldades de acesso tecnológico, educacional e de visibilidade para exercer sua cidadania. Isso porque a produção de aparatos midiáticos requer uma quantidade de habilidades e instrumentos aos quais a população negra tem, ainda hoje, pouco acesso. Por fim, e como fator de inovação, esta tese apresenta uma interlocução teórica entre os estudos de Sueli Carneiro e o campo da Comunicação, que evidencia uma virada epistemológica, de que as mulheres negras são seres cuja voz é biopotente.

Uma vez apresentados a minha trajetória de pesquisa, os conceitos que norteiam a base teórica desta pesquisa, o problema de pesquisa e os pontos que compõem, a meu ver, a relevância da pesquisa aqui apresentada, passo agora para uma breve introdução de cada capítulo e o faço na primeira pessoa do plural, enfatizando a construção conjunta que estruturou esta pesquisa.

No **capítulo um** apresentamos o conceito de dispositivo foucaultiano e duas derivações deste: o dispositivo de racialidade e o dispositivo interacional. A primeira derivação, desenvolvida pela filósofa Sueli Carneiro (2005), demonstrará a existência de um contrato racial que se efetiva, no Brasil, em “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a branquura será a sua representação” (p.42). A segunda derivação, por sua vez, a do dispositivo interacional, cunhada pelo comunicólogo José Luis Braga (2018, 2020), trará uma abordagem comunicacional do dispositivo de Foucault. Nela, o pesquisador expõe a existência de matrizes/dispositivos que a sociedade aciona para interagir e das dinâmicas de interação — suas funções, posições, relações que estabelecem, enunciados que produzem — dos chamados arranjos disposicionais (arranjos dos elementos do dispositivo).

Com isso em mente, no **capítulo dois**, em uma aproximação do nosso objeto, fazemos um recuo histórico evidenciando as ambiências que surgem constantemente e forjam, em seus interiores, processos interacionais (ALZAMORA *ET. AL.*, 2018), os dispositivos midiáticos idealizados e/ou conduzidos por mulheres negras, desde a década de 1980 até o momento atual. Mostramos como eles são usados para transformar a realidade que inscreve os sujeitos negros no lugar do silenciamento sob o signo da morte — simbólica/representacional e física. Assim, década a década, apresentamos as pautas tratadas em jornais para contextualizarmos as condições de produção de enunciação de mulheres negras e identificarmos os problemas sociais que as acometem, bem como suas demandas.

Antes de prosseguirmos, cabe salientar que este capítulo embasa parte do nosso título, a saber “De Lélia Gonzalez a Marielle Franco”, que não tem a intenção de indicar uma evolução, cujo o estágio final é Marielle Franco. Nosso intuito é apresentar um recorte temporal que simboliza os processos comunicativos de mulheres negras desde o surgimento do Movimento de Mulheres Negras até o momento atual, quando começam a emergir vozes individuais, mas que também representam demandas coletivas.

No **capítulo três** aprofundamos a noção de que, para conseguir reverter esse regime de autorização discursiva e encontrar escuta, mulheres negras precisaram e precisam continuamente desestabilizar o que as aprisiona no lugar social do silenciamento, não basta apenas escrever. Isto é: elas precisam ressignificar suas identidades sociais e a lógica epistemológica vigente. Nas palavras de Alcoff (2016), é necessário reconstruir um projeto epistêmico em que seja possível “alcançar um amplo, mais abrangente e mais adequado entendimento de tudo o que está relacionado com a experiência daqueles cujas experiências são frequentemente ignoradas” (p. 135).

No **capítulo quatro**, expomos nossa estratégia metodológica geral: uma abordagem genealógica pautada nas perspectivas do feminismo negro, sob uma ótica comunicacional. Para selecionar o *corpus*, inspiramo-nos no recurso estilístico da escritora Conceição Evaristo em suas produções literárias e no método genealógico de Foucault e, assim, criamos o que chamamos *arco da vida*. Tal método, que acreditamos ser inovador e que pode auxiliar novas pesquisas no Campo, consiste em apresentar um significativo conjunto de mulheres que, observadas conjuntamente, poderiam oferecer experiências que, articuladas, comporiam uma trajetória capaz de gerar forte identificação entre muitas mulheres negras, a ponto de essa trajetória montada configurar uma teia de relatos e vivências — capturadas em variados instantes e em momentos históricos distintos — que poderia ser a teia, o arco da vida, que se aproxima da trajetória de grande parte (de qualquer uma) dessas mulheres.

Assim, selecionamos: 1) a atuação da mineira Lélia Gonzalez na *coluna Negra*, do *Jornal Mulherio*, na década de 1980 uma atuação pautada pela comunicação alternativa; 2) a *coluna Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação* escrita pelas mulheres do *Geledés - Instituto da Mulher Negra*, do *Jornal Fêmea*, na década de 1990; 3) a coluna *Opinião* de Sueli Carneiro no *Jornal Correio Braziliense* reproduzidas no *Portal Geledés*; na segunda década dos anos 2000, em um contexto de comunicação híbrida; 4) a atuação de Djamilia Ribeiro no site *Blogueiras Negras*; e por fim, 5) a coluna *Últimas Palavras* de Marielle Franco, publicada no *Jornal do Brasil*. O *corpus* escolhido não diz de uma evolução entre essas mulheres, mas da escolha de um nome representativo por década, uma escolha puramente metodológica.

A partir da base teórica proposta, da estratégia metodológica traçada e do *corpus* escolhido, a nossa grade analítica tem como objetivo refletir sobre como essas mulheres, em suas colunas, criam identidades e subjetividades. Isto é, esperamos que o nosso *corpus evidencie* as linhas de fuga que emanam dos dispositivos de racialidade. A nosso ver, isso nos permitirá *apreender quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares*. Nossa grade analítica, assim, terá como objetivo principal: **identificar as estratégias interacionais usadas pelas mulheres negras acima mencionadas** para interagir com seus pares nas colunas.

Para tanto contamos com três categorias de análise que foram desenvolvidas e utilizadas no **capítulo cinco**: (a) *Indicar como essas mulheres se autodefinem e se autoavaliam em suas colunas*: a “autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afroamericana” (COLLINS, 2016, p. 92); consiste em tomar a palavra, emitir um discurso sobre si e assim legitimar-se como sujeito humano. Já a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições e consiste em substituir imagens externamente definidas por imagens próprias de si como mulheres negras, validando seu poder enquanto sujeitos humanos, resistindo à desumanização nos sistemas de opressão e rejeitando a opressão psicológica internalizada. (b) *Apreender como elas evidenciam a natureza interligada da opressão que incidem sobre elas*: segundo Collins, as ações do feminismo negro têm a função intrínseca de evidenciar a natureza interligada das opressões, posto que as mulheres negras são os sujeitos primários afetados por essas opressões enriquecidas e, por isso, estão em uma posição que lhes permite esquadrihar esse contexto. É de se esperar, portanto, que os sentidos produzidos por um grupo de mulheres que atuam politicamente evidenciem esse arranjo social, o das opressões. (c) *Compreender como elas destacam a importância da cultura de mulheres negras*: se autoapresentar é demarcar um lugar objetivo e subjetivo, a nosso ver é também criar um campo de possíveis, é desvelar o que o dispositivo da racialidade tenta esconder: as múltiplas possibilidades de existência do sujeito negro. Em se tratando de um sujeito político, cujas as categorias entrelaçadas de gênero e raça marcam as suas vivências, essa autoapresentação não diz de algo individual, mas de uma comunidade.

Por fim, apresentamos nossas **considerações finais** e nelas sistematizamos nossos três achados de pesquisa: 1) que as mulheres negras autoras das colunas analisadas tem como uma de suas principais estratégias e criar novos sentidos e novas definições para os nomes definidos pelo dispositivo interacional de racialidade, desestabilizando e resistindo aos nomes impostos

por esse; 2) que a perspectiva interseccional é um arranjo disposicional de resistência criado por mulheres negras (incluindo algumas das que fazem parte do nosso *corpus*), que não se limita a ser uma ferramenta de identificação da natureza interligada das opressões, mas que se manifesta como “uma estratégia abrangente, com grande variação interna de táticas, para resolver urgências e alcançar objetivos diversificados” (BRAGA, 2018, p. 89). Tal arranjo é utilizado para embasar as denúncias sobre as desigualdades, para propor soluções e para indicar iniciativas exitosas em tensionar o dispositivo de racialidade; 3) que as mulheres negras colonistas usam seus escritos para visibilizar para os seus pares o quadro de valores ou quadro ideológico que orienta suas ações, suas insurgências e suas propostas de novos processos comunicativos: a dororidade, a matripotência e a escrevivência.

1 DISPOSITIVOS E SUAS POSSIBILIDADES RACIAIS E COMUNICACIONAIS

“A tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”. (GONZALEZ, 1984)

Tomando a afirmação de Lélia Gonzalez (1984), transcrita em nossa epígrafe, como norteadora da estrutura da tese aqui proposta, embora tenhamos como foco a atuação política e midiática de mulheres negras — vidas que entrelaçam, fundamentalmente, as categorias de raça e gênero —, iniciamos nossa pesquisa falando da categoria raça. Salientamos que não se trata, porém, de uma tentativa de hierarquizar gênero e raça, mas de uma escolha pautada no entendimento de que, na sociedade brasileira, a raça é um elemento com função de classificar e de organizar quadros de sentidos — que servem como base para a avaliação dos sujeitos, grupos e modos de vida. Por conseguinte, a nosso ver, a raça se apresenta como um elemento relacional e central na distribuição e no exercício do poder.

Para entender tal engenharia social, apresentamos, a partir da segunda seção, o conceito de dispositivo foucaultiano e duas derivações desse: o dispositivo de racialidade e o dispositivo interacional. A primeira derivação, desenvolvida pela filósofa Sueli Carneiro (2005), demonstrará a existência de um contrato racial que, no Brasil, se efetiva em “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a branca será a sua representação” (p. 42). A segunda derivação, por sua vez, a do dispositivo interacional, cunhada por José Luiz Braga (2018, 2020), trará uma abordagem comunicacional do dispositivo de Foucault. Nela, o pesquisador expõe a existência de matrizes/dispositivos que a sociedade aciona para interagir e das dinâmicas de interação dos elementos do dispositivo, os chamados arranjos disposicionais.

Para finalizar este capítulo, fazemos interlocuções entre esses conceitos, evidenciando como: 1) a raça se apresenta como uma dessas matrizes, ela é um dispositivo interacional que abriga uma grande diversidade de arranjos disposicionais em seu interior; 2) as práticas de resistência ao racismo são exemplos de arranjos disposicionais. A partir dessa compreensão, percebemos que o modo de vida e a distribuição de poder de que trata Sueli Carneiro — isto é, o dispositivo racial que encerra os sujeitos negros sob o epistemicídio e a necropolítica¹² —

¹² Cabe aqui salientar que a origem do termo necropolítica está na obra do filósofo, teórico político, historiador e intelectual camaronês Achille Mbembe, um grande estudioso do filósofo Michael Foucault, em quem se baseou para propor o livro “Necropolítica”, de 2011. Mesma base teórica utilizada, anos antes, por Sueli Carneiro para propor o dispositivo de racialidade. Talvez pelo repertório teórico e a experiência prática de ser uma pessoa negra, os autores fazem leituras sociais semelhantes em relação às políticas de guerra, que produzem a morte. É nesse sentido que nos permitimos dizer que o dispositivo de racialidade produz o epistemicídio, termo usado por Sueli

retrata uma das muitas possibilidades de realidade dos sujeitos negros, mas não crava uma única possibilidade de existência. Há espaço para resistência, para inventividade, para usar “a própria vida, na sua precariedade de subsistência, como um vetor de autovalorização” (PELBART, 2002, p. 37). Acreditamos que esse seja o caso do Movimento de Mulheres Negras (MMN) no Brasil, por exemplo, conforme mostraremos no capítulo seguinte.

1.1 Notas teóricas iniciais: o racial é relacional

De partida, para responder ao nosso problema de pesquisa — definido nos seguintes termos: “*Quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usados por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares?*” — é preciso entender por que determinados arranjos hegemônicos de relações intersubjetivas e lugares sociais demandam serem modificados por mulheres negras. Para isso, acreditamos ser necessário refletir sobre alguns conceitos, seus desdobramentos e articulações e, assim, expor a construção desses lugares sociais, os quais mulheres negras tentam modificar.

Além disso, essa breve exposição também nos permitirá demarcar o nosso lugar epistemológico, teórico e metodológico: a comunicação. Dessa forma, iniciamos essa seção resgatando a epígrafe do texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, apresentado na Anpocs em 1980 e publicado em 1984, cuja autora é Lélia Gonzalez, uma feminista e intelectual negra. Em um formato anedótico, Gonzalez narra uma situação que traduz muito das inquietações que guiam a nossa pesquisa:

[...] Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente para uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles estavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava cheia de gente que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioléu da platéia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a gente foi, eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente, deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos

Carneiro, e a necropolítica, termo que não foi utilizado por Carneiro (2003), mas que carrega o conjunto de ideias e práticas de que ela trata em sua tese.

ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursão deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Teve uma hora que não deu pra agüentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal-educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada caga na saída” (GONZALEZ, 1984, p. 223).

Embora tenha sido redigida há mais de três décadas, essa epígrafe revela o que, recentemente, Muniz Sodré afirmou: no Brasil houve “abolição nas relações, mas não nos vínculos” (2018, p. 11). Isto é, embora a categoria raça inexista do ponto de vista biológico humano e a escravidão tenha sido eliminada dos sistemas jurídico e social, há constantemente um acionamento da racialidade como recurso para discriminação e hierarquização das posições de classe social e de poder.

Os autores, direta e indiretamente, estão trabalhando com a ideia de que não apenas ainda existe racismo, como, atualmente, no Brasil, sua manifestação acontece de forma mais velada nas relações sociais, em uma dinâmica de *duplo vínculo*, um conceito da psicologia, que se inscreve no campo da comunicação, a partir dos estudos de Gregory Bateson (1963)¹³. O *duplo vínculo* é abordado por Bateson para trabalhar mensagens conflitantes e mutuamente excludentes sendo entregues ao mesmo destinatário. O que ocasiona em uma impossibilidade de respostas sem falhas, posto que, se responder afirmativamente a uma, estará negando a outra (e o oposto).

Muniz Sodré (2018) aborda essa base teórica para mostrar como a raça atravessa os vínculos sociais no Brasil. Segundo o autor, nos vínculos da sociedade brasileira a afeição em relação ao sujeito negro atua concomitantemente com a rejeição, por exemplo: o vínculo da empregada doméstica e seus patrões, uma pessoa que é “quase” da família; a contratação de babás em tempo integral, que precisam se dedicar integralmente aos seus patrões em detrimento da própria vida; a difusão de imagens pasteurizadas da cidadania negra na mídia; entre outros.

¹³ Para Bateson, as palavras não correspondem à parte mais preponderante sobre o sentido da mensagem. Os gestos e as nuances da linguagem correspondem à maior parte do sentido de qualquer mensagem (GUIMARÃES-SILVA, 2016). Entretanto, em alguns momentos, o mesmo conjunto pode passar mensagens conflitantes entre si, o que deixa um dos interlocutores refém, “sem saída”, sobre como responder à interação em andamento. A esse tipo de interação Bateson chama de duplo vínculo. Nesses casos, comumente, o sujeito refém desse momento “sem saída” é punido por perceber as discrepâncias entre “o que ele vê” e “o que deveria ver” (WATZLAWICK, 2005). A teoria se refere a um paradoxo na comunicação. “Há alguns pressupostos para a identificação dessas situações, tais como: a vítima toma contato com mensagens emocionais contraditórias (a criança é encorajada a falar livremente, mas, quando o faz, é criticada) ou nenhuma metacomunicação é possível (como perguntar qual das duas mensagens é válida)” (LANA, 2008, p. 1).

Embora sejam vínculos legítimos, parecem sempre manifestar uma “desrespeitosa saudade da escravidão” (p. 14). Percepção semelhante à de Gonzalez (1984) para quem a mulata (do carnaval e dos programas de entretenimento), a empregada doméstica e a mãe preta (as babás) são atualizações das posições sociais das mulheres negras escravizadas, a saber: da mucama, para as duas primeiras, e da ama de leite, a última. Em conjunto, essas percepções revelam certa “saudade desrespeitosa do escravizado” (SODRÉ, 2018, p.11).

A ideia de que são os vínculos e as relações que nos conformam enquanto sujeitos, foi estabelecida ao longo de décadas e, atualmente, compõe o cerne do *paradigma relacional da comunicação* (QUÉRÉ, 1991; 2018). Para essa matriz paradigmática não existe uma verdade *a priori*, mas um mundo compartilhado que surge de forma interacional (nas diversas relações que se estabelecem entre os interlocutores), simbólica (na produção de sentido e nas práticas discursivas que ocorrem nas interações) e contextual (nas verdades que só são o que são em uma situação sociocultural).

A nosso ver, a anedota de Gonzalez e as palavras de Sodré evidenciam a dimensão relacional que existe na constitui o da racialidade brasileira. E, para entender essa dimensão do racial como um fenômeno relacional (e, portanto, comunicacional)¹⁴ que estrutura a sociedade,   importante assumir como o processo de constru o social do que popularmente ficou conhecido como raça fundou não apenas uma categoria classificatória, mas também um *operador de biopoder e de biopolítica*. Isto  , trata-se de um conceito que nomeia ou qualifica, mas que também atualiza e reconfigura as rela oes de poder que engendram a vida em sociedade.

1.1.1 A Raça e a (re)configura o das rela oes de poder

A g nese da racializa o do *outro* como uma dinâmica de exercício de poder pode ser capturada nos estudos de diversos autores, nos deteremos nas reflexões de Michel Foucault (1999), Kabengele Munanga (2003), Ant nio Guimarães (2003), Sueli Carneiro (2003, 2005), Aníbal Quijano (2005) e Silvio de Almeida (2018). Para os autores e autora, a diversidade dos seres vivos   inegável, assim, naturalmente, em um determinado momento da história, fez-se

¹⁴ A rela o como elemento fundante da comunica o compõe o cerne do *paradigma relacional da comunica o* (QUÉRÉ, 1991; 2018). Tal base teórica remete-se ao interacionismo simbólico e ao pragmatismo que, em conjunto, entendem a comunica o como um fenômeno que ocorre em três dimensões: a interacional (a rela o dos interlocutores), a simbólica (a produ o de sentido, as práticas discursivas) e a contextual (situa o sociocultural). Para esta matriz paradigmática não existe uma verdade *a priori*, mas um mundo compartilhado que surge na e em intera o (LIMA, 2008).

necessária a criação de classificações para operacionalizar o pensamento sobre essa variabilidade. Portanto, é nesse sentido classificatório que a noção de raça começa a se delinear.

Ainda assim, a etimologia da palavra raça é controversa, como revela Sílvio de Almeida (2018). O que se sabe até o momento, com segurança, é que o termo “se originou do italiano *razza*, que, por sua vez, veio do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie” (MUNANGA, 2003, p. 1) e foi utilizado, primeiramente, para classificar animais e plantas. Confirmando, assim, um início despretensioso e apartado das relações de poder.

Se o começo do uso do termo foi despretensioso, a sua apropriação para além da biologia tinha propósito certo. Um exemplo, ocorreu em 1684, quando o médico francês François Bernier empregou o termo raça para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados (MUNANGA, 2003), sobrepondo, assim, a noção sociológica e a noção biológica (GUIMARÃES, 2003). O médico não foi o único a nublar a divisão entre as ciências, a partir do século XVI, o conceito de raça passou, efetivamente, a atuar nas relações entre as classes sociais da França — utilizado pela nobreza local, os Francos, para se diferenciar dos Gauleses, população local identificada como a Plebe.

Na sequência, ainda no século XVI, o conceito de raça é mobilizado para falar sobre os povos que começaram a se tornarem conhecidos dos europeus no século XV (ameríndios, negros, melanésios, etc.) e, mesmo sem qualquer respaldo comprobatório, esse entendimento de grupos raciais diferenciados vai se formando. Portanto, segundo Sílvio Almeida (2018), “a expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir a unidade e a multiplicidade da existência humana” (p. 19-20).

Nos séculos XVII e XVIII, com o projeto iluminista em voga, traçou-se uma divisão entre o ser-humano civilizado e o selvagem. A divisão teve como base as revoluções inglesa, americana e francesa que, ao reorganizar o mundo e levar a civilização aos chamados primitivos, “redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo” (ALMEIDA, 2018, p. 21) — um projeto de universalização.

“O projeto de civilização iluminista baseada na liberdade e igualdade universais encontraria [entretanto] a sua grande encruzilhada: a Revolução Haitiana” (ALMEIDA, 2018, p. 21).

O povo negro haitiano, escravizado por colonizadores franceses, fez uma revolução para que as promessas de liberdade e igualdade universais fundadas pela Revolução

Francesa fossem estendidas a eles, assim como foram contra um poder que consideraram tirano, pois negava-lhes a liberdade e não lhes reconhecia a igualdade. O resultado foi que os haitianos tomaram o controle do país e proclamaram a independência em 1804. Com a Revolução Haitiana tornou-se evidente que o *projeto liberal-iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos* (ALMEIDA, 2018, p. 21-22).

As diferenças entre as revoluções francesa e haitiana evidenciaram que o que era considerado civilização não estava ligado apenas ao ser humano.

A situação fica um pouco mais complicada nos séculos XIX e XX, quando critérios biológicos (tais como o formato do nariz, a angulação facial, o formato do crânio, o tamanho dos lábios entre outros) vão se tornando marcadores dos grupos racialmente diferentes. Porém, em contrapartida, nesse mesmo momento histórico, descobre-se que os patrimônios genéticos de sujeitos pertencentes a um mesmo grupo racial não são necessariamente próximos e que podem existir semelhanças genéticas em sujeitos de grupos biológicos diferentes (GUIMARÃES, 2003; MUNANGA, 2003).

Após essas sucessivas idas e vindas, conclui-se cientificamente que “a raça não é uma realidade biológica, mas sim um conceito cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estanques. Ou seja, biologicamente e cientificamente, as raças não existem” (MUNANGA, 2003, p. 4-5) e são ineficazes para classificar seres humanos. Entretanto, como comenta Guimarães (2003) sobre a herança deixada por esse percurso histórico relatado acima, foi a raça que

[...] hierarquizou as sociedades e populações humanas e fundamentou um certo racismo doutrinário. Essa doutrina sobreviveu à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos. Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas — biólogos, sociólogos, antropólogos — para sepultar a ideia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal ideia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo. Alguns cientistas naturais, biólogos, tentaram impedir o uso do conceito na biologia, mesmo que tenha ficado claro que ele não pretendia mais explicar a vida social e as diferenças entre os seres humanos; propuseram que o seu nome fosse mudado, que se passasse a falar de “população” para se referir a grupos razoavelmente isolados, endogâmicos, que concentrassem em si alguns traços genéticos. Essa ideia de “população”, apesar de próxima de “raça”, seria extremamente útil em alguns estudos biológicos e, ao mesmo tempo, evitaria as implicações psicológicas, morais e intelectuais do antigo termo. Mesmo que se possa demonstrar estatisticamente que a população mundial, em termos genéticos, não pode ser dividida em raças, seria necessário, para alguns biólogos, conservar a ideia da existência desses agrupamentos geneticamente mais uniformes (GUIMARÃES, 2003, p. 96).

Aqui cabem duas ponderações, a primeira é que independentemente de como tentaram contornar o problema, o entendimento valorativo das características biológicas já havia sido difundido por mais de quatro séculos e, depois de tanto tempo, a constatação da não existência de raças humanas não fez tanta diferença. A segunda é sobre o fato de que houve uma identificação de algo que foi nomeado como racismo biológico e um esforço por mudar esse cenário, mas não porque percebeu-se que os sujeitos negros não eram inferiores e, sim, porque na Segunda Guerra judeus foram mortos com base na ideia de divisão valorativa de raças que tinha como objetivo um projeto de civilização ariana.

Diante do exposto e retomando nossa busca pelo entendimento e origem do conceito, consideramos que, mais do que criar categorias analíticas, o desenvolvimento da racialização consolidou uma lógica de distribuição, articulação e exercício de poder (CARNEIRO, 2005), um *operador de biopoder e de biopolítica* — dois conceitos de Foucault, que serão explicados na próxima seção.

1.1.2 O biopoder e a biopolítica

É em sua obra *História da Sexualidade*, o primeiro de três tomos, intitulado *A vontade de saber*, publicado em 1976, que Michel Foucault dedica um capítulo inteiro, de nome “*Direito de morte e poder sobre a vida*”, aos conceitos de biopoder e à biopolítica. Nele, Foucault trabalha a relação do poder com a vida e, por consequência, também com a morte. Segundo o autor, em um prolongado momento histórico, um dos privilégios do soberano era o direito de decidir sobre a vida e a morte dos súditos quando a sua própria vida estava em perigo¹⁵. Isto é, o poder sobre a vida do súdito era relativo e condicionado à defesa do soberano. Assim, caso se sentisse ameaçado por seus inimigos, o soberano poderia entrar em guerra e ordenar aos seus súditos que lutassem — o que se constitui em um direito indireto sobre a vida e a morte daqueles que entram em combate. Nessa lógica, inclusive, se o inimigo fosse um dos súditos, ao soberano também caberia decidir se ele deveria continuar vivo ou morrer. Tal poder de defesa do soberano pode ser sintetizado, então, em poder *causar a morte ou deixar viver*.

Por volta do século XVII, há um deslocamento desse direito de morte e de vida, o poder passa a ser exercido positivamente e exclusivamente sobre a vida — o foco é gerenciá-la, sustentá-la, reforçá-la, garanti-la e multiplicá-la. Uma das mudanças mais notáveis por esse

¹⁵ Privilégio inspirado no chamado *patria potesta* — uma forma de direito que o pai romano tinha sobre seus filhos e escravizados, segundo o qual ele poderia dispor da vida deles como quisesse, inclusive retirando-a, posto que essa era uma dádiva que ele lhes havia dado.

novo prisma se deu no poder de defesa: antes, esse tinha como objetivo proteger o soberano; agora, com a vida em foco, luta-se para defender a vida de todos. O que incorre em uma situação paradoxal: “populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver” (FOUCAULT, 1999, p. 128).

Para o autor, esse deslocamento de execução do poder, desenvolveu-se de duas maneiras principais: o *biopoder* e a *biopolítica*. O primeiro, o biopoder, trata de um poder que se centra

[...] no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos — tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano* (FOUCAULT, 1999, p. 130).

A biopolítica, por sua vez, é interligada ao biopoder e aparece como algo

[...] que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade; tais processos são assumidos mediante toda uma série de *intervenções e controles reguladores* (FOUCAULT, 1999, p. 130).

Portanto, para Foucault, a vida se desenrola a partir do biopoder, em termos das disciplinas exercidas sobre os indivíduos, e da biopolítica, em termos das tecnologias que normalizam as populações. Se antes o poder do soberano consistia na potência de morte, no biopoder ele consiste em administrar os corpos pela “gestão calculista da vida” (FOUCAULT, 1999, p. 131). Em outras palavras, os conceitos tratam da vida sendo utilizada como estratégia para execução do poder, por meio da governamentalidade — um conjunto de tecnologias que são pensadas para regular conduta de pessoas, homens, indivíduos e coletividades via constrangimentos que atuam sobre comportamentos, valores, escolhas e desejos.

Note-se que a escolha do autor do prefixo *bio*, em detrimento do termo *zoe*, para tratar dessa gestão da vida e das condutas — biopoder e biopolítica — não é aleatória. Ambos, designam a vida na cultura grega, mas *bio* denomina a vida humana que vai além da mera vida natural. Ou seja, a constituição do sujeito na sua vida social e política, a vida nua. Trata-se, portanto, do poder que “[...]conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 1999b, p. 302).

A respeito dessa cobertura, Foucault concluirá que o aspecto mais próprio do poder é o ato de governar. Entretanto, cabe aqui uma ressalva, governar não se confunde com estatizar os

comportamentos, mas diz de conduzir um certo conjunto populacional, por meio de verdades (produzidas, legitimadas e distribuídas por múltiplos processos de ensino e de aprendizagem). O autor nomeia essa dinâmica como governamentalidade, que, em suas palavras, trata do

[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo, o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado” (FOUCAULT, 2008, p. 143-144).

Ressalta-se, ainda, que governar não é entendido no sentido estrito, mas extensivo da palavra. Isso porque não é uma maneira de forçar as pessoas “a fazer aquilo que quer aquele que governa; há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflitos, entre as técnicas que asseguram a coerção e os processos pelos quais o si é construído e modificado por si mesmo” (Foucault citado por Lemke, 2001). Portanto, o foco são as relações, o governo do outro só existe em relação com o governo de si.

Em outras palavras, trata-se de uma cultura em que há um conjunto de valores que, embora sejam universais, não são acessíveis — de forma permanente ou temporária — a todos. Para tentar alcançar esses valores, os indivíduos realizam certas condutas, técnicas e procedimentos, que tenham sido “elaborados, validados, transmitidos e associados a um conjunto de noções, conceitos e teorias, a todo um campo de saber” (FOUCAULT, 2004a, p. 221). Entretanto, ainda assim, nem todos conseguirão. Por conseguinte, cria-se uma dinâmica classificatória em que há vidas dignas — que seguem as condutas que carregam os valores esperados — e vidas condenadas à precariedade — por não se adequarem a esses valores.

Dessa forma, em sua analítica, o autor sustenta que o poder não é uma coisa ou uma posse, mas sim um “nome que atribuímos para uma situação estratégica complexa numa determinada sociedade” (FOUCAULT, 1999, p. 87). Explicitando, inclusive, que o soberano não é um sujeito, mas um emaranhado de instituições, de práticas discursivas e de redes interconectadas, um conjunto de elementos heterogêneos. Assim, quem exerce o poder de defesa enfocando a vida são essas redes que, no cotidiano, se traduzem em práticas sociais, discursos e instituições sustentados e legitimados como os “reais” saberes.

Entendendo que essas redes são compostas também por sujeitos — médicos, professores, policiais, entre outros que agem de acordo com os valores e condutas esperados — que em determinados momentos estão na condição de exercício de poder (e, portanto de governo) e, em outras, submetidos a ele, é possível inferir que o poder não atua em um único lugar, mas em múltiplos locais, tais como: “a maneira como se trata os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres... todas essas relações são relações políticas. Só podemos mudar a sociedade sob a condição de mudar essas relações” (FOUCAULT, 2003, p. 262) e, nos termos Muniz Sodré (2018), também os vínculos.

É do exposto até aqui, que entendemos a raça como um *operador de biopoder e de biopolítica*. Se a raça dita e mantém sentido às linhas divisórias da sociedade, no macro e no micro, nas escolhas e nas decisões “que consolidam relações de dominação, hierarquias, lugares e papéis sociais” (QUIJANO, 2005, p. 117), ela também orienta valores e condutas, dividindo os sujeitos entre adequados e inadequados e, portanto, é um elemento utilizado na execução do poder.

Isto posto, interessa-nos, nas próximas seções, entender detalhadamente, essa engenharia entre o micro e macro que faz com que a racialidade opere como uma categoria classificatória, que organiza os quadros de sentido¹⁶ e modela as interações sociais e a própria sociedade brasileira. Para tanto, mobilizaremos agora o conceito de *dispositivo*, também de Foucault (1999), como principal base teórica deste capítulo. Além de estar no cerne da discussão sobre distribuição e circulação de poder, a escolha do conceito de *dispositivo* também se justifica pelo diálogo que a base foucaultiana estabelece com os feminismos (RAGO, 2019), e, sobretudo, com o feminismo negro (CARNEIRO, 2003, 2005). Esse último, foco da nossa pesquisa.

A ligação entre os estudos de Foucault e os feminismos se encontra no fato de que, se para o autor todos os sujeitos que compõem uma determinada configuração social podem exercer poder — em dimensões e escalas diversas —, é possível inferir que há poder também nos processos de resistência às práticas e aos discursos disciplinadores e normatizantes. Os feminismos executam exatamente esse poder: o da resistência aos poderes disciplinadores e normatizantes, como patriarcado, o machismo e outros sistemas hierarquizadores das funções sociais dos sujeitos.

Esse adendo é importante para elucidar que, para o autor, assim como para os movimentos feministas, a resistência não implica em tomar o polo macro de dominação, mas

¹⁶ Que servem como base para a avaliação dos sujeitos, grupos e modos de vida.

em subverter as micro relações que, em muitos casos, quase passam despercebidas aos nossos olhos. Isso porque, segundo Foucault (2003), não existe um “fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os ‘dominantes’ e, de outro, os ‘dominados’), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto” (p. 249). Portanto, a resistência é uma busca por fazer o poder circular, ela surge nas brechas e intervalos que existem na configuração dos fluxos de circulação de poder.

A atuação comunicacional de mulheres negras no Brasil, nosso objeto, evidenciará exatamente essa busca por colocar o poder em movimento. Enfocaremos em suas práticas de resistências às práticas disciplinadoras e normatizantes, que encarnam valores supostamente positivos aos sujeitos brancos — como a sanidade, a saúde, o belo, entre outros —, mas que são altamente excludentes, posto que atribuem aos sujeitos não-brancos valores negativos. Acreditamos que as mulheres negras tentam mudar o lugar social dos seus pares, atuando no micro e no macro para expor condutas que subalternizam os corpos negros.

Ademais, nossa aproximação teórica de Foucault se inspira na tese da filósofa e ativista negra Sueli Carneiro que, a partir de conceitos como *biopoder* e *biopolítica*, elaborou o conceito de *dispositivo de racialidade*, revelando as diferenças entre os processos de viver e morrer de sujeitos brancos e negros na sociedade brasileira. Trazendo luz, inclusive, sobre um aniquilamento não corpóreo do sujeito negro, o epistemicídio.

Por fim, antes de prosseguirmos, cabe ressaltar que redigimos este capítulo filiando-nos às duas preocupações de Braga (2018): de não apresentarmos uma proposta de um “dispositivo pronto” e de não nos apegarmos à teoria foucaultiana como algo terminado e tão abrangente que seria perfeitamente aplicável aos mais diversos campos e objetos sem qualquer adaptação. Por isso, apresentamos algumas derivações do conceito de dispositivo foucaultiano e propomos nosso próprio caminho com uma investigação empírica de situações sociais em uma perspectiva propriamente comunicacional e de resistência.

1.2 A matriz: o dispositivo foucaultiano

Extremamente difundido nas mais diversas áreas de conhecimento e apropriado a partir de uma pluralidade de sentidos possíveis, o conceito de dispositivo, proposto por Michel Foucault, é melhor desenvolvido em sua obra *História da Sexualidade*, conjuntamente com os conceitos, anteriormente citados, *biopolítica* e *biopoder*. Contudo, a nosso ver, foi em uma

entrevista concedida à *International Psychoanalytical Association* (IPA), em 1977, que o autor explicou mais detalhadamente o seu entendimento para o conceito. Segundo ele, trata-se de

[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2000, p.244).

No mesmo ano, em outra entrevista¹⁷, essa concedida e publicada na revista *Ornicar*, Foucault elenca outras nuances do conceito e traz mais profundidade a tal noção. Nela, o autor demarca a natureza da relação que pode existir entre os elementos heterogêneos de um dispositivo

[...] pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [...] entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Este foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle—dominação da loucura, da doença mental, da neurose (FOUCAULT, 2014, p. 138).

Isto é, para o filósofo, o dispositivo refere-se ao modo como diferentes elementos estabelecem vínculos/articulações/arranjos para alcançar determinada finalidade, produzir algo que dê conta de um problema, de um anseio ou de uma surpresa. Tais vínculos, entretanto, não são estáveis e estáticos, mas carregam uma natureza de tentativa, que podem ou não funcionar.

Além disso, a segunda entrevista, citada acima, também elucida a gênese dos dispositivos, que tem dois momentos: primeiramente, uma urgência desencadeia ações estratégicas e, em seguida, essas ações começam a elaborar um arranjo — de natureza tentativa — até que, por fim, o dispositivo se estabeleça¹⁸. A partir desse momento, as epistemes, discursivas ou não, produzidas por um dispositivo são muito bem distribuídas — rizomaticamente — entre diversas instituições, práticas e ações, tornando-se uma rede muito eficaz de saber-poder.

¹⁷ Entrevista intitulada de *Le jeu de M. Foucault, cuja tradução brasileira encontra-se na obra Microfísica do poder*, com o título *Sobre a história da sexualidade*. Disponível em: < <https://bit.ly/2u6FsOH> >. Acesso em: 30 set. 2019.

¹⁸ Importante ressaltar que, embora estabelecido, não há qualquer garantia que seja eterno (FOUCAULT, 2014, p. 139).

Para entender essa rede de saber poder, é importante observar a mudança de abordagem metodológica que Foucault faz, da fase arqueológica para a genealógica. Em sua fase arqueológica, Foucault se interessa exclusivamente pelas práticas sociais discursivas, as quais ele nomeia como *epistemes*. Essa premissa não significa que o interesse dele se localizava apenas no discurso em si. Naquele momento, compunham o objeto de análise do filósofo as práticas e a ordem discursiva, ou seja: as condições de possibilidade do conhecimento, o entendimento do jogo do que pode e do que não pode ser dito, a descoberta do que constitui algo como verdadeiro.

Já em um segundo momento, na fase genealógica, Foucault passa a ter como objeto de interesse elementos e práticas discursivas e não discursivas que formam os chamados dispositivos. O conceito vem, assim, em certa medida, solucionar a necessidade de trazer a agência humana para dentro de sua obra. Isto é, observar não apenas *o que os sujeitos dizem, mas também o que eles fazem, quem são e porque são quem são*.

Em síntese, o dispositivo é um caso muito mais geral que a episteme que “[...] é especificamente discursiva, enquanto o dispositivo é discursivo e não discursivo, seus elementos são muito mais heterogêneos” (FOUCAULT, 1979, p. 182). Ele pode ser entendido, assim, como uma *rede* de elementos diversos — de leis, instituições, enunciados, entre outros — que em determinados momentos históricos estabelecem vínculos mais profundos para que os atores respondam às urgências, que estão profundamente relacionadas ao poder e que produzem, estrategicamente, saberes.

Esse é o caso, por exemplo, da sexualidade. Na entrevista supracitada, ao falar sobre a história da sexualidade, Foucault analisa que não se trata simplesmente de uma pulsão, instintiva ou biológica, mas de um dispositivo que se instaurou na sociedade, a partir do século XVIII. Para o autor, sua emergência se deu por uma necessidade da burguesia em se afirmar como “normal e saudável” diante da nobreza¹⁹. Isto é, a burguesia instaurou um conjunto de princípios, comportamentos, leis e de instituições — rede de saber-poder — que passaram a regular as condutas da população com o objetivo de mostrar saúde, estabilidade e longevidade. Para ele, deve se ver a sexualidade,

[...] a partir da metade do século XVIII, empenhada em se atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo ‘de classe’ com saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: autosssexualização do seu próprio corpo,

¹⁹ Essa que tinha como característica principal o chamado “sangue azul”, uma expressão cunhada para traduzir a legitimidade política do sangue — um “veículo das qualidades físicas e morais hereditárias que caracterizavam a personalidade de uma linhagem” (JOUANNA, 2011, p. 2), cuja pureza ajudava sustentar a hierarquia social como natural.

encarnação do sexo em seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo.” (FOUCAULT, 1999, p. 116).

Criou-se, assim, uma normalização dos corpos e dos comportamentos sexuais que, à primeira vista, parecem ter surgido naturalmente, mas que teve como objetivo criar o sujeito padrão de normalidade que faria frente à pureza na nobreza. “Foucault localiza na formação do dispositivo de sexualidade uma motivação, uma estratégia de classe, sobretudo a burguesa” (CARNEIRO, 2005, p. 39). Em outras palavras, tal motivação era a de demarcar não apenas uma identidade, mas também um projeto político que “teve no controle da sexualidade um dos seus pontos essenciais de sustentação, em especial no que respeita à sua reprodução enquanto classe social” (CARNEIRO, 2005, p. 39).

Nesse sentido, podemos inferir que reconstruir a história de um dispositivo ou apreender um dispositivo é, sobretudo, um trabalho que visa *identificar sua função estratégica, o que foi instituído como verdade, por quem, com qual objetivo e também o que se tornou seu contraponto* — por exemplo, se o dispositivo da sexualidade instituiu a heteronormatividade como um dos aspectos de uma sexualidade saudável, todas as outras formas de vivência da sexualidade, automaticamente, passaram a ser incorretas, posto que estavam fora da norma.

Ao instituir uma forma, um padrão, os dispositivos de poder posicionam os sujeitos como unidades que não se reconfiguram quando interpelados pela diferença, apenas se adequam ao padrão, à regularidade dominante. Instituem certa inflexibilidade. É Sueli Carneiro (2005) quem melhor desenvolve essa ontologia foucaultiana em que o surgimento do não-ser fundamenta o ser. Para a autora,

[...] a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno em que se aloja a nova identidade padronizada e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta mas essencial para a sua afirmação [...] Ele se define negativamente para demarcar a sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do Ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser. Assim, a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro (CARNEIRO, 2005, p.39-40).

Para exemplificar, a autora discorre sobre o dispositivo da saúde mental da seguinte forma:

[...] No caso do dispositivo da saúde mental, o sujeito-forma que emerge dos saberes e práticas institucionais que foram se conformando sobre o tema da loucura foi o doente mental de um lado, e o normal de outro. Essa é, portanto, um tipo de prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno em que se aloja a nova identidade

padronizada e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta, mas essencial para a sua afirmação (CARNEIRO, 2005, p. 38).

Em sua tese *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*, Sueli Carneiro trabalha exatamente a dinâmica dos regimes de visibilidade e de enunciação que permitem tal processo. Ela evidencia como o dispositivo organiza os elementos que devem ser considerados para que as pessoas consigam perceber e apreender o outro, ou os outros, ou mesmo uma dada realidade. Isto é, ela mostra como o dispositivo interfere na negociação de legibilidade do outro. Observando tais dinâmicas sociais, Sueli Carneiro vai aplicar a noção de dispositivo ao campo da racialidade e apresentar o conceito *dispositivo de racialidade*, que veremos a seguir.

Antes de prosseguir, porém, cabe sintetizarmos o que verificamos até aqui como elementos de um dispositivo: 1) a urgência histórica que ocasionou o seu surgimento; 2) as suas curvas de visibilidade; 3) a definição das enunciabilidades, isto é, o que ele institui que pode ou não ser dito; 4) as linhas de forças que controlam a visibilidade e a enunciabilidade; e por fim, 5) a produção de subjetividades — identidades, sexualidade, racialidade, etc. — e de linhas de fuga que estão sempre emanando do dispositivo.

Isto posto, acreditamos que as relações e os lugares sociais (inclusive, as que as mulheres negras lutam para modificar, como trazemos em nosso problema de pesquisa) se desenvolvem no âmbito dos dispositivos e para analisá-lo é importante submeter-se a um método genealógico²⁰ de investigação da história ali contida e encontrar “qual é a transformação que tornou possível essa passagem tão apressada” (FOUCAULT, 2003, p. 338). É com isso em mente que Sueli Carneiro faz uma imersão na construção da racialidade moderna e inaugura um novo conceito: o *dispositivo de racialidade/biopoder*, que veremos na seção seguinte.

1.3 A primeira derivação: o dispositivo de racialidade

²⁰ Para ilustrar a proposta foucaultiana de método investigativo, tomemos o exercício de fazer uma árvore genealógica como exemplo. O objetivo dessa ação não é a de chegar no primeiro ser humano que deu origem a uma família, mas de fazer um retorno temporal e espacial até onde for possível e então tentar localizar explicações para como elementos da família estão dispostos no presente — características físicas, composição familiar, nacionalidade/regionalidade etc. Isto é, o genealogista, ao fazer uma árvore genealógica familiar, abre uma janela temporal e espacial e nela faz uma coleta dos acontecimentos e emergências — casamentos, mudanças de cidade, características físicas etc. — que podem explicar o quadro geral familiar do presente. Nesse contexto, o primeiro ser humano a iniciar uma família não é o elemento principal para se entender o presente, posto que depois dele, acontecimentos, práticas, discursos e outros elementos é que conduziram a composição da família para que ela se tornasse o que é.

Até aqui, entendemos que, a partir do século XVII, o poder se consolidou em um *modus operandi* chamado por Foucault de *biopoder* e de *biopolítica*. A partir dessas duas tecnologias, tanto os sujeitos, individualmente, quanto a população, enquanto grupo, foram disciplinados e controlados para atuarem docilmente em prol do crescimento do Estado — seja em sua defesa, seja na economia. Esse controle acontece por um emaranhado de redes de discursos e práticas, também chamadas de dispositivos, nos quais o poder está em constante circulação.

A partir dessa base, Sueli Carneiro, então, vai olhar para os corpos que, embora estejam sob essa lógica, não se encaixam no perfil dos que têm “permissão” para exercer o poder plenamente, os “não-ser”, aqueles que, habitualmente, estão no polo de certa inadequação social a partir de dinâmicas e regras dos dispositivos vigentes, os corpos negros (CARNEIRO, 2005; LIMA, 2018). Ela introduz sua abordagem da seguinte forma:

Nosso pressuposto é o de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico (CARNEIRO, 2005, p. 39).

Nesses termos, a filósofa explica detalhadamente que a raça é um elemento à serviço do poder, uma construção realizada durante séculos, mas que em dois grandes momentos históricos se engendra como parte estruturante da sociedade: nas expedições (séculos XV e XVI) e na emergência do dispositivo de sexualidade (século XVII), esse último, enquanto um acontecimento de afirmação da classe burguesa.

Para falar sobre o primeiro momento, ela recorre ao conceito de Contrato Racial, do filósofo afro-americano Charles Mills (1997). Para Mills, a sociedade é regida por um Contrato Social que determina papéis, hierarquias e outras funções sociais. No bojo de tal engenharia social está o Contrato Racial. Para Carneiro (2005), a partir de Mills (1997), os expedicionários do século XV firmaram um acordo tácito se estabelecendo como iguais (o que inviabilizava explorações e dominações entre esse grupo). Porém, o mesmo contrato, colocava os diferentes dos expedicionários, como *Outros*, como não participantes de relações de igualdade e, portanto, inferiores. Tratou-se de uma espécie de “alucinação consensual” que estabelecia um “nós” e um “eles” ao mesmo tempo que afirmava um mundo sem raças, meritocrático e igualitário entre a classe dominante.

Ora, o termo alucinação é pertinente, posto que os signatários do contrato ignoraram (propositalmente?) que esse sistema cria um outro lado, o de subordinação. Disso tem-se que,

na prática, a autora está evidenciando que, a partir desse momento, a sociedade passa a se organizar

[...] racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia*, especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos (MILLS, 1997, p. 13-14 *apud* CARNEIRO, 2005, p. 48).

Ao resgatar tal contrato, Carneiro apresenta o caminho para a inserção da raça na distribuição do poder da sociedade de forma geral. Entretanto, para ela, as expedições e os acordos tácitos firmados na ocasião não foram os únicos acontecimentos que engendraram a raça na estrutura de poder. Outro elemento que contribui para a estrutura tal qual tem-se hoje foi o surgimento do *dispositivo da sexualidade*.

Como mostramos na seção anterior, tal dispositivo surge como uma estratégia da burguesia para se estabelecer enquanto classe dominante. Para Sueli Carneiro, nesse mesmo movimento, a autoafirmação de classe foi também uma autoafirmação de cor da pele. A relação ocorre da seguinte forma: o burguês, que é branco, é o padrão de normalidade que carrega em si o parâmetro de pureza artística, da nobreza estética, da majestade moral, da sabedoria científica, etc. “Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das ideias: ‘eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade’” (NOGUEIRA, 1998, p. 101-102 *apud* CARNEIRO, 2005, p. 43). Portanto, a branquitude emerge como um estatuto de humanidade. Como afirma Izildinha Baptista Nogueira, “o corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, o corpo é um signo” (*idem*).

Disso, tem-se que, para a autora, a branquitude se forma como um sistema de poder fundado no contrato racial da qual todos os brancos são beneficiários, embora nem todos sejam signatários. Em suma, o contrato racial criou um contexto e uma articulação entre elementos sociais que foram azeitados e fixados pelo surgimento do dispositivo da sexualidade. No Brasil, segundo Maria Aparecida Silva Bento (2002), parte dessa estrutura contratual se assenta no fato de que há um silêncio social

[...] em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras. A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado (BENTO, 2002, p. 26).

Assim, essa omissão de um papel ativo na estratificação racial brasileira resulta no fato de que há absoluta prevalência da brancura em todas as instâncias de poder da sociedade, sem qualquer estranhamento (CARNEIRO, 2005). Instâncias essas que controlam todos os mecanismos de “*deixar viver ou deixar morrer*”. Soma-se a isso, o fato de que a essa nova classe, que se tornou hegemônica no século XVIII, “atribuiu-se um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos” (FOUCAULT, 1999, p. 115), tem-se, como senso comum, a vida dos brancos como mais valiosa que a vida dos não brancos. O resultado seria, por exemplo, os dados relativos à mortalidade, morbidade e expectativa de vida da população negra, que evidenciam que a negritude se acha inscrita no signo da morte no Brasil (CARNEIRO, 2003, 2005, 2007). Antes de prosseguirmos, cabe destacar que o mesmo ocorre com a população indígena, aqui, contudo, fazemos um recorte direcionado ao nosso objeto.

1.3.1 A necropolítica e o epistemicídio

A partir do exposto, entendamos que para Sueli Carneiro, a definição da categoria raça evoca uma estrutura social de dominação e de aniquilamento, mostrando como a governabilidade estaria não apenas no gerenciamento da vida, por meio da biopolítica, mas também no gerenciamento da morte. Desse ponto em diante, apresentamos que, para evidenciar esse contexto, Carneiro expõe que o aniquilamento dos sujeitos negros ocorre em duas vias: a de seus corpos — que depois foi conceituado como necropolítica (MBEMBE, 2014, 2016) — e a dos saberes e da cultura, o chamado epistemicídio.

Para a filósofa, na via do aniquilamento dos corpos, há uma atuação ativa do estado por meio de suas práticas de segurança, que tomam os corpos negros como suspeitos, e do fornecimento de condições precárias de saúde, as quais os mais pobres são submetidos. Essas ações e outras similares acabam interferindo diretamente na ordem do processo *nascer-viver-morrer*. Inclusive, a autora Fátima Lima (2018), vai dizer que “a partir da consolidação do maquinário biopoder-biopolítica, o racismo passou a ser um mecanismo fundamental dos poderes, fazendo um corte entre o que devia viver e o que devia morrer, segmentando as populações, fragmentando-as e produzindo censuras e morte” (p.76).

Uma década depois, de modo muito próximo à reflexão de Sueli Carneiro, Mbembe (2014) afirma que “a crítica da modernidade estará inacabada enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o princípio da definição de raça e da lenta transformação deste princípio em matriz privilegiada de dominação tanto ontem como hoje” (2014, p. 6). Os estudos

do filósofo camaronês abordam as relações da sociedade a partir de uma vivência pós-colonial, e, muito provavelmente por isso, sua análise dos conceitos de Foucault busca abarcar o momento contemporâneo em que as antigas colônias se encontram. Mbembe questiona:

[...] essa noção de biopoder é suficiente para contabilizar as formas contemporâneas em que o político, por meio da guerra, da resistência ou da luta contra o terror, faz do assassinato do inimigo seu objetivo primeiro e absoluto? A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se considerarmos a política uma forma de guerra, devemos perguntar: que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou morto)? Como eles estão inscritos na ordem de poder? (MBEMBE, 2016, p. 124).

Em seu ensaio intitulado *Necropolítica*, o filósofo entende que o conceito de biopolítica não é mais suficiente para compreender as ações do Estado enquanto instituição que busca manter sua soberania. As ancoragens para pensar essa atualização conceitual estão nas noções de *racismo* e da *prática da guerra*. Para o autor, a primeira delimita os sujeitos que devem viver ou devem morrer, a segunda encontra na aniquilação de um suposto inimigo, uma forma de se manter soberano.

Segundo Mbembe, a guerra, como ponto central nessa prática, tem sua origem no processo histórico de colonização, em que a crueldade e o assassinato do *Outro* (o sujeito não-branco, da colônia), foram fundamentais para a manutenção do poder nas mãos dos colonizadores (MBEMBE, 2016, p. 134). Assim, esse sujeito das colônias passa a não ser um humano, e sim um objeto, passível de ter um dono e que os outros podem decidir seu destino ou descartá-lo. Dessa forma, é nesse sentido que, para o autor, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Essa noção de que o *Outro* é descartável está intrinsecamente ligada à base do racismo, que cria uma divisão entre os sujeitos, colocando-os em subgrupos que podem ser caracterizados entre os que possuem valor e os que são objetos e, portanto, não precisam, necessariamente, estarem vivos. A necropolítica, diferentemente da biopolítica, busca, a partir das guerras, manter as instituições e políticas soberanas. Esse cenário passa então a produzir máquinas de guerra, que podem ser tanto o Estado, quanto outros grupos e instituições que se dividem na tarefa de decidir “quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016, p. 123).

Para Sueli Carneiro, a natureza ontológica do dispositivo de racialidade não se restringe à criação de um corpo que, por estar fora do padrão — de produtividade, de merecimento de preservação e de cuidado — está fadado ao aniquilamento, alia-se também a essa dinâmica outros múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual

dos racialmente inferiorizados (CARNEIRO, 2005, 2007). Para ela, tal fenômeno ocorre de diversas formas:

[...] pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do *Outro* ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta (CARNEIRO, 2005, p. 97).

A formulação de Sueli é embasada na construção teórica de Boaventura Sousa Santos (1997) acerca do epistemicídio como uma estratégia de destituição da racionalidade, da cultura e civilização do *Outro*. Para Sousa Santos,

[...] o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (SANTOS, 1995, p. 328 apud CARNEIRO, 2005, p. 96).

Sueli Carneiro (2005), entretanto, atualiza a noção de Sousa Santos ao afirmar que o epistemicídio que incorre sobre os sujeitos negros vai além de apenas desqualificação ou anulação de um conhecimento diferente do padrão, trata-se de “um processo persistente de produção da indigência cultural [...] É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do *Outro* ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta” (p. 97).

Isto é, os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos se resumem a racionalidade e a capacidade do uso da linguagem (MBEMBE, 2014), retirando-lhes a característica de sujeito racional, esse passa a não gozar do *status* de ser humano. Para que ele mude esse contexto são oferecidos os elementos do conhecimento padrão, serializado e hegemônico (o conhecimento do sujeito norma). Ou seja, para se enquadrar nos padrões de

civilidade e racionalidade, torna-se imprescindível que esse mergulhe nos códigos, no conhecimento e na cultura branca. Portanto, por sequestro da razão em um duplo sentido, a autora está tratando dessa imersão obrigatória na cultura do sujeito norma.

A nossa ver, essa é a exata representação da ação do *dispositivo de racialidade*, uma tecnologia de poder da branquitude responsável por controlar a vida dos povos negros (e também dos povos indígenas), efetivando, em última instância, seu objetivo: “deixar morrer” (CARNEIRO, 2005) a cultura e o conhecimento não hegemônicos. Essa tecnologia de poder condena os sujeitos negros ao silêncio eterno. Parece-nos, dessa forma, que o dispositivo de racialidade opera criando legibilidades e ilegibilidades, visibilidades e invisibilidades, audibilidades e silenciamentos para avaliar as vidas de homens e mulheres negros e negras.

Cabe dizer, ainda, que essa tecnologia de poder revela as principais características do racismo no Brasil: o *embranquecimento* e o *mito da democracia racial*. O embranquecimento foi um fenômeno que teve como base a ideia da aniquilação gradual da população negra, já o mito da democracia racial romantizou as hierarquias e sistemas sociais e raciais que organizam tanto os privilégios quanto as desigualdades (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Ambos parecem funcionar, ainda hoje, como matrizes que regulam as interações da sociedade brasileira. E, como essas duas perspectivas se baseiam na eliminação do sujeito negro, elas acabam por constantemente criar uma sociedade cuja capacidade epistemológica de “apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida” (BUTLER, 2015). Como o corpo negro (bem com sua cultura e conhecimento) está fora das normas, ele não é apreendido como uma vida ou como parte da vida.

Em síntese, essa primeira derivação, mostra como há uma dinâmica política de distribuição de poder que atua para subalternizar e eliminar em diversas dimensões o sujeito negro. Nosso intuito, desse ponto em diante, é o de revelar o propriamente comunicacional dessa leitura social. Nossa chave para esse percurso é a de que existe possibilidade de resistência ao dispositivo de racialidade. Existem recursos utilizados por mulheres negras ao buscar ressignificações, construções de sentidos outros (alternativos aos sentidos atribuídos pelos discursos e práticas hegemônicas), de interlocuções, de relações que redistribuam ou redirecionem o poder nas relações cotidianas e nas institucionais. É nessa dinâmica de criar questionamentos, cenas polêmicas e agonísticas que vemos a possibilidade de encontrar uma dimensão comunicacional na elaboração dos arranjos que predisõem a experiência, alimentam táticas de desvio e fraturam hierarquias produzidas nos dispositivos.

1.4 A segunda derivação: o dispositivo interacional/comunicacional

Até esse momento, nosso trabalho trouxe uma perspectiva filosófica da noção de poder e de raça, bem como de processos disciplinares e de controle. De agora em diante, queremos aproximar essa visada do conhecimento comunicacional, uma vez que, como aponta o professor José Luiz Braga (2018), o conceito de dispositivo foucaultiano nos oferece um ângulo heurístico, que pode ser direcionado para o comunicacional.

O primeiro passo aqui então é pensar o que estamos chamando de comunicação, o que inclusive, é um desafio para além desta pesquisa. Nesta pesquisa, entendemos a comunicação como um fenômeno que ocorre em três dimensões: na interacional (a relação dos interlocutores), na simbólica (a produção de sentido, as práticas discursivas) e na contextual (situação sociocultural). Para tal matriz paradigmática não existe uma verdade *a priori*, mas um mundo compartilhado que surge *na* e *em* interação, daí o sentido de observar as lógicas de funcionamento e as relações e os vínculos que se estabelecem em uma interação (QUERÈ, 2018; FRANÇA, 2002).

É com base nisto que, para Braga (2020), examinar processos comunicacionais pela heurística do dispositivo foucaultiano não implica em uma categorização ou nomeação de algo como dispositivo apenas, mas sim em uma observância das “lógicas internas de funcionamento, seus relacionamentos com os contextos de ocorrência, sua gênese” (p. 17), como mostraremos a seguir.

1.4.1 O dispositivo interacional

Na busca pela aproximação entre a noção de comunicação e de dispositivo, o professor José Luiz Braga (2011) desenvolveu a noção de *dispositivos interacionais*:

Podemos considerar que “dispositivos de interação” são espaços e modos de uso, não apenas caracterizados por regras institucionais ou pelas tecnologias acionadas; mas também pelas estratégias, pelo ensaio-e-erro, pelos agenciamentos táticos locais – em suma – pelos processos específicos da experiência vivida e das práticas sociais. É nesse sentido que estaremos adotando a expressão [...] assinalando ainda que estamos voltados para dispositivos que se organizam social e praticamente como base para comunicação entre participantes (em qualquer abrangência, número, dimensão ou processualidade). É nesse sentido abrangente que tratamos de “dispositivos interacionais” (BRAGA, 2011, p. 11-12).

Há na definição do autor uma inequívoca tentativa de evitar o reducionismo do processo comunicativo aos meios de comunicação tradicionalmente conhecidos. Isso porque, para o autor, existe algo ainda mais amplo que engendra o processo comunicativo, as matrizes interacionais. Assim, para ele,

[...] cada episódio comunicacional, na sua prática de fenômeno em ação, recorre a determinadas matrizes interacionais e modos práticos compartilhados para fazer avançar a interação. Tais matrizes – culturalmente disponíveis no ambiente social (e em constante reelaboração e invenção) – correspondem ao que chamamos aqui de “dispositivos interacionais” (BRAGA, 2011, p. 5).

Essas matrizes comunicacionais, neste texto também chamadas de dispositivos interacionais, que, “de um modo ou de outro, a sociedade aciona para poder interagir” (BRAGA, 2011, p.8) são compostas por: 1) códigos, que dizem daquilo que os interlocutores compartilham e 2) inferências, que dizem de uma lacuna que permite criação, invenções, gambiarras, mas que, ainda assim, terá por base, as matrizes (BRAGA,2017).

As matrizes, então, são construções sociais que modulam as interações. Elas podem abranger as mídias, mas raramente se resumirão a esses espaços, normalmente vão abranger também outros tipos de episódios comunicacionais como instituições, grupos entre outros. Antes de prosseguir cabe salientar que a proposta de Braga não se confunde com a noção de dispositivo midiático. Embora os dispositivos midiáticos possam estar abrigados em dispositivos de interação, nem todos os dispositivos de interação serão dispositivos midiáticos. Nas palavras do autor, por mais relevante que seja o elemento tecnológico (em especial no momento atual, em que vivemos em uma sociedade midiaticizada), “não é este que deve ser tomado como dispositivo interacional — mas o conjunto heterogêneo de materiais e de processos que não decorrem necessariamente da tecnologia, e que, sobretudo, podem dar direção e sentido a seu uso” (BRAGA, 2017, p. 33).

A título de exemplo: o racismo pode ser um dispositivo interacional que será acionado em encenações em programas televisivos como recurso para promover debates, em interações (criminosas) face a face, em colunas de jornais e revistas que tratem de expor algum caso específico ou discutam a história do país e em muitos outros espaços/episódios comunicacionais que podem ou não serem midiaticizados. Diante dessa pluralidade de possibilidades, a gramática das interações que ocorrem no âmbito desse dispositivo não será plenamente ditada por materialidades e/ou meios de comunicação, mas pela matriz comunicacional do racismo.

Infere-se, assim, que o dispositivo interacional trata de um modo constitutivo de processos sociais. Para a sua apreensão, portanto, importa perceber a processualidade, que, em

outras palavras, são as: 1) “estratégias interacionais diversas usadas nas circunstâncias pertinentes, para relacionar participantes sociais” (BRAGA, 2020, p. 20); e 2) tentativas de construção dos arranjos dos elementos que compõem esse o dispositivo.

1.5 O dispositivo interacional para pensar a racialidade

Até aqui, entendemos que, com as expedições colonizadoras, instituiu-se um contrato racial que distanciava as pessoas não-brancas do estatuto da humanidade, o que deu autorização tácita para o pleno funcionamento de um sistema econômico e social baseado na exploração e na escravidão nas Américas, o colonialismo. A partir desse momento histórico, a raça se tornou o elemento garantidor das divisões sociais e do funcionamento das normas sociais dentro desse sistema no Brasil (ALMEIDA, 2018). Isto é, desde a chegada dos portugueses, todas as relações estabelecidas, estavam assentadas na divisão e nas diferenças raciais, portanto, no racismo²¹.

Nesse sentido, é possível afirmar que no Brasil a raça é uma categoria matricial ou geradora de efeitos nas relações sociais. De certa forma, geradora de algumas relações sociais, como o sistema escravocrata e os grupos de resistência ao racismo de forma geral. Diante do exposto, entendemos ainda a raça como um objeto comunicacional, na medida em que ela (1) só existe em interações; (2) tem uma herança simbólica que é ressignificada constantemente; (3) é um sentido mutável — frequentemente agenciado à serviço do poder; e (4) funciona como agenciadora e modeladora da visão e das interações sociais. É por meio dessa natureza com alto potencial para rearranjar os elementos sociais que a raça aciona e gera códigos, que inferências são feitas, e que diferentes “elementos se articulam e se tensionam em torno de tais processos básicos” (BRAGA, 2020, p. 23).

Esse alto nível de possibilidade de invenção social (BRAGA, 2018) que está abrigado sobre a categoria raça, mais especificamente sobre o dispositivo de racialidade, se constitui, para nós, como um universo de valores, normas e referências que orientam a vida dos sujeitos e suas interações. Nesses termos, então, é possível inferir que a raça se constitui em um dispositivo de interação, posto que constrói hierarquias, delimita discriminações, e que se

²¹Ao falarmos em racismo, nos filiamos ao entendimento da filósofa Sueli Carneiro (2005), já partilhado, e do professor Sílvio Almeida (2018). Para esse, tal prática consiste em “uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam” (ALMEIDA, 2018, p.25). Ele pode ser definido pragmaticamente a partir de três dimensões: 1) a individualista, pela qual o racismo se apresenta como uma deficiência patológica; 2) a institucional, pela qual se conferem privilégios e desvantagens a determinados grupos em razão da raça; 3) e a estrutural que, diante do modo “normal” com que o racismo está presente nas relações, faz com que a responsabilização individual e institucional por atos racistas não extirpe a reprodução da desigualdade racial (BATISTA, 2018).

“potencializa quando tomada conjuntamente com as categorias de gênero, classe, região e idade” (SCHWARCZ, STARLING, 2015, p. 42).

A partir da exposição teórica feita até aqui sobre o dispositivo de racialidade e o dispositivo interacional, para nós é possível entender a raça como uma matriz comunicacional que, em última instância é a base para o aniquilamento social, cultural subjetivo e efetivo dos sujeitos negros, como Sueli Carneiro mostra em sua tese. Entretanto, não somente. A raça é também um elemento compartilhado que consegue transitar “para âmbitos não compartilhados, gerando outros compartilhamentos em função de urgências e desafios” (BRAGA, 2020, p. 23). Isto é, se por um lado ela produz interações de morte, por outro, ela também produz interações de resistência.

Nesse sentido, entendemos que a raça é um dispositivo de interação com grande variação interna de táticas, para urgências e objetivos diversificados. A tal potencial de agenciamentos e relações que os dispositivos, como o de raça, têm, Braga (2018, 2020) vai propor adotar a expressão *arranjos disposicionais*. O termo não é uma escolha aleatória, fundamenta-se no foco comunicacional dados aos dispositivos: os arranjos que os elementos do dispositivo podem criar/fazer/mover.

Assim, de agora em diante, empreenderemos nossos esforços para apreender um dos arranjos disposicionais que constituem esse dispositivo interacional de racialidade: os *arranjos de resistência e tensionamento da lógica que estabelece a raça como um conjunto de estratégias que atuam para manutenção das hierarquias raciais e que, em última instância, são manifestas no aniquilamento racista dos sujeitos negros e de suas subjetividades*.

1.6 O arranjo disposicional para pensar a resistência ao dispositivo de racialidade

Dentre as várias manifestações do racismo, destacam-se as práticas que em alguma dimensão desumanizam ou infantilizam os sujeitos negros. Como vimos, segundo Sueli Carneiro (2005), o epistemicídio é uma tecnologia que atua nesse sentido, não apenas visando o aniquilamento da cultura dos sujeitos negros, mas também propiciando culturalmente o não reconhecimento dos sujeitos negros como produtores de saberes, como seres de fala e como seres cognoscentes.

Isto posto, argumentamos que uma das dimensões da resistência dos sujeitos negros pode estar no ato de se mostrar como um sujeito de fala, assumindo um espaço na cena pública e no estabelecimento de vínculos. Para Foucault (2014), transformar a si mesmo é a principal

experiência de insurgência que podemos produzir contra as técnicas de controle. Esse entendimento corrobora com os estudos de Vera França (2001), para quem

[...] nós nos damos a conhecer, dizemos quem somos — e nos construímos e reconhecemos enquanto tais — através dos discursos que proferimos. As identidades se constroem discursivamente, isto é: identidades são falas, discursos que dão visibilidade (projetam) traços de caracterização e de unificação, provocam compartilhamento — e por aí também estabelecem tanto os pares quanto os não iguais. Processos identitários estabelecem tanto as semelhanças e os semelhantes quanto à diferença e os diferentes — o outro. Ora, nas sociedades estratificadas em que vivemos, marcadas pela diferença, mas também pela dominação e intolerância, o ‘outro’ não fala. Ele é ‘falado’ pelos discursos identitários que, ao estabelecer o padrão (quem somos nós), vem exatamente posicioná-lo enquanto ‘outro’ (o ‘outro’ do ‘nós’) (FRANÇA, 2001, p. 3).

Portanto, a existência subjetiva, simbólica e representacional do sujeito é propiciada por suas interações, pela possibilidade de interferir nas formas de registro sensível da presença dos sujeitos, permitindo outros regimes de apreensão, de compreensão, de consideração, de escuta e de interlocução. Em resumo, por 1) suas interações; 2) sua capacidade de produzir sentidos e discursos; e 3) sua exposição e apreensão da situação sociocultural.

Embora nossa pesquisa tenha como foco mulheres negras brasileiras da década de 1980 em diante, neste primeiro momento, entendendo que a resistência dos sujeitos negros, no âmbito comunicacional, se dá pela tomada da palavra e pelo estabelecimento de vínculos nas interações, apresentaremos os primeiros arranjos disposicionais de resistência de sujeitos negros no Brasil anteriores a esse protagonismo feminino e que vão embasar a nossa constatação da raça como um dispositivo interacional.

1.6.1 Os quilombos

As primeiras formações de resistência em que apreendemos as “estratégias interacionais diversas usadas nas circunstâncias pertinentes, para relacionar participantes sociais” (BRAGA, 2020, p. 20) e as tentativas de construção de arranjos dos elementos são os quilombos. Nesses não havia (e ainda não há) um sistema de divisão sexual do trabalho ou uma atuação pautada pelo gênero. Homens e mulheres compunham um corpo coletivo político, militar (MUNANGA, 2001), econômico e democrático (NASCIMENTO, 2009) de resistência que se estabeleceu no país junto com o sistema de dominação e de exploração baseado na raça e em oposição a esse sistema.

Segundo Beatriz Nascimento (1985), a primeira citação em um documento oficial português sobre esse tipo de formação aconteceu em 1559. Entretanto, quase duzentos anos

depois, em 1740, ao perceberem o recrudescimento desses grupos de sujeitos negros e como eles atuavam fora do sistema de dominação colonial é que “as autoridades portuguesas definem, ao seu modo, o que significa quilombo: “toda a habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (NASCIMENTO, 1985, p. 43).

A descrição portuguesa, embora errática, nos fornece o caráter comunitário e de resistência dos quilombos, mas é a partir da etimologia da palavra, resgatada por Kabengele Munanga (2001), que conseguimos começar a entender a natureza das interações quilombolas:

[...] a palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos (MUNANGA, 2001, p. 25).

Apesar de ser um termo da língua *umbundu*, o sentido militar e sociopolítico foi constituído entre os povos africanos de línguas *bantu*, “durante uma história de migrações, alianças e guerras, envolvendo os *Lunda*, seus aliados *Jaga* e os guerreiros nômades *Imbangala*, que conquistaram a região *Mbundu* (atualmente Angola e Zaire) no século 17” (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 135).

No Brasil, o termo designa “um espaço e um movimento de resistência ao sistema escravocrata, composto predominantemente por negros e negras que fugiram e formaram núcleos paralelos de poder, produção e organização social” (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 136). Entretanto, também haviam indígenas e brancos desertores, uma vez que nunca se tratou de promover um espaço com apreço por ideologias excludentes (MOURA, 2001), como explica Munanga:

[...] suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desprezar o que havia de comum entre os seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro (MUNANGA, 2001, p. 63).

Nesse sentido, há relatos, inclusive, de personalidades femininas atuando e liderando os quilombos há séculos. Um exemplo é Tereza de Benguela, ou “Rainha Tereza”, como era conhecida, uma ex-escravizada que viveu na década de XVIII no Vale do Guaporé, no Mato

Grosso, onde liderou o Quilombo de Quariterê após a morte de seu companheiro, José Piolho. O Quilombo de Quariterê abrigava mais de 100 pessoas, entre negros e indígenas, e nele havia um forte aparato de defesa e um parlamento para decidir em grupo as ações da comunidade, tudo coordenado por ela. Os quilombolas dali viviam do cultivo de algodão, milho, feijão, mandioca, banana e da venda dos excedentes produzidos. Muito à frente do seu tempo, Rainha Tereza comandou uma estrutura econômica, política e administrativa que inexistia para os seus pares que estavam subjugados no sistema escravocrata. O Quilombo de Quariterê resistiu até a década de 1770, quando foi destruído pelas forças de Luís Pinto de Sousa Coutinho.

Ao contrário do que se possa pensar, quando em maio de 1888 foi instituída a abolição do sistema de escravidão, os quilombos não deixaram de existir. A lógica está nas palavras de Muniz Sodré (2018, p. 11), citadas no começo desta pesquisa: a escravidão não existia mais nas relações, mas estava presente nos vínculos. As práticas de opressão da população negra se mantiveram, sobretudo, no que diz respeito ao trabalho que passou a ser remunerado, mas precariamente, o que manteve as condições subumanas e humilhantes da nova velha classe trabalhadora.

Em relação aos quilombos, então, o fim da escravidão propiciou “o surgimento de comunidades em ruptura com a sociedade oficial” (CALHEIROS; STADTLER, 2010, p. 1). Rupturas territoriais e simbólicas. Assim, nas palavras de Nascimento (1985), no século XIX, “o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão” (p. 45). Uma marca dessa nova natureza dos quilombos é a transformação do termo em verbo, aquilombar-se. A expressão usada para designar um mundo subjetivo ou uma comunidade em que os sentidos e significados — de autocuidado, de rememoração, de humanização da história do negro, da produção de laços de resistência — são compartilhados. Tratam-se de interações que criam unidade de crenças, valores e ações que orientam a vida dos sujeitos pertencentes a tal comunidade. Portanto, são espaços de autonomia, alteridade e protagonismo negro.

Nas palavras de Beatriz Nascimento,

O quilombo é um avanço, é produzir ou reproduzir um momento de paz. Quilombo é um guerreiro quando precisa ser um guerreiro. E também é o recuo se a luta não é necessária. É uma sapiência, uma sabedoria. A continuidade de vida, o ato de criar um momento feliz, mesmo quando o inimigo é poderoso e mesmo quando ele quer matar você. A resistência. Uma possibilidade nos dias da destruição (NASCIMENTO, 2018, p. 190).

Abdias do Nascimento (2009) usa um termo próximo para nomear esse formato de “mobilização política da população afrodescendente nas Américas, baseado na sua própria

experiência histórico – cultural” (NASCIMENTO, 2009, p. 203), o quilombismo. Para o autor, é possível caracterizar o quilombismo por três dimensões básicas: apresentar força e dinamismo; ser foco de resistência; constituir-se como espaço mobilizador do povo afro-brasileiro “por seu profundo apelo psicossocial, cujas raízes estão entranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros”.

Portanto, para além de serem insurgências de resistência, a nosso ver, por meio desses espaços os sujeitos negros dão a ver o que Debray (1993) entende como comunicação: compartilhar, por em comum, fazer parte, trocar opiniões, trocar propósitos, associar, conferenciar. Isto é, a partir de uma estratégia interacional de criar arranjos políticos-sociais alternativos “de emancipação social do negro, alicerçado em sua própria história e em sua própria cultura, confrontando as narrativas coloniais de negação ou redução do legado africano a mero ‘exotismo’” (ITAÚ CULTURAL, 2016), os sujeitos negros dão a ver que as lógicas internas desses arranjos, estavam pautadas pelo compartilhamento de cultura, de sentidos, de significados de modos de vida.

1.6.2 As comunidades e os coletivos pós-abolicionistas

A estratégia interacional de formar comunidades ou redes de sociabilidade para a promoção da cidadania e resistência se prolongou também para as primeiras décadas pós-abolição²². Nelas há, dentre outras diversas manifestações, uma emergência de “indivíduos e grupos negros letrados que criaram espaços na imprensa para tratar dos assuntos que consideravam mais importantes para o debate sobre a condição dos afrodescendentes no país e para expor suas ideias acerca dos rumos do Império” (ZIN, 2018, p. 20)²³.

Os jornais e informativos feitos por negros e para negros, tinham como objetivo “denunciar o ‘preconceito de cor’ e promover ações que superassem a exclusão dos negros do mercado de trabalho, do sistema educacional e do sistema político” (RODRIGUES, 2006, p. 63).

Tabela 1 - Imprensa negra pós-abolicionista

²² Vale ressaltar que a publicação do primeiro periódico brasileiro protagonizado e direcionado para negros ocorreu em 14 de setembro de 1833, no Rio de Janeiro, com o jornal O Homem de Cor ou O Mulato (PINTO, 2006). Entretanto, como estamos recriando uma cronologia das resistências, optamos por apresentar apenas o primeiro momento pós-abolição com as publicações dos jornais.

²³ A história do periodismo oitocentista pode ser conferida no livro *A Imprensa negra no Brasil do século XIX*, da pesquisadora Ana Flávia Magalhães Pinto (2010), fruto de sua dissertação, defendida em 2006, na Universidade de Brasília (UNB).

Jornal	Períodos de vigência	Outras informações
A PÁTRIA	1889	Fundado pelo tipógrafo abolicionista Ignácio Araújo Lima
O PROPUGNADOR	1907	Fundado na cidade de São Paulo
A PÉROLA	1911 – 1916	Fundado na cidade de São Paulo por funcionário da Cia. de Gás.
O MENELICK	1915 – 1916	Fundado pelo poeta Deocleciano Nascimento (na época, fundador e estudante do curso noturno de contabilidade do Liceu Salesiano); título em homenagem ao rei etíope Menelick II, líder no processo de independência da Etiópia.
BINÓCULO	1915	Fundado por um grupo de rapazes da Barra Funda, era chefiado por Teófilo de Camargo, alfaiate.
A PRINCESA DO OESTE	1915	Veiculavam-se críticas à moral e comportamentos sociais da comunidade negra paulistana.
A RUA	1916	Jornal que foi lançado no bairro do Brás por Domingos José Fernandes.
O XAUTER	1916	Fundado por Deoclécio Mine; em suas folhas veiculavam-se notas sociais, crônicas e críticas a comportamentos, seu título significa guia dos caminhantes nos areais da Arábia deserta.
O ALFINETE	1918 – 1921	Fundado por Augusto Euzébio de Oliveira, solicitador; publicava fofocas, mexericos e críticas aos “desvios” de comportamento.
O BANDEIRANTE	1918 – 1919	Fundado por Antônio dos Santos e Joaquim Cambará (militar do Exército), entre outros.
A LIBERDADE	1919 – 1920	Fundado por Gastão R. da Silva, fiscal municipal.
A SENTINELA	1920	Dirigido por Ernesto A. Balthasar.
O KOSMOS	1922 – 1925	Dirigido por Frederico Batista de Souza, bedel e depois amanuense da Faculdade de Direito do Largo São Francisco, periódico de associação homônima, publicava notícias e ensaios literários de escritores negros.
ELITE	1923 – 1924	Fundado por Alfredo E. da Silva, funcionário da Recebedoria de Rendas. Caracterizou-se pelo hermetismo do grupo de escritores e de seu clube recreativo, promoviam bailes, piqueniques e viagens.
A PRINCESA DO NORTE	1924	Editado por Antônio Silva.
O CLARIM DA ALVORADA	1924 – 1940	Fundado por Jaime de Aguiar, funcionário público estadual, e José Correia Leite, escritor autodidata, que trabalhava em “serviços de drogaria ou depósito

		de artigos farmacêuticos”; congregou número importante de militantes e intelectuais do meio negro.
NOSSO JORNAL	1924	Fundado por Teófilo Camargo e Cornélio Aires.
AURIVERDE	1927 – 1928	Fundado na Capital por João Augusto de Campos
TRIBUNA NEGRA	1928	Fundado na cidade de São Paulo.
PROGRESSO	1928 – 1932	Fundado por Argentino Celso Wanderley, funcionário da Cia. Telefônica; originou-se da cooperação para comemorar o centenário de morte de Luís Gama.
QUILOMBO	1929	Fundado por Augusto Euzébio de Oliveira
CHIBATA	1932	Fundado por José Correia Leite para criticar a Frente Negra Brasileira, teve apenas duas edições.
A VOZ DA RAÇA	1933 – 1937	Periódico da Frente Negra Brasileira, fundado em São Paulo, dispunha de um corpo fixo de colaboradores e aceitava a colaboração de voluntários – brancos ou negros – desde que se alinhassem à linha de atuação do periódico.

Fonte: Tabela elaborada por Miriam Nicolau Ferrara (1985, p. 217).

Figura 1 - Montagem feita pela autora com as capas de alguns exemplares da imprensa abolicionista



Fontes: Portal da Imprensa Negra Paulista da Universidade de São Paulo e Hemeroteca Digital Brasileira.

O “início do século XX demarca o surgimento do movimento negro como herdeiro das lutas quilombolas ao longo do processo de escravidão e do movimento abolicionista” (RODRIGUES, 2006, p.61). Agir de forma coletiva é um dos traços mais fortes dessa herança. O último periódico citado, por exemplo, foi criado pela Frente Negra Brasileira (FNB), uma das entidades negras de maior destaque no começo do século XX, que se expandiu para todo o país, por meio de grupos homônimos.

A FNB nasceu em setembro de 1931, na cidade de São Paulo e, segundo Guimarães (1999), teve como “alvo principal a luta contra a segregação espacial e social dos negros, que ocorreu sistematicamente através da discriminação racial informal e ilegal, mas corriqueira” (p.109). Sua atuação inicial contemplava: formação de escola, grupo musical, teatro e time de

futebol, atendimento jurídico, médico e odontológico, formação política e curso de artes e ofícios²⁴.

Em relação à participação das mulheres negras, segundo o pesquisador Carlos Alberto Costa (2017, online)²⁵, citando um dos fundadores da Frente Negra Brasileira, Francisco Lucrecio, elas “*eram mais assíduas na luta em favor do negro, de forma que na Frente [Negra] a maior parte eram mulheres. Era um contingente muito grande, eram elas que faziam todo movimento*”. O pesquisador salienta, entretanto, que essa afirmação não é ponto pacífico.

Importante ressaltar que, como aponta Guimarães (1999), a lógica mobilizadora desta comunidade era baseada em uma ideologia nacionalista de integração e assimilação, não contemplando a defesa das formas culturais africanas, como, por exemplo, as religiões de matriz africanas, uma vez que essas eram vistas como resquícios primitivos. O sentido que se buscava construir era o de uma identidade nacional, o negro como um sujeito brasileiro. Ou seja, não havia interesse em fortalecer e valorizar os marcadores das diferenças. Com a imposição do “Estado Novo”²⁶, em 1937, a Frente Negra Brasileira (FNB) foi extinta²⁷.

Alguns anos depois, no Rio de Janeiro, em 1944, um projeto idealizado por Abdias do Nascimento toma forma, o Teatro Experimental do Negro (TEN). Nele, a produção de sentidos e as práticas discursivas ganham uma nova dimensão: a arte como ferramenta para apresentar novas narrativas e contar a história do povo negro. Novas representações de si. Nascimento queria o negro como “personagem e intérprete, e de sua vida própria, com peripécias específicas no campo sociocultural e religioso, como temática da nossa literatura dramática” (NASCIMENTO, 2004, p. 210).

Figura 2 - Integrantes do Teatro Experimental do Negro ensaiando Sortilégio com Abdias do Nascimento e Léa Garcia, 1957

²⁴ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/frente-negra-brasileira-2/>> . Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁵ Disponível em :< <https://www.geledes.org.br/frente-negra-brasileira-2/> > . Acesso em: 01 jul. 2020.

²⁶ Estado Novo, ou Terceira República Brasileira, foi o regime político brasileiro instaurado por Getúlio Vargas em 10 de novembro de 1937, através de um golpe de estado, que vigorou até 31 de janeiro de 1946. Também conhecida como Era Vargas, no período, o governo implantou a censura à imprensa e a propaganda era coordenada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). Também houve forte repressão ao comunismo, amparada pela "Lei de Segurança Nacional", que impediu movimentos revolucionários, como a Intentona Comunista de 1935. O Estado Novo também foi considerado mais tardiamente como um precursor da ditadura militar no Brasil, que teve início com o golpe de 1964, apesar de existirem várias diferenças entre os dois regimes.

²⁷ Importante dizer que embora fosse a maior, não era a única, algumas outras: a Sociedade Benfícite e Cultural Floresta Aurora (1872), o Clube Negro de Cultura Social (1932), a Frente Negra Socialista (1932), a Sociedade Flor do Abacate, a Legião Negra (1934) e a Sociedade Henrique Dias (1937). Todas extintas pelo mesmo motivo que a Frente Negra Brasileira (FNB).



Fonte: Arquivo Nacional/Site Geledés.

À tal proposta, personalidades emblemáticas, como dona Ruth de Souza, que na época trabalhava como empregada doméstica (PALMARES, 2016)²⁸, aderiu. O TEN, segundo Guimarães (1999), ampliou

[...] a agenda anti-racista no Brasil, incluindo, de forma incisiva, a luta contra a introjeção do racismo pela população negra, principalmente a introjeção do ideal de embranquecimento, dos valores estéticos brancos e da detração da herança cultural africana”. A ideologia predominante no movimento ainda será, entretanto, nacionalista e integracionista. A idéia de que somos uma só nação e um só povo é casada com a negação das raças como realidade física e com a busca de uma redefinição do Brasil em termos negro-mestiços (GUIMARÃES, 1999, p. 110).

Na década de 1960, com a repressão militar, o TEN perde espaço de ação e em 1968, Abdias precisa se exilar nos Estados Unidos. É importante salientar que o mesmo não aconteceu com todas as organizações coletivas negras. Segundo Alberti e Pereira (2004), mesmo com a ditadura militar em curso, diversas entidades se formaram na década de 1970, como o Grupo Palmares, criado em Porto Alegre em 1971; o Centro de Estudos e Arte Negra (Cecan), aberto em São Paulo em 1972; a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba), inaugurada no Rio de Janeiro em 1974, e o Bloco Afro Ilê Aiyê, fundado em Salvador também em 1974.

Conforme Santos (2007) e Figueiredo (2018) é importante destacar a fundação do bloco afro Ilê Aiyê, em 1974, em Salvador, na Bahia. Assim como TEN, o Ilê também “faz uma

²⁸ Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/?p=40416>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

aproximação histórica, estética e política com os países africanos, notadamente, aqueles de língua portuguesa. Além disso, propôs uma verdadeira revolução estética, ao transformar os cabelos crespos, antes alisados, em símbolo de afirmação identitária negra” (FIGUEIREDO, 2018, p. 1084).

Da FNB ao TEN começam-se a acentuar novos contornos das estratégias interacionais: ser uma comunidade ou um coletivo não era sinônimo de desejos e objetivos únicos e plenamente alinhados. Os sujeitos negros davam a ver que se viam como comunidade, mas também como indivíduos com múltiplos focos de luta e atuação. Uma nova lógica interna que fica ainda mais evidente a partir do estabelecimento do Movimento Negro Unificado.

1.6.3 O Movimento Negro Unificado

Em 18 de junho de 1978, surge uma das entidades de resistência mais relevantes, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, que tem como primeiro ato público a manifestação nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, em 07 de julho do mesmo ano, com objetivo de denunciar a tortura e o assassinato de Robson Silveira da Luz, no 44º Distrito Policial de Guaianazes e a discriminação racial sofrida por jovens negros do Clube de Regatas Tietê.

Segundo Alberti e Pereira (2004), as mobilizações do grupo tinham caráter educador e emancipatório de forma ampla: poetas franceses eram lidos, o *apartheid*, em vigor na África do Sul entre 1948 e 1992, era debatido, bem como a independência dos países africanos de colonização portuguesa – Guiné-Bissau, Angola, Moçambique, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, ocorrida entre 1974 e 1975.

Para os autores²⁹, essas discussões e debates foram cruciais em uma dinâmica que tratava não apenas de militância política, mas da descoberta de si como negro. É nesse sentido que a mobilização também abrangia “a adoção do penteado afro, a produção de audiovisuais, jornais e panfletos, a difusão de informações em feiras e locais públicos, a montagem de peças de teatro e a organização de grupos de dança e de blocos afro” (ALBERTI; PEREIRA, 2010, online).

Mais tarde, o Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial passou a se chamar apenas Movimento Negro Unificado (MNU). Segundo Ângela Figueiredo (2018), de forma sucinta, as principais contribuições do MNU podem ser listadas como:

²⁹ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-movimento-negro-no-brasil/>>. Acesso em: 01 jul. 2020.

[...] a desmistificação da mestiçagem, considerada como uma ideologia alienadora e, conseqüentemente, a crítica à democracia racial brasileira, como ideologia e como conceito interpretativo sobre o Brasil; A substituição do dia de 13 de Maio pelo dia 20 de Novembro, como o dia Nacional da Consciência Negra; O combate aos estereótipos raciais; A demanda pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares; A assunção de religiões de matrizes africanas; A ressignificação do termo *negro* para autoclassificação da cor no Brasil – a popularização do termo está intimamente relacionada às questões de afirmação da identidade negra; E a criação de uma área específica de direito e relações raciais (FIGUEIREDO, 2018, p. 1080-1081).

Segundo Gomes, os movimentos negros que aqui listamos ainda que brevemente, evocam, de forma geral e central, uma nova interpretação da questão étnico-racial, no qual há reconhecimento das diferenças e também a busca por um tratamento igualitário (GOMES, 2017). O que resultou em uma ativa proposição de ações para superar o racismo vigente no país e, assim, expor a democracia racial como mito. Para a autora, “compreender a potência desse movimento social é destacar suas dimensões mais reveladoras do seu caráter emancipatório, reivindicativo e afirmativo” (GOMES, 2017, online).

À guisa de conclusão desse percurso, cabe destacar que todos os movimentos listados eram formados por homens e mulheres negras. Inclusive, segundo Domingues (2009) e Moreira (2007), o MNU tinha como parte de sua agenda as pautas das mulheres negras, desde a sua criação, reconhecendo, assim, a subjetividade feminina negra. Questões como o planejamento familiar, violência contra a mulher, melhoria de condições e nas oportunidades de trabalho, de interesse direto das mulheres negras, estavam presentes na agenda de discussões do Movimento Negro Unificado.

Um exemplo desse reconhecimento é a manifestação e a passeata ocorrida em 1979, em São Paulo, para denunciar a discriminação contra as mulheres negras, homossexuais e prostitutas (LIMA, 2011). Entretanto, mesmo com esse reconhecimento, Moreira (2007) afirma que, no interior do MNU, os homens reproduziam práticas de desigualdade de gênero em especial em relação à divisão de trabalho: aos homens cabia o debate político e às mulheres as tarefas internas e domésticas do grupo. Dessa forma, internamente, persistia o sistema patriarcal que determinava às mulheres os papéis de esposas e mães, razões pelas quais, era vetada a elas, por exemplo, a ocupação de cargos de liderança dentro das organizações (DOMINGUES, 2009).

Assim, nesse processo de afirmação das diferenças étnico-raciais e de subjetivação, as mulheres negras também passam a entender que suas identidades são uma sobreposição de raça e gênero, não apenas um ou outro. Essa sobreposição gera demandas específicas que não

estavam sendo completamente contempladas pelo movimento negro. A partir desse contexto, as mulheres negras se organizam para agir coletivamente, como será apresentado no próximo capítulo.

Neste capítulo apresentamos a noção de dispositivo foucaultiana e duas apropriações: o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) e o dispositivo interacional (BRAGA, 2018). A partir dessas duas noções, passamos a entender a raça como algo que (1) só existe em interações; (2) tem uma herança simbólica que é ressignificada constantemente; (3) é um sentido mutável — mais frequentemente é agenciado o serviço do poder; e (4) funciona como agenciadora e modeladora da visão e das interações sociais. Portanto, a raça é também comunicacional.

Com isso em mente, entendemos que existe não apenas um dispositivo de racialidade, mas um dispositivo interacional de raça. Posto que se trata não apenas de um elemento compartilhado que permanece com o mesmo sentido ao longo tempo, mas de algo que funda constantemente, estrategicamente e periodicamente diversos sistemas de relações. Esses têm um caráter tentativo e não necessariamente reproduzem os significados dos signos e símbolos compartilhados pelo dispositivo que os originou, eles podem ser tensionadores de tais sentidos. Um desses sistemas de relações são *os arranjos disposicionais de resistência*. Em se tratando das questões raciais no Brasil, eles podem ser apreendidos a partir de cada levante retratado neste capítulo.

2 MULHERES NEGRAS EM COMUNICAÇÃO E INTERAÇÃO

*“Por menos que conte a história / não te esqueço meu povo / se
Palmares não vive mais / faremos Palmares de novo”.*
(LIMEIRA, 1983).

Há, na filosofia africana, uma representação chamada *sankofa*. Trata-se de parte de um conjunto de ideogramas, chamado *adinkra*, que formam um pássaro que volta a cabeça à cauda. O símbolo pode ser traduzido como: “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”. Sankofa é, nesse sentido, uma ética de ação que orienta o esforço do povo negro por recuperar a sua ancestralidade e por apontar as sequelas da diáspora, para, a partir disso, viver no presente e construir um futuro positivo e potente ³⁰.

Neste capítulo, apresentamos um recuo histórico que desvela essa ética de ação por parte das mulheres negras ao longo da história. Como vimos no capítulo anterior, o poder atravessa e emana de dispositivos, como o *dispositivo interacional de racialidade*. Esse poder produz saberes, forças, verdades e entrelaçam muitos elementos da sociedade, em diversas dimensões. Assim como, enfraquece, apaga e subalterniza saberes, forças e verdades não hegemônicas. Há, contudo, formas de distanciar-se das regulações e normatividades de um dispositivo, e as mulheres negras têm feito esse movimento há séculos. Tratam-se das linhas de subjetivação e de fuga (DELEUZE, 1999, 2005).

A linha de subjetivação é o reconhecimento de si por si, um reconhecimento apartado da verdade e dos saberes produzidos pelo dispositivo. Ela se caracteriza a partir dos procedimentos por meio dos quais um indivíduo se “apropria de si”, transformando-se em sujeito de suas próprias práticas e construindo a si mesmo a partir de uma perspectiva que busca distanciar-se das regulações e normatividades do dispositivo. Essa subjetivação resulta na linha de fuga, um reposicionamento/deslocamento do sujeito para o limite do dispositivo, a partir da própria identidade não mais construída por forças exteriores, mas autorreconhecida.

No capítulo anterior, entendemos que o dispositivo de racialidade se instaurou na sociedade brasileira com suas forças e saberes próprios. A partir de Braga (2011, 2017, 2018, 2020), em uma perspectiva comunicacional, compreendemos que no âmbito de um único dispositivo existem múltiplos arranjos e lógicas de interação. Inclusive, é possível que existam arranjos (disposicionais) interacionais de resistência ao próprio dispositivo. O que se articula com a compreensão das linhas de subjetivação e de fuga.

³⁰ Disponível em: < <https://bit.ly/39WX6Xb> >. Acesso em: 23 jun. 2021

A subjetivação é uma das formas de resistência ao dispositivo de racialidade. Ela se manifesta de diversas formas, aqui enfocaremos em uma dessas formas: o ingresso de sujeitos negros na cena pública e na ordem do discurso (FOUCAULT, 1984), como interlocutores políticos e argumentativos, pautando as próprias demandas, contando a própria história e rompendo com o lugar social de silenciamento. Isto é, *produzindo sentidos sobre si e*, nesse movimento, demonstrando sua capacidade de “efetuar, por si mesmo, um certo número de operações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos e condutas de modo a produzir neles uma transformação” (FOUCAULT, 1984, p. 785).

É exatamente nesse procedimento de resistência e subjetivação, de ingresso na ordem do discurso, que localizamos o nosso objeto — as colunas e os artigos opinativos produzidos por mulheres negras que fizeram e fazem parte do Movimento de Mulheres Negras no Brasil. Neste capítulo fazemos um recuo histórico a fim de contextualizar as condições de produção desses discursos. Para tanto, enfocamos nos jornais nos quais essas colunas e esses artigos de opiniões estavam inseridos, desde a década de 1980 até o momento atual.

2.1 A mulher negra e o entendimento de si como elemento de resistência

Encerramos o capítulo anterior apresentando as insurgências negras e mostrando como, embora contassem a participação efetiva das mulheres negras, no interior dos movimentos negros havia certa desigualdade de cunho machista sendo reproduzida. Segundo Sueli Carneiro (2003), na década de 1980, no Brasil, as pautas das mulheres eram melhor apresentadas publicamente e politicamente pelo Movimento de Mulheres, que já vinha se tornando referência mundial desde o início do século XX, lutando a favor da educação e do voto feminino. A consolidação dessa organização acontece em 1975 com a instituição da Década da Mulher, pela Organização das Nações Unidas (ONU)³¹.

Para ilustrar tal potência, a autora cita como a Constituição de 1988 contemplou cerca de 80% das propostas de tal movimento. Além disso, é também uma conquista das feministas a criação de órgãos voltados para o desenho de políticas públicas de promoção da igualdade de gênero e combate à discriminação contra as mulheres. Nesta seara, é mérito de tal movimento,

³¹ À medida que o movimento feminista internacional começou a ganhar força nos anos 70, a Assembleia Geral declarou o ano de 1975 como o Ano Internacional das Mulheres e organizou a primeira Conferência Mundial sobre as Mulheres, na Cidade do México. No impulso da Conferência, os anos de 1976 a 1985 foram declarados a Década da Mulher. Disponível em: <<https://bit.ly/32hOA2k>>. Acesso em: 14 jul. 2020.

ainda, o deslocamento da tratativa da violência doméstica para a dimensão pública³², a conquista dos direitos sexuais e reprodutivos, a reserva de 20% das legendas dos partidos para as candidatas mulheres; entre outras diversas conquistas. Enfim, como aponta Sueli Carneiro (2003),

[...] são memoráveis, para as feministas, o protagonismo que tiveram nas lutas pela anistia, por creche (uma necessidade precípua das mulheres de classes populares), na luta pela descriminalização do aborto que penaliza, inegavelmente, as mulheres de baixa renda, que o fazem em condições de precariedade e determinam em grande parte os índices de mortalidade materna existentes no país; entre outras ações (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Contudo, as questões raciais não eram pautadas pelo movimento feminista. Em sua pesquisa, Rosália Lemos (1997) cita uma fala da fundadora da organização CRIOLA, Jurema Werneck, para ilustrar as diferenças primordiais em relação ao movimento feminista, ela diz: “tem o subemprego, as questões do trabalho, o direito à procriação que é diferente, porque se a mulher branca reivindica o direito de evitar filhos, a mulher negra reivindica o direito de tê-los, criá-los e vê-los vivos até a velhice” (WERNECK *apud* LEMOS 1997, p. 125). Dessa forma, como é perceptível, nas décadas de 1970 e 1980 as mulheres negras estavam, inicialmente, ilhadas entre os dois movimentos, o feminista, como apresentamos agora, e o negro, que apresentamos no capítulo anterior (BAIROS, 1995; CARNEIRO, 2003).

O contexto, então, pode ser sintetizado pelas seguintes palavras de Carneiro (2003):

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

Assim, neste período histórico, mulheres negras brasileiras vivenciaram uma experiência de se perceber, politicamente e socialmente, como o *Outro do outro* (RIBEIRO, 2017). Concepção que explicamos a partir das filósofas Simone de Beauvoir e de Sueli Carneiro. Segundo Beauvoir, a mulher é considerada o *Outro* absoluto, independentemente de

³² Esse deslocamento faz com que a administração pública introduza novos organismos, como: as Delegacias Especializadas no Atendimento à Mulher (Deams), os abrigos institucionais para a proteção de mulheres em situação de violência; e outras necessidades para a efetivação de políticas públicas voltadas para as mulheres, a exemplo do treinamento de profissionais da segurança pública no que diz respeito às situações de violência contra a mulher, entre outras iniciativas (CARNEIRO, 2003, p. 1)

qualquer atributo que tenha, “[...] as mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse para si em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens.” (BEAUVOIR, 1949, p. 90).

Isto é, ao longo dos séculos, as mulheres foram colocadas em papéis de subalternidade em relação aos homens. De acordo com essa divisão, à mulher coube o espaço privado e suas tarefas, ao homem o espaço público e os debates políticos desenvolvidos nesses espaços. Tem-se aí a constituição social da mulher a partir do homem, como uma construção cultural, histórica e social, mas não biológica. Essa posicionalidade da mulher em relação aos homens resulta em desigualdades, discriminações e/ou supressões de direitos ao longo dos séculos.

Em relação a raça, para Sueli Carneiro (2005), os sujeitos negros cumprem o mesmo papel em uma sociedade erigida sob divisão racial, como mostramos no primeiro capítulo. A partir da instituição do dispositivo de racialidade, criou-se “uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação” (CARNEIRO, 2005, p. 42). Nesse sentido, segundo Izildinha Baptista Nogueira o corpo passou a funcionar “como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores” (NOGUEIRA *apud* CARNEIRO, 2005, p. 42). Assim, socialmente, o corpo e, mais precisamente, a cor da pele, se tornam um signo.

É nesse sentido que, por serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras apresentam a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Tornam-se, assim, o *Outro do outro* (RIBEIRO, 2017, p. 35), posição que, no contexto das décadas de 1970 e 1980, coloca as mulheres negras isoladas entre os dois movimentos que começavam a se consolidar — o feminista e o negro.

A nosso ver, é diante desse cenário que elas passam a construir “territórios subjetivos a partir das próprias linhas de escape a que [foram e] são impelidas” (PELBART, 2002, p. 37). Em outras palavras, elas passam a criar um espaço simbólico próprio em que as suas identidades, as suas demandas e as suas lutas são centrais, não apenas adendos (que podem ou não serem considerados a depender do momento).

Esse espaço se concretiza em insurgências que enegrecem “de um lado, as reivindicações das mulheres e, por outro, impulsiona a feminização das propostas e aspirações do Movimento Negro” (DOMINGUES, 2009, p. 46). Dito de outra forma, parece-nos que esse corpo coletivo passa a reconhecer, a se posicionar e a mostrar politicamente que a identidade de *Outro do outro* não é uma prisão, mas uma forma outra de viver (PELBART, 2002). Forma essa que as posiciona em um lugar de desfavorecimento social, mas que também orienta a sua criatividade, as suas forças, as suas crenças, as suas invenções e as suas lutas.

Um exemplo disso ocorre quando no encerramento da Década da Mulher, em 1985, Sueli Carneiro e Thereza Santos lançam um diagnóstico sobre a condição social das mulheres negras na sociedade brasileira, a partir dos censos de 1950 e 1980. Na obra, as autoras mostram como o sexismo não foi articulado ao racismo nos estudos publicados durante a Década da Mulher e como isso inviabilizava que tais estudos beneficiassem as mulheres negras (CARNEIRO; SANTOS, 1985).

A mesma obra também deixa evidente que as mulheres brancas foram as únicas “beneficiadas pela diversificação educacional e profissional ocorrida entre os anos 1960 e 1980, conseguindo vantagens em termos de acesso à educação e ao mercado de trabalho e remuneração” (RODRIGUES, 2006, p. 72). A síntese desse cenário de tensionamentos mais pungentes intracategoria de gênero pode ser verificada alguns anos mais tarde em duas colunas: uma redigida pela filósofa Sueli Carneiro (2003), uma mulher negra, e outra redigida pela juíza federal Mônica Sifuentes, uma mulher branca.

Na coluna de *Direito e justiça*, publicada no *Jornal Correio Braziliense*, em 18 de fevereiro de 2002, Sifuentes argumenta contra a adoção das políticas de cotas para negros. Para tanto, ela usa os seguintes termos “[...] para nós mulheres não houve necessidade de se estipular cotas. Bastou a concorrência em igualdade de condições com os homens para que hoje fôssemos maioria em todos os cursos universitários do país” (SIFUENTES, 2002 *apud* CARNEIRO, 2003, p. 122).

Diante do uso do pronome pessoal plural e em uma clara recusa em fazer uma clivagem de raça dentro da categoria de gênero, Carneiro redigiu uma coluna no mesmo jornal, intitulada *Nós?*, publicado na semana posterior, com os seguintes termos:

O argumento da juíza não leva em conta o fato de os homens entrarem mais cedo do que as mulheres no mercado de trabalho com prejuízos para a sua permanência no sistema educacional e que apesar disso, os estudos recentes sobre a mulher no mercado de trabalho revelam que elas precisam de uma vantagem de cinco anos de escolaridade para alcançar a mesma probabilidade que os homens têm de obter um emprego no setor formal. Para as mulheres negras alcançarem os mesmos padrões salariais das mulheres brancas com quatro a sete anos de estudos elas precisam de mais quatro anos de instrução, ou seja, de oito a onze anos de estudos. Essa é a igualdade de gênero e de raça instituídas no mercado de trabalho e o retorno que as mulheres, sobretudo as negras, tem do seu esforço educacional (CARNEIRO, 2003, p. 122)

Por considerar que a única desigualdade existente no país é a de gênero, a juíza não conseguia reconhecer que existiam e existem especificidades em diferentes grupos raciais. Ainda nas palavras de Sueli Carneiro (2003):

[...] em conformidade com outros movimentos sociais progressistas da sociedade brasileira, o feminismo esteve, também, por longo tempo, prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade (CARNEIRO, 2003, p. 118).

A situação supracitada expõe como às mulheres negras coube (e ainda cabe) uma dupla ação política de sensibilizar “para o combate ao sexismo e ao racismo como elementos estruturantes na definição de um projeto de uma sociedade justa e igualitária” (RIBEIRO, 1995, p.451). Assim, esse corpo coletivo, iniciou um processo de reconhecimento do próprio lugar político e de se autodefinir marcado pela crescente necessidade de criar a própria agenda de demandas políticas e de estabelecer “novos territórios e autorrepresentações de si próprias” (LEMOS, 1997, p. 123).

A respeito desse processo de reconhecimento de si, vale lembrar que na construção Foucaultiana, o saber, o poder e a constituição de si emergem como indução de novas formas de pensar, remete à produção de modos de subjetivação que atravessam e atualizam os saberes e as relações de poder (FAÉ, 2004, p. 409). Nesses termos, para nós, o Movimento de Mulheres Negras no Brasil, que emerge, na década de 1980, como resultado das dinâmicas sociais acima relatadas, diz de um corpo coletivo propositivo, que tem como objetivo não apenas ressaltar as marcas do sexismo articulado com o racismo (e vice e versa), mas que também tenta engendrar novos saberes e novas distribuições de poder para que isso gere modos de subjetivação e autovalorização produtiva.

2.2 Os arranjos disposicionais de resistência das mulheres negras em comunicação

A nosso ver, os processos comunicativos — folhetos, jornais, artigos, colunas, blogs etc. — que estiveram presentes na instituição e na propagação das pautas do Movimento de Mulheres Negras no Brasil, acima exposto, podem (e devem!) ser considerados arranjos disposicionais (BRAGA, 2018, 2020) de resistência, que levam mulheres negras às linhas de subjetivação por meio da comunicação.

Assim como as insurgências negras de resistência listadas no capítulo, que consistiam em grupos de sociabilidade, entendemos que dos panfletos impressos em mimeógrafos aos posts em redes sociais, as práticas comunicativas dessas mulheres fizeram e fazem circular discursos contra-hegemônicos, que expõem contextos opressores e que rompem com a lógica epistemicida do dispositivo de racialidade, que silencia os sujeitos negros.

Isto posto, nesta seção, escolhemos apresentar a trajetória desse corpo coletivo por meio dos tipos de comunicação presentes e utilizados em cada década, idealizados e/ou conduzidos por mulheres negras. Além de mostrarmos também quem foram e são essas mulheres comunicadoras de si. Antes de prosseguirmos, cumpre pontuar que as práticas de resistência coletiva desse grupo a partir da tomada da palavra são anteriores às formações da década de 1970 e 1980. A questão é que nesse momento histórico, da redemocratização do Brasil, mulheres negras se organizaram coletivamente e protagonizaram as suas lutas e as suas pautas — assim como outros grupos sociais.

2.2.1 Década de 1980: a comunicação alternativa de Lélia Gonzalez no Jornal Mulherio

A década de 1980 é marcada pela *comunicação popular*, uma forma de *comunicação alternativa*, que, segundo Cicilia Peruzzo (2008), tem sua origem nos movimentos sociais populares das décadas da redemocratização do Brasil e se caracteriza como “[...] um processo de comunicação que emerge da ação dos grupos populares. Trata-se [portanto] de uma ação de caráter mobilizador coletivo na figura dos movimentos e organizações populares, que perpassa e é perpassada por canais próprios de comunicação” (p. 45).

É nesse sentido, inclusive, que a expressão comunicação comunitária se tornou mais comum que comunicação alternativa, embora ambas digam do mesmo tipo de comunicação. Para Peruzzo (2008),

[...] a comunicação popular, alternativa e comunitária se caracteriza como expressão das lutas populares por melhores condições de vida, que ocorrem a partir dos movimentos populares e representam um espaço para participação democrática do “povo”. Possui conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o “povo” como protagonista principal, o que a torna um processo democrático e educativo. É um instrumento político das classes subalternas para externar sua concepção de mundo, seu anseio e compromisso na construção de uma sociedade igualitária e socialmente justa (PERUZZO, 2008, p.45).

Mário Kaplún (1985), ao se debruçar sobre esse fenômeno que ocorria não apenas no Brasil, mas em toda a América Latina, vai dizer que a comunicação popular/alternativa é “uma comunicação libertadora, transformadora, que tem o povo como gerador e protagonista” (p. 7) e que tem como objetivo serem “instrumentos para uma educação popular, como alimentadores de um processo educativo transformador” (p. 17).

Com base nesses autores, iniciamos nosso recuo situando as décadas de 1980 e parte de 1990 como momentos nos quais havia uma comunicação das classes subalternas em oposição

à comunicação favorável ao *status quo*, um reflexo da realidade brasileira nesse passado recente. Nesse cenário, diversos nomes de lideranças dos movimentos sociais se tornaram referências na produção deste tipo de comunicação.

Em atenção a nossa proposta, destacamos a atuação de Lélia Gonzalez na produção, mobilização e criação de estratégias propositivas de comunicação por e para mulheres negras durante toda a década de 1980. Gonzalez foi uma intelectual negra que despontou como ativista no interior do Movimento Negro Unificado (MNU), do qual, inclusive, participou da fundação. Após a “ruptura” das mulheres negras com o MNU, sua atuação passa a ter como enfoque evidenciar a divisão de lugares sociais impostas pela intersecção entre o racismo e o sexismo.

Acadêmica com produções refinadas e muito à frente do seu tempo, Gonzalez foi também uma comunicadora de extrema relevância e destaque que levava para os produtos comunicacionais, nos quais atuava, as pautas do recém organizado Movimento de Mulheres Negras do Brasil. Em suas publicações, ela fazia o exato movimento que define a comunicação alternativa para Kaplún (1985, p. 17): “suscitar uma reflexão” e “gerar uma discussão”.

Assim, elencamos suas produções no jornal *Mulherio*³³ (1981 - 1988), no qual ela assinava a coluna *Negra*, entre os anos de 1981 e 1982, como *locus* capaz de nos ajudar a desvendar as lógicas internas dos arranjos de resistência e de perceber as estratégias interacionais usadas na agenda política das mulheres negras na década de 1980, inquietações que orientam nosso problema de pesquisa. A escolha por iniciar nosso recorte com essa brilhante intelectual e suas produções não é aleatória, segundo Ana Angélica Sebastião (2007), Ratts e Rios (2010) e Viviane Freitas (2017), a trajetória de Lélia Gonzalez é tão importante para a história das mulheres negras brasileiras que se confunde com as primeiras organizações dessas.

Batizada como Lélia de Almeida, nascida em 1 de fevereiro de 1935, em Belo Horizonte, Minas Gerais, ela se mudou para o Rio de Janeiro em 1942, com a ajuda de um dos seus 18 irmãos, Jayme de Almeida, jogador de futebol. A adoção do sobrenome Gonzalez aconteceu em 1965, quando se casou com Luiz Carlos Gonzalez, um espanhol que faleceu um ano depois. A morte trágica, um suicídio motivado pela não aceitação do casamento deles, despertou em Gonzalez a busca por sua negritude.

Figura 3 - Lélia Gonzalez em diferentes décadas

³³ Disponível em: <<https://bit.ly/36vRT7z>>. Acesso em: 9 set. 2017.



Fonte: Projeto Memória: Lélia Gonzalez - O feminismo negro no palco da história (2015).

Ainda segundo os pesquisadores, na cidade maravilhosa, ela atuou como professora nos ensinos médio e superior, após se graduar em História, Geografia e Filosofia, e fazer mestrado em Comunicação e doutorado em Antropologia Política. Integrou a Assessoria Política do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras e ajudou a fundar o Grupo *Nzinga*. O seu destaque político institucional se deu em 1982, quando se candidatou à deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), elegendo-se como primeira suplente.

Figura 4 - Lélia Gonzalez em campanha a Deputada Federal (1982)



Fonte: Projeto Memória: Lélia Gonzalez - O feminismo negro no palco da história (2015).

No entanto, Gonzalez se decepcionou com o PT e expressou publicamente sua insatisfação, em 1985:


Figura 5 - Carta de desligamento do PT. Novembro de 1985

Rio de Janeiro, 10/11/1985.
 Ao Presidente do Partido dos Trabalhadores/RJ
 Caro companheiro

Pelo fato de discordar das práticas desenvolvidas pelo PT/RJ (expostas em carta dirigida ao companheiro Lula, datada de 7/11/85), sobretudo no que diz respeito ao estreitamento de espaços para uma política voltada para as chamadas minorias, peço meu desligamento do PT, declarando ao mesmo tempo, que estou encaminhando minha filiação ao PDT, onde acredito poder melhor trabalhar em termos de implementação da política supracitada.

Declaro, por outro lado, que não é sem dificuldades que tomo esta decisão. Afinal, foi graças ao PT (às suas propostas) que me decidi a entrar na vida político-partidária, acreditando na possibilidade de inovação dentro da mesma. Disso, não poderei me esquecer; embora sabendo que os caminhos são tortuosos e que a luta não pode deixar de continuar junto com e em favor dos explorados, oprimidos, discriminados.

Com o respeito de sempre, as saudações cordiais de quem sempre buscou estar nas lutas dos discriminados


 Lélia de A. Gonzalez

Fonte: Projeto Memória: Lélia Gonzalez - O feminismo negro no palco da história (2015).

Quatro anos depois, em 1986, fez uma nova tentativa na política institucional, agora para deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) e, novamente, se elegeu como suplente.

Pouco antes, dessa segunda tentativa, Lélia Gonzalez se tornou colunista do jornal *Mulherio*. Ser colunista de um periódico de comunicação alternativa há quase quatro décadas é significativo, uma vez que a coluna, segundo José Marques de Melo (2003), é uma categoria jornalística em que a voz real do redator pode ser expressa. Tem-se, portanto, uma produção que requer a subjetividade, a criatividade e o afeto (BARBALHO, 2006) como matéria prima. Tratava-se de um espaço em que a voz negra realmente poderia ser colocada publicamente.

A coluna *Negra*, que foi publicada em cinco ocasiões: setembro/outubro de 1981, novembro/dezembro de 1981, janeiro/fevereiro de 1982, março/abril de 1982 e maio/junho de 1982. A coluna tematizou, sobretudo, a situação das mulheres negras no mercado de trabalho na década de 1980 como fruto da sobreposição do apagamento da participação da população negra, em especial das mulheres, na construção do país, da desvalorização da estética negra e da exclusão da mão de obra negra de todos os empregos em que poderiam ser vistas pelo público.

Cabe ressaltar que as mulheres que fundaram o *Mulherio* faziam parte da Fundação Carlos Chagas e tiveram um papel relevante na difusão do debate do movimento feminista brasileiro na década de 1980, uma vez que o periódico tinha como “[...] foco a relação entre o mundo do trabalho remunerado, o do trabalho doméstico e a configuração das hierarquias de gênero” (BIROLI, 2016, p. 727). Porém, o convite à Gonzalez só foi feito a partir da terceira edição do periódico.

Lélia Gonzalez faleceu em 10 de julho de 1994 deixando um legado acadêmico, político e de militância que continuam contribuindo para pautar os problemas raciais e de gênero da sociedade brasileira.

2.2.3 Década de 1990: a comunicação híbrida das mulheres participantes do Geledés no Jornal Fêmea

Segundo Cicília Peruzzo (2009), a partir da década de 1990 começam a aparecer “experiências comunicacionais das mais diversas, incluindo as do tipo popular tradicional (hoje mais conhecidas como comunitárias, baseadas em premissas de cunho coletivo), além daquelas realizadas por associações, ONGs, grupos ou até por pessoas autonomamente” (p.51).

Esse período é, portanto, um momento de certa hibridização ou transversalidade, que, para Peruzzo, faz com que ocorra a “presença cada vez mais substantiva dos setores populares na mídia convencional (comercial e educativa), que passa a abrir mais espaço para assuntos antes restritos aos canais alternativos e populares, com destaque para a programação local e regional” (2009, p.52).

Sem cair em uma visão otimista, é preciso ponderar que a hibridização é um resultado direto e positivo dos tipos de comunicação ocorridos nas décadas anteriores. Se em 1980 temos pequenos e combativos grupos se reerguendo na então fragilizada democracia e fazendo uma comunicação mais artesanal e de menor alcance, na década de 1990 a militância assume outros *modus operandi*: diante do surgimento das ONGs, passa-se à profissionalização e à especialização do movimento, o que se reflete nos meios de comunicação.

A dinâmica que se estabelece é a de uma presença “autônoma (dando depoimentos e contando histórias de projetos sociais bem-sucedidos) e grupal, quando as propostas dos movimentos sociais passam a sensibilizar e a permear a programação da mídia” (PERUZZO, 2006, p.6). Tanto os sujeitos dos movimentos sociais, quanto suas organizações passam de uma comunicação mais combativa, para uma comunicação em que há “discursos e experiências mais realistas e plurais (no nível do tratamento da informação, abertura à negociação) e incorporando

o lúdico, a cultura e o divertimento com mais desenvoltura, o que não significa dizer que a combatividade tenha desaparecido” (PERUZZO, 2006, p.6).

Nesse cenário de transição, lançamos nosso olhar para a coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*, do *Jornal Fêmea*. O periódico feminista supracitado foi o de maior duração no Brasil, lançado em fevereiro de 1992, foi publicado até dezembro de 2014 (FREITAS, 2017). Ele teve 178 edições ao longo de 23 anos e, inicialmente, tratava-se apenas de um boletim informativo fruto do projeto *Direitos da Mulher na Lei e na Vida*, que tinha como “proposta ser a ponte entre parlamentares e movimentos/organizações de mulheres autônomos e institucionais” (FREITAS, 2017, p. 112). Em uma perspectiva de atuação *advocacy*, ele foi se expandindo e se tornou o *Jornal Fêmea*, com envio gratuito a diversos grupos, organizações governamentais e não governamentais e instituições.

O *Jornal Fêmea* nasceu no interior Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA) que, segundo Sônia Miguel (2003), tinha como objetivos

[...] aprofundar os debates sobre as temáticas dos direitos das mulheres, promovendo a democratização da informação e difundindo a agenda feminista e a agenda parlamentar; subsidiar a luta do movimento feminista e de mulheres; e capacitar organizações dos movimentos feministas e de mulheres, e parlamentares, para uma intervenção mais efetiva na construção da igualdade entre mulheres e homens na sociedade brasileira. (MIGUEL, 2003, p. 274).

Note-se que esse foco de atuação que visava incentivar e articular a formação de grupos e a atuação em redes de movimentos feministas, é uma característica forte da década de 1990, inclusive entre os grupos de mulheres negras. Céli Pinto (2003) observa o espectro de organizações e seus diferentes perfis e formas de intervenção:

Algumas são mobilizadoras, outras prestam assessoria especializada, outras ainda são prestadoras de serviços. Atuam tanto junto à sociedade como junto ao Estado, algumas delas com assento em conselhos, outras sendo interlocutoras de ministros e parlamentares. Essa é a fase por que passa o feminismo no Brasil, mas a sua trajetória não acaba aqui. Como muitas outras lutas populares e identitárias no Brasil, o feminismo tem uma longa história pela frente. (PINTO, 2003, p. 106)

Assim, é natural que os tipos de comunicação da época refletissem essa realidade de atuação, o que de fato ocorreu. Segundo Ana Sebastião (2007) foi na década de 1990, que surgiram: a Casa de Cultura da Mulher Negra em Santos (1990), o Coletivo de Mulheres Negras de Salvador Bahia (1990), o Grupo Oduduwa, no Rio Grande do Sul, o Grupo Criola no Rio de Janeiro (1992), o Centro de Documentação Coisa de Mulher no Rio de Janeiro (1994), o Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia no Piauí (1994), o Éléékò – Gênero

Desenvolvimento e Cidadania (1994), o Coletivo de Mulheres Negras no Mato Grosso do Sul (1995), a Associação Cultural de Mulheres Negras do Rio Grande do Sul (1995), a Associação de Mulheres Negras Oborin Dudu no Espírito santo (1995), o Fala Preta (1997), o Grupo de Mulheres Negras Malunga em Goiás (1999), o Instituto de Mulheres Negras do Amapá (1999) (SEBASTIÃO, 2007, p. 17).

Nesse contexto, de efervescência de organização coletiva, ocorrem a preparação para dois importantes eventos: a IV Conferência Mundial de Mulheres, em Pequim (China), que seria realizada em 1995 e a III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, que seria realizada em 2001. Como parte da preparação para o primeiro encontro, começou-se no jornal *Fêmea*, a coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*. Os textos eram assinados por mulheres negras participantes do *Geledés - Instituto da Mulher Negra* e, a cada publicação, traziam leituras do contexto atual e mobilizam as leituras a pensar porque era preciso e urgentes algumas lutas.

Criado em 1988 e ativo até os dias atuais, o *Geledés – Instituto da Mulher Negra* foi a primeira organização negra e feminista independente de São Paulo. O nome, Geledés, deriva do conceito *gelede*, sociedades secretas femininas na cultura *iorubá* e a instituição foi estruturada em três programas: Direitos Humanos, Saúde e Comunicação (ALMEIDA, 2010). Comunicação era (e é, já que o instituto se mantém ativo até hoje) parte do tripé institucional, assim, não é surpresa que muitas de suas fundadoras —Solimar Carneiro, Edna Roland, Sueli Carneiro, Ana Lúcia Xavier Teixeira e Maria Lúcia da Silva entre outras — estivessem fortemente envolvidas com a coluna do Jornal *Fêmea* publicada entre dezembro/1994 a julho/1995.

Ressalta-se ainda que a atuação do *Geledés*, bem como seu tripé, reforça a afirmação de Peruzzo (2006), de que na hibridização da década 1990 há “a apropriação de novas tecnologias da comunicação e incorporação da noção do acesso à comunicação como direito humano” (p.6). Para se ter ideia, uma das primeiras ações do *Geledés – Instituto da Mulher Negra* foi a promoção de capacitação de mulheres negras nas chamadas TICS — Tecnologias da informação e comunicação. A ação surgiu a partir de uma pesquisa realizada pela instituição, na qual foi possível verificar que 70% das mulheres negras (que responderam ao questionário) tinham acesso à internet, mas não tinha capacitação técnica para usar computadores³⁴.

³⁴ Disponível em < <https://bityli.com/IQHr5> >. Acesso em: 18 jul. 2020.

De posse desses resultados o programa de comunicação do Geledés partiu para o desenvolvimento de uma metodologia para capacitação em TICs e Comunicação de mulheres negras adultas, lideranças comunitárias, que na maioria eram totalmente excluídas desse tipo de habilitação e que dependiam, em geral, de terceiros para o manuseio de equipamentos de informática. Para essa capacitação foram criados instrumentais específicos, como por exemplo uma cartilha, passo a passo, que desmistifica a Internet e decifra os complicados termos das novas tecnologias e que assombram as mulheres de movimentos comunitários, e as afastam daquilo que chamamos de o direito a ter direito (GELEDÉS, 2014).

Além da capacitação, em 1997, o *Geledés* também desenvolveu um Portal que, atualmente, consiste em um diretório de notícias e informações de referência na temática racial. Nesse primeiro momento, entretanto, enfocaremos em outro espaço, como dissemos: a coluna mantida pelo *Geledés* no Jornal Fêmea intitulada *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação | Geledés - Instituto da Mulher Negra*.

Os textos foram assinados por mulheres negras especialistas nos assuntos tratados, como mostraremos a seguir: Fátima Oliveira (1953-2017) assinou a coluna de janeiro de 1995 e refletindo sobre a necessidade de se pensar na saúde da mulher negra de forma específica. Ela era mulher negra, médica, escritora e feminista e uma das 52 brasileiras indicadas ao Nobel da Paz 2005, pelo projeto 1000 Mulheres para o Nobel da Paz 2005. Intitulada “A saúde da mulher negra”, a coluna de Oliveira escancara o que o primeiro texto trouxe de forma mais geral: as especificidades das pautas das mulheres negras, nesse caso, em relação à saúde.

A abordagem é mantida na edição seguinte, de fevereiro de 1995, quando Matilde Ribeiro refletiu sobre um ponto que Lélia Gonzalez já levantava no início da década de 1980: a diferença entre as remunerações recebidas por mulheres brancas e negras no mercado de trabalho. A retomada do assunto, mostra como a desigualdade apontada na década de 1980 persistia e se agravou na década de 1990.

Matilde Ribeiro é militante do movimento negro e do movimento de mulheres negras, paulista, ex-ministra-chefe da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial no Governo Lula, graduada em serviço social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestra em psicologia social e doutora em serviço social, docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, no campus dos Malês em São Francisco do Conde, na Bahia (SANTANA, 2019, p. 236).

Figura 6 - O ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva e Matilde Ribeiro



Fonte: G1.

Na coluna seguinte, intitulada “Copenhague - 180 dias até Beijing”, em março de 1995, Edna Roland aborda a Declaração Alternativa de Copenhague, um documento que norteou a preparação para o encontro em Beijing. Roland é bacharel em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1972) e, na época da publicação, já atuava como coordenadora do Programa de Saúde do Geledés Instituto da Mulher Negra e consultora do IRRRAG - *International Reproductive Rights Research Action Group*, Brasil.

Em abril de 1995, Sueli Carneiro, personalidade tão importante para o Movimento de Mulheres Negras quanto Lélia Gonzalez, assinou o texto intitulado “Mulher, cidadania, democracia e Estado”, no qual a temática da universalização dos direitos humanos das mulheres, ao não contemplar as mulheres negras, foi significativamente enfatizada.

Figura 7 - Fátima Oliveira e Sueli Carneiro



Fonte: Blog “Tá lubrinando – escritos da Chapada do Arapari”.

O texto seguinte, produzido por Maria Aparecida da Silva — que na época da publicação era assistente de coordenação do Programa de Direitos Humanos/SOS Racismo do *Geledés - Instituto da Mulher Negra* e mestranda no Departamento de História de Howard University, Washington, D.C —, o penúltimo antes do evento, em julho de 1995, abordou a perplexidade dos homens negros frente a organização e formação das mulheres negras, tanto para o encontro de Beijing, quanto em relação ao movimento em si.

Como é possível notar, assim como as colunas produzidas por Gonzalez no jornal *Mulherio*, na coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação | Geledés - Instituto da Mulher Negra*, o foco nunca permaneceu apenas no racismo e suas implicações ou no sexismo, havia um extremo cuidado em mostrar vários entrelaçamentos de opressões e como eles reverberam em diversas áreas.

De forma geral, portanto, as colunas escritas por essas mulheres mostram que na década de 1990 estavam interligados e precisavam ser debatidos os seguintes temas: 1) a saúde da mulher negra, tratando sobre doenças mais incidentes sobre a população negra; 2) a urgência de pensar a sociedade multirracial e pluricultural e 3) a necessidade das feministas brancas se abrirem para o diálogo e o respeito à diversidade (FREITAS, 2017; GUIMARÃES-SILVA, 2020).

Nesse momento, então, o clima de intensa preparação e articulação para os encontros, segundo Almeida (2011), aumentou o número de espaços de formulação política e de participação das organizações da sociedade civil em Conferências Internacionais. É nesse sentido, por exemplo que, a partir da segunda metade da década, foi instituído o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra (GTI), o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e o Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTDEO) e foi realizada, em Belo Horizonte, a Reunião Nacional de Mulheres Negras (ALMEIDA, 2011; RODRIGUES, 2006).

2.2.4 Década de 2000: o ativismo na internet e Sueli Carneiro na Coluna Opinião do Jornal Correio Braziliense e no Portal Geledés

Segundo Oliveira (2019), o uso da internet pelos movimentos negros se tornou central nas mobilizações, “principalmente a partir de 2001, no processo de mobilização para III Conferência Mundial Contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul” (p. 52), que teve como resultado a concessão do cargo de relatora da ONU à feminista negra Edna Roland, o que era inédito para as

brasileiras, e que otimizou o “estreitamento das relações políticas entre atores da sociedade civil e agentes do governo brasileiro” (RIOS, 2017, p. 244).

A partir desse momento, a mudança do impresso (jornais, boletins, informativos, entre outros) para o ambiente online foi gradual, mas irreversível e extremamente potente, posto que ampliava a velocidade comunicativa, o alcance (que em vez de local potencialmente poderia ser global) e as vozes dos sujeitos envolvidos. De acordo com Sebastião (2007), como a internet já era uma realidade há alguns anos, em 2001 já havia alguns sites, mas a preparação para Durban centralizou e aumentou a velocidade do processo dessa cultura de comunicação online intramovimento.

Nesse momento, surgiram, inclusive, “[...] listas de discussão, agências de notícias online, revistas, boletins e informativos online” (SEBASTIÃO, 2007, p. 65-66), formatos que existem até os dias atuais. O dialogismo proporcionado pelo digital aumentou as possibilidades de interação e subjetivação dos sujeitos, em especial de mulheres negras.

A Web 2.0 facilitou a criação e consolidação de redes entre coletivos e organizações feministas, permitiu o surgimento de novos grupos (como os que estão em atuação no ambiente virtual através do Twitter, Facebook, Youtube, mas também por meio de blogs como Blogueiras Feministas, Blogueiras Negras, Transfeminismo, Que nega é essa?, Não me Kahlo, Escreva Lola Escreva e outros), bem como colaborou com o desenvolvimento de novas estratégias e áreas de atuação, impulsionando o processo de popularização dos feminismos iniciado nos anos 1990. Hoje, em uma rápida navegação na web, é possível encontrar um grande número de mulheres cis e trans (seja em ação individual ou coletiva) produzindo reflexões, promovendo debates, desenvolvendo textos, imagens, sons e campanhas de conteúdo feminista em suas várias vertentes (LIMA, 2019, p. 58).

Cumprido destacar que, em 2002, iniciou-se uma nova fase para a população negra em geral, mas que contribuiu com essa literacia digital das mulheres negras: a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) e a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) implementaram ações afirmativas, através da reserva de vagas para alunos e alunas negras negros. Embora seja um fato contextualmente mais amplo, citá-lo, ainda que brevemente, é importante para falar da primeira década dos anos 2000, posto que essa inserção do jovem negro nas universidades desloca, amplia e qualifica os debates e as reflexões sobre as desigualdades raciais. Segundo Figueiredo (2018), essa evolução ampliou o próprio conceito de ativismo, houve um “alargamento do debate sobre o feminismo negro e sobre o empoderamento feminino em suas dimensões políticas e estéticas” (p. 1804).

É nesse cenário que, segundo Aliciane Oliveira (2017), o eixo de comunicação se tornou um valor ainda mais relevante dentro das organizações de mulheres negras, na medida em que

permitiu a amplificação externa das vozes e o fortalecimento dos laços internos. Como dissemos anteriormente, uma das instituições a manter essa base comunicacional forte é o *Portal Geledés*.

A pesquisadora, que observou esse ambiente digital como objeto em sua tese de doutoramento, ressalta que “essa ferramenta é definida pela instituição como um espaço de memória, de denúncia, de defesa de direitos, e de celebração da história, da cultura e da luta de africanos e afrodescendentes” (p. 92). Já, segundo a Ana Angélica Sebastião, que também observou o espaço em sua pesquisa de mestrado, é possível definir o objetivo do *Geledés* como sendo o de “marcar a imagem de mulheres negras como porta-voz dos discursos sobre suas realidades” (SEBASTIÃO, 2007, p. 171).

Quando foi criado, o *Portal Geledés*, que na verdade se encaixa na natureza de hub, foi pensado para subverter a lógica noticiosa que transformava todas as matérias referentes à questão racial em notas de rodapé em jornais de grande circulação. Dessa forma, o *Geledés* não enfocava na produção de conteúdo próprio, mas buscava e reunia informações específicas provenientes de outras mídias e formava um banco de dados sobre a questão racial para pesquisadores (OLIVEIRA, 2017).

O Portal não era a principal atividade do Instituto Geledés, o que dificultava, em alguma medida, manter o espaço atualizado. No início dos anos 2000, Sueli Carneiro, fundadora do *Geledés*, foi convidada para escrever semanalmente a *Coluna Opinião* no *Jornal Correio Braziliense* e viu nessa produção uma oportunidade de se ter conteúdo semanal no Portal. Assim, suas colunas foram replicadas de um espaço para o outro³⁵.

Na década citada, a primeira dos anos 2000, Carneiro produziu mais de 163 colunas para diversos periódicos, todas devidamente documentadas em seu currículo Lattes e acopladas no *Portal Geledés*, até o momento de escrita dessa pesquisa. Dessas, 158 foram para o *Jornal Correio Braziliense*, um conjunto de escritos não acadêmicos que se insere nesse ambiente digital com grande destaque. Dessa forma, nosso olhar se dedicou a esse recorte. Localizamos como temas frequentes, que expõem o contexto da época: saúde, educação, segurança pública, mercado de trabalho, direito, comunicação e violência.

A escolha por abordar a produção de Sueli Carneiro tem motivo, nascida em 23 de junho de 1950, criada na Zona Norte de São Paulo, entre a Lapa, Vila Bonilha e Pirituba, Aparecida Sueli Carneiro Jacoel ou apenas Sueli Carneiro, como é amplamente conhecida, é a ativista que cunhou o termo “enegrecer o feminismo” e que esteve à frente desse movimento na maior parte

³⁵ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=TbsuDny0uLY>>. Acesso em: 23 jun. 2021.

de sua vida. Além disso, a irmã mais velha dos sete filhos de uma costureira e um ferroviário, e mãe de Luanda, também foi um nome de destaque na resistência ao regime militar no Brasil.

Da organização e da participação na passeata da Freguesia do Ó contra o golpe militar de 1964, enquanto ainda era adolescente, à casa onde, com seu companheiro Maurice Jacoel, abrigava perseguidos políticos, Carneiro tem uma trajetória marcada pela luta e pela resistência política. Segundo os registros públicos consultados pela jornalista Bianca Santana (2020), autora da recém-lançada biografia de Sueli Carneiro³⁶, antes mesmo da sua atuação no Conselho Estadual da Condição Feminina (1983), Carneiro já tinha ficha no DOPS, cerca de “37 registros de atividades de que Sueli participou no início dos anos 1980” (SANTANA, 2020).

Sueli Carneiro também esteve em atos importantes, como a fundação do Movimento Negro Unificado (1978). Porém, ao contrário de Lélia Gonzalez, que foi uma das protagonistas ao lado de Abdias do Nascimento, Carneiro estava entre a multidão. Por falar em Gonzalez, em entrevista concedida à Bianca Santana (2020), Sueli Carneiro relata que foi na Biblioteca Mário de Andrade que se encantou ao ouvir Lélia Gonzalez falando sobre a mulher negra, como o sujeito político específico, que lutava contra o racismo e também contra o sexismo. “Da sensação de que Lélia podia ouvir sua mente, seu coração e verbalizar o que ainda não estava organizado racionalmente, Sueli Carneiro viu o que era necessário fazer: atuar politicamente pelas mulheres negras” (SANTANA, 2020).

Figura 8 - Sueli Carneiro em sua formatura na pré-escola, na década de 1970, em um encontro do MNU e no X Encontro Nacional Feminista de Bertiooga em 1989



Fonte: Casa Sueli Carneiro /Instagram.

³⁶ Intitulada *Continuo Preta - A vida de Sueli Carneiro* (2021).

A responsável pelo primeiro conteúdo semanal do primeiro site de organização não governamental do Brasil, o *Portal Geledés*, publicou o primeiro livro em 1985 e escreveu diversas colunas de opinião em jornais, artigos acadêmicos e defendeu, na Universidade de São Paulo (USP), uma tese extremamente relevante para o Campo da Filosofia, na qual faz uma interlocução entre Foucault e a realidade dos sujeitos negros e expõe tecnologias de poder como o epistemicídio e a necropolítica, base da nossa pesquisa.

Sueli Carneiro também defendeu a constitucionalidade das cotas raciais na audiência pública sobre políticas de acesso ao ensino superior, promovida pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2010. Acreditamos que, ao capitanear o *Geledés - Instituto da Mulher Negra* e o *Portal Geledés*, Sueli Carneiro foi uma das pioneiras em compreender o potencial da comunicação e das tecnologias na e para a sociedade. Isto é, ela entendeu (bem como as co-fundadoras desses espaços, já apresentadas na seção anterior) que as tecnologias e a comunicação não se tratavam de modismos, mas de novas possibilidades de interação, que poderiam atualizar e configurar a vida social, bem como os próprios sujeitos.

Esse entendimento implicou em assimilar as possibilidades que são oferecidas pela cultura digital, ou “cibercultura” (LÉVY, 1999; MORGADO, 2005; PETERSON, 2002). Implicou, também, na aceitação da emergência de um novo espaço privilegiado — bem como na disputa por esse espaço — para a construção das identidades, de estratégias e de atuação coletiva social e política, como é o caso do ciberfeminismo.

O ciberfeminismo, como fenômeno social e político, é recente. Seus primeiros passos foram dados em conjunto com a chamada terceira onda feminista (MAYORGA, 2014), na década de 1990, embora, atualmente, alguns já tratem esse fenômeno como quarta onda feminista (LINS, 2020).

Sob o desígnio de ciberfeminismo, os primeiros coletivos feministas a atuar em ambiente virtual mobilizaram um conjunto de estratégias que articula estética, política e comunicação utilizando a tecnologia digital e a internet como ferramentas para emancipação e empoderamento das mulheres (LIMA, 2019, p. 58).

Ao adicionar “ciber” ao já estabelecido “feminismo”, o movimento vê nas novas tecnologias digitais e na própria mídiatização a possibilidade de superação de uma pressuposta desigualdade entre gêneros. Sobre isso, é importante ressaltar que

[...] a internet não apaga as assimetrias comunicativas, mas que há uma potencialidade de surgimento de relações horizontais (ou menos verticais), com a ampliação das

possibilidades de interações digitais múltiplas. Acreditamos que a ideia de que cada sujeito ou sujeita possa viver nos mundos que pode criar, a partir de recursos disponíveis para reconfiguração da sua percepção da vida, perpassa também a questão da autonomia e da subjetivação, atravessando concepções de autorrealização e de agência, bem como da matriz que baseia esses mundos (a percepção de mundo real do sujeito baliza sua imaginação e sua criatividade). Mundos possíveis dizem, sobretudo, de como as “técnicas de si” vão permitir aos indivíduos mudar condutas e pensamentos por si mesmos. (COELHO; MARQUES, 2015, p.281)

Cabe salientar que situamos o ciberfeminismo das mulheres negras na década de 2000 e não de 1990, porque, para as mulheres negras, essa ferramenta só chega em meados da década de 1990 e só solidifica nos anos 2000, por meio de atuações coletivas de organizações como o Geledés, já citado, e da organização CRIOLA³⁷.

Segundo Lima (2019),

[...] pesquisadoras como Collins e Bilge (2016), Jonsson (2013), Ferreira (2015), Natansohn (2013) e Steele (2016) afirmam, sobre o impacto das TICs no pensar e fazer de feministas negras, que estas encontram nas ferramentas on-line um espaço possível de manifestação, articulação e visibilidade, diferentemente do que ocorre com os meios tradicionais de comunicação, geralmente interditados a esse mesmo grupo (LIMA, 2019, p.59)

As percepções das autoras e dos autores, se articulam, em certa medida, com o que temos defendido até aqui de que ao ingressar na ordem do discurso, as mulheres negras supracitadas buscavam e buscam fazer proposições sobre si/sobre seu grupo e se autodefinir.

2.2.5 Década de 2010: o ciberfeminismo negro coletivo e individual e a trajetória de Djamila Ribeiro no Blogueiras Negras

Na segunda metade da década dos anos 2000, o “uso de blogs, sites, páginas e perfis nas redes sociais, passou a ser algo inerente à organização da pauta dos movimentos feministas e, também, de outros movimentos sociais, articulados através da web” (DUTRA, 2018, p. 23). Esses espaços e ferramentas, como toda a “descentralização da produção de conteúdo

³⁷ Criola é uma organização da sociedade civil fundada em 1992 e conduzida por mulheres negras. Atua na defesa e promoção de direitos das mulheres, jovens e meninas negras em uma perspectiva integrada e transversal. Ao longo de sua trajetória, Criola lançou iniciativas de mobilização e *advocacy* em nível local, nacional e internacional, qualificação do ativismo de e para mulheres negras e da gestão pública, voltadas para o enfrentamento da violência e para a redução da mortalidade através de apoio à formação de grupos comunitários e redes de mulheres negras, projetos de orientação e acompanhamento às mulheres em situação de violência, incluindo a formação de PLP –Promotoras Legais Populares; litigância estratégica em defesa de meninas e mulheres negras; treinamentos e formação de lideranças; elaboração de publicações e constituição de plataformas para ciberativismo e de campanhas de mobilização da opinião pública contra o racismo; campanha “Racismo Virtual. As Consequências são reais”, em parceria com a agência de publicidade W3Haus.

promovida pela web 2.0 abriram uma via de contestação ao racismo epistêmico e a ausência de representações positivas de negros e negras na mídia” (LIMA, 2019, p. 60).

Um exemplo emblemático dessa dinâmica é a plataforma digital *Blogueiras Negras*. Em formato de coletivo colaborativo, a plataforma, que é coordenada por três mulheres negras, disponibiliza um espaço para que outras mulheres negras reivindiquem visibilidade e audibilidade às suas pautas — nas dimensões de: identidade, resistência, saúde, estilo de vida, artes e opinião.

O Blogueiras Negras nasceu em 8 de março de 2013 e é atualizado cinco vezes por semana com textos originais, criando, assim, uma comunidade *online* (e *offline*) de produção de conhecimento, a partir das vivências e experiências próprias. Na apresentação, disponível na plataforma, as coordenadoras contam que a origem do espaço se deu por meio do projeto *Blogagem Coletiva Mulher Negra*³⁸ que teve como foco a aproximação de discussões acerca do Dia da Consciência Negra e do Dia Internacional da Não Violência Contra a Mulher.

O sucesso do projeto revelou não somente a existência de um grupo de blogueiras negras e afrodescendentes escrevendo muito bem e muito; mas também a necessidade de criarmos espaços de visibilidade para essa produção tão significativa. Fazemos de nossa escrita ferramenta de combate ao racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia, homofobia e gordofobia. Porém, também pretendemos ser uma comunidade; um espaço de acolhimento, empoderamento e visibilidade voltados para a mulher negra e afrodescendente (Blogueiras Negras, 2012).³⁹

O espaço seguro e potente proporcionado pelo *Blogueiras Negras* torna possível a mobilização de

[...] reflexões acerca de assuntos como racismo, machismo (além de outros como lesbofobia, transfobia, gordofobia), a partir de experiências pessoais, situações cotidianas, casos midiáticos e tendo por base a produção de acadêmicas negras brasileiras e estadunidenses, as mulheres negras que utilizam as ferramentas da internet como meio de atuação têm desenvolvido uma produção que confronta as bases epistemológicas de orientação etnocêntrica constituindo contranarrativas ao discurso hegemônico que invisibiliza e silencia a experiência negra e feminina. (LIMA, 2019, p.60)

A plataforma é apenas um caso, posto que, como afirma Lima (2019), trata-se de um movimento mais amplo: as diversas ferramentas fornecidas pela internet — blogs, redes sociais, sites etc. — têm possibilitado inúmeros avanços, até mesmo simbólicos como a retomada das “campanhas criadas pelo Movimento Negro Unificado, nos anos 1980, como a *Reaja ou será*

³⁸ Disponível em: < <https://blogagemcoletivamulhernegra.wordpress.com/> > Acesso em: 01 set. 2017

³⁹ Disponível em: < <http://blogueirasnegras.org/quem-somos/> >. Acesso em: 01 set. 2017

morto, reaja ou será morta, que denuncia a violência policial e o genocídio da juventude negra” (p.61).

É no seio do Blogueiras Negras que nasce (para à vida pública) uma das figuras mais emblemáticas do feminismo negro e do ciberfeminismo negro contemporâneo no Brasil, Djamila Taís Ribeiro dos Santos. Natural de Santos (SP), Djamila Ribeiro tem um nome que significa “beleza”, em swahili (língua do leste da África), e foi escolhido por seu pai, Joaquim José Ribeiro dos Santos, um estivador, militante e um dos criadores do Partido Comunista em Santos.

A filósofa, feminista negra e escritora, começou sua vida profissional em uma vaga de auxiliar de serviços gerais — embora já estivesse cursando jornalismo na Universidade Santa Cecília e fosse fluente em inglês. Exerceu tal função escondida de seu pai, posto que esse dedicava sua vida ao trabalho para que seus quatro filhos — duas meninas e dois meninos — pudessem se dedicar aos estudos e tivessem boas oportunidades.

Após sua mãe, dona Erani, falecer vitimada por câncer, Djamila pediu demissão da função de auxiliar de serviços gerais. Segundo ela, o ato foi uma homenagem à vida da mãe, ex-empregada doméstica que, assim como o pai de Djamila Ribeiro, queria outros caminhos para os filhos. Joaquim adoeceu no ano seguinte ao falecimento de dona Erani e, enquanto cuidava do pai no hospital, Djamila conheceu a Casa de Cultura da Mulher Negra, na qual, meses depois, teve a primeira oportunidade que valorizava sua formação. Quando seu pai faleceu, foi na Casa de Cultura da Mulher Negra que Ribeiro viveu seu luto.

Figura 9 - Antônia (Avó de Djamila) em um terreiro, Erani (Mãe de Djamila em uma escola de samba de Santos, na ala das baianas na década de 1990); Djamila Ribeiro na segunda década dos anos 2000 em atividades religiosas



Fonte: Instagram de Djamila Ribeiro.

A infância de Djamila foi marcada por muito estudo e contato com a literatura, uma exigência dos pais. Assim, quando enquanto trabalhou na biblioteca da Casa de Cultura da Mulher Negra, onde trabalhou por quatro anos, Ribeiro pôde redescobrir esse interesse pela literatura. Ao sair da Casa de Cultura decidiu sair também da faculdade de jornalismo. Pouco depois, aos 24 anos engravidou de sua única filha, Thulane, e com a gestação veio a restrição do uso de cosméticos capilares. Foi então que assumiu os seus cabelos crespos.

Alguns anos depois, com um emprego fixo na zona portuária de Santos, Djamila ingressou na faculdade de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, em Guarulhos. As três horas de trajeto que separavam as duas partes importantes de sua vida, fizeram-na desistir do emprego e se dedicar aos estudos.

No segundo ano do curso começou a lecionar filosofia nas escolas públicas de São Paulo e, assim, conseguiu custear seus estudos. Na mesma época, em conjunto com alguns colegas, criou o Mapô, núcleo interdisciplinar de estudos em raça, gênero e sexualidade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). O grupo ajudou Djamila a aprofundar nas obras de feministas negras, que havia conhecido na Casa de Cultura da Mulher Negra.

A filósofa ingressou no mestrado em 2013, aos 33 anos. No mesmo ano passou a escrever para o *Blogueiras Negras* e, no ano seguinte, em 2014, começou na revista *CartaCapital*, onde se tornou colunista. Esses dois espaços, em suas palavras, eram espaços em que ela se sentia segura para compartilhar seus pensamentos. Ao tornar públicas suas articulações teóricas que analisam a sociedade brasileira contemporânea, ela ganhou projeção.

Em 2016, tornou-se secretária-adjunta de Direitos Humanos e Cidadania da cidade de São Paulo. Nos anos seguintes, sua atuação foi muito premiada e suas palavras ganharam o mundo: além das colunas de jornais e revistas, escreveu o prefácio do livro *Mulheres, raça e classe* de Angela Davis, criou e coordena a coleção *Feminismos Plurais*, e se tornou autora de *O que é lugar de fala* (2017), *Quem tem medo do feminismo negro?* (2018) e *Pequeno Manual Antirracista* (2019). Criou também o selo literário Sueli Carneiro.

Os livros da coleção destinam-se à disseminação de conteúdo crítico produzido por pessoas negras, sobretudo mulheres, a preço acessível e linguagem didática; cujo primeiro livro, *O que é lugar de Fala?*, entrou para a lista de *best-sellers* da 16ª Flip de Paraty. Com a repercussão positiva dos livros, em 2020, Ribeiro lançou a *Plataforma Feminismos Plurais*, um espaço virtual de ensino de temas críticos e fundamentais para a compreensão da sociedade brasileira.

Ao contrário das mulheres negras citadas anteriormente, Djamila Ribeiro conta com um campo de exposição privilegiado propiciado pelos avanços tecnológicos, as redes sociais. No Instagram ela tem 1,2 milhões de seguidores e no Facebook 258.117⁴⁰. Nesses espaços, como um posicionamento didático, ela fala sobre temas relacionados às relações raciais, desigualdades e questões sociais.

Outra novidade é que Ribeiro tem um público ou uma audiência. Não se trata apenas de promover encontros (offline ou online), mas de uma pessoa que produzindo conteúdo digital para o seu público continuamente. O formato pode ser definido como um ativismo individual com efeito coletivo em tom professoral. Nesse sentido, seu público se constitui em pessoas que frequentemente se manifestam como interessadas em aprender sobre o racismo ou sobre questões raciais múltiplas. Fazem parte dessa audiência, inclusive, membros da classe artística, pela qual ela é frequentemente elogiada por manter uma postura acolhedora/agregadora e sempre disposta a dialogar didaticamente.

Essa postura, por seu turno, suscita críticas intramovimentos negros, em diversos âmbitos, inclusive sobre até que ponto o didatismo não se transforma em obrigação e um novo modo de servidão. As críticas, entretanto, não modificam o posicionamento da intelectual, que tem como valor principal o protagonismo negro na produção e transmissão de conhecimento e cultura. Seu destaque é tamanho e tão promissor que, em 2019, ela foi escolhida pelo governo da França “Personalidade do Amanhã”, projeto que seleciona uma pessoa por país da América Latina e Caribe por sua projeção atual e potencial impacto no futuro. A filósofa brasileira também foi premiada com o *Prince Claus Award* 2019, que destaca as obras de Djamila sobre o feminismo negro no País.

Isto posto, nesta seção apresentamos o contexto de produção do nosso objeto, as colunas e artigos de opinião produzidos por mulheres negras, além do legado comunicativo de um movimento que não é pautado apenas pela dor, mas também pela resistência, como sempre afirmava Lélia Gonzalez. Nesse sentido, a luta desse movimento para tomar a palavra sobre si, desconstruindo as tecnologias do epistemicídio é notória. Vez ou outra, porém, o potencial dessa desconstrução epistemicida é tão grande que a necropolítica entra em cena para freá-lo, é o caso da trajetória de Marielle Franco, que apresentaremos a seguir.

⁴⁰ Números atualizados em outubro de 2021.

2.2.6 A comunicação do Orum: a breve (e extraordinária) trajetória de Marielle Franco

"A gente tem lado, tem classe e tem identificação de gênero [...]. É dessa forma, a partir das soluções coletivas, que a gente vai traçar esse mandato. É isso que nos coloca enquanto mulher negra, origem na Favela da Maré, com o debate de valorização das identidades" (FRANCO, 2017), com essas palavras, Marielle Franco discursou pela primeira vez no plenário da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro, no início de 2017.

Figura 10 - Djamila Ribeiro entrevistando Marielle Franco



Fonte: Canal Futura.

Seu projeto ali enunciado, entretanto, foi interrompido. Na noite de 14 de março de 2018, no bairro Estácio, região central do Rio de Janeiro, a vereadora foi assassinada juntamente com seu motorista Anderson Pedro Gomes. As informações divulgadas até o momento⁴¹ dão conta de que os criminosos estavam em dois carros que emparelharam com o da vereadora e efetuaram vários disparos. Marielle foi atingida por três tiros na cabeça e um no pescoço, o motorista do veículo em que ela estava levou três tiros nas costas. Ambos morreram no local.

Nascida em 1979 e criada no Complexo da Maré, no Rio de Janeiro, Marielle Franco participou de um pré-vestibular comunitário e se graduou em ciências sociais na PUC-Rio com 100% de bolsa de estudos. Fez mestrado em Administração Pública pela Universidade Federal Fluminense (UFF), em que defendeu a dissertação intitulada “UPP: a redução da favela a três letras”, e trabalhou em instituições como a *Brazil Foundation* e o *Centro de Ações Solidárias da Maré* (Ceasm). Casou-se e se tornou mãe aos 19 anos. Após se separar do pai de sua filha,

⁴¹ Até a presente data, outubro de 2021, seus assassinatos continuam em investigação.

Luyara, Franco manteve um relacionamento estável com a arquiteta Mônica Benício, com que esteve até o fatídico dia de sua morte.

Ativista desde a juventude, após seu trabalho no pré-vestibular comunitário, Marielle ingressou na Comissão de Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro (Alerj), coordenada pelo deputado federal Marcelo Freixo, do qual foi assessora parlamentar, e que seria fundamental para o seu ingresso na política formal. Em 2016, foi eleita vereadora na Câmara do Rio de Janeiro pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), sendo a quinta mais bem votada com 46.502 votos.

Em seu curto mandato, a vereadora trabalhou de forma intensa, registrou 16 projetos de leis, participou de diversos encontros com a comunidade e mantinha seu foco nas pautas sobre: direitos humanos, defesa da população negra, combate à homofobia, feminismo fiscalização da atuação das polícias e, posteriormente, na tentativa de monitoramento da ação das Forças Armadas durante a intervenção decretada pelo governo Temer — tornando-se relatora da Comissão de Representação para representar a Câmara Municipal em Brasília para acompanhar a Intervenção Federal na Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro.

Dois dias após a morte de Marielle, o *Jornal do Brasil* publicou em primeira página um artigo de autoria da Marielle Franco. Segundo o veículo de imprensa, o artigo de opinião fora enviado horas antes do assassinato e, por isso, foi intitulado como “Últimas Palavras”. O texto enfatiza que a intervenção militar não promove realmente segurança, tratando-se apenas de um discurso político-midiático. De forma educada e sem alarde, como uma nota de rodapé chamando o leitor para uma leitura do editorial, o jornal discorda da vereadora.

Figura 11 - Marielle em seu último evento na noite do assassinato (2018), a vereadora e sua assessora entrando no carro após o evento (2018), o velório público de

Marielle (2018) e o ato ecumênico após o velório (2018)



Fonte: G1.

Há, contudo, que se dizer que, embora nos debruçamos no artigo publicado postumamente, a morte da parlamentar alcançou destaque e tematizou diversas interações sociais. Tratou-se de um acontecimento, uma experiência que instaurou imediatamente um passado e um futuro (QUÉRÉ 2005, p. 63), realizando um corte na cotidianidade da vida. Houve um desencadeamento de um processo comunicacional, na medida em que iniciou processos interativos entre o indivíduo e seu próprio interior — uma tentativa de tentar decifrar “o que ocorreu ali” — e o indivíduo e a sociedade.

Um levantamento feito pela Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (FGV/DAPP) mostra que a morte da vereadora carioca teve enorme repercussão nas redes sociais. Em 19 horas — entre às 22h da quarta-feira (14/03/2018 noite da morte) e às 17h da quinta (15/03/2018) — foram registradas 567,1 mil menções no *Twitter*⁴². Para além dessas manifestações, os principais veículos de comunicação do mundo noticiaram a morte de Marielle Franco, tais como o *New York Times*, a *ABC*, o *The Washington Post*, a televisão estatal *Televisión del Sur*, o site de notícias *News Deeply* e o *El Comercio*.

Além disso, nos anos que se seguiram ao acontecimento, atos em homenagem à sua memória aconteceram e acontecem em diversos formatos: *grafitti*, lambe-lambes, colagens, estêncil, frases de efeito, cultos ecumênicos, manifestações, placas que estão espalhadas pelo mundo inteiro são alguns exemplos. A face da vereadora estampa murais, postes, ruas e

⁴² Disponível em: <<http://bit.ly/2muxrjn>>. Acesso em: 28 ago. 2019.

inúmeros outros locais. Seu nome passou a nomear ruas, praças, bibliotecas e projetos. Seu legado aparece em bandeiras, blocos de carnaval, enredos de escola de samba, bonecas de feltro, escultura, carimbo, funk, MPB, bolsas acadêmicas e outros. Isto é, a nosso ver, houve um processo de renascimento do acontecimento, uma espécie de segunda vida, a primeira foi da ordem do existencial. “A segunda vida é o acontecimento tornado narrativa, tornado um objeto simbólico” (FRANÇA, 2012, p. 14)⁴³.

A partir do capítulo anterior, entendemos que o dispositivo de racialidade se instaurou na sociedade brasileira com suas forças e saberes próprios. Com base em Braga (2018, 2020), em uma perspectiva comunicacional, entendemos que no âmbito de um único dispositivo existem múltiplos arranjos e lógicas de interação. Inclusive, é possível que existam arranjos interacionais de resistência ao próprio dispositivo.

Neste capítulo fizemos um recuo histórico focado em apresentar o surgimento do Movimento de Mulheres Negras no Brasil e de desvendar as agendas dessas mulheres — suas singularidades e diferenças pautadas — ao longo das décadas. Assim, mostramos que embora o poder atravesse e emane do dispositivo de racialidade, existem linhas que escapam às forças e aos saberes dele, as linhas de subjetivação e de fuga. No caso das mulheres negras brasileiras estudadas nesta pesquisa, parte do processo de subjetivação e de fuga, o reconhecimento de si por si, aconteceu no momento em que se apartaram do movimento feminista e do movimento negro e criaram espaços para estar na cena pública e ingressar na ordem do discurso.

Em relação às trajetórias das mulheres, suas atuações comunicacionais e suas pautas, esse novo corpo coletivo nasce focado em ações coletivas (como a participação do *Geledés* no Jornal *Fêmea*, em preparação para o encontro em Beijing) e ações individuais (como a atuação Lélia Gonzalez no Jornal *Mulherio*, expondo a situação das mulheres negras no mercado de trabalho) se firmando como um espaço de rompe com as narrativas hegemônicas (do dispositivo de racialidade) e com o modo de fazê-las (que obedece uma lógica mais acessível aos sujeitos pertencentes aos grupos hegemônicos). Antes de prosseguirmos, cabe salientar que o corpo coletivo de mulheres negras, que emergiu na década de 1980, não se restringe às mulheres negras abordadas neste capítulo. Nossa escolha aqui se vincula apenas ao *corpus* escolhido.

⁴³ Ver *A segunda morte de Marielle e a segunda vida do acontecimento* (GUIMARÃES-SILVA; PILAR, 2021). Disponível em: <<https://bit.ly/3F2Qq8e>>. Acesso em: 20 jul. 2021.

A nosso ver, portanto, essas atuações, década após década, formam um arranjo interacional de resistência. Um arranjo que se funda na necessidade dessas mulheres de transformarem a posição social de si e de seus pares — fazendo denúncias, se mobilizando, pautando suas próprias necessidades. Um arranjo de biopotência, pautado na autovalorização produtiva, a partir da própria subalternidade social gerada pelo dispositivo de racialidade.

3 A BIOPOTÊNCIA DAS MULHERES NEGRAS EM COMUNICAÇÃO: A (AUTO) VALORIZAÇÃO DAS DIFERENÇAS

“As palavras das mulheres clamam por serem ouvidas, cada uma de nós deve reconhecer sua responsabilidade de tirar essas palavras para fora, lê-las, compartilhá-las e examiná-las em sua pertinência à vida” (LORDE, 1984).

A escolha por apresentar um recuo histórico do Movimento de Mulheres Negras por meio de dispositivos midiáticos em que elas foram protagonistas, no capítulo anterior, não foi aleatória. Além de evidenciar as ambiências que compõem o nosso objeto, trata-se também de uma tentativa de ressaltar a luta dessas mulheres para existirem como sujeitos políticos na cena pública, como construtoras de redes de sociabilidade e como produtoras de discursos sobre si (e contra-hegemônicos). Isto é, como protagonistas de arranjos de resistência.

Salientamos, porém, que poderíamos, se fosse pertinente ao nosso objetivo, ter recuado séculos que encontraríamos as vozes de mulheres negras questionando, à exemplo de Sojourner Truth, o estatuto social a elas atribuído: “eu não sou um ser humano?”, “eu não sou mãe?”, “eu não sou uma mulher?” e “eu não sou negra?”. Essas vozes viriam dos porões dos navios, do fundo do oceano, das plantações, das favelas, dos subempregos, para só então chegarmos nos movimentos sociais da década de 1980.

Nesse sentido, as questões que ficam em aberto é: como as audibilidades são configuradas? Como nos tornamos sensíveis ou não a determinadas expressões e demandas? Como um dispositivo configura uma "ambiência" e as condições específicas para a produção da escuta? Assim, este capítulo trata de tentar entender porque há uma demora na (re)configuração institucional, social e cultural para que essas mulheres encontrem escuta.

Segundo o percurso que traçamos até aqui: o dispositivo de racialidade dividiu, a partir da cor da pele, os sujeitos (CARNEIRO, 2005). Alguns foram considerados humanos e outros, que fugiam ao padrão da pele alva, foram considerados não humanos. Os sujeitos considerados humanos passaram a gozar de privilégios sociais e epistêmicos (RIBEIRO, 2017, p. 29). Uma das formas de gozar desses privilégios é produzir verdades e exercer poder para que essas verdades se transformem em regras, normas, leis, práticas, instituições e discursos. Logo, quem exerce poder, pode se autodefinir e se autovalorizar, como também definir os outros e o mundo. Dessa forma, parece-nos que a incompletude da ação dialética, quando o outro interlocutor é uma mulher negra, está na identidade e na localização social desse grupo.

A identidade dos sujeitos não brancos, em especial da mulher negra, não é considerada a partir de um estatuto de humanidade. As mulheres negras são o *Outro do Outro*, uma

identidade que se originou nos dispositivos de racialidade e de sexualidade, e se concretizou com a constituição de um lugar social que exige duplo silêncio, pois são os seus outros, o branco e o homem, que gozam dos privilégios sociais, como a autorização discursiva. Inferimos, nesse sentido, que há uma relação direta entre a hierarquia discursiva e as identidades sociais gestadas pela colonialidade.

Isto posto, neste capítulo apresentamos que, para conseguir reverter esse regime de autorização discursiva e encontrar escuta, as mulheres negras *precisaram* e *precisam* continuamente desestabilizar o que as aprisiona no lugar social do silenciamento, isso é: suas identidades sociais e a lógica epistemológica vigente. Dessa forma, elas tentaram e continuam tentando reconstruir um projeto epistêmico em que seja possível “alcançar um amplo, mais abrangente e mais adequado entendimento de tudo o que está relacionado com a experiência daqueles cujas experiências são frequentemente ignoradas” (ALCOFF, 2016, p. 135).

Segundo Collins (2016), as mulheres negras vêm repensando, transcendendo e desestabilizando o regime de autorização e legitimação discursiva de três formas: 1) ao se autodefinirem e autoavaliarem; 2) ao evidenciarem a natureza interligada das opressões sociais; e, por fim, 3) ao tornarem relevante a própria cultura. A esse tipo de giro epistemológico de resistência, que inventa uma multiplicidade de línguas, semióticas, formas de enunciação e, assim, cria “territórios subjetivos a partir das próprias linhas de escape a que são impelidos, ou dos territórios de miséria a que foram relegados” (PELBART, 2002, p. 37), os autores italianos Maurizio Lazzarato e Toni Negri (2001), chamam de biopotência.

Assim, a nosso ver, são essas dinâmicas de resistência que causam fissuras no regime de autorização e legitimação discursiva e se constituem em pilares tanto do pensamento feminista negro (COLLINS, 2016), quanto da biopotência (PELBART, 2002) elabora a partir da experiência autônoma de mulheres negras, suas interações e articulações. As quais serão tratadas neste capítulo.

3.1 Identidades e epistemologias

Objeto de longos debates na teoria social e fato preponderante no alcance da legibilidade dos sujeitos, para Aníbal Quijano (1992), a “[...] identidade é uma categoria relacional, intersubjetiva e histórica. É uma parte e um modo das relações que na história se estabelecem, se modificam ou se cancelam, entre as diversas formas organizadas de existência social” (p. 73). Na mesma esteira de entendimento, segundo Stuart Hall,

[...] O que denominamos “nossas identidades” poderia provavelmente ser melhor conceituado como as sedimentações através do tempo daquelas diferentes identificações ou posições que adotamos e procuramos “viver”, como se viessem de dentro, mas que, sem dúvida, são ocasionadas por um conjunto especial de circunstâncias, sentimentos, histórias e experiências única e peculiarmente nossas, como sujeitos individuais. Nossas identidades são, em resumo, formadas culturalmente (HALL, 1997, p. 26).

Essa sedimentação ocorre, para o autor, através da cultura, que seria tudo aquilo que organiza e constrói os sentidos (sobre nós e sobre o mundo de forma geral) em um determinado contexto. Em outras palavras, o autor está falando que as identidades são formadas a partir de um emaranhado de crenças, instituições, saberes e discursos que organizam as identidades atribuindo-lhes sentidos e funções no mundo.

Portanto, Hall, embasado nos estudos de Foucault, utiliza o termo identidade para significar

[...] o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos ‘interpelar’, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades que nos constroem como sujeitos aos quais se pode ‘falar’ (HALL, 2000, p. 111-112).

Este processo interacional de (re)adequação das identidades pessoais e das identidades sociais funciona através do reconhecimento e da reafirmação que circunscreve, ao mesmo tempo, os iguais como aqueles que ocupam a mesma posição e um mesmo lugar, enquanto os diferentes são posicionados como os *Outros* (FRANÇA, 2001; HALL, 1997).

De forma similar, para Aníbal Quijano (1992), na América Latina as sedimentações que compõem as identidades sociais são fundadas pelo advento da dominação colonial que, desde o seu princípio, baliza a distribuição de poder no ser ou não ser europeu. Os iguais são os *europeus, portugueses e espanhóis* que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, e que adquiriram uma conotação racial; os *Outros*, por seu turno, são as identidades sociais historicamente novas: *indígenas, negros e mestiços*.

Na medida em que essas relações sociais se configuraram,

[...] tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população (QUIJANO, 2005, p. 117).

Nesse sentido, o eurocentrismo e a colonialidade estão intrinsecamente ligados à identidade latino-americana e passam a se manifestar de duas formas subjetivas principais: 1)

no bloqueio da “capacidade de autoprodução e auto-expressão cultural, já que pressionam para a imitação e a reprodução” (QUIJANO, 1992, p. 73) do que é tido como norma ou padrão; 2) no bloqueio da “capacidade de reconhecer as especificidades de diferentes experiências históricas e de suas implicações para o conhecimento e para a ação” (QUIJANO, 1992, p. 74).

Ambos os bloqueios, se assemelham a descrição de Souza Santos (1995) e Carneiro (2005) sobre o epistemicídio. Além disso, parece-nos, inclusive, que a identidade latino-americana é fundamentada não apenas na separação dos *iguais* e dos *outros*, como também na separação entre experiência e conhecimento, posto que se a experiência pode ser vivenciada por todos e o conhecimento só tem uma fonte possível, ou legitimada, a eurocêntrica, o conhecimento não equivale à experiência.

Na obra *A identidade cultural na pós-modernidade* (1992), Stuart Hall trabalha a questão da identidade mostrando como ela não é estável. Para tanto, ele articula três momentos históricos e a noção do que foi ser sujeito em cada um desses momentos: o sujeito do Iluminismo foi o indivíduo centrado na razão; o sujeito sociológico foi o que se forma pela relação que estabelece com os outros e é pertencente ao tempo moderno, por exemplo, o sujeito fruto das colonialidade; e, por fim, o sujeito pós-moderno, o qual, para o autor, não possui uma identidade fixa, por causa de uma série de cinco fatores das ciências humanas.

A partir desse último, Hall introduz um debate sobre a *crise de identidade* — ocasionada pelas descontinuidades da sociedade moderna e as diferentes posições de sujeito que o indivíduo carrega consigo na modernidade tardia⁴⁴. A passagem do sujeito sociológico para o sujeito pós-moderno ocorre, segundo o autor, em virtude de cinco avanços das ciências humanas: 1) as contradições e questionamentos sobre a posição do sujeito na sociedade, a partir das diferentes interpretações do trabalho de Marx; 2) a descoberta do inconsciente por Freud, o que nos proporcionou o entendimento da identidade como algo móvel, formada por processos conscientes e inconscientes; 3) o trabalho do linguista Ferdinand de Saussure, para quem as afirmações não são o que são essencialmente, elas carregam significados; 4) os estudos de Michel Foucault sobre o poder disciplinar que é exercido pelas instituições coletivas sobre os sujeitos; e 5) o feminismo, bem como os outros movimentos sociais que emergiram a partir da década de 1960, e salientaram as identidades sociais dos grupos.

O resultado, então, é um sujeito fragmentado, que não possui uma identidade fixa, mas uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. Assim, se

⁴⁴ Figura de linguagem sustentada por sociólogos e teóricos sociais a fim de evidenciar que a modernidade continua na era contemporânea, por isso é melhor concebê-la como um estado de modernidade tardia.

até então a noção de conhecimento e de verdades produzidos tinham como fonte a identidade colonial eurocentrada, a percepção de Hall, de uma identidade fragmentada, abre possibilidade para uma virada epistemológica.

Nessa mesma esteira de pensamento, para Linda Alcoff (2016) há uma necessidade de um debate propositivo sobre a construção/produção daquilo que é considerado, bem como de uma discussão reconstrutiva sobre como e por quem o conhecimento é produzido. Entretanto, ela identifica dois obstáculos para a formulação dessa nova epistemologia: um relacionado à própria epistemologia e outro às discussões sobre identidade. O primeiro obstáculo, o epistemológico, trata da “[...] recusa a se engajar no trabalho reconstrutivo da epistemologia para seguir além do ceticismo crítico e reconstruir a maneira de fazer verdadeiras reivindicações responsáveis pela realidade política, assim como confiáveis e adequadas à complexidade da realidade” (p. 131). Portanto, para ela é fundamental uma mudança na “geografia da razão” e a realização de uma ampla reforma criando uma epistemologia política.

Em outras palavras, a autora entende que é preciso uma epistemologia analítica, que “[...] procura tornar visível aquilo que está além da dialética” e isso somente será possível “[...] mediante a dialética, mas elas somente serão alcançadas pelo processo conflitivo das contradições” (p. 131). É nesse sentido que, para ela, a “política é, em última instância, trabalhada no campo da verdade” (p. 132), o que torna necessário

[...] considerar as condições que estruturam os papéis epistêmicos, poderia revelar como a autoridade e a presunção de credibilidade são às vezes arbitrariamente distribuídas e quais condições dão vazão à ilusão de uma agência epistêmica totalmente individualizada. A epistemologia política poderia também esclarecer como algumas condições contextuais são consideradas relevantes para a questão da justificação, enquanto outras condições contextuais são consideradas completamente irrelevantes. Dessa forma, poderia abrir caminho para um entendimento mais amplo e verdadeiro do conhecimento e da verdade, bem como poderia conduzir a um conjunto amplo de opções epistêmicas que pode epistemicamente avaliar estruturas interpretativas e procedimentos (ALCOFF, 2016, p. 133).

Portanto para a autora, assim como para Foucault, as reivindicações de saber não são simples estratégias. Embora tenham efeitos estratégicos, trata-se da possibilidade da reconstrução da fonte da verdade, uma fonte que pode e deve ser mais plural — trata-se do caminho para que sujeitos não-brancos, por exemplo, possam alcançar o estatuto da humanidade ao compor esse lugar de produtores de conhecimento. Para tanto, a “[...] a identidade é um elemento legítimo no desenvolvimento de uma nova filosofia da libertação” (ALCOFF, 2016, p. 134). Embasada em teorias feministas e pós-coloniais ela vai dizer que,

[...] o projeto de descolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criando identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de descolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento (ALCOFF, 2016, p. 133).

A abordagem da filósofa pode ser articulada com o entendimento de Sueli Carneiro (2005) sobre a divisão ontológica causada pelo dispositivo de racialidade, como também com o resultado dessa divisão, que é nomeado pela filósofa Djamila Ribeiro (2017) como regime de autorização discursiva. Segundo Ribeiro, existe uma divisão racial que estabelece, ainda que tacitamente, quais vozes são legitimadas para a transmissão de saberes e quais não são legitimadas para a mesma função. Exatamente a divisão a qual Alcoff propõe mudanças e que as mulheres negras, apresentadas no capítulo anterior, tentam alterar ao ingressar na cena pública e se tornarem sujeitos de palavras.

A nosso ver, Carneiro (2005), Alcoff (2016) e Ribeiro (2017) estão expondo a existência de uma hierarquização de conhecimentos legitimados e de vozes que encontram uma escuta qualificada a partir da divisão e do pertencimento identitário e racial. Ou seja, elas estão apontando a necessidade e o caminho para mudar as lógicas do dispositivo de racialidade, em especial o epistemicídio.

É nesse sentido, por exemplo, que em sua obra, o livro *O que é lugar de fala?*, publicado em 2017, Djamila Ribeiro questiona as “condições sociais que permitem ou não que grupos [de minorias políticas] acessem lugares de cidadania” (RIBEIRO, 2017, p. 61). A obra aborda a urgente e necessária democratização do espaço de fala e de escuta, posto que, para a autora, esse seria o lugar de vivência da cidadania — o poder de ingressar na ordem do discurso e ser contado como um sujeito que apresenta e que possui demandas próprias.

Uma noção próxima à de Cicilia Peruzzo (2008, p. 5), para quem não há cidadania sem participação ativa nas micro e macro decisões relativas à vida em sociedade. Ou seja, para as autoras, exercer cidadania significa participar, partilhar, interferir, transmitir conhecimentos e saberes diversos, deixar de ser súdito/subalterno e se reconhecer cidadão/ã portador/a de direitos e deveres e autonomia para agir.

Nesse sentido, parece-nos que a linguagem assume a efetivação dessa experiência de cidadania, posto que “é por meio da linguagem que o homem constrói o mundo, compartilha experiências e investe de sentido a realidade social.” (FRANÇA, SIMÕES, 2001, p. 6). Isto é, a nosso ver, a interação comunicacional legitimada compõe o lugar de cidadania, posto que

promove interlocução e amplia as possibilidades de subjetivação — ao promover o afastamento das regulações do dispositivo.

Entretanto, as autoras supracitadas reconhecem que não basta o simples querer para que uma nova epistemologia emergja e novas legibilidades sejam consideradas, há disputas sobre esse espaço. Como exemplo, Alcoff (2016), cita a inclinação a anti-identidade tão prevalente na teoria social hoje e que pode ser percebida a partir da popularização e das polêmicas em torno do conceito *Lugar de fala*, sistematizado por Djamila Ribeiro em seu livro homônimo.

O entendimento que circulou foi o de que a proposta apresentada conceitualmente por Djamila Ribeiro tenta essencializar as identidades e interdita o debate, como é possível perceber nas palavras do professor Wilson Gomes, em sua coluna na *Revista Cult*:

[...] “lugar de fala” é tanto um discurso sobre direitos de autorrepresentação por parte de minorias (“nós podemos falar em nosso nome e de nossas coisas”), quanto uma reivindicação de reconhecimento da autoridade de uma determinada minoria para falar sobre determinados temas e “protagonizar” determinadas ações. Mas, da reivindicação de falar por si mesmos, de não ser reduzidos perenemente à condição de objeto ou assunto, chegou-se rapidamente à reivindicação de superioridade absoluta da autorrepresentação, à interdição da fala que não se situa na minoria e à inspeção constante para verificar se essas duas premissas são integralmente cumpridas em todas as formas de expressão artísticas, científicas e políticas (WILSON GOMES em sua coluna na Revista Cult, 2019)

O mesmo sentido crítico pode ser apreendido da postagem pública do professor Luís Felipe Miguel no *Facebook*: “nos combates políticos, ‘lugar de fala’ surge casado com a percepção extrema de um privilégio epistêmico dos dominados. [...]O acesso à verdade depende da posição social e de nada mais”⁴⁵. Por fim, resgatamos um artigo crítico ao conceito que causou grande alvoroço em uma das mais respeitadas listas de comunicação participativa da área de Comunicação, a lista Compós, em 2018. Intitulado o *Lugar de fala: o novo apartheid enunciativo?*, escrito por Isabelle Anchieta de Melo, doutora em Sociologia pela USP, jornalista e mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), ele traz o seguinte conteúdo:

Recordo-me, nitidamente, da introdução do conceito de “lugar de fala” no curso de jornalismo. Daríamos ‘voz’ à vivência concreta de pessoas pertencentes a grupos subalternos. Olhando diretamente para a câmera; falando livremente e, conduzidos apenas por questões pontuais, as pessoas, até então invisíveis, teriam sua existência pública restituída. Era a emergência de uma voz titubeante, aprendendo a rasgar o silêncio histórico. Em uma das entrevistas que realizei, entreguei o gravador a ‘Jaque’, a pequena com então 13 anos, viciada em crack que se oferecia sexualmente a

⁴⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/32fuMLB/> > Acesso em: 17 ago. 2020.

traficantes em troca de umas minúsculas pedras. Incentivei a sair da minha zona de observação e gravar livremente suas experiências. O que ela disse? Cantou músicas sem sentido e nada mais, como se estivesse a me mostrar o quão tolo era o intento. Ainda assim fui, por um bom tempo, uma das entusiastas do ‘lugar de fala’. Fiz reportagens com meninos de rua, presidiários e integrantes do MST utilizando a ‘metodologia’. Mas, com a experiência e o aprofundamento dos estudos em Sociologia, aprendi que um antídoto utilizado em doses equivocadas, é tão deletério quanto o veneno contra o qual se luta. É preciso acertar a dose, encontrar o difícil equilíbrio para não reproduzirmos o mal que queremos combater. [...] ***Nada mais natural e justo, não fosse a deformação de uma proposta inclusiva em uma estratégia política de exclusão*** — cometendo, pelo avesso, o erro que tanto criticam. Explico-me: uma coisa é dar espaço para que os que não tinham voz falarem, outra bem diferente é esse mesmo espaço ser agora condicionado ao silenciamento dos demais. ***O ‘lugar de fala’ acabou se tornando uma arma retórica de impedimento de atores tidos como privilegiados no espaço público. Os brancos, os homens, os heterossexuais e os abastados passam a ser deslegitimados como personae non gratae.*** Mesmo internamente, dentro dos grupos identitários, uma série de marcadores de diferenças cria uma hierarquia velada: se a mulher é negra e pobre, ela tem autoridade; se branca e com condições financeiras, não. No limite, são impedidos de falar e hostilizados — mesmo quando apoiam a causa em questão, e isso me parece um grande equívoco. [...] ***O lugar de fala é apartheid pelo avesso. Uma segregação enunciativa de uma suposta maioria privilegiada. E o pior: é uma estratégia improdutiva para os próprios grupos identitários. Há um ressentimento histórico de fundo. Uma vingança.*** Aprendi com a jovem Malala, em um singelo conselho dado por seu pai, que a “vingança é uma pedra que nunca se desgasta”. E se é ela o que move a transformação, tende-se a um impasse logo adiante. O espaço de ascensão desses movimentos identitários é limitado até o momento em que seus solidários apoiadores passem a se perceber como vítimas dele (MELO, 2018, online, grifo nosso).

As críticas dos pesquisadores que reproduzimos fazem eco a várias outras e seguem duas linhas argumentativas básicas: 1) lugar de fala causa interdição de debate; 2) lugar de fala como recurso de (auto)valorização do lugar social é uma estratégia para oprimir e silenciar o opressor, uma vingança. Além disso, de forma geral, em todas as extensas críticas há sempre uma consciência das hierarquias sociais, mas o desfecho é a conclusão de que o lugar de fala não tem um real poder sobre essa, trata-se apenas de uma *práxis* impeditiva.

Consideramos que tais críticas são embasadas pela argumentação de que a “política identitária fratura o corpo político, isto é, enfatiza as diferenças às custas das comunalidades e que seu foco sobre identidades só oferece uma política reducionista, que reduziria ou substituiria uma avaliação de uma visão política da pessoa por uma avaliação de sua identidade” (ALCOFF 2016, p. 136). Tais argumentos criam uma crença de que o melhor caminho deveria ser o de dissolver as identidades, afinal elas são frutos do colonialismo. Outra crença é a de que talvez seja possível retomar a identidade existente antes desse sistema “uma identidade pré-

européia jacente na história, que deveria ser desenterrada ou descoberta e... assumida” (QUIJANO, 1992, p. 75).

A esse respeito, tanto Kimberlé Crenshaw (1989) quanto Linda Alcoff (2016) vão dizer, e nós concordamos, que o caminho deve ser exatamente o oposto, uma vez que “o poder social na delimitação da diferença não precisa ser o poder da dominação; em vez disso, pode ser a fonte de empoderamento social e de reconstrução” (CRENSHAW, 1991, p. 1242). Em outras palavras, para elas, a justiça social não seria alcançada pelo apagamento das diferenças, pelo contrário. A justiça social se encontraria no reconhecimento de que múltiplas identidades geram múltiplas posições sociais e, portanto, opressões específicas que demandam novas políticas e percepções.

Diante do exposto, para nós, é exatamente no (auto)reconhecimento das diferenças e da singularidade de suas identidades que está a biopotência (PELBART, 2002) e a emancipação dos grupos não-hegemônicos, como as mulheres negras. Ao se reconhecerem e se autovalorizarem como são — com suas identidades que possuem mazelas, contextos e múltiplas realidades —, elas têm a possibilidade de se colocarem na sociedade, marcarem sua existência, suas demandas, suas necessidades, seus desejos.

Dito de outra forma, parece-nos que é na ascensão dessas identidades marginalizadas que está um novo campo de possíveis, a potência que pode fraturar o regime de autorização discursiva imposto pelo dispositivo de racialidade. Portanto, para que ocorra uma real virada epistemológica que modifica a geografia da produção de verdades, de conhecimento, de saberes não é necessário que se elimine as diferenças ou se recorra há uma identidade pré-colonial, é necessário apenas que ocorra a ampliação na legibilidade e no reconhecimento dos sujeitos, incluindo na cena pública e na ordem dos discursos os grupos não-hegemônicos.

3.2 Biopotência: a resignificação do lugar social e das identidades

O corpo coletivo de mulheres negras brasileiras inicia sua atuação no final da década de 1970 e início da década de 1980 embasado no reconhecimento de que a própria identidade social é fundamentada nas diferenças — em relação ao masculino e em relação à branquitude. Nesse percurso, uma das principais características do grupo é ressaltar e valorizar suas próprias singularidades e demandas, como mostramos no capítulo anterior.

Nesse sentido, a nosso ver, trata-se de um corpo coletivo que é “[...] plural, centrífugo, refratário à unidade política. [...] não assina pactos com o soberano, não delega a ele direitos” (PELBART, 2002, p. 37). Que cria seu *locus* de atuação. Um exemplo de como as mulheres

negras, ainda que trabalhando coletivamente, são/foram fiéis às suas singularidades e demandas próprias foi a recusa por se nomear como feminismo negro no começo da organização política. O mote “enegrecendo o feminismo” (CARNEIRO, 2003) tinha um tom crítico. Embora, atualmente, o termo seja muito utilizado, seu emprego para definir todo o coletivo que emergia nunca foi ponto pacífico.

As mulheres negras ativistas entendiam que não se tratava de uma versão do feminismo de mulheres brancas ou o seu contraponto (MOREIRA, 2011). O movimento de mulheres negras valorizava as conquistas do movimento negro e do movimento feminista, mas se definia como algo diferente de ambos, algo novo cuja o vetor de valorização não estava no que não se é — branca e homem — mas no que se é: mulher negra. Essa percepção e forma de se entender é o que continua a mover as mulheres negras, segundo Collins (2016), e pode ser explicado pelo comportamento *esquizo* (PERBART, 2002).

Segundo Peter Pál Pelbart (2002), baseado em uma história narrada por Kafka: certa feita, o Imperador da China resolveu construir uma muralha para proteger seu império dos nômades. A muralha, entretanto, foi sendo construída ao longo do tempo de forma descontínua e com falhas que chegavam a ser quilométricas entre uma parte e outra. Acontece que, nesse ínterim, os nômades já haviam entrado e se instalado no império, na praça central.

Segundo o autor, pouco se sabia sobre tais nômades, mas, o comportamento deles poderia ser classificado como *esquizo*. Isto é, aquele que

[...] está presente e ausente simultaneamente, ele está na tua frente e ao mesmo tempo te escapa, sempre está dentro e fora, da conversa, da família, da cidade, da economia, da cultura, da linguagem. Ele ocupa um território, mas ao mesmo tempo o desmancha, dificilmente ele entra em confronto direto com aquilo que recusa, ***não aceita a dialética da oposição, que sabe submetida de antemão ao campo do adversário, por isso ele desliza, escorrega, recusa o jogo ou lhe subverte o sentido, corrói o próprio campo e assim resiste às injunções dominantes*** (PELBART, 2002, p. 37, grifo nosso).

Em outras palavras, para Pelbart, os *esquizos* produzem cenas teatrais e experimentações nas quais agenciamentos biopotentes transformam as coordenadas de enunciação de suas vidas. A nosso ver, os nômades da história têm um comportamento semelhante às *estrangeiras de dentro*⁴⁶, um termo utilizado por Patricia Hill Collins (2016), para definir a posição das mulheres negras na sociedade.

A autora parte do entendimento de Simmel (1983), para quem o estrangeiro é um sujeito cuja “posição em um grupo é determinada, essencialmente, pelo fato de não ter pertencido a ele

⁴⁶ Tradução livre para *outsider within*.

desde o começo, pelo fato de ter introduzido qualidades que não se originaram nem poderiam se originar no próprio grupo” (SIMMEL, 1983, p.182), para mostrar como às mulheres negras cabe esse duplo posicionamento de proximidade e de distância.

Elas vivenciam na sociedade um pertencimento efêmero, não pelo tempo que dura esse pertencimento, que inclusive pode ser de uma vida, mas por entender e não partilhar do que Schutz chama de sistema de conhecimento do grupo, uma forma de pensar que funciona como uma receita que

[...] serve como um código de expressão; quem quiser obter certo resultado tem de proceder conforme indicado pela receita dada para tal propósito. De outro lado a receita serve como um código de interpretação: supõe-se que quem procede de acordo com as indicações de uma determinada receita pretende obter um resultado correspondente. (SCHUTZ, 2010, p. 121)

Isto é, os *insiders* tendem a aceitar o padrão cultural de vida legado a eles por seus ancestrais, professores e autoridades, como um inquestionável guia nas situações cotidianas. O estrangeiro, por sua vez, não compartilha dessa receita e “descobre a si mesmo como um caso limite fora do território coberto pelo esquema de orientação corrente dentro do grupo” (SIMMEL, 1983, p. 124). Ele tem outros esquemas de ação e interpretação, diferentes daquelas receitas dos *insiders*. Parece-nos que o conceito de *estrangeiras de dentro* (COLLINS, 2016) nos guia para o entendimento da posicionalidade *esquizo* (PELBART, 2002) das mulheres negras em lugares nos quais sua presença é reduzida ou marginal — como foi o caso em relação aos movimentos negro e feminista.

Escovando a contrapelo essa história, o que vemos então não é apenas a subalternidade da posição social das mulheres negras, mas a potência dessa posicionalidade. A partir dos autores supracitados, não se trata de um lugar social relegado à inferioridade e ao não pertencimento apenas, há benefícios no status de *estrangeiras de dentro* e um deles é a habilidade em “ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações” (COLLINS, 2016, p. 100).

A visão de mundo dos membros do grupo original, os *insiders*, pode ser especialmente parecida, uma vez que eles “passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o ‘pensar como de costume’” (COLLINS, 2016, p. 116). O que não ocorre com as *outsiders*, porque têm a habilidade de enxergarem além do que está posto à vista de todos.

Assim, se em Foucault os corpos demandam regulação e disciplina; em Negri e Pelbart eles podem constituir-se em um conjunto de singularidades potentes com forças múltiplas; a

partir de Collins, quando esse conjunto é constituída por mulheres negras, as particularidades de suas posicionalidades sociais serão justamente suas potências. Por não partilharem do sistema de conhecimento dos *insiders*, embora os conheça, essas mulheres propõem novas “modalidades de se agregar, de trabalhar, de criar sentido, de inventar dispositivos de valorização e de autovalorização” (PELBART, 2002, p. 37).

A posicionalidade fronteiriça de estrangeira de dentro é um espaço de sobreposição de diversas opressões, de falta de privilégios, de não pertencimento, de marginalidade, de distância, de silêncio. Porém, é também um lugar de potência e de criatividade — não apenas no sentido de ter boas ideias, mas de montar agenciamentos de ruptura e de tensionar as hierarquias. “As opressões incidentes funcionam como lente; a falta de privilégios opera como impulsionadora da criatividade; o não pertencimento favorece a liberdade do ver e do falar; o sentimento de exclusão é o lembrete para observar o outro” (CORRÊA, GUIMARÃES-SILVA, 2018, p. 15).

Note-se que não se trata da romantização da estratificação social, mas do enfoque na potência dos sujeitos e no investimento em se criar uma epistemologia política, que anula os efeitos do epistemicídio. Trata-se de uma virada que possibilita pensar as *outsiders* como interlocutoras e inventoras sociais. Não apenas como seres submissos às regulações do dispositivo de racialidade, mas como sujeitos que podem promover arranjos disposicionais de resistência.

Para Pelbart (2003),

[...] produzir o novo é inventar novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. Todos e qualquer um inventam, na densidade social da cidade, na conversa, nos costumes, no lazer - novos desejos e novas crenças, novas associações e novas formas de cooperação. ***A invenção não é prerrogativa dos grandes gênios, nem monopólio da indústria ou da ciência, ela é a potência do homem comum. Cada variação, por minúscula que seja, ao propagar-se e ser imitada torna-se quantidade social, e assim pode ensejar outras invenções e novas imitações, novas associações e novas formas de cooperação.*** Nessa economia afetiva, a subjetividade não é efeito ou superestrutura etérea, mas força viva, quantidade social, potência psíquica e política. ***Nesse contexto, as forças vivas presentes por toda parte na rede social deixam de ser apenas reservas passivas à mercê de um capital insaciável, e passam a ser consideradas elas mesmas um capital, ensejando uma comunialidade de autovalorização*** (PELBART, 2003, p. 139, grifo nosso).

A proposta desses sujeitos inventivos, portanto, é a de um território de economia imaterial de autovalorização da vida. Nesses termos, a nosso ver, a organização política das mulheres negras, que mostramos no capítulo anterior, insurge como um arranjo disposicional de biopotência — na medida em que a biopotência é um ato de resistência que consiste na

crescente tendência, por parte dos sujeitos subalternizados, em “usar a própria vida, na sua precariedade de subsistência, como um vetor de autovalorização” (PELBART, 2002, p. 37).

Nos espaços que trouxemos no capítulo anterior, de jornais às redes sociais, parece-nos que existe um constante momento de inverter as definições herdadas do sistema colonial sem, contudo, dissolver as identidades. E, é nesse contexto de autovalorização produtiva, a partir da própria subalternidade, que situamos a comunicação das mulheres negras — entendida aqui não como técnicas ou mídias, mas como o ato de pôr em comum, de promover vínculos, de interagir por meio da linguagem.

Nesse sentido, de acordo com Patrícia Hill Collins (2016), as mulheres negras têm feito uso criativo do seu status fronteiro para produzir um pensamento feminista negro capaz de refletir certo ponto de vista especial em relação ao “*self*”, à família e à sociedade, que ela sistematiza em três pilares: 1) a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras; 2) a importância da cultura das mulheres afro-americanas; e 3) a natureza interligada da opressão. Entendendo que a ação política e a intelectualidade para as mulheres negras não são abstratas, mas partem de suas experiências/vivências (hooks, 1995), acreditamos que esses pilares são régua e compasso para todo esse grupo.

3.2.1 A autodefinição e a autovalorização a partir do discurso

Para Collins (2016), a autodefinição e autoavaliação são atos de resistência, tanto que aparecem como traço marcante na produção de conhecimento das mulheres negras. A explicação está no fato de que a "autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana" (COLLINS, 2016, p. 92); consiste em tomar a palavra, emitir um discurso sobre si e assim se legitimar como sujeito humano. Já a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições e consiste em substituir imagens externamente definidas pelos poderes do dispositivo de racialidade em imagens próprias de si, validando seu poder enquanto sujeitos humanos, resistindo à desumanização nos sistemas de opressão e rejeitando a opressão psicológica internalizada.

Tem-se nessas definições, que também representam uma virada epistemológica e um ato de subjetivação, um confronto com as críticas àqueles que são contra o chamado identitarismo nos movimentos sociais: reivindicar o protagonismo nos discursos sobre si não têm a intenção de impedir o debate, mas de qualificá-lo. Afinal, os únicos sujeitos que não são

capazes de qualificar o debate sobre si são os *infans* ou os que têm impeditivos físicos e cognoscentes para tanto (GONZALEZ, 1984). Nos termos de Vera França (2005),

[...] são as relações que constituem esse sujeito – a relação com o outro, a relação com a linguagem e o simbólico. Assim, não falamos em sujeito no singular, mas no plural; e não apenas sujeitos em relações, mas em relações mediadas discursivamente. Trata-se, portanto, de uma dupla injunção, de uma triangulação. Tal apreensão produz o enquadramento lógico para entender seja a sua natureza, seja sua constituição. São sujeitos interlocutores – sujeitos que falam um com o outro, produzidos nos e pelos laços discursivos que os unem. ***Sujeitos não antecedem a relação, mas resultam dela*** – sejam elas relações de conjunção, enfrentamento, de associação ou de conflito (FRANÇA, 2005, p. 12, grifo nosso).

Portanto, centralizar a identidade tem a ver com exercer o protagonismo e assim tentar combater a invisibilidade e o silenciamento, resultantes do dispositivo de racialidade. Esse combate ao silenciamento, segundo Grada Kilomba (2019), é essencial para dismantlar sistemas de poder. Segundo a autora, a fala sempre foi muito ameaçadora à branquitude, por ter o potencial de expô-la à sua real aparência. Daí a necessidade em silenciá-los. Isto é, a fala do escravizado, por exemplo, tinha potencial para trazer o sentimento de culpa, seguido pela vergonha, posto que mostrava para a branquitude como eles eram vistos (como dominadores) em vez de como a imagem que criaram para si (como salvadores).

Para não acessar essa discrepância entre a imagem feita para si e a que os outros fazem dele, o silenciamento se apresenta de diversas formas, uma delas é sobre a negatização da imagem dos negros, destinando-lhes

[...] tudo que é visto como tabu e indesejável pela sociedade ocidental – como a agressividade e a sexualidade –, era o modo pelo qual o senhor branco lidava com sua própria consciência “civilizada” que lhe cobrava misericórdia, bondade, decência e parcimônia, mas sua realidade de colonizador não condizia com tais valores (NASCIMENTO; SANTOS, 2018, p. 5).

Daí a relevância de observarmos os espaços onde essas mulheres podem se autodefinir e se autoavaliar. Nas palavras de Audre Lorde, “[...] nunca se é uma pessoa inteira se guardas silêncio, porque esse pedacinho fica sempre dentro de ti e quer sair, e se segues ignorando-o, ele se torna cada vez mais irritado e furioso, e se nunca o deixar sair um dia diz: basta! e te dá um soco dentro da boca” (LORDE, 1984, n.p). Em última análise, o silenciamento seria uma ferramenta disciplinadora e reguladora para efetivar a natureza dos sujeitos “não-ser” gerados pelo dispositivo.

A inferência acima ganha fôlego nas palavras da pesquisadora Vera França (2001), para quem é por meio dos discursos que “[...] nós nos damos a conhecer, dizemos quem somos — e

nos construímos e reconhecemos enquanto tais — através dos discursos que proferimos. As identidades se constroem discursivamente” (2001, p. 4). O entendimento de França se filia ao chamado paradigma relacional da comunicação, pelo qual se entende a comunicação como algo no “entre” das relações sociais, mediada pela linguagem e a partir de uma visada situacional, de uma temporalidade recursiva e de uma circularidade. O cerne dessa perspectiva é que os agentes em interação modelam o mundo e constroem sentidos sobre ele e sobre si.

Em um entendimento semelhante, para Audre Lorde (1984) “a transformação do silêncio em linguagem e em ação é um ato de autorevelação” (n.p). Nas práticas discursivas circula o poder sobre si sobre as coisas da vida. É por meio da linguagem que os sujeitos se tornam sujeitos e o mundo se torna mundo. Assim, o silenciamento seria uma forma de apagamento da existência do outro nas mais diversas dimensões das relações sociais e no mundo. Em acordo com autoras supracitadas, parece-nos que

[...] o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa! (GONZALEZ, 1984, p. 3).

O que brilhantemente Lélia Gonzalez está dizendo é que, ao se autodefinir e se autoavaliar, as mulheres negras estão assumindo o protagonismo da própria história. Trata-se de um movimento de desidentificação com a identidade produzida pelo dispositivo e de elaboração da própria identidade.

3.2.2 A valorização da cultura de mulheres negras

O segundo pilar que subsidia os caminhos das mulheres, segundo Collins (2016), é a (re)valorização da própria cultura. Tal caminho indica que em um movimento emancipatório é preciso resgatar e valorizar práticas coletivas e individuais culturais que solidificam crenças, valores e histórias outrora invisibilizados. Na explanação de Collins, ela cita, como exemplo, os espaços de musicalidade, os salões, a literatura, as igrejas etc. Em resumo, ambientes e práticas em que as mulheres negras podem vivenciar suas subjetividades e rejeitar as determinações e definições do dispositivo.

No Brasil, a nosso ver, são exemplos dessas ambiências culturais, os terreiros, as igrejas, as escolas de samba, os espaços recreativos, entre outros. Nossos primeiros dois exemplos, os terreiros e as igrejas, inclusive, trazem à baila uma observação de Collins em seus estudos: é

preciso entender que não se trata de uma única cultura a ser (re)valorizada. O potencial desse pilar apresentado pelas feministas negras está na (re)valorização de múltiplas culturas desse grupo, que é diverso.

É por meio dessas múltiplas práticas culturais que será possível observar a relação entre a consciência da opressão das pessoas subalternizadas e as ações que elas empreendem para lidar com essas estruturas. Às vezes a resistência não tomará a forma de um ativismo tradicional, mas ocorrerá em um âmbito íntimo: em uma prática religiosa, em uma letra de samba, em uma roda de samba, na participação de momentos recreativos, através da escrita etc. Em suma, na rejeição, mesmo que apenas interna, das definições externas sobre si (sobre quem as pessoas negras são, sobre quais espaços podem ocupar, sobre quais atividades podem executar).

Nesse sentido, parece-nos que em relação a esse pilar, a estratégia de interação de mulheres negras/*estrangeiras de dentro* está em assumir e valorizar suas identidades. Isto é, elas assumem, em primeira instância, o debate sobre si e tornam possível externar formas outras de viver — formas culturalmente diferentes, inventivas, criativas, dinâmicas.

Acreditamos que ao se mobilizarem como resistência e colocarem suas pautas em voga, nas décadas de 1970 e 1980, elas deram início a um novo cenário social, cuja a lógica é da economia imaterial e de autovalorização da vida, que requer a produção de sentidos e significados, “inteligência, imaginação, criatividade, conectividade, afetividade — toda uma dimensão subjetiva e extra-econômica” (PELBART, 2002, p. 36). No ato de viver de tal forma, elas assumem o protagonismo das próprias vidas, assumem a si como sujeitos e “sua ciência, sua imaginação, isto é, sua própria vida passam a ser fonte de valor” (PELBART, 2002, n.p).

Se o dispositivo de racialidade (re)arranja seus elementos de forma que produzam continuamente o apagamento dessas formas outras de viver, podemos dizer que ao (auto) valorizar suas culturas, as mulheres negras rearranjam os lugares sociais, os saberes e as verdades impostas pelo dispositivo de racialidade. A partir da valorização das próprias subjetividades e singularidades, elas criam uma “contramão da serialização e das reterritorializações propostas a cada minuto pela economia material e imaterial”, e assim lutam para manter “com as redes hegemônicas graus de distância” (PELBART, 2002, p. 37), para que não reproduzam a gramática de vida dos *insiders*.

3.2.3 A habilidade de ver a natureza interligada da opressão

Ao trazer esse terceiro pilar do pensamento feminista negro, Collins apresenta uma nova forma de pensar a potência do olhar/da visão das mulheres negras. Para ela, a pessoa em

situação de *estrangeira de dentro*, como as mulheres negras, têm uma visão mais nítida sobre os sistemas de opressão e subordinação que incidem sobre a sociedade, uma vez que suas experiências de interação na vida social ocorrerem na intersecção entre múltiplas estruturas de dominação.

A potência está em partir “[...] de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas” (COLLINS, 2016, p. 108). Esse deslocamento, é relevante posto que evita a minimização de uma forma de opressão em detrimento de outra, ela foca nos elos subalternizantes.

A ideia é semelhante à de Kimberlé Crenshaw ao cunhar o termo interseccionalidade, um conceito teórico-metodológico que trata de como os marcadores sociais — tais como raça, gênero, classe, sexualidade e outros — têm uma natureza interligada e podem gerar opressões de natureza, igualmente, interligadas. Cunhado em 1989, o conceito também estabelece que não há uma hierarquia de opressões a ser considerada.

No primeiro artigo sobre o tema, escrito em 1989, a autora faz uma crítica aos movimentos sociais (em especial ao Movimento Negro e ao Movimento Feminista) que enfocavam a necessidade de tratativa para opressões para o racismo e para o sexismo, como categorias separadas e isoladas. A autora demonstrou que, dessa forma, eles acabavam promovendo a marginalização de identidades com diversos marcadores — por exemplo, seguindo essa lógica, qual movimento deveria defender a mulher negra, lésbica e pobre?

Para ilustrar sua tese, em uma palestra veiculada em 2016, Crenshaw apresenta uma metáfora, também utilizada por Akotirene (2018), segundo as autoras, os marcadores são como avenidas e os sujeitos/as sujeitas, ao longo de suas vidas, são posicionados nos cruzamentos dessas avenidas de acordo com suas identidades e subjetividades (uma rua da raça, outra da classe e outra do gênero, por exemplo).

Sujeitos posicionados em cruzamentos, se encontrariam em locais mais suscetíveis a “atropelamentos” individuais e simultâneos — do “carro do racismo”, do “carro do sexismo”, do “carro do classismos” e de outros “carros”. Portanto, quanto maior o número de opressões que se sobrepõem na vida de um sujeito, maior a situação de vulnerabilidade desse sujeito. Ao estar posicionado em um cruzamento de identidades e subjetividades, ele pode ser “atropelado” várias vezes.

Para embasar sua argumentação, a professora revisou dezenas de casos jurídicos e verificou que, em sua maioria, as intersecções dessas categorias são negadas ou desconsideradas. O que gerava decisões judiciais extremamente equivocadas. A partir de tal

revisão, apresentada no artigo de 1989, ela elencou três desses casos emblemáticos: *DeGraffenreid* contra *General Motors* (1976), *Moore* contra *Hughes Helicopter* (1980) e *Payne* contra *Travenol* (1972), os quais apresentaremos aqui.

O mais conhecido é o primeiro, em que Emma DeGraffenreid, uma mulher negra, se candidatou para uma vaga de emprego na *General Motors*. Pouco tempo depois, recebeu a notícia de que não havia sido contratada. Acreditando que não havia conseguido a vaga por ser uma mulher negra, DeGraffenreid entrou com uma ação judicial contra a fábrica. No parecer jurídico, o juiz se recusou a aceitar alegação de discriminação de raça e de gênero argumentando que o empregador contratava afro-americanos e contratava mulheres. O que ele não estava considerando é que todos os afro-americanos contratados pela *General Motors* eram homens e todas as mulheres contratadas eram brancas.

Para Crenshaw (1989), apenas se o tribunal fosse capaz de ver como as duas dinâmicas opressivas ocorriam juntas, ele poderia perceber a dupla discriminação enfrentada por DeGraffenreid e, assim, atuar de forma a promover justiça social. A argumentação do juiz foi a de que se Emma entrasse com as duas petições, ela teria tratamento preferencial, isto é, ela teria a vantagem de ter dupla oportunidade, enquanto homens afro-americanos e mulheres brancas teriam apenas uma.

No segundo caso, Moore, que era empregada da *Hughes Helicopter*, entrou na justiça por acreditar que havia discriminação racial e de gênero na promoção para níveis superiores e para cargos de supervisão na empresa. Moore apresentou estatísticas que indicavam que tais cargos eram ocupados, em sua maioria, por homens brancos. Ao analisar o caso, o tribunal questionou as provas de Moore quanto à questão de raça, visto que ela defendeu que havia discriminação por ser mulher negra, e não por ser apenas mulher.

O tribunal rejeitou o caso “[...] de Moore para representar todas as mulheres, aparentemente porque sua tentativa de especificar sua raça foi vista como estando em desacordo com a alegação padrão” (CRENSHAW, 1989, p. 144). Tal decisão demonstra, por exemplo, como a discriminação contra uma mulher branca é a única que possui qualquer possibilidade de ser aceita, posto que esse parece ser “o sexo padrão de reivindicação de discriminação; reivindicações que divergem deste padrão aparecem apresentar algum tipo de reivindicação híbrida” (CRENSHAW, 1989, p. 145).

Por fim, a autora apresenta o caso de Willie Mae Payne contra o *Travenol*. Payne, que trabalhava no laboratório farmacêutico citado, alegou judicialmente que 48 pessoas negras sofriam discriminação racial nesse ambiente de trabalho. O tribunal permitiu que somente fosse incluída a discriminação racial das mulheres negras, por entender que Payne, por ser

mulher negra, não poderia representar também os homens negros. Por fim, “[...] o tribunal distrital entendeu que houve extensa discriminação racial [...] e concedeu indenização para a classe de funcionárias negras” (CRENSHAW, 1989, p. 147).

Segundo a autora, esse último caso gerou duas questões para as mulheres negras envolvidas: ter que escolher entre articular especificamente os aspectos interseccionais de sua subordinação, arriscando assim sua capacidade de representar homens negros, ou, ignorar a interseccionalidade, a fim de afirmar uma alegação, o que não levaria à exclusão de homens negros.

Com esse trabalho de revisão dos casos, Kimberlé Crenshaw (1989) demonstrou que as interpretações legais sobre cada caso foram definidas tomando como padrão as experiências de mulheres brancas, homens brancos e até mesmo homens negros. Ou seja, as decisões ou inviabilizavam as mulheres negras ou as contemplavam parcialmente — no viés da raça ou do gênero. Havia, portanto, uma defasagem na forma de enxergar a realidade social de uma identidade com múltiplas características e dimensões.

Na percepção da autora, para mudar essa estrutura social seria preciso inverter a abordagem sobre as desigualdades, passando a pensá-las da base para o topo, o que possibilitaria modificar as estruturas hierárquicas como um todo. O trabalho de Kimberlé Crenshaw influenciou fortemente a elaboração da cláusula de igualdade da Constituição da África do Sul e um dos seus artigos integra o Dossiê da III Conferência Mundial contra o Racismo (Durban, 2001), publicado pela Revista Estudos Feministas, nº1, 2002, sob a coordenação de Luiza Bairros, da Universidade Católica de Salvador.

Por seu turno, no segundo artigo sobre o tema, o *Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color*, publicado em 1991, a autora faz uma discussão mais aprofundada, na qual ela aborda a interseccionalidade estrutural, para refletir sobre como a posicionalidade das mulheres não-brancas na intersecção entre raça e gênero, torna as experiências reais de violência doméstica, estupro e estupro corretivo diferentes das experiências de mulheres brancas. A autora afirma que

[...] os processos movidos por mulheres afro-americanas são os que têm a menor probabilidade de serem levados a sério e resultarem na prisão dos culpados. Quando os culpados são presos, raramente são condenados e, quando condenados, a punição média do estupro de uma mulher negra é de dois anos, contra seis anos quando a vítima é uma mulher latina e dez anos quando a vítima é uma mulher branca. Isso reflete o fato de que, a despeito de todos os outros fatores que tradicionalmente determinam quando se acreditará em mulheres, é a raça das mulheres negras que determina se as pessoas acreditarão nelas ou não. Sua raça é mais importante do que o fato de ela ter sido ferida, de conhecer a vítima, do que estava vestindo quando foi estuprada (CRENSHAW, 2001, p. 13).

É também um dos seus pontos de discussão a interseccionalidade política, na qual ela analisa como a política feminista e antirracista, paradoxalmente, muitas vezes ajudou a marginalizar a questão da violência contra as mulheres não-brancas. Posto que desconsideravam no nível mais simples que

[...] raça, gênero e classe estão implicados juntos porque o fato de ser uma mulher de cor correlaciona-se fortemente com a pobreza. Além disso, o acesso desigual a habitação e emprego - isto é, o fenômeno da discriminação - é reproduzido através da sua raça e identidade de gênero. (CRENSHAW, 1991, p. 3).

Outro tópico que a autora aborda é a interseccionalidade representacional, pela qual se refere à construção cultural de mulheres não-brancas. Isto é, ela considera como as controvérsias sobre a representação das mulheres não-brancas na cultura popular também podem se tornar mais uma fonte de falta de poder interseccional. Seus tópicos fomentam diversos trabalhos nos anos seguintes, inclusive legislações. Entretanto, ao levantar a historicidade desse conceito, fica claro que Crenshaw sistematizou uma perspectiva que estava presente na caminhada de subjetivação e emancipação das mulheres negras há séculos.

A manifestação da noção de que raça e gênero não deveriam ser pensadas como categorias isoladas aparece mais de cem anos antes da tese de Crenshaw no famoso discurso da ex-escravizada Sojourner Truth, “*Ain’t I a woman?*”, proferido na Convenção de Mulheres de 1851, em Ohio, nos Estados Unidos, a saber:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! **E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços!** Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. **O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros?** Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida? 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. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de

consertá-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer ⁴⁷ (TRUTH, 1851 *apud* GAGE, 1863, grifo nosso).

Não há nessa fala algo que desabone as mulheres que sofrem apenas discriminação de gênero, entretanto, há uma notória tentativa de expor a experiência de ser uma mulher negra (e ainda de ser ex-escravizada) para questionar a universalização da categoria do ser mulher.

Truth colocou em perspectiva e questionou a ideia, amplamente difundida desde aquela época, de que os processos de sociabilidade de pessoas pertencentes a um mesmo grupo, definido por uma única categoria, são idênticos. O discurso reivindica a existência de um lugar simbólico em que há opressões cruzadas e que carece de ser reconhecido, por também ser um lugar onde há pessoas vivendo. Ao questionar “eu não sou uma mulher?”, ela está reivindicando, em última análise, sua existência.

Outro momento marcante na historicidade da perspectiva interseccional, e que antecede a década de 1980, é o manifesto do *Combahee River Collective* (1977), uma organização feminista negra e lésbica ativa em Boston, entre 1974 e 1980. Ela tinha como líderes as irmãs Barbara Smith e Beverly Smith, que, em 1977, divulgaram um documento permeado pela noção do entrecruzamento das opressões sofridas pelas mulheres negras. Destacamos o seguinte trecho:

Acreditamos que a política sexual sob o patriarcado é tão pervasiva nas vidas das mulheres negras quanto são as políticas de raça e classe. Inclusive, **achamos difícil a separação de raça, classe e opressão sexual**, porque em nossas vidas elas são em geral sentidas simultaneamente. Sabemos que existe uma opressão racial e sexual que não é nem exclusivamente racial nem exclusivamente sexual: por exemplo, as histórias de estupros de mulheres negras por homens brancos como uma arma de repressão política (COLETIVO COMBAHEE RIVER, 1977/2019, grifo nosso).

⁴⁷ Em uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora. Sojourner Truth, que nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da Northwest Ordinance, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). Ela viveu alguns anos com a família Quaker, onde recebeu educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863, essa é a versão traduzida aqui a partir de diversas fontes online. Informações e discurso disponíveis em: <<https://bit.ly/2QAqYPx>>. Acesso em: 19 out. 2019.

Em suma, o manifesto traz à tona — ao abordar questões sobre raça, gênero, classe e sexualidade — a ideia de que entrelaçamentos identitários podem gerar opressões e também resultar em hierarquias sociais, em lugares sociais marginalizados.

Retomando o capítulo anterior, no Brasil as intersecções entre as categorias de raça e gênero e a escolha por ignorar os efeitos dessas intersecções configuram, com exatidão, um dos motivos que deu início ao movimento político de mulheres negras. Nesse sentido, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Edna Roland, Luiza Bairros e outras tantas intelectuais e militantes negras, que já citamos como idealizadoras de dispositivos midiáticos, também produziram uma quantidade considerável de artigos científicos importantes que pavimentam esse entendimento.

Entretanto, ainda hoje, esses são conteúdos que pouco circulam na sociedade brasileira, em especial nos espaços legitimados de produção do saber. Assim, enquanto a partir da década de 1980, em todo o mundo o termo interseccionalidade passava por uma contínua apropriação por feministas das mais diferentes matrizes, no Brasil isso não aconteceu. Ainda que, como destacamos, mesmo sem utilizar o termo em suas obras, diversas intelectuais mulheres negras e brasileiras já abordavam os efeitos do racismo, do sexismo, do classismo e outras opressões, sobre esse grupo — um grande exemplo é o texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984) de Lélia Gonzalez.

Aqui o conceito passou por três grandes fases, ou encruzilhadas teóricas, para usar as palavras de Carla Akotirene (2018). A primeira foi a guetificação, isto é, o termo passou a ser usado por feministas negras e tão somente por elas. Essa atitude, principalmente por parte do movimento negro e do movimento feminista reforçaram a errônea ideia de que opressões entrecruzadas é um problema exclusivo das mulheres negras. Em um segundo momento, o termo passou por um esvaziamento e, por fim, a expressão entrou em uma disputa acadêmica em que há um “saqueamento da riqueza conceitual e apropriação do território discursivo feminista negro para o feminismo interseccional, retirando o paradigma afrocêntrico” (AKOTIRENE, 2018, p. 51).

Além deste cenário que está em cena até os dias atuais, o cientista político Cristiano Rodrigues (2016) lista três motivos para que o conceito não fosse de imediato apropriado pelo feminismo branco, como ocorreu em outros contextos: o primeiro motivo seria a forma como movimento feminista surge no Brasil, extremamente focado nos processos de democratização centralizando a pauta da igualdade entre homens e mulheres, esquecendo-se da multiplicidade de identidades femininas e de que “ao mesmo tempo em que são subordinadas numa dada

situação social pelos homens, também oprimem mulheres negras ou estratos sociais inferiores” (RODRIGUES, 2016, p. 8).

A mesma crítica é levantada, reiteradamente, por Gonzalez (1982), Bairros (1991), Bento (1995), Lima (1995), todas militantes e intelectuais negras, ao tematizarem como a emancipação econômica e educacional que as mulheres brancas viveram na década de 1960, se deveu, em grande medida, à exploração do trabalho doméstico de mulheres negras e pobres.

O segundo motivo listado pelo cientista político é a preferência que feministas brasileiras tiveram, e ainda têm, por se apropriar de aportes teóricos eurocêntricos. Segundo Azeredo (1994), ao contrário do deslocamento teórico-conceitual que as feministas brancas norte-americanas fizeram ao, paulatinamente, incorporar a discussão racial em seus estudos, as brasileiras deixaram apenas a cargo das mulheres negras o papel de articular racismo e sexismo.

A diferença pode ser confirmada com a historicidade dos chamados *Women's Studies* norte-americanos, que já no início da década de 1980 teorizaram sobre as interconexões entre gênero e raça⁴⁸, publicando obras icônicas cuja traduções para o português têm sido feitas somente agora, entre os anos de 2016 e 2021 — com algumas raríssimas exceções.

No Brasil, só em 1995, que a Revista de Estudos Feministas, a principal publicação da área, apresenta um número especial sobre mulheres negras. Ainda assim, vale ressaltar que, segundo Matilde Ribeiro, organizadora de tal dossiê a tarefa não foi fácil,

[...] o projeto inicial era abrir um espaço para autoras negras que estão realizando pesquisas específicas ou formulações teóricas sobre as questões de gênero e raça, participação política, ou ainda que como integrantes dos movimentos negro, feminista e de mulheres negras, academia, instituições públicas, tivessem contribuições a dar para um painel das mulheres negras e suas lutas no país (RIBEIRO, 1995, p. 434).

A ideia inicial não foi à frente. Depois de quase um ano de trabalho, a quantidade de textos recebidos era mínima — o que ela chamou de “frágil resposta”. Ribeiro atribuiu esse baixo engajamento, ao mesmo fator que Rodrigues, em 2016, elenca como último motivo para o conceito de interseccionalidade não ter alcançando tanto êxito nos estudos feministas brasileiros, a saber: a baixa participação de mulheres negras na academia brasileira (RIBEIRO, 1995; RODRIGUES, 2016), em qualquer posição do fazer intelectual — docentes, discentes e/ou pesquisadoras.

⁴⁸ Data de 1981 a publicação de ao menos três livros que viriam a se tornar clássicos nos estudos de relações raciais e de gênero: *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, de bell hooks; *Women, Race and Class*, de Angela Davis; e *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*, de Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa (RODRIGUES, 2016, p.8).

Esse tópico se entrelaça com nossa exposição no início deste capítulo sobre a importância da escrita, da fala, das comunidades, das produções dessas mulheres, enfim, das resistências: os lugares legitimados como espaços de saber, são também espaços de poder. Ao não se tornar um tópico desses espaços, a interseccionalidade se tornou pauta das margens, não uma ferramenta teórica metodológica com potencial de transformação social, como é o caso.

Dessa forma, esse terceiro pilar do pensamento feminista negro trata de uma ética de ação muito anterior a década de 1980 e que serve como uma chave de leitura da vida social que, desde sempre os diversos movimentos políticos de mulheres negras tentaram trazer para cada um de seus encontros, manifestos, discursos, colunas em dispositivos midiáticos, propostas de políticas públicas, enfim, em cada uma de suas ações.

Neste capítulo apresentamos que, para conseguir reverter esse regime de autorização discursiva gerado pelo dispositivo de racialidade e encontrar escuta, mulheres negras precisaram e precisam continuamente desestabilizar o que as aprisiona no lugar social do silenciamento, isto é: suas identidades sociais externamente criadas e a lógica epistemológica vigente. Patricia Hill Collins (2016) sistematizou a forma como mulheres negras vêm repensando, transcendendo e desestabilizando o regime de autorização e legitimação discursiva de três formas: 1) ao se autodefinirem e autoavaliarem; 2) ao evidenciarem a natureza interligada das opressões sociais; e, por fim, 3) ao tornarem relevante a própria cultura.

Para nós, parece que essas três ações também representam a biopotência dessas mulheres, posto que criam “territórios subjetivos a partir das próprias linhas de escape a que são impelidos, ou dos territórios de miséria a que foram relegados” (PELBART, 2002, p. 37). São esses posicionamentos que valorizam a (própria) diferença que causam fissuras no regime de autorização e legitimação discursiva e permitem novas possibilidades de ser mulher negra, e que ressignificam essa identidade, como mostraremos no capítulo seguinte.

4 A CONSTRUÇÃO METODOLÓGICA: ARCO DA VIDA DE MULHERES NEGRAS ESCRIVENTES

“Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo”. (CONCEIÇÃO EVARISTO, 2007)

Nos capítulos anteriores apresentamos a noção de dispositivo foucaultiano e duas apropriações desse: o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) e o dispositivo interacional (BRAGA, 2018). A partir disso, elaboramos a ideia de que existe não apenas um dispositivo de racialidade, mas um dispositivo interacional de racialidade. Nessa linha, passamos a entender a raça como algo que (1) só existe em interações; (2) tem uma herança simbólica que é ressignificada constantemente; (3) é um sentido mutável — mas frequentemente é agenciado a serviço do poder; e (4) funciona como agenciadora e modeladora da visão e das interações sociais.

Dessa forma, a raça não é um elemento cujo sentido permanece o mesmo ao longo tempo, ela funda constantemente (CARNEIRO, 2005), estrategicamente e periodicamente (BRAGA, 2018) diversos sistemas de relações e sentidos — como estruturas opressivas e de resistência. Ou seja, esses novos sistemas têm um caráter tentativo e não necessariamente reproduzem os significados dos signos e símbolos compartilhados pelo dispositivo que os originou, eles podem ser tensionadores de tais sentidos. Um desses sistemas de relações são os *arranjos disposicionais raciais de resistência*.

Nos capítulos um e dois, mostramos alguns desses arranjos elaborados por mulheres e homens negros, desde os quilombos, na época da escravidão, até a organização política das mulheres negras, na década de 1980, na redemocratização do país. Por se tratar do foco da nossa pesquisa, no segundo capítulo, fizemos uma longa apresentação de um tipo específico de arranjo disposicional de resistência: o realizado por mulheres negras em jornais, blogs e redes sociais, desde a década de 1980 até o ano de 2018. Como apresentamos no terceiro capítulo, a nosso ver, ocupar esses espaços nos quais suas vozes são amplificadas teve e têm um papel importante no combate à tecnologia epistemicida — silenciadora e invisibilizadora dos sujeitos negros e suas subjetividades.

Neste capítulo, apresentamos nossa proposta de análise dos escritos dessas mulheres. Na epígrafe escolhida para iniciarmos este capítulo, que é metodológico, a escritora brasileira Conceição Evaristo, mulher e negra, traz à tona o papel da escrita como uma experiência com

potencial para proporcionar 1) autodefinição e autovalorização; 2) evidenciar a natureza interligada das opressões sociais; e, por fim, 3) tornar relevante a própria cultura (COLLINS, 2016). Os três fundamentos expostos no capítulo anterior e que, para nós, parecem dizer de processos de subjetivação — modos pelos quais, em nossa cultura, os sujeitos (nesse caso, mulheres negras) assumem a ética do cuidado consigo reconfigurando as relações e os dispositivos que permitem que um sujeito se articule com outros para questionar posicionalidades.

Assim como para Evaristo, para Foucault a escrita é um “dispositivo expressivo no qual a dimensão teórico-epistemológica não se dissocia dos efeitos ético-políticos que ela dissemina [...] “visando a transformação da maneira de ser e pensar do pensador-escritor e de seus leitores” (CESAR; DUARTE, 2005, p. 3). Acreditamos que esse uso e apropriação da escrita como um processo de subjetivação que transforma a si e aos outros, seja o caso do nosso *corpus*, colunas e artigos de opinião escritos por mulheres que construíram e constroem o Movimento de Mulheres Negras no Brasil, em suas insurgências emancipatórias.

Isto, posto, para embasar nosso processo metodológico, construímos como estratégia geral uma abordagem genealógica (FOUCAULT, 1976) pautada nas perspectivas do feminismo negro (COLLINS, 2016), sob uma ótica comunicacional (BRAGA, 2017, 2018, 2020). Como parte dos procedimentos metodológicos, realizamos uma aproximação do estilo literário de Conceição Evaristo e criamos a representação do que chamamos de arco da vida, que nos ajudou nos critérios para a escolha do *corpus* e na definição dos objetivos da nossa grade analítica.

4.1 A estratégia metodológica geral: a genealogia aplicada ao pensamento feminista negro sob uma ótica comunicacional

O método genealógico de Foucault emerge de uma leitura aprofundada da obra *Genealogia da Moral, uma polêmica* de Nietzsche — um texto no qual o autor tenta resgatar as concepções de moralidade para responder às questões norteadoras que ele mesmo coloca no prólogo de seu livro, a saber: “Em quais condições o homem inventou os juízos de valor expressos nas palavras ‘bem’ e ‘mal’ e que valor possuem tais juízos? Estimularam ou barraram o desenvolvimento até hoje? São signos de indignância, de empobrecimento, de degeneração da vida?” (NIETZSCHE, 1887, p. 9).

Com tais perguntas, Nietzsche incentiva uma reflexão sobre a moral ser ou não um *a priori*, posto que, para ele, ela teria mais a ver com uma localização no tempo e no espaço. A reflexão e o entendimento do filósofo alemão estava longe de ser unanimidade, pelo contrário,

ao longo dos anos, vários estudiosos tinham a moral como uma entidade — quase como algo transcendental — que teve uma gênese e, progressivamente, foi se desenvolvendo, sem perder a essência que sempre existiu e sempre existirá. Ou seja, ela seria algo independente das práticas, da sociedade, dos sujeitos e dos discursos.

A partir da obra citada, Foucault apresenta sua noção de genealogia no ensaio *Nietzsche, a Genealogia, a História* (1971) e aborda o papel do saber, do poder e da constituição de si. Para tanto, ele propõe que uma análise deve ter uma atenção especial à articulação entre corpo e história, pois é no corpo que os acontecimentos são inscritos. O intuito da proposta é semelhante à ideia de Nietzsche, de incitar uma reflexão sobre as verdades e poderes que fizeram os sujeitos serem quem são e que se cristalizaram como princípios, mas que são frutos de certa “heterogeneidade e proliferação de acontecimentos que se encontram na origem das coisas, indicando o que há de acidental e descontínuo na história” (MORAES, 2018, p. 1).

Para ilustrar a proposta de Foucault, tomemos o exercício de fazer uma árvore genealógica como exemplo: o objetivo dessa ação não é o de chegar no primeiro ser humano que deu origem a uma família, mas de fazer um retorno temporal e espacial até onde for possível e então tentar localizar explicações para como elementos da família estão dispostos no presente — características físicas, doenças, nacionalidade, regionalidade etc. Ou seja, o genealogista, ao fazer uma árvore genealógica familiar, abre uma janela temporal e espacial e nela faz uma coleta dos acontecimentos e emergências — casamentos, mudanças de cidade, características físicas etc. — que podem explicar o quadro geral familiar do presente.

Nesse exemplo, o primeiro ser humano a iniciar uma família não é o elemento principal para se entender o presente, posto que depois dele, acontecimentos, práticas, discursos e outros elementos é que conduziram a composição da família para que ela se tornasse o que é. Uma aplicação prática da proposta de Foucault pode ser verificada na interpretação dos primeiros resultados do projeto DNA do Brasil, da USP, lançado em dezembro de 2019, que já sequenciou o genoma completo de 1,2 mil brasileiros e mostrou que genes herdados exclusivamente por via materna em geral são de mulheres negras e indígenas, e que genes transmitidos pelos pais são quase todos de origem europeia. Os dados não chegam ao primeiro ser humano que deu origem à sociedade brasileira, mas recontam a história e mostram as desigualdades, as explorações e até mesmo as práticas de estupros que deram origem ao Brasil e podem fornecer um bom panorama sobre o contexto atual.

É nesse sentido que, para Foucault, uma genealogia do sujeito moderno deve analisar, necessariamente e minuciosamente, as relações entre a história e o corpo. É a aplicação desse método que Foucault faz para elaborar a genealogia da sexualidade e da loucura, por exemplo.

Ambas fundamentais para Sueli Carneiro propor o dispositivo de racialidade. Não há em nenhum dos casos a pretensão de entender suas origens, mas há um desejo de entender as rupturas, emergências e acontecimentos que marcaram esses corpos e possibilitaram a dissociação das identidades autoreconhecidas das identidades constituídas.

Para apreender esses acontecimentos ou emergências, “é preciso atentar às lutas, às confrontações dos adversários, às suas estratégias e táticas, ao modo como buscam assegurar sua própria dominação ou então revertê-la, seja pela subversão das regras existentes ou pela instauração de outras” (MORAES, 2018, p. 1). Nesse sentido, entendemos que é preciso observar as relações — entre sujeitos e sujeitos, sujeitos e instituições, sujeitos criando e difundindo sentidos, sujeitos se opondo a sentidos e regimes. O que constitui precisamente nosso objetivo, que em uma perspectiva comunicacional relacional (QUERÉ, 1991; FRANÇA, 2018)⁴⁹, se propõe a entender quais são as lógicas e as estratégias interacionais (BRAGA, 2011, 2017, 2020) que mulheres negras brasileiras usam para tensionar o dispositivo interacional da racialidade e também para se constituírem a partir do complexo emaranhado entre os arranjos disposicionais de controle e de resistência.

Isto posto, cabe aqui delimitar a natureza das relações e interações que vamos observar. É nesse ponto que apresentamos nossa segunda filiação teórico-metodológica, os três temas-chave propostos por Patrícia Hill Collins (2016) e que precisamente aparecem nos pontos relacionais que vamos apreender: a) a *autodefinição* e a *autoavaliação*: cuja aproximação ocorrerá por meio das narrativas de si das mulheres negras; b) o *reconhecimento da natureza interligada das opressões*: para Collins (2016), assim como para Foucault, não existe um poder estático que oprime as mulheres negras, mas um sistema capilarizado em interação e constante movimentação que cria várias formas de subalternizar essas sujeitas. Dessa forma, nas narrativas observadas enfocaremos naquelas que expõem essa engenharia social opressiva; c) a *importância da cultura de mulheres afro-americanas*: ao observar a dinâmica de (re)valorização da própria cultura, torna-se possível não apenas desvendar uma área inexplorada da vivência das mulheres, mas também apreender a relação entre a consciência das relações de poder e seus efeitos e as possibilidades de ações que empreendidas por elas para lidar com essas estruturas.

⁴⁹ Uma abordagem comunicacional relacional de um objeto empírico qualquer consiste em localizar: “1) a situação (o quadro social, as expectativas que são incorporadas e atualizadas nas relações, o encadeamento dos atos sociais); 2) os indivíduos e relação que estabelecem e realizam; 3) os gestos significantes/linguagem” (SIMÕES, 2009, p.74).

A nosso ver, em articulação, o método genealógico e o pensamento feminista negro nos permitem uma aproximação dos arranjos disposicionais de resistência idealizados por mulheres negras, entendendo essas mulheres como vidas e corpos potencialmente biopotentes, capazes de tomar parte nas relações de poder e, assim, promover processos de subjetivação política individuais — e, por consequência, de seus pares.

4.2 Procedimentos metodológicos: uma representação possível de um arco da vida preta

A partir da perspectiva genealógica aplicada ao pensamento feminista negro supracitado e nos inspirando no recurso estilístico da escritora Conceição Evaristo, criamos o que chamamos de *arco da vida de mulheres negras escrevientes* para constituir o nosso *corpus*. A autora, em sua obra “Olhos d’água”, lançada em 2014, reúne 15 contos que expõem o cotidiano de mulheres negras. O conto, que empresta o título ao livro, relata o sofrimento de uma mãe negra e pobre e é narrado por uma das sete filhas dessa mulher. A menina relembra histórias da infância da própria mãe, mas admite que as lembranças se confundem com suas próprias vivências. Na obra, Conceição Evaristo evidencia como as diversas exclusões e as desigualdades sociais são experiências comuns entre as gerações de mulheres e famílias pretas e se tornam uma realidade latente em diferentes espaços e épocas do contexto nacional⁵⁰.

Assim, em nossa pesquisa, o *arco da vida de mulheres negras escrevientes* consiste em apresentar um *corpus* de um significativo conjunto de mulheres que, na vida ou na morte (essa entendida aqui como um acontecimento passível de produzir uma segunda vida — simbólica — por meio de seu poder hermenêutico⁵¹), produzem sentidos sobre si, por meio de suas escrevivência (em formato de colunas e artigos de opinião), produzindo arranjos de resistência. Essas mulheres, se observadas conjuntamente, poderiam ser todas a mesma mulher, em variados momentos históricos.

Esse conjunto de mulheres diferem em circuitos de experiências pessoais e contextuais, mas compartilham o mesmo status de legibilidade social, ser mulher negra brasileira e, portanto, ter uma vida cotidiana politizada — o que ocorre biopoliticamente, necropoliticamente, mas também, e sobretudo, biopotencialmente. Em outras palavras, todas essas mulheres possuem as

⁵⁰ Cabe salientar que embora possa parecer, as desigualdades não são heranças transmitidas geracionalmente: elas são fruto de formas institucionais de governamentalidade que transfere aos indivíduos a impressão de que sua vida está determinada, que eles são assim porque seus ancestrais também eram, reduzindo drasticamente as agências e os desvios da norma.

⁵¹ Ver o artigo “A segunda morte de Marielle e a segunda vida do acontecimento: o poder hermenêutico de um acontecimento necropolítico e interseccional no Brasil” (GUIMARÃES-SILVA, PILAR, 2021).

marcas das múltiplas opressões que sofrem, mas também possuem certa agência transformadora da realidade em que se inscrevem.

Dito de outra forma, essa proposta reflete nossa tentativa de produzir uma pesquisa pautada por uma virada epistêmica que: captura a diferença como produtora de vulnerabilidades, mas também de potência/poder e de processos de subjetivação; apreende uma narrativa singular, mas que aponta para uma coletividade; observa experiências múltiplas de diferentes mulheres, para tentar enxergar o contexto. Assim, para nós, o *arco da vida de mulheres negras escritoras* pode ser articulado em novas pesquisas e também entendido como uma lente que auxilia na compreensão das complexidades das vidas das (diversas) mulheres negras brasileiras.

Por fim, a partir dessa proposta, que se articula com as ponderações teóricas apresentadas ao longo desta pesquisa, definimos que, para *apreender quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares*, a escolha do corpus será baseada: 1) na tentativa de representar a multiplicidade de mulheres negras, sob uma perspectiva genealógica. Isto é, não há uma necessidade de apreender quem foi a primeira mulher negra a desembarcar de um navio, mas há um esforço para evidenciar as mulheres negras que empreenderam rupturas e descontinuidades em nossa história; 2) na apreensão das narrativas em primeira pessoa de cada uma dessas mulheres. A fim de captar suas oportunidades de falar e também os silenciamentos impostos por determinados elementos; e 3) na capacidade de enxergar a multiplicidade das opressões que incidem sobre si. Cada um desses critérios será detalhado a seguir.

4.2.1 Primeiro critério: a multiplicidade de mulheres negras (o quadro relacional)

Para alcançar o objetivo de apreender a multiplicidade de mulheres negras é preciso focar em suas múltiplas experiências em diversos contextos e fases da vida. Entretanto, toda essa pluralidade que compõe um arco da vida, ainda que produzida intencionalmente, precisa de recortes contextuais, nossas escolhas de recortes serão apresentadas nos tópicos seguintes.

4.2.1.1 Eixo macro: o contexto brasileiro

Nosso primeiro recorte é o que de mais amplo liga essas mulheres socialmente, o *contexto brasileiro*. Esse recorte se apoia nos estudos de Lélia Gonzalez (1983), para quem as

mulheres negras brasileiras, diferentemente das mulheres de outras nacionalidades, são vítimas de uma tripla opressão: de raça, gênero e classe social. Fato que explicaria, por exemplo, porque no Brasil, mesmo pertencendo à classe média algumas mulheres negras ainda são vítimas de discriminação racial. Embora essa não seja uma realidade exclusiva da sociedade brasileira, também não se trata de uma situação compartilhada mundialmente.

Se estabelecermos um paralelo entre o contexto estadunidense e brasileiro no âmbito das desigualdades raciais, por exemplo, o que se verá “no Brasil é particularmente destacada a ausência de identidades raciais fixas ou binárias em oposição ao que ocorre nos Estados Unidos” (FIGUEIREDO, 2015, p. 156). Em suma, acreditamos que esse seja o recorte macro do nosso *corpus*, uma vez que há, notadamente, um impacto da história nacional na realidade social das mulheres negras brasileiras que as difere das mulheres negras de outros lugares.

4.2.1.2 Eixos micro: momentos históricos e atuação política

Após delimitarmos um contexto macro, partimos então para a delimitação dos eixos micro, tantos quantos julgamos necessários para responder ao problema de pesquisa proposto. Assim, elencamos como nossos eixos contextuais micro para delimitar o *corpus* do nosso trabalho:

Momentos históricos distintos

Demarcar o contexto brasileiro, como eixo-macro, já consiste em um grande recorte sociocultural, entretanto, é preciso ir além. A evolução do entendimento racial no espaço-tempo, pode ser percebida a partir da apresentação em nossa pesquisa tanto da escravidão quanto das múltiplas insurgências de resistência no Brasil. No mesmo território geográfico as composições das relações sociais se alteraram drasticamente em momentos históricos diferentes. Além disso é importante ressaltar que a cultura, segundo Stuart Hall (2003), carrega características da sociedade e do tempo no qual se inscreve, logo o que é culturalmente aceito no Brasil em um momento histórico (como a escravidão), não é aceito em outro (como na pós-abolição).

Isto posto, importa-nos que esse recorte seja plural em relação ao espaço e ao tempo, para entender quais circuitos são acionados e como eles incidem de formas distintas sobre as experiências das mulheres negras nos diversos momentos históricos. Entendendo que após a redemocratização do país, essas mulheres se organizam coletivamente e politicamente,

estabelecemos este momento como o marco inicial de nosso interesse. Acreditamos que os papéis e as experiências que mulheres negras desenvolvem em seus arranjos disposicionais (BRAGA, 2018), a partir desse passado recente, podem estar configurados textualmente nas colunas que compõem o *corpus* entre as décadas de 1980 e 2010.

Atuação política distinta (com foco no empoderamento emancipatório)

Atualmente, a produção sobre a noção de empoderamento é significativa e se distribui em diferentes reflexões e experiências. Embora o significado do termo ainda não seja ponto pacífico, segundo Rute Baquero (2012), de modo geral, os autores concordam que o empoderamento pode ocorrer em três diferentes níveis, a saber: individual, organizacional e comunitário. Esses níveis, abordados pela autora, postulam o empoderamento como um processo ou um constante devir de práticas interacionais que objetivam um equilíbrio do poder entre os sujeitos.

No nível individual, o empoderamento refere-se à aquisição de uma série de habilidades que permite ao sujeito determinar a própria vida. Embora nomeado como individual, esse nível trata de uma autoemancipação relacional. Isto é, o empoderamento individual só poder ser percebido em processos de interação com outros sujeitos e com o próprio mundo (HOROCHOVSKI, MEIRELLES, 2007; FREIRE, 1986), em arranjos.

O empoderamento organizacional, por sua vez, é gerado *na e por* uma instituição e consiste na prática de delegar, em alguma medida, “autoridade [aos colaboradores] para fazer mudanças no trabalho em si, assim como na forma em que ele é desempenhado” (SLACK *et. al.* 1997, p. 311). Por fim, o empoderamento em nível comunitário é aquele que visa uma alteração nas estruturas sociais e políticas. Para tanto, os sujeitos de uma comunidade articulam, em conjunto, ações e definem os objetivos que querem atingir (BAQUERO, 2012, p.176 - 178).

Este eixo permite nos direcionar a escolher sujeitos que empreendem práticas políticas em atenção à própria subjetividade e à subjetividade de seus pares — afetivas, psicológicas, culturais e políticas. Em termos mais próximos ao nosso campo, procuramos sujeitos que nos permitem apreender mobilizações sociais que produzam sentidos “emancipatórias, ou seja, que se norteiam por princípios de autonomia e participação, no sentido de constituir sujeitos capazes de interferir no mundo e construir a própria realidade” (MAFRA, 2010, p. 107).

4.2.2 Segundo critério: os discursos em primeira pessoa de cada uma dessas mulheres (a produção de sentidos)

A nosso ver, a comunicação tem um papel central nas interações e na dinâmica constitutiva dos indivíduos e da sociedade. Ela permite, o que Collins estipulou como uma das chaves do pensamento feminista negro, a *autodefinição* e a *autoavaliação*. Por seu turno, em sentido semelhante, Vera França (2005) argumenta que ser sujeito é ser um sujeito enredado numa teia de relações. Isto é,

[...] são as relações que constituem esse sujeito – a relação com o outro, a relação com a linguagem e o simbólico. Assim, não falamos em sujeito no singular, mas no plural; e não apenas sujeitos em relações, mas em relações mediadas discursivamente. Trata-se, portanto, de uma dupla inunção, de uma triangulação. Tal apreensão produz o enquadramento lógico para entender seja a sua natureza, seja sua constituição. São sujeitos interlocutores – sujeitos que falam um com o outro, produzidos nos e pelos laços discursivos que os unem. Sujeitos não antecedem a relação, mas resultam dela – sejam elas relações de conjunção, enfrentamento, de associação ou de conflito (FRANÇA, 2005, p. 12).

Compartilhamos da perspectiva das autoras, então, para afirmar que a identidade está intimamente relacionada com a noção de sujeito. Dito de outra forma, a existência subjetiva, simbólica e representacional do sujeito é propiciada por suas interações e aparições. No mesmo sentido, para Ângela Figueiredo, na relação da sociedade brasileira com a negritude

[...] observa-se que o processo identitário ocorre através de duas perspectivas: por um lado, constata-se uma ruptura com a reprodução de normas e valores que insistem em desumanizar o sujeito negro; por outro, há uma investida na reelaboração de discursos e práticas que sejam capazes de reinventar o corpo e a experiência negra (FIGUEIREDO, 2015, p. 161).

Diante disso, parece-nos que as colunas e artigos de opinião de mulheres negras brasileiras constituem uma prática de si que permite à essas sujeitas “se relacionarem com sua própria moral e refletirem sobre as verdades que as conduzem em um processo de subjetivação” (WESCHENFELDER; FABRIS, 2019, p. 1).

Inspiramo-nos nas chaves do pensamento feminista negro, propostas por Collins, já apresentadas nessa seção, para inferir que ser mulher negra compreende os discursos, em diversos formatos, assumidos pelas mulheres negras, que se reconhecem como tal, mas também nas “dinâmicas presentes nas práticas discriminatórias, as políticas antirracismo, os tensionamentos que atravessam as relações étnico-raciais e, de modo geral, todos os movimentos que envolvem as populações negras na Contemporaneidade” (WESCHENFELDER; FABRIS, 2019, p. 1).

Dito de outra forma,

Tudo isso [acima descrito] faz parte do jogo de relações que se tornam possíveis através do fortalecimento de uma identidade negra. A negritude, assim, funciona como um conjunto de discursos que operam em diferentes linhas de frente, produzindo regimes de verdade e processos de subjetivação (WESCHENFELDER; FABRIS, 2019, p. 1)

Assim, ao elencarmos o sujeito mulher negra para compreendermos o contemporâneo, a nosso ver, torna-se imprescindível não apenas investigar seus discursos, mas tentar capturá-los nos diversos espaços e tempos em que essa identidade se manifesta. Dessa forma, pretendemos abordar em nosso *corpus* um dos formatos que, embora nem sempre apareça em primeira pessoa, tem como prerrogativa a argumentação pessoal, as colunas e os artigos de opinião.

Este espaço nos parece profícuo, posto que segundo os pesquisadores Rêgo e Amphilo (2010, p. 97), uma das principais características desse gênero é o de complementar o gênero informativo, de modo que geralmente é composto pela análise ou comentário de algum objeto informativo. Isto é, não se trata de um texto argumentativo qualquer, mas de uma janela entre os fatos do cotidiano e uma linha argumentativa pessoalizada e opinativa.

Além disso, para o professor José Marques de Melo (2010), a coluna possui três funções: 1) atender a uma necessidade de satisfação substitutiva dos leitores; 2) insinuar fatos, lançar ideias e sugerir situações, tornando-se, assim, um espaço que gera discussões; 3) funcionar como um mecanismo de reprodução social e controle político da sociedade, pois gera modelos de comportamento. Ou seja, trata-se de um espaço opinativo público que, embora carregue a opinião do autor, consegue ir além do individual e estabelecer um vínculo com o leitor, incitando-o à reflexão, à ação, à discussão ou à certas práticas.

Ressalta-se aqui que, embora a retórica e a argumentação, processos presentes nas colunas, possuam bases teóricas específicas, apreendemos os artigos e as colunas produzidas por mulheres negras nesse contexto de luta emancipatória nos termos de Conceição Evaristo, como escrituras. Isto é, como discursos produzidos a partir de experiências vivenciadas (GUIMARÃES-SILVA, PILAR, 2019). Linha que conflui com o entendimento de Foucault sobre as técnicas de si, que

[...] permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2014, p. 36).

Nesta mesma esteira de pensamento, segundo Weschenfelder e Fabris (2019), “a escrita de si permite a realização de um trabalho sobre si mesmo, ao mesmo tempo em que exige uma relação com o outro a quem a escrita se destina” (p. 2). Na contemporaneidade, a escrita de si se expressa através de inúmeras práticas, “o si é algo sobre o que há matéria a escrever, um tema ou um objetivo (um sujeito) da atividade de escritura” (FOUCAULT, 2014, p. 275). Portanto, em nossa pesquisa, a técnica de si é uma chave para apreender as colunas e, assim, analisar os processos de subjetivação das mulheres negras.

4.2.3 Terceiro critério: a multiplicidade das opressões que incidem sobre as mulheres negras ao longo de suas vidas (a situação sociocultural)

Considerando o conceito defendido por Patricia Hill Collins (2016), de que mulheres negras são *estrangeiras de dentro*⁵² e que isso lhes proporciona a habilidade de “ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações” (COLLINS, 2016, p. 100), como trabalhamos no segundo e no terceiro capítulo desta tese, nosso último critério para a delimitação do corpus e para a composição e uma grade analítica, diz da possibilidade de capturar, a partir das colunas escritas por essas mulheres, esse emaranhado de relações de poder que perpassa a vida dessas sujeitas.

Segundo Deleuze (2000), na construção Foucaultiana, o saber, o poder e a constituição de si emergem como um tripé de uma problematização do pensamento. Em outras palavras, a “problematização, em decorrência da indução a novas formas de pensar, remete à produção de modos de subjetivação que atravessam e atualizam os saberes e as relações de poder” (FAÉ, 2004, p. 409).

Filiamo-nos a esse entendimento por compreendermos os artigos e as colunas escritas por essas mulheres como problematizações que criam uma “ponte” entre o sujeito interior e os regimes que o cercam: “[...] cada formação histórica vê e faz ver tudo o que pode em função das suas condições de visibilidades, assim como diz tudo o que pode em função das suas condições de enunciado” (DELEUZE, 1998, p. 87).⁴

4.3 A apresentação do corpus

⁵² Tradução livre para *outsider within*.

A partir dos critérios acima detalhados, o *corpus* dessa tese é constituído por colunas e artigos opinativos protagonizados por mulheres negras cujas trajetórias são notoriamente relevantes para o Movimento de Mulheres no Brasil, desde a década de 1980. O ponto de partida é a atuação da mineira Lélia Gonzalez na *coluna Negra*, do *Jornal Mulherio*. Essa atuação, além de nos revelar como ocorria a comunicação comunitária do movimento de mulheres negras na década de 1980 e quais eram as pautas do momento, nos permitirá apreender os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas nesse momento histórico.

Na década seguinte, de 1990, nosso olhar se volta para a *coluna Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação | Geledés - Instituto da Mulher Negra*, do *Jornal Fêmea*. Em um contexto de comunicação híbrida, a coluna foi publicada de dezembro de 1994 a julho de 1995, como parte da preparação para a IV Conferência Mundial de Mulheres, em Pequim (China), que seria realizada em 1995.

Nos anos 2000, o ambiente digital se solidifica e passamos observar as colunas que se encaixam no ativismo realizado na internet. Na primeira década, observamos a coluna *Opinião*, de Sueli Carneiro para o *Jornal Correio Braziliense*, mas que foram replicados no *Portal Geledés*⁵³. Na segunda década dos anos 2000, focamos no ciberfeminismo em que há uma atuação individual com foco no benefício coletivo da comunidade negra. Assim, o nome de maior destaque é, sem dúvida, Djamilia Ribeiro, que começou a se expressar publicamente com artigos de opinião, em 2013, no site *Blogueiras Negras*. Nesse espaço, Djamilia Ribeiro publicou 4 artigos de opinião, que fazem parte do nosso *corpus*.

Lembrando nosso método, a representação de um arco de uma vida, encerramos nosso corpus com um artigo de opinião póstumo: o texto escrito por Marielle Franco intitulado “Últimas Palavras” e publicado dois dias após o seu assassinato, no *Jornal do Brasil*. Segundo o veículo de imprensa, o artigo foi enviado para a redação horas antes do fatídico e necropolítico acontecimento que ceifou a vida de Marielle Franco (e de seu motorista).

Tabela 2 - *Corpus* da pesquisa - Colunas escritas por mulheres negras

VEÍCULO	COLUNA	TÍTULO DO ARTIGO	MÊS/ANO	AUTORA
---------	--------	------------------	---------	--------

⁵³ Como o Portal é um hub — isto é, não foca na produção de conteúdo próprio, mas busca e reúne informações específicas provenientes de outras mídias e forma um banco de dados sobre a questão racial para pesquisadores (OLIVEIRA, 2019) — escolhemos conteúdos que se encaixam na natureza e forma de funcionamento do espaço. Localizamos, na década citada, 158 colunas escritas por Sueli Carneiro, para o *Jornal Correio Braziliense* e que estão acopladas ao *Portal Geledés*. Na impossibilidade de analisar todo esse recorte, nos detivemos nas colunas que traziam os termos “racismo”, “racismos”, “mulheres”, “mulher”, “mulher negra”, “mulheres negras”, “ela”, “elas” e “gênero”; os dois primeiros termos dizem da grande área em que essa pesquisa se localiza, os seguintes confluem para localizar o nosso objeto.

Década de 1980				
Jornal Mulherio	Coluna Negra	Pesquisa – Mulher Negra	Setembro/Outubro - 1981	Lélia Gonzalez
Jornal Mulherio	Coluna Negra	Democracia racial? Nada disso!	Novembro/Dezembro - 1981	Lélia Gonzalez
Jornal Mulherio	Coluna Negra	De Palmares às escolas de samba, tamos aí!	Janeiro/Fevereiro - 1982	Lélia Gonzalez
Jornal Mulherio	Coluna Negra	Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô!	Março/Abril - 1982	Lélia Gonzalez
Jornal Mulherio	Coluna Negra	E a trabalhadora negra, cumé que fica?	Maió/Junho - 1982	Lélia Gonzalez
Década de 1990				
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	A Mulher Negra na década	Dezembro -1994	Geledés - Instituto da Mulher Negra (Escrita coletiva)
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	SAÚDE DA MULHER NEGRA A busca de um novo enfoque de compreensão	Janeiro -1995	Fátima Oliveira
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	Branças e negras: semelhantes, porém diferentes	Fevereiro -1995	Matilde Ribeiro
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	Copenhague - 180 dias até Beijing	Março - 1995	Edna Roland
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	Mulher, Cidadania, Democracia e Estado	Abril -1995	Sueli Carneiro
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	Entre mulher-Fusca e mulher-Monza ser BMW não nos interessa	Maió - 1995	Maria Aparecida da Silva

Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	De Garanhuns a Beijing com escala no Rio	Julho - 1995	Nilza Iraci Silva
Jornal Fêmea	Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés - Instituto da Mulher Negra	A Conferência de Beijing e o Mito da Democracia Racial	Setembro - 1995	Nilza Iraci
Década de 2000				
Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés	Coluna Opinião	Racismo na Educação Infantil	2000	Sueli Carneiro
Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés	Coluna Opinião	Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras	2002	Sueli Carneiro
Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés	Coluna Opinião	Genuflexão contra as mulheres	2005	Sueli Carneiro
Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés	Coluna Opinião	O Combate ao racismo no trabalho	2005	Sueli Carneiro
Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés	Coluna Opinião	Saúde, gênero e raça	2006	Sueli Carneiro
Década de 2010				
Blogueiras Negras	-	Ser oprimido não é desculpa para legitimar opressão	Setembro - 2013	Djamila Ribeiro
Blogueiras Negras	-	Afasta de mim esse cálice (cale-se): o silenciamento de mulheres negras em espaços de militância	Dezembro -2013	Djamila Ribeiro
Blogueiras Negras	-	Vênus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra	Dezembro - 2013	Djamila Ribeiro
Blogueiras Negras	-	O verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime	Março - 2014	Djamila Ribeiro
Jornal do Brasil	-	Últimas Palavras	Março - 2018	Marielle Franco

Fonte: Elaborado pela autora.

4.4 Proposta de grade analítica

A partir da base teórica proposta, da estratégia metodológica traçada e do *corpus* escolhido, interessa-nos identificar e refletir sobre como essas mulheres negras colunistas criam, em seus espaços de escrita, identidades e subjetividades. Isto é, esperamos que o nosso *corpus evidencie* as linhas de fuga que emanam do dispositivo de racialidade. A nosso ver, isso nos permitirá *apreender quais são os arranjos criados e as estratégias interacionais usadas por mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares*. Nossa grade analítica, assim, terá um eixo abaixo listado e detalhado.

Proposta geral: identificar os arranjos e as estratégias interacionais usadas pelas mulheres negras — consiste na apreensão do método utilizado pelas mulheres negras colunistas para interagir com seus pares em seus textos. Acreditamos que essa apreensão seja possível a partir dos critérios elencados pelo feminismo negro. Para tanto contamos com três categorias de análise:

a) Indicar como essas mulheres se autodefinem e se autoavaliam em suas colunas: como abordamos em nossa base teórica, a “autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afroamericana” (COLLINS, 2016, p. 92); consiste em tomar a palavra, emitir um discurso sobre si e, ao ser escutada em uma interação comunicativa, afirmar-se como sujeito humano. Já a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições e consiste em substituir imagens externamente definidas por imagens próprias de si como mulheres negras, validando seu poder enquanto sujeitos humanos, resistindo à desumanização nos sistemas de opressão e rejeitando a opressão psicológica internalizada.

Nesse sentido, o ato de se autoapresentar na cena pública propiciada por colunas e artigos opinativos é um ato direto de resistência epistemicídio dos sujeitos negros, que os relega à não cidadania, à incapacidade cognoscente, à um ser desprovido de beleza, de cultura, de capacidades intelectuais e que precisa de constante tutela. A autoapresentação, nas duas vias propostas por Collins (2016), assim, é tanto um ato de resistência quanto uma janela que nos permitir entender a natureza do arranjo que essas mulheres criam, isto é, qual o referente — perícia, área, especialização, competência — utilizado para criar esse espaço de trocas e interações.

b) Apreender como elas evidenciam a natureza interligada da opressão que incidem sobre elas: segundo Collins, as ações do feminismo negro têm a função intrínseca de evidenciar

a natureza interligada das opressões, posto que mulheres negras são os sujeitos primários afetados por essas opressões enriquecidas e, por isso, estão em uma posição que lhes permite esquadrihar esse contexto. É de se esperar, portanto, que os sentidos produzidos por um grupo de mulheres que atuam politicamente evidenciem esse arranjo social, o das opressões.

Interessa-nos, neste ponto, entender como elas o fizeram/fazem. Isso nos possibilitará entender as estratégias de interação utilizadas por essas mulheres para identificar tanto a origem dessas opressões, quanto às suas inserções na organização social e incitar seus pares a lutar para que tais problemas sejam reconhecidos, transformados e reduzidos.

c) Compreender como elas destacam a importância da cultura de mulheres negras: se autoapresentar é demarcar um lugar objetivo e subjetivo, a nosso ver é também criar um campo de possíveis, é desvelar o que o dispositivo da racialidade tenta esconder: as múltiplas possibilidades de existência do sujeito negro. Em se tratando de um sujeito político, cujas as categorias entrelaçadas de gênero e raça marcam as suas vivências, essa autoapresentação não diz de algo individual, mas de uma comunidade.

Uma comunidade tem normas, valores, crenças, usos e costumes que pautam e compõem sua cultura. É nesse emaranhado, por exemplo, que os arranjos interacionais de resistência podem ser apreendidos, como vimos nos capítulos um e dois desta tese. É na valorização da estética, na perpetuação de práticas, na ressignificação de espaços, que se localiza a resistência ao dispositivo de aniquilação do povo preto. Logo, esse eixo tenta apreender qual(uais) a(s) estratégia(s) utilizada(s) para evidenciar a existência da carga cultural das mulheres negras.

5 ANÁLISE: OS ARRANJOS E AS ESTRATÉGIAS INTERACIONAIS USADOS POR MULHERES NEGRAS EM COLUNAS E ARTIGOS DE OPINIÃO

No capítulo dois começamos a observar a ética de ação *Sankofa* de mulheres negras que se colocam na cena pública como criadoras de arranjos disposicionais de resistência por meio da escrita, que consiste em retornar ao passado para apreender novos sentidos sobre o presente e tentar enxergar os futuros possíveis. Continuamos esse movimento nesta seção da nossa análise: olhamos para o passado, em épocas distintas, para encontrar as estratégias interacionais de luta das mulheres negras contra o dispositivo de racialidade, que impactaram e impactam no presente e que abrem possibilidades para o futuro.

Para tanto, recuperamos arranjos disposicionais de resistência que surgem constantemente e forjam, em seus interiores, processos interacionais: as colunas e os artigos de opinião escritos por mulheres negras (que se destacaram e que se destacam, ao longo dos anos, no Movimento Político de Mulheres Negras). Tentamos localizar nesses textos as estratégias utilizadas por elas para interagir com seus pares e modificar o contexto. A nosso ver, essas estratégias podem ser apreendidas em três dimensões: (1) na autodefinição e na autoavaliação; (2) na elucidação da natureza interligada das opressões que atingem as mulheres negras e, por fim, (3) no destaque da importância da própria cultura.

Isto posto, o primeiro arranjo em que analisamos as três dimensões acima propostas é o jornal *Mulherio*, um veículo alternativo e feminista, que foi publicado entre 1981 a 1988⁵⁴. Mais especificamente a coluna *Negra* assinada por Lélia Gonzalez, entre os anos de 1981 e 1982. O segundo arranjo é a coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*, no jornal *Fêmea*⁵⁵, assinada por mulheres negras integrantes do Instituto Geledés. A coluna foi um espaço de mobilização e organização das pautas que seriam levadas para IV Conferência Mundial sobre a Mulher: Igualdade, Desenvolvimento e Paz, da ONU, realizada em setembro de 1995 em Pequim. Ambas foram publicações impressas.

Já no ambiente digital, o terceiro arranjo disposicional de resistência no qual fazemos o movimento de olhar para a ancestralidade para recuperar as estratégias de luta contra o dispositivo de racialidade, é a coluna *Opinião*, de Sueli Carneiro no jornal *Correio Braziliense*, reproduzida no *Portal Geledés*, que foi publicada na primeira década dos anos 2000. O quarto arranjo que analisaremos são os textos de Djamila Ribeiro para o site *Blogueiras Negras*, entre os anos de 2013 e 2014. E, por fim, o quinto e último arranjo é o artigo de opinião publicado

⁵⁴ Disponível em: <<https://bit.ly/36vRT7z>>. Acesso em: 9 set. 2017.

⁵⁵ Disponível em: <<https://bitly.com/zSMhX>>. Acesso em: 20 dez. 2020.

no *Jornal do Brasil*, em 16 de março de 2018, escrito pela vereadora Marielle Franco (PSOL) e encaminhado à redação horas antes de seu assassinato, no dia 14 de março de 2018.

5.1 Como essas colunistas se autodefinem e se autoavaliam, bem como a seus pares, em suas colunas e seus artigos de opinião?

A categorização ou definição do *Outro* está profundamente ligada ao *modus* de operação das linhas de força dos dispositivos, como apresentamos em nossa base teórica. É por meio da definição externalizada do *Outro* que o grupo hegemônico fixa imagens, cria roteiros sociais (*scripts*) (COLLINS, 2019), determina a sua função social, as suas capacidades, os seus deveres e as suas atuações sociais. Em sociedades marcadas por desigualdades, como é o caso do Brasil, este mecanismo se torna capaz de determinar e restringir o imaginário sobre os *Outros* – sobre as maiorias minorizadas (SANTOS, 2018). O efeito é o de encapsular os grupos não hegemônicos em um conjunto de expectativas diminutas, naturalizando estereótipos, estigmas e comportamentos opressivos.

É nesse sentido que o pensamento feminista negro (COLLINS, 2016) entende ações de autodefinição, das chamadas minorias políticas, como lutas emancipatórias. Elas acontecem em duas etapas, embora nem sempre ambos fiquem evidentes: a da autodefinição e a da autoavaliação. Para Collins, enquanto a autodefinição trata de uma apresentação de si, que desafia as categorizações externamente definidas, a autoavaliação vai “preencher” de sentidos essa nova definição. Trata-se de um duplo movimento com uma afetação.

Em articulação com a nossa base teórica, entendemos que o processo acima descrito ocorre nas linhas que escapam às forças e aos saberes do dispositivo de racialidade, as linhas de subjetivação e de fuga. A linha de subjetivação é o reconhecimento de si por si, um reconhecimento apartado da verdade e dos saberes produzidos pelo dispositivo. Essa subjetivação resulta na linha de fuga, um reposicionamento do sujeito no limite do dispositivo (em vez de inserido e subjugado às suas forças), a partir da identidade autodefinida.

Isto é, a autodefinição constitui uma identidade não mais construída por forças exteriores, mas autoreconhecida. O que, a nosso ver, se constitui em um movimento emancipatório em relação as categorizações impostas pelo dispositivo e seus efeitos nas subjetividades e na vida cotidiana.

A partir desse entendimento, olhamos para as colunas e artigos, e localizamos seis autodefinições e autoavaliações, que listamos a seguir, respondendo à pergunta: “Como essas

colunistas se autodefinem e se autoavaliam, bem como a seus pares em suas colunas e seus artigos de opinião?”.

5.1.1 Como mulheres negras (múltiplas)

Como recurso imagético para apresentar as colunas e os artigos de opinião sem, contudo, tonar esse eixo cansativo ao leitor, optamos por realizar uma colagem, montagem com trechos dessas colunas e artigos que se portam como pista do que ali está enunciado. De acordo com Melo (2020) a montagem pode ser entendida como a aproximação e o choque ou a junção de fragmentos enunciativos com a intenção de provocar um novo sentido interpretativo. Assim, ela não é uma mera organização de peças: trata-se de um método que, por meio do contraste de seus elementos, é capaz de proporcionar a descoberta de novas propriedades que permaneceriam ocultas se tomássemos tais elementos isoladamente.

A nosso ver, a montagem provoca um efeito reflexivo: o desconforto causado pela associação inusitada dos elementos conduz ao pensamento crítico e abre uma brecha para o aparecimento do inesperado. Conhecer pela montagem de elementos também é um método que aparece nas reflexões de Michel de Certeau (2003) como bricolagem. Para ele, a bricolagem expressa uma inventividade artesanal, uma combinação de elementos, a recomposição dos resultados dessas montagens sem reproduzir o sistema ao qual cada elemento pertence. Portanto, a montagem é uma tática através da qual os elementos escolhidos se descolam dos enquadramentos dominantes, mas sem escapar deles, para estabelecer arranjos diferentes, inesperados, por meio dos quais se reapropriam do sistema e de suas normas. A montagem, para Certeau, é uma política das astúcias.

Com base nisso, o recurso da montagem ou bricolagem que abrirá cada uma das seis autodefinições, para nós, nesta pesquisa, trata-se, assim, da tentativa de reunir pistas sobre as estratégias e os arranjos disposicionais de resistência criados e utilizados por mulheres negras ao longo das últimas quatro décadas.

**Figura 12 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e autoavaliação como
“Mulher negra”**



Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do Jornal Fêmea (1995), Jornal Mulherio (1982), da Coluna Opinião (2000), do Blogueiras Negras (2013) e do Jornal do Brasil (2018).

Ao nos aproximarmos das colunas e dos artigos, década a década, identificamos que as dinâmicas de autodefinição e autoavaliação são norteadoras de todos os textos, desde a década de 1980 até os anos 2000. Na figura 12, reunimos fragmentos enunciativos que nos serviram como pistas para localizar a primeira autoidentificação que estava sendo proposta por essas mulheres: a autopercepção da diversidade que o “ser mulher negra” abriga.

Isto posto, começamos nossa análise a partir dos textos escritos por Lélia Gonzalez, na década de 1980, no jornal feminista *Mulherio*. Neles, é possível notar, em diferentes edições da sua coluna, intitulada *Negra*, a sua autoapresentação a partir dos termos “mulher e negra” ou “mulher negra”.

O fato de ter havido na última reunião da SBPC em Salvador, uma mesa redonda sobre a mulher negra, não deixou de ter a sua importância histórica. Pela primeira vez o tema era discutido em tão prestigioso evento e **lá estávamos nós, duas negras e duas brancas**, tentando apresentar um quadro da situação de desigualdade vivida **por nós, mulheres negras**. Efeitos de alguma concessão paternalizante ou de uma longa caminhada no sentido de se assumir como sujeito da própria fala (GONZALEZ, 1981a, p. 3, grifo nosso⁵⁶).

Embora “mulher e negra” e “mulher negra” sejam termos aparentemente idênticos aos produzidos pelo dispositivo de racialidade (e, de certa forma, também pelo de sexualidade), ao olharmos para o contexto de produção dessa autodefinição, entendemos que eles trazem uma intenção política de ressignificação, que marcam o início dos anos de 1980. O dispositivo de racialidade confere nomes que servem como base para uma classificação social, como já vimos em nossa base teórica. Nesse sentido, o ser negro é ser o oposto do ser branco, sendo esse o padrão de humanidade, de beleza, de civilidade, de vitalidade e de cognoscência. O mesmo se aplica à divisão de gênero que vai colocar as mulheres tão somente como sujeitos opostos aos homens e suas virtudes. Portanto, nesse primeiro momento, parece-nos que emerge tanto uma tentativa de se estabelecer que tanto a raça quanto o gênero não são categorias unidimensionais ou universais, quanto a de ressignificar essa posicionalidade de *Outro do Outro*, afirmando-se como um sujeito de agência — própria e singular.

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e

⁵⁶ GONZALEZ, *Mulherio*, set./out.1981, p. 3.

a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (CARNEIRO, 2003b, p. 1).

Nesse sentido, o primeiro texto da coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*, produzido pelas mulheres do Geledés, por exemplo, publicado em dezembro de 1994, contesta diretamente as divisões binárias que colocam as mulheres como o *Outro* do homem sem, contudo, fazer as distinções e diferenciações intragrupo. A coluna articula diversos argumentos sobre a *importância de reconhecer a existência das diferenças intracategoria de gênero e de aprofundar o debate sobre a errônea universalização da categoria mulher*. Um dos trechos diz:

Há vinte anos a ONU instalava o Ano Internacional da Mulher. Ao longo desses vinte anos muitas ações foram empreendidas pelos governos e movimentos, em relação às mulheres. **Entretanto, talvez seja o momento de avaliarmos para quais mulheres estas ações foram dirigidas.** Seguramente não foram para as mulheres negras que, apesar de se constituírem na metade da população feminina do País, continuam vivendo à margem das conquistas do movimento e mulheres (INSTITUTO GELEDÉS, 1994, p. 8, grifo nosso⁵⁷).

Há também, no mesmo texto, uma auto apresentação das autoras como parte do grupo de mulheres negras. Elucidam ainda que não se trata apenas de um pertencimento racial e de gênero, mas de uma categorização que as coloca em um lugar de dupla vulnerabilidade e exclusão social. Note-se que elas, inclusive, citam o dispositivo de racialidade como atuante nessa dinâmica:

Nós mulheres negras entendemos que ao atingir um contingente tão significativo de mulheres a discriminação racial se constitui num dispositivo de largas consequências sociais na medida que, tanto quanto o sexismo, o racismo se constitui em variável determinante na compreensão do processo de exclusão das mulheres negras de sua cidadania, participação política, acesso ao poder, da educação, de trabalhos e salários dignos, do acesso à saúde, habitação, entre outros (INSTITUTO GELEDÉS, 1994, p. 8, grifo nosso).

Há, nesses dois trechos, uma evidente demarcação de posicionalidade, de que ser mulher negra não significa ser apenas o *outro* do homem, mas também o *outro* da mulher branca, portanto, o *Outro do Outro* (RIBEIRO, 2017). Essa posicionalidade, que é norteadada pela diferença, é endossada por Djamila Ribeiro, quase vinte anos depois, na segunda década dos anos 2000, em seu artigo de opinião intitulado *Ser oprimido não é desculpa para legitimar opressão*. Em seu texto, porém, Ribeiro vai refletir sobre a necessidade de pensar o gênero, intra movimento racial. Ela diz:

⁵⁷ GELEDÉS, *Fêmea*, dez./1994, p.8

[...] durante muitos anos, as mulheres negras que se assumiam feministas, foram acusadas de dividir a luta antirracista, tão somente porque diziam que era impossível a irmandade entre os negros porque, parafraseando Elizabeth Lobo, **a população negra, assim como a classe operária, tem dois sexos e um deles era oprimido** (RIBEIRO, 2013a, online, grifo nosso)⁵⁸.

Para validar seu argumento, Djamila Ribeiro questiona a letra da música *Trepadeira*, do rapper Emicida, um homem negro que compôs e gravou uma música cuja letra traz trechos machistas e que reproduzem o estereótipo da mulata (GONZALEZ, 1984; SOUZA, 2021), uma representação que reduz a mulher negra aos seus atributos físicos. Atributos que são tratados de forma objetificada e sexualizada, como se fossem úteis exclusivamente para o deleite masculino, um estereótipo que nasce com a figura da mucama, que remonta a escravidão. Inclusive, segundo Lélia Gonzalez (1984), esse tipo de pensamento retrata uma redução da capacidade das mulheres negras no cotidiano, colocando-as apenas como objetos de servidão.

A letra questionada por Djamila Ribeiro diz:

[...] Flores e mais flores todas as cores da feira, irmão. (Ô essa nega é trepadeira, hein). Não é tulipa a fama dela na favela enquanto eu dava uma ripa [...] E os manos me falavam que essa mina dava mais do que chuchu (eita noiz). Ai é problema, hein, você é loco [...] Dei todo amor, tratei como flor, mas no fim era uma trepadeira. Mamãe olhou e me disse: isso aí é igual trevo de três folhas, quer comer, come, mas não dá sorte [...] Maria sem vergonha, eu, burro, chamei de trevo de quatro folhas. In love, enraizou, fundo Mas com você não dá, ou melhor dá, mas pra todo mundo [...] Merece uma surra, de espada de São Jorge [...] Estendi o tapete, mas ela é rueira. Dei todo amor, tratei como flor. Mas no fim era uma trepadeira” (EMICIDA, 2013)⁵⁹.

Com base no que ela nomeia como a “reprodução de opressão sobre as mulheres negras” (RIBEIRO, 2013^a, online)⁶⁰, Djamila Ribeiro se posiciona contra o discurso de irmandade tanto em relação às mulheres brancas (pelo gênero) quanto em relação aos homens negros (pela raça).

Hoje, é ponto pacífico que, embora a opressão de gênero seja algo comum a todas as mulheres nas sociedades patriarcais, ela é sentida diferentemente porque entre nós, as mulheres, existem diferenças de classe e de raça. **E o racismo só é comum às mulheres “não brancas”**. Podemos aplicar a mesma análise aos homens negros, mais especificamente ao movimento negro (RIBEIRO, 2013a, online, grifo nosso)⁶¹.

E, assim, evidencia seu entendimento de que mulheres negras se constituem em sujeitos diferentes da mulher branca e do homem negro. Em complemento, ela ressalta que é preciso

⁵⁸ RIBEIRO, *Blogueiras Negras*, set./2013a, online.

⁵⁹ Importante destacar que o rapper tem grande relevância no Movimento Negro e, em suas entrevistas, procurou elucidar que a música 'Trepadeira' não era um manifesto de como ele percebia as mulheres. Disponível em: < <https://bit.ly/2YiUQHD>>. Acesso em 02 out. 2021.

⁶⁰ RIBEIRO, *Blogueiras Negras*, set./2013a, online.

⁶¹ *Idem*.

romper com as tentativas de silenciamentos sobre essa diferença, como se fosse algo desabonador ou que enfraquecesse as lutas:

[...] Não são as mulheres que denunciam o machismo desses companheiros que estão dando “munição ao inimigo” e sim, esses homens que estão contribuindo para isso ao oprimirem essas mulheres com “fogo amigo”. Como já dizia *Audre Lorde*: “o silêncio não vai te proteger”. E silenciar, além de reafirmar a violência sofrida, faz com que os homens não percebam a importância de se discutir e romper com o machismo. **O silêncio é mantenedor de violência.** Ser oprimido não pode ser utilizado como desculpa para se legitimar opressão contra outros grupos (RIBEIRO, 2013a, online, grifo nosso)⁶².

Em seu outro artigo de opinião (2013b), intitulado *Afasta de mim esse cálice (cale-se): o silenciamento de mulheres negras em espaços de militância*, Djamilia continua o movimento de se autodefinir como um sujeito que não é universal e que não possui irmandade de gênero com mulheres brancas. Nesse texto, o foco de diferenciação é o gênero. Ela relata dois acontecimentos que, segundo a filósofa, ilustram o não pertencimento das mulheres negras ao feminismo das mulheres brancas:

Há uma tentativa de silenciar mulheres negras. Conheci diversas feministas negras que passaram por isso, e agora, com a minha geração, sinto na pele. Uma vez, numa discussão com a página “Moça, você é machista”, fui banida. E fui porque reclamei de um post racista e exigi retratação. A resposta da página foi: “você tem problemas de interpretação de texto; deve ser analfabeta funcional”. Ou seja, recorre-se ao racismo, para tentar nos calar. Porque, claro, como negra, eu só poderia ser analfabeta. Que tipo de feminismo é esse? Recentemente, passei por outra situação parecida: ao reclamar de um post sobre o Dia da Consciência Negra, feito por uma feminista conhecida, fui obrigada a ler: “entendo que você não tenha formação...”, além de ter sido chamada de burra e perigosa. Como uma pessoa que não me conhece pode afirmar que eu não tenho formação? Por que algumas feministas brancas recorrem a esse tipo de argumento? Ela havia feito um post equivocado sobre o assunto; quando homens querem falar sobre feminismo, vejo pessoas reclamando. Então, por que feministas brancas se elegem como “mestres” nesse assunto e depois, ainda por cima, rechaçam mulheres negras que sentem na pele o peso do racismo? Por que nosso lugar de fala não é respeitado? **E, mesmo que eu não tivesse formação, minha fala deveria ser deslegitimada como militante negra?** Se eu não tivesse formação, seria muito por conta desse ranço escravocrata que impede nosso acesso a certos espaços (RIBEIRO, 2013b, online, grifo nosso)⁶³.

Novamente, então, a articulista refuta o silenciamento que suporta falsas simetrias entre opressões e se autodefine como um sujeito que ocupa e ocupará o lugar da enunciação, um sujeito de palavra: “Não pedirei ‘afasta de mim esse cálice (cale-se)’. Eu mesma afastarei esse cálice (cale-se) de vinho tinto de sangue” (RIBEIRO, 2013b, *online*). A autoavaliação fica ainda mais explícita no último parágrafo de sua coluna:

⁶² *Idem*

⁶³ RIBEIRO, *Blogueiras Negras*, dez./2013b, *online*.

Não gosto muito de falar sobre toda minha formação, mas só para sambar na cara de algumas feministas por aí, vamos lá: Djamilia Ribeiro é aluna do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo; Pesquisadora bolsista na FAPESP; Membro fundadora do MAPÔ – Núcleo de Estudos Interdisciplinar em Raça e Gênero e Sexualidade da Unifesp; Membro da Associação Internacional de Mulheres Filósofas e da Simone de Beauvoir Society. Tem artigos publicados em revistas de Filosofia e já apresentou trabalho nos EUA (Universidade do Oregon) e Argentina (Universidade Nacional de La Plata). Feminista negra desde o nascimento. Mãe de Thulane (RIBEIRO, 2013b, online).

Toda a discussão elaborada por Ribeiro em suas colunas, bem como a finalização mostrando sua formação, ilustram de forma impecável o movimento de autodefinição. O que todas essas colunistas estão dizendo é que o “ser mulher negra” é ter muitas dimensões, muitas aparências, muitas possibilidades de escolaridade; é ser semelhante, porém diferente dos homens negros e das mulheres brancas.

Essa autodefinição trata, assim, de uma tentativa de criar uma linha de fuga da representação específica de gênero para pessoas negras que se articula a partir de padrões previamente estabelecidos pelo dispositivo de racialidade. Esses padrões são historicamente manipulados como uma forma de controlar o comportamento e os corpos de mulheres negras, criando obstáculos para os processos de subjetivação dessas mulheres, para a sua autonomia e também para o exercício da cidadania (COLLINS, 2019; BUENO, 2020; SOUZA, 2021).

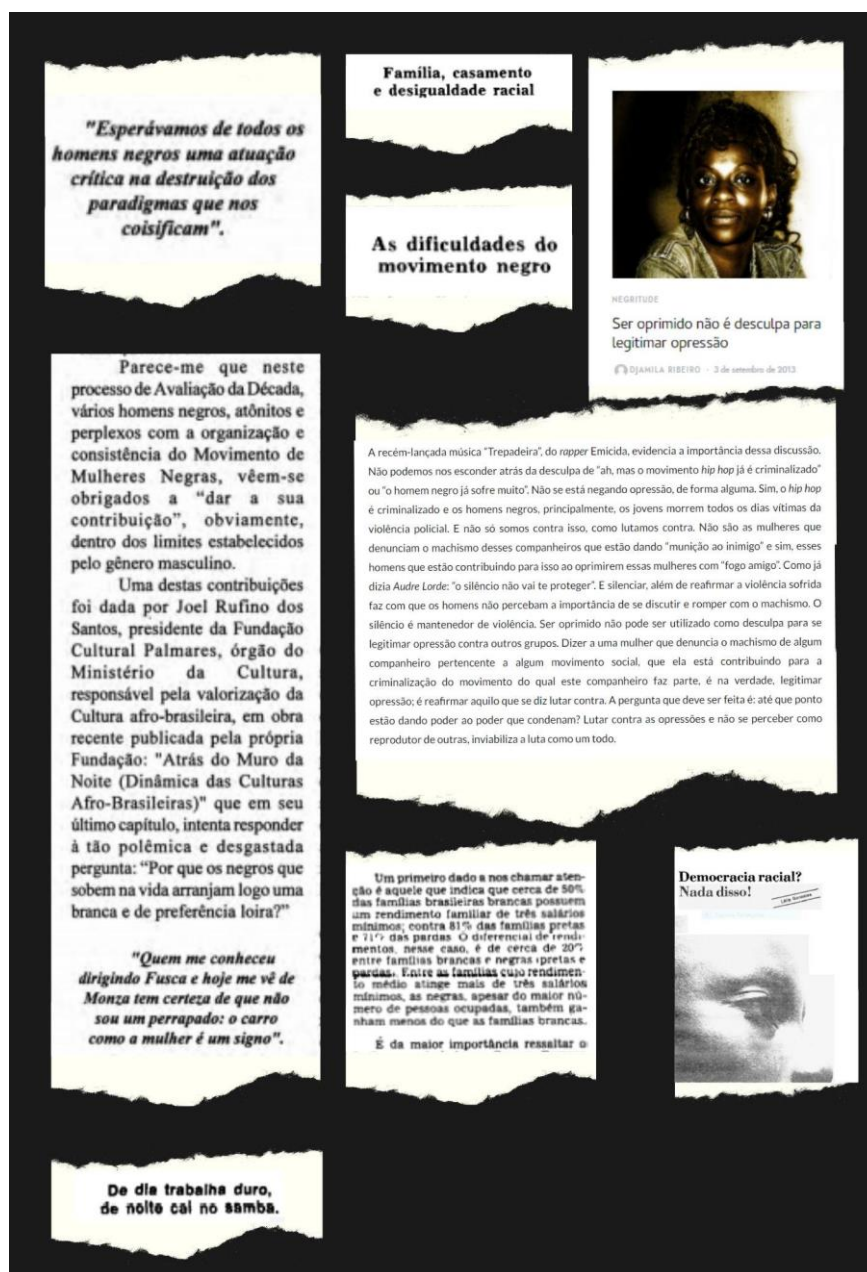
5.1.2 Como parte da comunidade negra

A segunda autodefinição que localizamos, como mostra o nosso segundo quadro de pistas, é a de “ser comunidade negra”. No início dos anos 2000, Sueli Carneiro no *Jornal Correio Braziliense*/no *Portal Geledés* endossa a necessidade de ressignificação do que é ser uma pessoa negra. Antes de passar para os artigos de fato, cabe salientar que em toda a trajetória de Sueli Carneiro é notório o seu entendimento de que, embora não exista hierarquia entre as categorias de opressão, no Brasil, a raça estrutura gênero, classe, sexualidade e outros marcadores. Portanto, em relação aos sujeitos negros brasileiros, seria na experiência ancestral e coletiva do racismo que as pessoas negras se encontram.

O entendimento da filósofa de que a sociedade brasileira está estruturada em um conflito racial é, inclusive, a base da nossa pesquisa, como mostramos no capítulo um. Dessa forma, nossa aproximação da coluna Opinião, escrita por Sueli Carneiro, no *Jornal Correio Braziliense/Portal Geledés*, mostrou-nos que ela tem esse mesmo enfoque em seus textos. Para a filósofa, as estruturas sociais brasileiras são concebidas a partir do racismo que acontece na infância, nas relações trabalhistas, na criação de leis, na política institucional e em outras

dimensões. Em outras palavras, o racismo é uma experiência comum aos sujeitos negros independentemente de idade, de classe, de sexualidade, de gênero ou de qualquer outra divisão social.

Figura 13 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e autoavaliação como “comunidade negra”



Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do Jornal Fêmea (1995), Jornal Mulherio (1982), da Coluna Opinião (2000), do Blogueiras Negras (2013) e do Jornal do Brasil (2018).

O poeta negro Aimé Césaire disse que “as duas maneiras de se perder são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal”. A

utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. **Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra.** Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta (CARNEIRO, 2003b, p. 7, grifo nosso).

Nas colunas analisadas, nossa maior pista é o fato de que Sueli Carneiro não se apresenta sempre a partir da voz coletiva marcada pelo gênero (o “nós mulheres negras”) interseccionado com a raça, como as outras colunistas fazem. Rotineiramente, ela utiliza a voz coletiva marcada pela raça (“nós pessoas negras brasileiras”) e, a partir desse lugar, desnuda diversas engenharias sociais racistas, inclusive as que afetam mais às mulheres negras. Portanto, parece-nos que ela evoca uma autodefinição sobre o ser parte de uma comunidade ou um coletivo que se assemelha, primeiramente, no pertencimento racial e na experiência do racismo.

Cabe destacar que não se trata de um posicionamento contrário ao apontado na seção anterior, mas complementar. Ele intenciona romper com divisões binárias, que também são frutos do dispositivo de racialidade (e da sexualidade). Inclusive, a nosso ver, esse entendimento se assemelha, embora não tenhamos encontrado qualquer autodeclaração nesse sentido, ao chamado *Mulherismo Afrikana* — um movimento ideológico, cujo termo que lhe nomeia foi cunhado por Clenora Hudson-Weems no final da década de 1980 e que

[...] não concebe o homem negro como inimigo, mas compreende que, por estarem desenraizados e descentralizados de sua própria agência, eles reproduzem o violento modus operandi patriarcal branco [...] O fato, porém, de na escala ocidental de pertença, o homem negro estar distante do Senhor do Ocidente — em raça, classe e humanidade — faz com que o machismo por ele executado não lhe traga como devolutiva as benesses do Patriarcado, como o faz com o homem branco. Por isso, homens negros que copiam o lugar dominador dos homens brancos, acabam sofrendo dupla escala de violência: a ontológica, porque não é possível fazer o redondo caber no quadrado, e eles sempre estarão no lugar de cópias mal diagramadas do Senhor do Ocidente; e a de Vida, já que por conta de suas escolhas calcadas na lógica ocidental, oprimem, batem, abandonam, negligenciam e rompem laços com seus filhos e as mulheres negras (NJERI, 2020, online)⁶⁴

Note-se que essa perspectiva não nega a existência de comportamentos machistas por parte dos homens negros, há apenas um entendimento de que esses homens não desfrutam dos benefícios do patriarcado ao executar tais comportamentos por estarem no mesmo polo de opressão que as mulheres negras em relação aos sujeitos brancos. O próprio uso do termo *mulherismo* para nomear um movimento político de mulheres negras, em vez de *feminismo*

⁶⁴ Disponível em: < <https://bit.ly/3ivTBMC> >. Acesso em: 02 jan. 2021

negro, também indica uma necessidade de dissociação em relação aos princípios do feminismo, que tem por base a busca pela igualdade entre homens e mulheres, uma base binarista.

Com uma perspectiva muito próxima a essa sobre os sujeitos negros, que coloca o homem e a mulher negros na base da pirâmide, então, Carneiro vai trabalhar em sua coluna temas mais abrangentes sobre as opressões que atingem a população negra como um todo, o primeiro deles: o racismo na infância. Em sua coluna, intitulada *Racismo na Educação Infantil*, publicada no ano 2000, a colunista apresenta a pesquisa de mestrado da professora Eliane Cavalleiro, que resultou no livro *Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo, discriminação e preconceito na educação infantil*, da Editora Contexto.

Segundo relata Sueli Carneiro, Eliane acompanhou as relações de professor/aluno, aluno/professor e aluno/aluno, durante oito meses, em três salas de aula de crianças entre quatro e seis anos de idade. Em sua observação, a pesquisadora considerou as expressões verbais, as práticas não-verbais e as práticas pedagógicas do ambiente escolar. O resultado dessa observação foi a identificação de diversas práticas racistas na relação aluno/aluno e professor/aluno. Na primeira interação (aluno/aluno), as práticas racistas foram percebidas, principalmente, em momentos de lazer entre as crianças. Além disso, a pesquisadora constatou durante as entrevistas que, embora muito novos, os alunos negros sabiam atribuir as desigualdades que sofriam ao seu pertencimento racial.

Contrariando as referências bibliográficas analisadas e o depoimento das próprias professoras da escola pesquisada, Eliane percebeu conflitos e hierarquizações raciais entre as crianças, como demonstrou o depoimento de uma garota negra de seis anos. Segundo ela, as crianças só brincavam com ela quando levava brinquedo. Quando indagada por quê, respondeu: “Porque sou preta. A gente estava brincando de mamãe. A Catarina branca falou: eu não vou ser tia dela (da própria criança que está narrando). A Camila, que é branca, não tem nojo de mim”. A pesquisadora pergunta: “E as outras crianças têm nojo de você?” Responde a garota: “Têm”. Trata-se apenas de um exemplo, pinçado entre dezenas que estarcem o leitor a cada página (CARNEIRO, 2000, online)⁶⁵.

No segundo tipo de interação (professor/aluno), as práticas racistas ocorreram, em sua maioria, no ambiente de sala de aula.

De volta à relação professor/aluno, a pesquisa mostra que as crianças brancas recebem mais oportunidades de se sentirem aceitas e queridas que as demais; elas são consideradas “boas”, os elogios são feitos a elas como pessoas, são inteligentes, espertas, bonitas etc. No caso das crianças negras são feitos elogios às tarefas que estão

⁶⁵ CARNEIRO, *Correio Braziliense*, 2000, online.

bem-feitas, mas não a elas como seres humanos dignos de admiração e incentivo (CARNEIRO, 2000, online)⁶⁶.

Mais do que apresentar uma autodefinição, Sueli Carneiro, ao abordar a pesquisa de Eliane, lança luz sobre como as imagens que os sujeitos negros têm de si são moldadas desde a sua socialização, na infância. Parece-nos que se trata de uma apresentação da genealogia do *self* do sujeito negro, que expõe a operacionalização do dispositivo de racialidade em um ambiente cujas interações serão uma das bases mais fortes para o desenvolvimento do sujeito.

Importante destacar que o contexto exposto por Carneiro, por meio da pesquisa de Eliane, continua existindo mais de uma década depois, como aponta o relatório *Infância Interrompida: O Apagamento da Infância de Crianças Negras*⁶⁷, produzido por pesquisadores da *Georgetown Law*, uma universidade da cidade de Washington, nos Estados Unidos, que estuda questões de desigualdade e pobreza. Segundo o documento, a realidade das crianças negras é bem diferente da realidade de outras crianças. Porém, é ainda pior para as meninas negras, uma vez que a sociedade acredita que elas precisam de menos proteção e acolhimento, são mais independentes, sabem mais sobre sexo e, portanto, são menos inocentes.

A pesquisa revelou ainda que esse olhar diferenciado começa quando a criança tem cerca de cinco anos e se acentua aos dez anos. A instituição entrevistou 325 adultos com perfis variados — diferentes etnias, escolaridade, residentes em várias regiões —, sendo 74% dos entrevistados pessoas brancas, 62% mulheres e 30% entre 25 e 34 anos de idade. O estudo foi desenvolvido em um contexto norte-americano, mas os números brasileiros são igualmente desoladores.

Em relação à educação no Brasil, por exemplo, o Relatório Anual de Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010, a partir dos dados apresentados pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2008⁶⁸, mostra que em 1998, 28,6% das pessoas negras e pardas, acima de 15 anos de idade, eram analfabetos, enquanto que 12,1% dos brancos estavam nessa mesma situação; em 2008 esses valores passaram para 13,6% e 6,2% respectivamente. Além das desvantagens dos negros em relação aos brancos, no que concerne às taxas de analfabetismo, esses números refletem uma infância de exclusão — de diversos modos — do ambiente educacional.

Nas duas colunas seguintes, intituladas *Genuflexão contra as mulheres e Saúde, gênero e raça*, Sueli Carneiro aborda questões relativas às políticas públicas sobre a saúde da mulher

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ Disponível em: < <https://bit.ly/3lNnRo1> >. Acesso em: 04 jul. 2017.

⁶⁸ Disponível em: < <https://bit.ly/3CwLjfo> >. Acesso em: 4 jul. 2017

negra e sobre os direitos reprodutivos. Entretanto, ela não faz um recorte de gênero que seja limitante, ela busca evidenciar como existe uma abrangência secundária que pode afetar aos homens (companheiros, filhos, parentes etc.). Por exemplo, ela diz:

[...] a associação entre raça e saúde no Brasil decorre de uma realidade muito concreta, corroborada por estudos e pesquisas que atestam desigualdades sofridas pelos negros na proteção à saúde. Por exemplo, se a identificação da anemia falciforme pode ser feita no teste do pezinho, que permitiria o tratamento precoce da doença em benefício da qualidade e esperança de vida dessas crianças, por que não aplicá-la rigorosamente em todos os bebês, sobretudo os negros, que apresentam as chances maiores de serem portadores dessa doença, que atinge em torno de 10% da população? Se os negros em geral apresentam maior prevalência de hipertensão arterial, e sendo esse, sabidamente, um fator de risco de morte materna, que vitima em maior grau as mulheres negras, por que não haver atenção especial com a gestante negra? Se as gestantes devem receber igual tratamento, por que se observou na pesquisa realizada pela FIOCRUZ (no período de 1999 a março de 2001, no RJ) diferenças no atendimento de brancas e negras, no uso de analgesia de parto, ausculta de batimentos cardíacos do feto, medida do tamanho do útero durante o pré-natal, respostas às dúvidas durante o pré-natal, permissão de acompanhante antes e depois do parto, se a pesquisa controlou escolaridade e classe social das gestantes? Outros estudos demonstram o atendimento diferenciado entre pacientes negras e brancas no tratamento de miomatoses, que resultam nos índices expressivamente superiores de histerectomia entre mulheres negras. Atentar para esses fatores não implica promover determinismo biológico. Significa, sim, a rejeição ao histórico descaso em relação a essa população (CARNEIRO, 2006, online)⁶⁹.

Note-se, neste trecho e na coluna sobre a educação infantil, a composição de uma espécie de arco da vida, no qual Sueli Carneiro desmistifica a questão de que o racismo é algo presente na vida adulta. Para ela, assim como para nós, essas práticas estão presentes desde as políticas públicas sobre os direitos reprodutivos, as discussões políticas sobre quando se inicia a vida dos fetos, os exames médicos infantis, até o acesso à exames que detectam doenças ao longo da vida. Enfim, o racismo é uma opressão que se prolonga durante toda a existência do sujeito negro.

A nosso ver, em suas colunas, Carneiro demonstra como ela e seus pares, sujeitos negros brasileiros, estão inseridos no dispositivo de racialidade ao longo de todo o ciclo de suas vidas. Trata-se, portanto, de uma autodefinição do que é ser uma comunidade racializada, não como a branquitude quer mostrar — sujeito negros que precisam ser salvos —, mas como sujeitos que sofrem opressões por esse sistema de divisão racial.

Essas duas primeiras seções analíticas revelam também que, ao contrário do que apressadamente possamos pensar, os textos não apresentam uma grande necessidade de modificação de palavras/termos, mas de sentidos (autodefinição e autoavaliação). Parece-nos

⁶⁹ CARNEIRO, Correio Braziliense, 2006, online.

uma legítima tentativa de "[...] desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana" (COLLINS, 2016, p. 112).

Segundo nossa base teórica, o dispositivo de racialidade emerge e se estabelece em dois momentos históricos: na “assinatura” do contrato racial e na emergência do dispositivo de sexualidade. A nosso ver, o ato da autodefinição trabalha para a nulidade do contrato racial (MILLS, 1997) ao transformar o seu objeto — o sujeito negro sem capacidade de ingressar na ordem do discurso — em inexistente. Neste eixo, portanto, o ato de se autodefinir cria um arranjo interacional que atua diretamente nos efeitos do dispositivo de racialidade produzindo sentidos que questionam se a divisão binarista de gênero é realmente profícua para os sujeitos negros.

5.1.3 Como trabalhadora externamente subalternizada

Segundo os autores citados em nossa base teórica, uma das formas de ação do dispositivo interacional de racialidade é a naturalização de processos opressivos. Esse processo fica evidente ao refletirmos sobre como a realidade laboral exploratória vivenciada pelos sujeitos negros não encontrava qualquer objeção da classe dominante. Após esse período tenebroso da história, como relata Domingues (2007), a não inserção dos negros no mercado de trabalho formal também não foi encarada como um problema a ser enfrentado. Na verdade, ela foi entendida como uma confirmação de uma suposta propensão à preguiça, à ignorância e à incompetência dos negros.

A nosso ver, portanto, a posicionalidade laboral do sujeito negro sempre foi externamente e estrategicamente definida. Ora com a finalidade de manter o *status quo*, ora com a finalidade de manter a ideia de uma democracia racial em pleno funcionamento. A situação das mulheres negras no mercado de trabalho seguiu e ainda segue essa mesma lógica: de uma subalternidade externamente imposta por meio critérios inatingíveis (como por exemplo, ser esteticamente semelhante às mulheres brancas).

A despeito deste contexto impelido aos sujeitos negros, a subalternidade parece algo passado de geração em geração, quase como uma herança, sem que exista culpados ou fomentadores. O que essas colunistas vão expor, portanto, é o pleno funcionamento de roteiros sociais subalternizantes: a falta de acesso à educação formal, a exigência dessa educação para a inserção em vagas com boas remunerações, a existência de famílias chefiadas por mulheres na condição de baixa remuneração e assim por diante.

Figura 14 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e autoavaliação como “Mulher negra trabalhadora externamente subalternizada”

E a trabalhadora negra, cumé que fica?
Lélia Gonzalez

A Mulher Negra na Força de Trabalho
Ganhando menos que as brancas

Incapazes para o trabalho livre
Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere muito da “escrava do eito” de ontem, a empregada doméstica não é muito diferente da “mucama” de ontem, o mesmo poderia dizer-se da vendedora ambulante, da “joaninha”, da servente ou da trocadora de ônibus de hoje, e “escrava de ganho” de ontem. Assim, o 1º de maio tem a ver com o 13 de maio. Enquanto trabalhadora superexplorada de hoje, a mulher ne-

	Mulheres/Homens	Negras/Brancas
Ocupações de nível superior	65%	52%
Ocupações de nível médio	54%	86%

Percentagens de salários femininos em relação aos masculinos e dos salários das brancas sobre os das brancas, por nível ocupacional.

	Mulheres/Homens	Negras/Brancas
Ocupações de nível superior	65%	52%
Ocupações de nível médio	54%	86%

Neste artigo, a antropóloga Lélia Gonzalez, do Rio, militante ativa dos movimentos negro e feminista, faz uma análise abrangente da situação da negra no trabalho e na família, mostrando a dupla opressão que ela sofre, por ser mulher e por ser negra. É revelo dados alarmantes, como este: nas ocupações de nível superior, as mulheres ganham, em média, 35% a menos que seus colegas homens, mas as negras ganham 48% a menos que as brancas.

De dia trabalha duro, de noite cai no samba.
Dezembro tem muito a ver com a mulher negra, enquanto perpetuadora dos valores culturais afro-brasileiros, ela, as “dãs” têm um papel fundamental. Quem é que pode esquecer toda a importância de uma Tia Ciata, quando chega o 2 de dezembro, Dia Nacional do Samba? Ela é o símbolo da alegria, do bom humor, do espírito descontruído da negra que trabalha duro, é objeto das maiores desigualdades, das maiores injustiças, dos maiores sofrimentos, mas não deixa de ir ao samba pra “acudir o esqueleto” (mesmo que tenha que acordar cedo no dia seguinte, pra enfrentar a “cozinha da miséria”).

De Palmares às escolas de samba, tamos ai
Lélia Gonzalez

Em termos de taxa de atividade, as diferenças também são expressivas, quando se trata de brancas e negras. As cifras indicam que o trabalho do menor é de grande importância para as famílias negras, assim como o fato de que a mulher negra tem uma taxa de atividade maior que a mulher branca.

Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do Jornal Fêmea (1995), Jornal Mulherio (1982), da Coluna Opinião (2000), do Blogueiras Negras (2013) e do Jornal do Brasil (2018).

Nós, mulheres negras [...] fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação (CARNEIRO, 2003b, p. 7).

Em sua primeira coluna, intitulada *Pesquisa - Mulher Negra* (1981a), Lélia Gonzalez apresenta os seguintes pontos: “Ser mulher e negra (ou negra e mulher?) implica em ser objeto de um duplo efeito de desigualdades muito bem articulado e manipulado pelo sistema que aí está” (p. 8). Em seguida, ela disserta sobre qual é o sistema “que aí está”, a partir dos dados da Pesquisa de Amostra Domiciliar (PNAD-76), que apresentam como mulheres negras têm pouco acesso aos estudos e às boas colocações no mercado de trabalho, e, ainda sim, são, em sua maioria, chefes de família, o que acaba por solidificar um sistema de desigualdades em que as famílias negras ficam em uma posição desfavorecida.

Ela introduz o assunto abordando-o como uma autodefinição da seguinte forma:

Os meses de maio e junho nos trazem datas da maior importância. Elas dizem respeito às **duas comunidades a que pertencemos: a comunidade negra e a comunidade trabalhadora**. Com relação à primeira, temos duas datas nacionais 13 de maio, comemorativa da chamada abolição da escravidão e 18 de junho, data da criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em São Paulo, em 1978, 90 anos depois da dita abolição. Com relação à segunda, temos a data máxima dos trabalhadores de todo o mundo no dia 1º de maio. Essas três têm muito a ver umas com as outras, quando pensamos **na nossa condição de mulheres/trabalhadoras negras** (GONZALEZ, 1982b, p. 9, grifo nosso)⁷⁰.

Em seguida, a coluna supracitada oferece um panorama sobre a situação da mulher negra em relação ao mercado de trabalho nas décadas de 1970-1980, que nos permite entender como as tecnologias e forças do dispositivo de racialidade agem nessa temática à época. A primeira reverberação é que, de acordo com pesquisa PNAD-76, a composição racial e a renda das famílias estão interligadas: “as famílias negras, apesar do maior número de pessoas ocupadas, ganham menos que as famílias brancas” (GONZALEZ, 1981a, p. 9)⁷¹.

Uma segunda reverberação é que, embora o contexto do mercado de trabalho seja ruim para as mulheres de forma geral, ele é pior para as mulheres negras. Ela diz: nas “ocupações de nível superior, as mulheres ganham, em média, 35% menos que seus colegas homens, mas as negras ganham 48% ou menos que as brancas” (GONZALEZ, 1981a, p. 9).

Por fim, ela destaca que “entre as famílias brancas 13% são chefiadas por mulheres, entre as famílias pretas, 20% são chefiadas por mulheres, e entre as pardas, 17% têm chefes mulheres. Além disso, as chefes de família pretas ganham 34% e as pardas 44% do que ganham as brancas na mesma situação.” (GONZALEZ, 1981a, p. 9). É a partir da exposição desses dados, que dispensam grandes análises para que sejam entendidos, que a colunista vai

⁷⁰ GONZALEZ, *Mulherio*, mar./abr.1982b, p. 8-9.

⁷¹ GONZALEZ, *Mulherio*, set./out.1981, p. 8-9

reivindicar um novo sentido às identidades das mulheres negras: o da mulher negra trabalhadora, que busca por mobilidade oportunidades, mas que são continuamente e externamente subalternizadas em diversas dimensões.

Para Lélia Gonzalez, ser mulher negra é ser um sujeito cujo acesso educacional é dificultado e que, mesmo se conseguir um melhor preparo educacional, encontrará um contexto desfavorável: colocações subalternas, trabalhos braçais e baixas remunerações.

Parece **que o racismo e suas práticas são muito mais contundentes nas ocupações de nível superior do que o sexismo**, uma vez que as desigualdades salariais entre homens e mulheres são menores do que as observadas entre brancas e negras (GONZALEZ, 1981a, p. 8, grifo nosso)⁷².

A estratégia construída por Gonzalez é refinada e certa em subverter a concepção causal de que as colocações ruins no mercado têm a ver com certa aptidão para serviços caseiros e/ou ligados ao cuidado, assim como também não tem a ver com a inabilidade natural para os estudos, um possível meio para melhores colocações.

A maior concentração da força de trabalho feminina ocorre nos setores de prestação de serviços, social e comércio de mercadorias (empregadas domésticas, professoras, enfermeiras, balconistas) ampliados em consequência da industrialização e da modernização. Mas a maioria das mulheres negras (69%) trabalha na agricultura e na prestação de serviços. Isto significa que as atividades sociais e o comércio de mercadorias absorvem principalmente as mulheres brancas (30%, para 16% de negras) (GONZALEZ, 1981a, p. 8).

Como se vê, para ela, trata-se de um cenário excludente e que constantemente se esforça para manter as mulheres, em especial as mulheres negras e suas famílias, em atividades que promovem pouca mobilidade social.

No caso das ocupações manuais, persistem as desigualdades entre negras e brancas. Quase metade da força de trabalho feminina e mais da metade das mulheres negras estão empregadas no setor de serviço ou são trabalhadoras autônomas ou trabalhadoras familiares não remuneradas na agropecuária. No setor de serviços, encontramos o "lugar natural" da mulher negra que trabalha nas cidades: o emprego doméstico (GONZALEZ, 1981a, p. 8).

A mesma estratégia de desnaturalização do lugar de subalternidade é utilizada por Matilde Ribeiro, integrante do *Geledés*, na década seguinte, na coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*. No texto, intitulado *Branças e negras: semelhantes, porém diferentes*. Ela destaca:

⁷² *Idem*

[...] as desigualdades são socialmente aceitas como parte da "natureza dos indivíduos", expressando-se no imaginário social, como por exemplo, a associação de atributos a determinados grupos sociais: **fragilidade e docilidade para as mulheres, pouca inteligência e subserviência para os negros** (RIBEIRO, 1995, p. 11, grifo nosso)⁷³.

À época, década de 1990, o debate sobre a desnaturalização das divisões sociais do trabalho a partir do gênero já estava ocorrendo, mas carecia de uma intersecção sobre o impacto da racialidade nessa dinâmica. A abordagem de Ribeiro é de extrema relevância por impulsionar a intersecção entre as categorias discutidas e por ocorrer no âmbito da preparação do encontro em Beijing, na China, um encontro mundial. Como afirma Carneiro (2003b), são essas intervenções internacionais, principalmente as conferências mundiais convocadas pela ONU que permitiram uma ampliação do “debate sobre a questão racial a nível nacional e internacional e sensibilizar movimentos, governos e a ONU para a inclusão da perspectiva antirracista e de respeito à diversidade em todos os seus temas” (p. 6).

Na primeira década dos anos 2000, é Carneiro quem vai levantar o debate sobre o racismo no mercado de trabalho. Para tanto ela conta um pouco sobre uma insurgência de resistência ao impacto do dispositivo interacional de racialidade no mercado de trabalho, o Programa de Promoção de Igualdade de Oportunidade para Todos, que surgiu como fruto da parceria entre a

[...] Federação Nacional de Advogados (FENAdv) e o Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Iara) [que] apresentaram, em dezembro de 2003, ao Ministério Público Federal do Trabalho 28 representações (denúncias) endereçadas a todos os seus vinte e oito pontos regionais sobre a desigualdade racial no mercado de trabalho, requerendo a instauração de inquéritos civis públicos para a investigação dos setores industrial, bancário e comerciário sobre o tema, visando apurar a desigualdade racial no mercado de trabalho, em todo o Brasil (CARNEIRO, 2005b, online)⁷⁴.

Como é possível notar, ao falar sobre a implantação do referido programa, a abordagem de Carneiro parte de uma ideia de que a comunidade negra é afetada pelas barreiras ao acesso igualitário ao trabalho, não apenas as mulheres. Assim, primeiramente, ela vai defender que "o acesso ao emprego e ao trabalho é a condição primordial para a reprodução da vida, e a exclusão deles é também a primeira forma de negação desse direito básico da cidadania" (CARNEIRO, 2005, online). Ao longo do texto, porém, ela destrincha a forma como as barreiras de natureza racial e de gênero se entrecruzam nesse contexto e, inclusive, ganham reforços de barreiras como a geracional e a capacitista.

⁷³ RIBEIRO, *Fêmea*, fev./1995, p.11

⁷⁴ CARNEIRO, *Correio Braziliense*, 2005b, online.

No seu lançamento, em 11 de abril passado, foi anunciado que cinco instituições financeiras privadas, ao apresentarem seus números ao MPT, descobriram quão desigual é o seu quadro de funcionários. **Não há negros e negras em quantidade compatível** com a população local de Brasília-DF. A iniciativa contou com o decisivo apoio de técnicos do IPEA, IBGE, OIT etc. **A propósito, não localizaram também mulheres em cargo de chefia, pessoas com mais de 40 anos e deficientes físicos. Como há muito propunha o Movimento Negro Brasileiro, o Brasil descobre outro Brasil ao se deparar e tentar solucionar o problema do racismo** (CARNEIRO, 2005b, online, grifo nosso).

Carneiro é pragmática em sua denúncia sobre o mercado de trabalho e em suas proposições para desestabilizar o dispositivo interacional de racialidade. Sua abordagem sobre a constituição do Programa deixa evidente a necessidade de que tais insurgências ganhem contornos institucionais para que, de fato, consiga atenuar modificar esse cenário.

Cabe salientar que a subalternização dos sujeitos negros no mercado de trabalho no Brasil não está suplantada ainda hoje. De acordo com a Pesquisa Nacional Por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2019, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) — a mesma pesquisa usada para subsidiar Lélia Gonzalez em sua coluna na década de 1980 —, o salário médio de trabalhadores negros homens foi 45% menor do que o dos brancos, e o salário das mulheres negras foi 70% menor do que o salário das mulheres brancas⁷⁵. O quadro não melhora se observarmos a escolaridade, um movimento que Lélia Gonzalez também realizou na década de 1980: o salário médio de homens não negros com ensino superior ficou em R\$ 7.033,00, enquanto o dos negros ficou em R\$ 4.834,00. Já as mulheres negras com formação superior receberam salário médio de R\$ 3.712,00 contra R\$ 4.760,00 das mulheres brancas⁷⁶.

Ainda que, como mostramos acima, a subalternização dos sujeitos negros no mercado de trabalho não esteja transformada, é preciso focar na estratégia dessas mulheres em desnaturalizar esse quadro. A naturalização do *Outro*, em especial da mulher negra, em ocupações que criam um hiato entre o corpo e a mente é uma herança do sistema da escravidão, um dos braços do dispositivo de racialidade.

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença

⁷⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/3ITkBI5> >. Acesso em: 04 jul. 2021.

⁷⁶ Disponível em: < <https://bit.ly/2VJsF2L> > . Acesso em: 04 jul. 2021

qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras (CARNEIRO,2003, p. 1).

Portanto, subverter tal entendimento é, no mínimo, o primeiro passo necessário para subverter o imaginário brasileiro, social e historicamente construído que concebe a mulher negra como geneticamente predisposta para um papel de servidão e submissão análogos ao papel das mucamas, aquelas mulheres negras escravizadas que ocupavam o âmbito doméstico e tinham como função cuidar de todo trabalho reprodutivo.

5.1.4 Como uma pessoa dotada de um passado (matriarcal)

Um mecanismo eficaz de desumanização dos sujeitos trazidos para serem escravizados era o apagamento de suas raízes, de seus vínculos familiares, de sua história, de seus costumes. As colunas e artigos de opinião analisados revelam uma luta contínua dessas mulheres escrevintes para romper essas imagens externamente definidas de um povo que sem raiz, sem passado e que se deixou subalternizar.

Assim, como é possível perceber inicialmente no quadro de pistas, exporemos nesta seção uma estratégia recorrente nas quase quatro décadas analisadas, embora sejam mais evidentes nas colunas de Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, as colunistas se autodefinindo como sujeitos que possuem história, famílias, passado e pertença.

Essa autodefinição vem acompanhada de uma autoavaliação que destaca o papel de mulheres negras nessa história, que a memória hegemônica tenta apagar. Dito de outra forma, as colunas evidenciam o papel das mulheres negras nos arranjos de resistência ao efeito produzido pelo dispositivo de racialidade durante a escravidão e no pós-abolição, que é o de desumanização, o de não pertencimento à história, o de ser considerado um ser origem, sem família e sem história.

Figura 15 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e a autoavaliação como um sujeito com passado

Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras
08/03/2002 em Mulher Negra Tempo de leitura: 3 mins read

A essas mães ancestrais, Kolofé! Ka sun ni eró (durmam em paz).

De Palmares às escolas de samba, tamos aí
Lélia Gonzalez

Têm que ficar "no seu lugar"

É de Luiza Mahin que vem um dos brados mais fortes. Inteligente e rebelde, sua casa tornou-se quartel general das principais revoltas negras que ocorreram em Salvador em meados do século XIX. Luiz Gama, seu filho, abolicionista, herdeiro de sua coragem e luta pela liberdade, escreveu sobre a mãe: "Sou filho natural de uma negra africana, livre, da nação nagô, de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã".

Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora,

De dia trabalha duro, de noite cai no samba.

Lembrar essas festas é não esquecer Iansô, Mãe Aninha, Mãe Senhora, Mãe Menininha, Mãe Cantu, Mãe Estela, Mãe Bida e muitas outras que, com sua sabedoria e espírito ecumênico, nunca perguntaram qual a religião, a classe social, o partido político ou origem étnica daqueles que, desesperados, buscavam um alento, uma esperança para seguirem vivendo.
E sabemos o quanto os terreiros de candomblé, de umbanda, de batuque, de xangô, etc, etc, foram perseguidos pela polícia, a mando de autoridades políticas e religiosas. Isto sem falar nos blocos e escolas de samba. De qualquer modo, as "mães" e as "tias"

Mulher Negra e Pequim '95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

RESISTÊNCIA
Venus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra
Por DJANIRA RIBEIRO 23 de dezembro de 2013
Por Djanira Ribeiro para as Blogueiras Negras O corpo da mulher negra não é dela. Essa é a sensação...

Enquanto a escrava de alto foi utilizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores: de sua senhora, na medida em que lhe cabia todo o trabalho doméstico, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por si, enquanto ama-de-leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe-preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual.
É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é prova de "democracia racial" brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violação, de manobulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é "mulher fácil" de que é "bota de cama" (mito da mulata), etc. e tal.

Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do Jornal Fêmea (1995), Jornal Mulherio (1982), da Coluna Opinião (2000), do Blogueiras Negras (2013) e do Jornal do Brasil (2018).

Em sua segunda coluna, intitulada *Democracia racial? Nada disso!* (GONZALEZ, 1981b, p. 3), Lélia Gonzalez se apresenta como uma mulher negra dotada de história e de passado, ambos matriarcais. Ela diz:

Nossas antepassadas vieram da África para o Brasil como escravas para trabalharem nas plantações de cana, nos engenhos, etc. Nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política. A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode

entender, por exemplo, a importância que as “mães” e “tias” iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda, etc.), como também em outros setores da cultura negras no Brasil (GONZALEZ, 1981b, p.3).

Essa autoidentificação aparece em contraposição à certa engenharia social, que estamos tratando nesta pesquisa como dispositivo de racialidade, que modificou o sentido de ser mulher negra, durante a escravidão:

Enquanto a escrava de eito foi atualizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores de escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores: de sua senhora, na medida em que lhe cabia todo o trabalho doméstico, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por aí, enquanto ama-de-leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe-preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual (GONZALEZ, 1981b, p.3)⁷⁷.

E como esse sentido continuou a ser atualizado, mesmo no pós-abolição:

Ainda hoje podemos **constatar como as escolas de samba, as gafieiras, as festas de largo, etc. são transadas como modernas senzalas onde os “sinhozinhos” brancos vão exercitar sua dominação sexual** (e a indústria turística está aí mesmo pra reforçar e lucrar com essa prática). **Não é por acaso que o sistema criou a moderna profissão de mulata para as jovens negras continuarem a ser exploradas, agora, como produtos de exportação** (GONZALEZ, 1981b, p.3, grifo nosso).

Disso tem-se que assumir-se como um sujeito com passado e história, alinha-se a certa ética de ação que recusa a ideia de que a humanidade dos sujeitos negros começou a partir da abolição. Os sujeitos escravizados eram seres humanos que foram (ou que seus antepassados foram) expatriados e animalizados. Há, nessa autodefinição, um questionamento do contrato racial (MILLS, 1997), que anulou a humanidade dos sujeitos que foram dominados para aliviar a culpa dos sujeitos dominantes por suas práticas. Famílias foram separadas, foram mortas, foram extirpadas.

Além de humanizar os sujeitos negros, essa reconstrução histórica é relevante porque coloca a sociedade negra como protagonista e não como coadjuvantes retratados de maneira exótica e com uma participação pontual. O foco na mulher negra como um sujeito dotado de passado é uma brilhante estratégia, que também é apresentada na coluna seguinte *De Palmares às escolas de samba, tamos aí* (GONZALEZ, 1982a)⁷⁸. Nela, Gonzalez abre o texto, publicado em janeiro, dizendo:

⁷⁷ GONZALEZ, *Mulherio*, set./out.1981, p. 3

⁷⁸ GONZALEZ, *Mulherio*, jan./fev.1982a, p. 3.

Final do ano e início de outro são ocasiões de comemoração de uma porção de coisas que mostram a contribuição que a gente tem dado pra história e pra cultura de nosso país. Por isso mesmo, acho bom lembrar certas datas importantes em que a negra (especialmente o mulherio) está muito presente (GONZALEZ, 1982a, p. 3).

Após essa abertura, ela pontua sobre qual é a importância de se fazer esse movimento de autodefinição, acompanhado da autoavaliação: trata-se de uma ativa e intencional forma de desarticular as histórias oficiais que apontam que “só os homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir esse país” (GONZALEZ, 1982a, p.3), apagando a participação das mulheres negras na construção do país.

Quase duas décadas depois, em sua coluna *Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras*, Sueli Carneiro faz o mesmo movimento e desnuda a relevância de mostrar como a

[...] luta das mulheres adquiriu diferentes perfis em nossa história dadas as diferenças de inserções sociais determinadas pelas origens raciais e étnicas das mulheres brasileiras. Em comum elas guardavam o desejo de liberdade. Para as brancas, a luta contra o jugo patriarcal; para as negras, a luta contra o jugo colonial, a escravidão e o racismo que lhe correspondeu (CARNEIRO, 2002, online)⁷⁹.

O título da coluna da qual o trecho acima foi retirado é um dos poucos que traz a primeira pessoa e revela de forma mais direta a autodefinição de Carneiro como uma das mulheres negras que trava uma luta emancipatória em prol da população negra. A coluna traz as histórias de,

[...] Luiza Mahin que vem um dos brados mais fortes. Inteligente e rebelde, sua casa tornou-se quartel general das principais revoltas negras que ocorreram em Salvador em meados do século XIX. Luiz Gama, seu filho, abolicionista, herdeiro de sua coragem e luta pela liberdade, escreveu sobre a mãe: “Sou filho natural de uma negra africana, livre, da nação nagô, de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã” (CARNEIRO, 2002, online)⁸⁰.

[...] notáveis lideranças religiosas em que se destacam Yya Nassô, Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, entre outras. Mulheres negras que foram reverenciadas no livro *A Cidade das Mulheres* (1932), da antropóloga e pesquisadora norte-americana Ruth Landes, para quem a mulher negra “era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora (CARNEIRO, 2002, online)⁸¹.

O texto abarca ainda outras muitas histórias de outras notáveis pioneiras que atuaram nas lutas por liberdade, igualdade e emancipação nas mais diversas dimensões, individuais e coletivas do povo negro. Retomando a década de 1980, a fim de comprovar a fato de que as mulheres negras possuem um passado e de que esse passado é matriarcal, Gonzalez resgata

⁷⁹ Disponível em: < <https://bit.ly/3DrJ0Lb>>. Acesso em: 04 abr 2021.

⁸⁰ *Idem*

⁸¹ *Idem*

personagens centrais da história do Brasil que, não só resistiram heroicamente ao sistema escravocrata, como também participaram ativamente da construção do país.

Para tanto, ela elenca datas que são ativamente marcadas pelas ações dos sujeitos negros, em especial das mulheres: Dia Nacional da Consciência Negra (20 de novembro), cuja a data remete a história de Zumbi dos Palmares; Dia Nacional do Samba (02 de dezembro), data que remete a uma das maiores protagonistas do história do samba no Brasil, tia Ciata e o carnaval, que “só a partir do momento em que a negadinha começou a desfilar é que a que a coisa foi tomando colorido e acabou por transformar na maior fonte da indústria turística deste país” (GONZALEZ, 1982a, p.3)⁸².

Ainda da coluna *De Palmares às escolas de samba, tamos aí* (GONZALEZ, ANO 2, Nº5, JANEIRO/FEVEREIRO, 1982), Gonzalez se aproxima das ações das mulheres negras nesse movimento de construção do país e evidencia como tudo se deu com um posicionamento de resistência. Para tanto, ela mostra a participação dessas mulheres em espaços como Palmares, os terreiros de samba, os terreiros de candomblé, de umbanda, de batuque, de xangô.

O que a colunista está evidenciando é que esses lugares são espaços de resistência que tinham (e até hoje têm) as tias — como a casa de Tia Ciata, que foi um “núcleo irradiador do que veio a ser o samba carioca, os blocos e as escolas de samba. Isso sem contar a sua atuação enquanto Yalorixá” (GONZALEZ, 1982a, p.3) — e as mães — “Mãe Aninha, Mãe Senhora, Mãe Menininha, Mãe Cantu, Mãe Estela e muitas outras” (GONZALEZ, 1982a, p.3) — como autoridades máximas. Gonzalez está recontado a própria história, atualizando-a com o protagonismo da mulher negra.

5.1.5 Como dotadas de beleza, que não é reconhecida nas relações afetivas

Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura (CARNEIRO, 2003b, p. 2).

Como trouxemos em nossa base teórica, a partir da emergência do dispositivo interacional de racialidade, o corpo passou a ser um signo, ao branco foi atribuído o padrão da beleza, da fragilidade, do merecimento ao cuidado (posto que esse é o detentor da sabedoria, do conhecimento, da humanidade). Disso tem-se que a feminilidade idealizada e desejada, é branca (e cis!). Ainda que por uma abordagem dos estudos de gênero a mulher branca esteja

⁸² GONZALEZ, *Mulherio*, set./out.1981a, p. 8-9.

em um lugar de *outro* do homem branco, ela ainda é um sujeito pertencente ao grupo hegemônico. Nesse sentido, será ela a mulher desejada, a mulher com maior probabilidade de constituir laços afetivos (românticos), seja com seus pares, seja em relacionamentos interracialis.

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis (CARNEIRO, 2003b, p. 1)

Como o quadro de pistas apresenta, em todas as décadas esse efeito do dispositivo interacional de racialidade que atrela ao branco o ideal de beleza a ser desejado e alcançado é abordado, porém, será Lélia Gonzalez (década de 1980), Maria Aparecida da Silva (do Geledés, na década de 1995), Sueli Carneiro (década de 2000) e Djamila Ribeiro (década de 2010) que farão denúncias sobre as armadilhas que podem suceder o reconhecimento dessa posicionalidade chamadas por muitos de *preterimento* ou *de solidão da mulher negra*.

Figura 16 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras como belas

Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô!

Lélia Gonzalez

Fêmea - Maio/95

11



Mulher Negra e Pequim'95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

Entre mulher-Fusca e mulher-Monza ser BMW não nos interessa

"Ascender da posição da que ficou na escolha daquela que foi escolhida na escada enganosa da objetificação".

A relação feita comumente é a de atribuição a uma suposta "animalidade", os corpos dos negros são vistos como mais próximos do reino animal, distante portanto da racionalidade e inteligência. Não é difícil, a partir dessa visão, associá-los ao trabalho, em geral pesado e desqualificado. Assim como também não é difícil impor barreiras, que impeçam um acesso efetivo ao mercado de trabalho, e por que não dizer, também ao mercado afetivo-sexual.



"Quem me conheceu dirigindo Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que não sou um perrapado: o carro como a mulher é um signo".

E são as jovens negras desses blocos e afóxes que organizam suas respectivas festas, convidando de preferência pessoas da comunidade negra que elas consideram credenciadas para escolher, dentre elas, a mais digna representante da beleza negra.

Desde de menina me sinto com a Venus de Hotentote... Queria ser bailarina e fui duramente desencorajada por "ter coxas grossas". ainda hoje descarto a ideia de um shorts mais curto num dia quente por que sou alvo de olhares e "elogios". É preciso SIM combater este comportamento.



CULTURA, MÍDIA, RACISMO, VIOLÊNCIA

O verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime

DJAMILA RIBEIRO · 28 de março de 2014

É preciso perceber que o humor não é isento, carrega consigo o discurso do racismo, machismo, homofobia, lesbofobia, transfobia. Diante de tantos humoristas reprodutores de opressão, legitimadores da ordem, fico com a definição do brilhante menti: "o verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime".



RESISTÊNCIA

Venus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra

DJAMILA RIBEIRO · 23 de dezembro de 2013

Por Djamilia Ribeiro para as Blogueiras Negras O corpo da mulher negra não é dela. Essa é sensação...

f t @ in

Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do Jornal Fêmea (1995), Jornal Mulherio (1982), da Coluna Opinião (2000), do Blogueiras Negras (2013) e do Jornal do Brasil (2018).

Em sua penúltima coluna, intitulada *Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô!* (GONZALEZ, 1982b), Lélia Gonzalez apresenta a mulher negra como um sujeito dotado de beleza. Porém, uma beleza que “*in natura*” somente é reconhecida por sua comunidade e que isso traz impactos negativos para as interações sociais dessas mulheres que são sempre colocadas em um lugar desvalorização. Para tratar do tema, ela resgata a criação *Ilê Aiyê* e os concursos de beleza que aconteceram nele. Ela diz:

[...] Não se trata de um concurso de beleza tipo “misse” isto ou aquilo, o que passaria de uma simples reprodução da estética da ideologia do branqueamento. Afinal, pra ser “miss” de alguma coisa, a negra tem de ter “feições finas”, cabelo “bom” (“alisado” ou disfarçado por uma peruca) ou, então, fazer o gênero “erótico/exótico”. O que ocorre na escolha de uma “Negra Ilê”, por exemplo, não tem nada a ver com uma estética européia tão difundida e exaltada pelos meios de comunicação de massa (sobretudo por revistas tipo “pleibói” ou de “moda”, assim como pela televisão). Na verdade, ignora-se tranquilamente essas alienações colonizadas, complexadas, não só das classes “brancas” dominantes, como também dos “jaboticabas” e/ou dos “negros recentes” (né, João Jorge?). O que conta para ser uma “negra Ilê” é a dignidade, a elegância, a articulação harmoniosa do traçado do cabelo com o traje, o denço, a leveza, o jeito de olhar ou de sorrir, a graça do gesto na quebrada de ombro sensual, o modo doce e altaneiro de ser etc. E se a gente atentar bem para o sentido de tudo, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural (GONZALEZ, 1982b, p.3).

As relações intracomunidade, entretanto, não eram e não são sempre pacíficas e permeadas de aceitação da beleza que foge ao hegemônico, posto que toda a sociedade, incluindo os sujeitos negros foram “treinados” a entender a brancura como o sinônimo de belo. Um exemplo das tensões que permeiam esse espaço é apresentado na coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*, publicada em maio de 1995, intitulada *Entre mulher-Fusca e mulher-Monza ser BMW não nos interessa*, em que Maria Aparecida da Silva assina um texto que retrata uma cena polêmica intramovimento negro.

Na coluna, Silva (1995, p.11) relata que Joel Rufino dos Santos, o então presidente da Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, responsável pela valorização da Cultura afro-brasileira, lançou um livro pela própria Fundação, intitulado *Atrás do Muro da Noite (Dinâmica das Culturas Afro-Brasileiras)* tentando responder à tão polêmica e desgastada pergunta: "Por que os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?" (SILVA, 1995a, p.11).

Em sua argumentação para embasar uma resposta, Rufino diz: "Quem me conheceu dirigindo Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que não sou um pé rapado: o carro como a mulher é um signo" (RUFINO *apud* SILVA, 1995a, p.11). Disso tem-se que, para Rufino, a mulher branca é entendida como uma aquisição que representa uma porta para a ascensão social ou a mobilidade social (uma vez que ela está no polo social e racial hegemônico).

A partir desse infame enunciado de Rufino, Silva vai dizer que as mulheres negras não devem aceitar rótulos de carro algum, ainda que seja o de ser uma BMW. Isto porque, para ela, as falas masculinas são sempre uma tentativa de estigmatizar, oprimir, reduzir, humilhar e, assim, “estabelecer o binômio preterida/preferida, na falta de escolha que se nos apresenta: [é necessário, assim] ascender da posição da que ficou na escolha daquela que foi escolhida na escada enganosa da objetificação” (SILVA, 1995a, p.11)⁸³.

Faz-se importante ressaltar que o enunciado não trata de um convite para deixar de ser escolhida para passar a fazer escolhas, o que Silva está reivindicando é o abandono do lugar de objeto para o assumir um lugar de sujeito:

[...] penso que ao invés de quisermos passar de batatas podres a batatas boas, de Fuscas a Monzas, deveríamos sair da condição de objeto de escolha, como tão apropriadamente canta Cássia Eller: "sou fera, sou bicho, sou anjo, sou mulher, sou minha mãe, minha filha, minha irmã, minha menina, mas sou minha, só minha e não de quem quiser". Entre mulher-Fusca e mulher-Monza, não há escolha possível. Não nos prestaremos a ser BMW (SILVA, 1995a, p.11).

Se o homem, em especial o homem negro, está codificando as mulheres a partir dos seus potenciais socioeconômicos, Silva está dizendo que é preciso parar de reduzir as mulheres negras e suas afetividades à solidão, ao preterimento e à falta de agência nas escolhas amorosas. Posto que esse é um olhar produzido pelos dispositivos de racialidade e de sexualidade — branco-burguês — em relação aos relacionamentos. É preciso lutar para ser sujeito, para ser agente. Parece-nos, portanto, que a posição de Silva é a de convocar as mulheres negras para um lugar de desobjetificação.

Mais de vinte anos depois, nesta mesma seara da autodefinição que visa desestruturar as estratégias que colocam a estética negra como à margem e como razão para o seu preterimento, em seu terceiro artigo de opinião, intitulado *Vênus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra*, publicado em 2013, Djamila Ribeiro trabalha com a figura da Vênus de Hotentote para rejeitar outra armadilha do dispositivo de racialidade: aquela que aceita os traços e as características físicas das mulheres negras, mas que os utiliza para espetacularização e hiperssexualização:

[...] denunciar é preciso. Não podemos aceitar essa pretensa valorização que nada mais é do que a reafirmação do racismo. A exotização exacerbada do corpo da mulher negra, construída historicamente a partir da experiência colonial, precisa ser duramente combatida. A naturalização dessa violência precisa ser enfrentada (RIBEIRO, 2013c, online)⁸⁴.

⁸³ SILVA, *Fêmea*, mai./1995a, p.11

⁸⁴ RIBEIRO, *Blogueiras Negras*, dez./2013c, online.

Djamila está fazendo referência a uma mulher negra que ficou conhecida como Vênus de Hotentote. Originária do grupo *khoi*, na atual África do Sul, levada para a Europa, exibida publicamente na Grã-Bretanha e França do século XIX, Saartjie/Sara Baartman, a “Vênus Hotentote”, uma mulher escravizada, teve uma triste trajetória de exibição pública de seu corpo, durante sua vida e após a sua morte.

Tendo perdido a mãe na infância, Saartjie/Sara Baartman foi criada pelo pai. Teve sua comunidade atacada por boêres (1810) e foi levada para a Cidade do Cabo para ser vendida como escrava. O tamanho e forma de suas nádegas e órgãos genitais, considerados exóticos pelo médico britânico Alexander Dunlop, motivou a sua transferência para a Inglaterra, onde foi exibida publicamente em um show, com uma performance de canto e dança, como a "Vênus Hotentote”.

Exposta fisicamente e objeto de exploração de natureza sexual, seu caso despertou a indignação de parte da opinião pública. Zachary Macaulay, um membro da Instituição Africana, e outros apoiadores de Baartman levaram seu caso ao Tribunal do Rei em Westminster Hall (1811), e o tribunal decidiu proibir sua exibição pública. Levada em 1814 para a França, continuou a ser exibida, desta vez para públicos ainda maiores.

Sara Baartman faleceu um ano depois de chegar na França, aos vinte e seis anos de idade, provavelmente de gripe, bronquite ou pneumonia. Objeto de exploração extrema de cunho racista e sexista, sua imagem foi amplamente divulgada com evidente conotação erótica e seu corpo passou por dois tipos de exposição: em vida, ao ser mostrado em espetáculos e examinado em supostas sessões de anatomia; e após a morte, ao ser examinado e dissecado por naturalistas e exposto no Musée de l’Homme até 1974⁸⁵.

Disso tem-se que, se na década de 1990, as mulheres negras estavam rejeitando a posição de preterimento, de um sujeito sem agência, nas primeiras décadas de 2000, as colonistas estavam rejeitando a objetificação pela chave do exotismo. O exótico é o fora do comum, é o fora do normal, é a exceção à regra. Se o exótico é a estética negra, seu oposto, o caucasiano, portanto, seria o comum, o normal, a regra. Novamente, tem-se uma armadilha que nada tem a ver com uma real autodefinição.

A nosso ver, portanto, há nessa autodefinição, em que as mulheres negras pautam a beleza, a fuga de duas grandes armadilhas: a de ser objeto de escolha e a de ser considerada como portadora de uma beleza exótica. Em ambos os casos a objetificação e a falta de agência

⁸⁵ Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/africanas/sara-baartman-1789-1815/>>. Acesso em: 01 ago. 2021.

são reiteradas em vez de anuladas. O posicionamento das colunistas, dessa forma, é o de propor ressignificações que desafiam “o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana” (COLLINS, 2016, p.102). Definições essas que fixam as mulheres negras como seres passivos e sem história que aqui chegaram para servir e assim construíram a própria história, sem resistência e escolhendo posições e ocupações subalternas.

5.1.6 Como produtoras de política e de ciência

Em janeiro de 1995, na coluna *Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação*, Fátima Oliveira, médica e assistente do Programa de Saúde Reprodutiva da Mulher Negra do Cebrap e diretora da União Popular de Mulheres do Estado de São Paulo, tematiza a saúde da mulher negra. Ela diz:

[...] no Brasil, ainda causa "espanto" falar em saúde da mulher negra, talvez, até porque, quando da elaboração do PAISM [Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher] está ainda era uma discussão tímida e incipiente no Movimento Feminista e nós, as mulheres negras, ainda não possuíamos uma discussão mais elaborada. Ainda não atingimos a compreensão da dimensão das diferenças e diferenciais raciais/étnicos, da opressão de gênero e do racismo na manutenção, recuperação e perda da saúde, em uma sociedade classista (OLIVEIRA, 1995, p. 9)⁸⁶.

Essa autoavaliação, que marca e ressalta as diferenças, é extremamente consciente das implicações mais amplas de cada uma dessas marcações. Por exemplo, no mesmo texto, Oliveira se mostra consciente das implicações de acionar questões biológicas para falar sobre as diferenças. Segundo ela, embora seja uma discussão necessária, sempre há o risco ocorrerem tentativas de reciclagem do racismo biológico, por parte daqueles que querem manter o *status quo*. Portanto,

[...] todo cuidado é pouco com a supremacia da ótica biológica na prática médica dita ocidental, que se traduz particularmente na postura de capitulação diante de um suposto superpoder dos genes (fatalismo genético) e na conduta medicalizadora de modo excessivo, com destaque para as mulheres dos países pobres. Além da distorção de que o mercado da medicina e da indústria farmacêutica é o período reprodutivo da mulher. **É fundamental que estejamos alertas às novas teorizações e às reciclagens do chamado "racismo científico", estribado no biologicismo rasteiro, determinista e vulgar, tão antigo que é anterior à estruturação das ciências biológicas.** Este alerta é essencial neste momento em que os debates sobre The Bell Curve (A Curva do Sino ou a Curva Normal) ainda estão "quentes" (OLIVEIRA, 1995, p. 9, grifo nosso).

⁸⁶ OLIVEIRA, *Fêmea*, jan./1995, p. 8-9

Note-se ainda que no mesmo trecho, um pouco mais adiante, Oliveira (1995) ainda se apresenta (e chama seus pares para fazer o mesmo) como um sujeito que não apenas entende o potencial do uso político e negativo da ciência quando articulada com questões raciais, como também se categoriza como um sujeito capaz de produzir ciência e política articulada com as questões raciais, sem, contudo, cair em extremismos prejudiciais aos direitos já alcançados.

Figura 17 - Quadro de pistas enunciativas sobre a autodefinição e a autoavaliação como produtoras políticas e de ciência



Fontes: Montagem feita pela autora com títulos e trechos do *Jornal Fêmea* (1995), *Jornal Mulherio* (1982), da *Coluna Opinião* (2000), do *Blogueiras Negras* (2013) e do *Jornal do Brasil* (2018).

[...] volta a "moda científica racista" de dizer que a população negra é "burra", incapacitada para o "sucesso" e é arredia a uma boa qualidade de vida e que, portanto, é pura perda de tempo e de dinheiro elaborar e implementar políticas públicas para conferir maior dignidade e cidadania para negros. **Vamos combater estas "mentiras científicas, fazendo política e fazendo ciência** (OLIVEIRA, 1995, p. 9, grifo nosso).

Trata-se, portanto, de uma autodefinição que corrobora com as lógicas necropolítica e epistemicida difundidas pelo dispositivo de racialidade, por seu caráter de denúncia contra novas formas de genocídio das pessoas negras e por serem essas mulheres alvos dessas práticas genocidas. Na prática, trata-se de uma demarcação da questão racial interseccionada com as questões de gênero nas diversas agendas de políticas públicas e movimentos sociais.

De forma concreta, o que Oliveira está dizendo na década de 1990 e Carneiro reafirmando na década de 2000 é que ela e as outras mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde, porque o mito da democracia racial “tornou desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil” (CARNEIRO, 2003b, p.3). Se não há registro das diferenças de saúde entre as mulheres negras e brancas, não há bases para políticas públicas específicas, por exemplo.

No final da segunda década dos anos 2000, em 2018, Marielle Franco assume esse papel e amplia a necessidade de intersecção entre as pautas. No dia 16/03/18, o *Jornal do Brasil* publicou em primeira página um artigo de autoria dela, que segundo o jornal, fora enviado horas antes de seu assassinato. Ela diz:

[...] tentamos ampliar o olhar sobre a Intervenção Federal na Segurança Pública do Rio de Janeiro e avaliar sua real intenção, já que o estado está em décimo lugar nos índices de violência, atrás de Sergipe, Goiás e Maranhão — para citarmos como exemplos apontados no Anuário de Segurança Pública. Sendo assim, a Intervenção Federal busca se alicerçar numa justificativa que não tem assento na realidade. Nossa pergunta que não quer calar: por que o Rio de Janeiro? As últimas experiências mostram que a ocupação das Forças Armadas não resolveu o problema de insegurança. Inclusive, é importante que observemos os anos em que o Exército é levado às ruas para “solucionar” uma situação emergencial. O que há em comum não é um episódio alarmante na segurança, mas o fato de que são todos anos eleitorais. O que tivemos como resultado desta política? O interventor federal General Braga Netto declarou que “o Rio de Janeiro é laboratório para o Brasil”. E o que vemos é que neste “laboratório” **as cobaias são os negros e negras, periféricos, favelados, trabalhadores**. A vida das pessoas não pode ser experimento de modelos de segurança. O apontamento das favelas, como lugar do perigo, do medo que se espalha para a cidade, desperta o mito das classes perigosas, como bem ressalta a psicóloga Cecília Coimbra, colocando a favela como objeto principal e inimiga pública. [...] São as mulheres negras e periféricas que perdem seus filhos para a letalidade. Essa estatística assustadora demonstra que mesmo às vésperas de completar um mês do início da Intervenção, a tão falada sensação de segurança não passa de um discurso político-midiático. **E as mortes têm cor, classe social e território**. Definitivamente a segurança pública não se faz com mais armas. Mas com políticas públicas em todos os âmbitos (FRANCO, 2018, online, grifo nosso)⁸⁷.

⁸⁷ FRANCO, *Jornal do Brasil*, 2018, online.

O artigo escrito por Marielle é contundente ao afirmar que “as mortes na favela têm cor, classe social e território”. E que a “sensação de segurança” a partir da intervenção não passa de um discurso político-midiático. Trata-se, portanto, de uma autodefinição e de uma autoavaliação que se coloca como sujeito ativo, denunciante, combativo, não apático e não passivo. Mais que isso, em conjunto, a autodefinição enunciada pelas colunistas salienta a consciência política e científica dessas mulheres.

Conclusão: primeiro achado de pesquisa

Segundo Foucault (1999), os dispositivos são um conjunto de elementos heterogêneos, que englobam ditos e não ditos. A nosso ver, e em consonância com o pensamento negro aqui já apresentado, entre esses elementos estão a definição e a avaliação das chamadas minorias, dos *outros*, o que ocorre pela atribuição de nomes. *Identificamos neste eixo que uma das primeiras estratégias dessas mulheres colunistas é a de criar novos sentidos e novas definições desestabilizando e resistindo aos nomes impostos pelo dispositivo de racialidade.*

Em todas as colunas analisadas, fica evidente o reconhecimento e a valorização das diferenças e da multiplicidade de formas de vida/viver. O que permite uma valorização da própria vida, sem, contudo, inviabilizar outras formas de ser e existir. Por exemplo, as muitas passagens que destacam a participação da mulher negra na história do país e a importância das “tias” e das “mães”, não tem intenção de apagar a participação masculina, seja ela negra, indígena ou branca, na história do país. Trata-se apenas de uma substituição de uma narrativa imposta pelo dispositivo.

No primeiro movimento de análise, o que notamos, então, é uma estratégia de *(auto)valorização das diferenças e o ato de agir a partir dessa consciência (a autodefinição e a autoavaliação)*, que passa a consistir em um *novo circuito comunicativo* criado por essas mulheres, um circuito fora das regulações do dispositivo. Isto é, elas se autodefinem e se autoavaliam a partir das diferenças que as constituem enquanto sujeito e, nesse mesmo movimento, elas se apresentam como sujeitos que, por estarem no lugar social do *Outro*, vivenciam as opressões de forma interligada.

Por exemplo, o apagamento das contribuições dos sujeitos negros para a história do país é mais intenso em relação às mulheres negras. O mesmo ocorre em relação à colocação das mulheres negras no mercado de trabalho. O que se reflete nas famílias negras como um todo,

posto que em sua maioria são chefiadas por mulheres. Portanto, as colunas parecem ter, a nosso ver, uma ação com duplo efeito: o da denúncia (ao fazer uma leitura crítica das relações sociais) e o da (auto)valorização da diferença (ao reconhecer que as diferenças existem e que precisam ser consideradas nas relações sociais).

5.2 Como essas colunistas evidenciam a natureza interligada das opressões que incidem sobre elas?

Ao produzir a primeira parte da análise, percebemos que existe uma perspectiva interseccional que se manifesta tanto no teor do conteúdo produzido por essas mulheres, quanto nas suas propostas de solução dos problemas sociais que o dispositivo de racialidade impõem. Conforme trabalhamos em nossa base teórica, a interseccionalidade pode ser considerada uma lente metodológica e teórica que orienta tanto a leitura quanto a interpretação das sociabilidades dizendo o seu potencial de promover ou não justiça social. Porém, ela também pode ser uma lente que orienta ações, para que essas promovam justiça social.

Nesse sentido, a nossa hipótese é a de que essas colunistas têm como estratégia não apenas evidenciar a natureza interligada das opressões como uma denúncia, mas também oferecer a perspectiva interseccional como um norte para que as interações passem a promover essa justiça social. De forma mais detalhada, a nosso ver, essas mulheres utilizam seus artigos e colunas para demonstrar na prática que, para rearranjar os elementos do dispositivo de racialidade, é preciso: 1) mostrar como esses elementos interagem gerando experiências de opressão e, ao mesmo tempo, 2) apresentar uma forma outra de rearranjar esses elementos — ou seja, é preciso ter um modo interseccional de interpretar e agir a/na sociedade.

Dito de outra forma, parece-nos que *essas mulheres evidenciam a natureza interligada das opressões que incidem sobre elas criando um arranjo disposicional interseccional de resistência ao dispositivo*. Nesse novo modo de interação proposto por elas, as diferenças não são suplantadas ou negatizadas, pelo contrário, elas são colocadas em foco para que sejam reconhecidas, consideradas e atendidas.

Para exemplificarmos: quando Lélia Gonzalez, na década de 1980, fala da posição da mulher negra no mercado de trabalho e faz uma correlação com a escolaridade e com a renda familiar, mostrando que o alto grau de instrução não serve como passaporte para a equiparação salarial em relação às mulheres brancas, há uma denúncia e uma reivindicação de um remédio social mais amplo. Um remédio que considere a necessidade de se repensar as formas de acesso aos múltiplos espaços de promoção da cidadania.

Anos depois, na década de 2000, como resultado da luta dos movimentos negro e de mulheres negras, esse remédio se apresenta no Brasil sob o nome de políticas afirmativas, cujas as iniciativas “[...] promovem benefícios do bem-estar social e uma ampla gama de direitos civis, políticos e culturais aos mais variados grupos sociais que são ou foram objeto de discriminação” (VENTURINI, 2019, p. 38). Percebe-se que, mesmo quando o movimento não tem a posição e os meios necessários para agir e efetivar esse arranjo, ainda será essa perspectiva que balizará a ação.

Isto posto, neste eixo, além de uma análise tradicional das colunas em si, também tentaremos elucidar essa hipótese que se colocou a partir da nossa aproximação do objeto, a saber: *as colunas e os artigos aqui analisados demonstram que um dos caminhos possíveis para a superação do dispositivo de racialidade seria a criação de arranjos interacionais interseccionais*⁸⁸, *que mesclam denúncias e ações que têm por objetivo revelar a natureza interligada das opressões e promover a justiça social*. Portanto, parece-nos que não apenas o corpo coletivo de mulheres negras é um arranjo disposicional de resistência, como ele também cria outros arranjos que podem ser utilizados coletivamente (como nas colunas analisadas referentes às décadas de 1980 e 1990) ou individualmente (como nas colunas analisadas referentes às décadas de 2000 e 2010).

5.2.1 A hipótese: as mulheres negras colonistas dão a ver a perspectiva interseccional como um arranjo disposicional de resistência

Ao nos aproximarmos das colunas e artigos, a fim de responder à pergunta “*Como essas colonistas evidenciam a natureza interligada das opressões que incidem sobre elas?*”, identificamos que elas utilizam uma perspectiva interseccional para expor essa realidade de múltiplas opressões e reivindicar mudanças. Isto é, elas evidenciam que as opressões se articulam criando novas discriminações e potencializando as discriminações existentes. A partir disso, indicam a necessidade de novas ações para a superação desse contexto.

Em outras palavras, parece-nos que a perspectiva interseccional funciona como um sistema de relações que viabilizam novas interações, gerando novos compartilhamentos de

⁸⁸ Cabe ressaltar que nem sempre essas abordagens das opressões foram nomeadas como interseccionais e não é nosso objetivo categorizar, ao modo colonial, as ações de *outrem* sem levar em conta a autodefinição e a capacidade cognoscente do objeto observado. Exatamente por isso, apresentamos todo esse caminho teórico, metodológico e analítico. Neste espaço estamos menos categorizando e mais evidenciando a natureza das relações sociais que essas mulheres apresentam.

códigos e táticas inferenciais (BRAGA, 2018), que possuem sentidos tensionadores dos sentidos gerados pelo dispositivo de racialidade. O que caracteriza com precisão a definição de um dispositivo interacional ou um arranjo disposicional. Portanto, *a nossa hipótese é a de que a perspectiva interseccional funciona como um arranjo disposicional de resistência ao dispositivo interacional de racialidade.*

Vale lembrar que, conforme apresentamos no primeiro capítulo, o arranjo disposicional e o dispositivo consistem no mesmo fenômeno, abordados sob óticas distintas — a filosófica e a comunicacional. Interessa-nos aqui o viés comunicacional, portanto, os arranjos. Porém, as características da fala de Foucault para definir um dispositivo, cabem também para descrever um arranjo disposicional (com alguns ajustes). Por isso, inspirados no trabalho do professor José Luiz Braga, que fez uma sistematização dos elementos necessários para apreendermos comunicacionalmente um arranjo disposicional, realizamos a sistematização abaixo a fim de realizar uma primeira verificação da nossa hipótese.

5.2.1.1 A urgência histórica: enegrecer o feminismo e feminizar a raça

Segundo as proposições de Foucault, o dispositivo emerge em um determinado momento histórico para responder a uma determinada urgência. Segundo Braga, sua manifestação ocorre por meio de arranjos de uma série de elementos decididamente heterogêneos — discursivos e não discursivos. A nosso ver, as colunas e artigos que compõem o nosso *corpus* constituem um tipo de arranjo desses elementos e cobrem o período de emergência do Movimento de Mulheres Negras no Brasil. Uma emergência que se manifestou predominantemente pela urgência do enegrecimento da pauta de gênero e da feminização das pautas raciais. Ou seja, pela necessidade da adoção de uma perspectiva interseccional.

As colunas e os artigos consistem em um dos espaços discursivos em que esse corpo coletivo apresentou e apresenta suas demandas (mesmo em escritas individuais, posto que uma das autodefinições acionadas por essas mulheres é a de ser parte de uma comunidade, como vimos no primeiro eixo desta análise). Em outras palavras, o fio condutor da rede de ações das mulheres negras, seja nas colunas ou em outros meios, foi (e ainda tem sido) o de introjetar na sociedade uma perspectiva interseccional (feminizar as pautas raciais e enegrecer as pautas feministas).

Dito de outra forma, essas mulheres são arranjos e criam esse arranjo para despertar na sociedade um novo modo de interação que tenha como base reconhecer e incentivar

reconhecimento das diferenças dos sujeitos e suas pautas, em vez de suplantá-las. Destacamos dois trechos das colunas, em que essa linha condutora interseccional fica evidente:

[...] a gente constata que, em virtude dos mecanismos da discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. Vimos que 87% das trabalhadoras negras exercem ocupações manuais, justamente nos setores ou subsetores de menor prestígio e pior remuneração; e 60% dessas trabalhadoras não têm carteira assinada. Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre **tríplice discriminação** (social, racial e sexual) (GONZALEZ, 1982b, p. 9).

A associação entre raça e saúde no Brasil decorre de uma realidade muito concreta, corroborada por estudos e pesquisas que atestam desigualdades sofridas pelos negros na proteção à saúde. Por exemplo, se a identificação da anemia falciforme pode ser feita no teste do pezinho, que permitiria o tratamento precoce da doença em benefício da qualidade e esperança de vida dessas crianças, por que não aplicá-la rigorosamente em todos os bebês, sobretudo os negros, que apresentam as chances maiores de serem portadores dessa doença, que atinge em torno de 10% da população? (CARNEIRO, 2006, online)

Gonzalez é a primeira intelectual negra, dentre as aqui abordadas, que primeiro vai demonstrar como um ou mais eixos opressivos vão se interligar na vida da mulher negra causando novas e mais potentes formas de opressão. Nesse trecho, por exemplo, ela cita que as discriminações social, racial e sexual se interseccionam criando um lugar de desprivilegio para a mulher negra no mercado de trabalho. Não se tratando do mesmo espaço que outras mulheres ocupam ou que os homens negros ocupam, mas um outro.

O segundo trecho, também analisa uma situação concreta em que mais de um eixo opressivo se intersecciona gerando um lugar de pouco ou nenhuma assistência do Estado: a consideração da raça como forma de promover melhores condições de saúde. Cabe destacar que transcrevemos um trecho de Sueli Carneiro na década de 2000, mas Silva, em 1995, fará uma exposição da mesma situação.

A IV Conferência Mundial da Mulher demonstrou a possibilidade do diálogo e a solidariedade entre as mulheres de diferentes situações sociais e raciais. Demonstrou também a diversidade de realidades vividas pelas mulheres negras no mundo e, principalmente, as diferenças de prioridades políticas que se colocam para as mulheres negras que estão inseridas em sociedades multirraciais ou em sociedades homogêneas racialmente (SILVA, 1995b, p. 9).

A perspectiva interseccional, portanto, emerge como parte da leitura social e crítica que essas mulheres fazem e como um modo de interação que elas desejam que seja adotado para a superação das múltiplas desigualdades sofridas por sujeitos negros (mas que também poderia ser aplicada a outros grupos considerados minoritários). Isto posto, podemos inferir que não

apenas o epistemicídio e o genocídio, decorrentes do dispositivo de racialidade, são os problemas que fazem a perspectiva interseccional das mulheres negras brasileiras emergir, como também a falta de acolhimento em movimentos sociais, que tinham e têm apenas uma categoria social como pauta.

Enquanto o epistemicídio e o genocídio colocam a diferença e o diferente como um inimigo que precisa ser eliminado, a escolha por não enxergar a natureza interligada das opressões, por parte dos movimentos sociais, coloca as diferenças como divisoras e as silencia. Ambas as ações, portanto, consistem, precisamente, na *urgência que ocasiona a emergência da perspectiva interseccional* no Movimento de Mulheres Negras e, por consequência, na sociedade brasileira.

Em seu último artigo, quase 30 anos após Lélia Gonzalez começar a destacar a necessidade de tal perspectiva, Marielle Franco faz esse duplo movimento de reconhecimento das diferenças e de denúncia de como essas diferenças tem sido usada para intensificar as desigualdades, em vez de para promover justiça social.

No último fim de semana, pelo menos cinco pessoas morreram e quatro ficaram feridas na Região Metropolitana do Rio. Delas, quatro eram mulheres. Alba Valéria Machado morreu ao tentar proteger o filho, em Nova Iguaçu. Natalina da Conceição foi atingida durante confronto entre PMs e traficantes na Praça Seca. Janaína da Silva Oliveira morreu em tentativa de assalto em Ricardo de Albuquerque. Tainá dos Santos foi atingida por um tiro de fuzil na comunidade Vila Aliança. São as mulheres negras e periféricas que perdem seus filhos para a letalidade. Essa estatística assustadora demonstra que mesmo às vésperas de completar um mês do início da Intervenção, a tão falada sensação de segurança não passa de um discurso político-midiático. **E as mortes têm cor, classe social e território. Definitivamente a segurança pública não se faz com mais armas. Mas com políticas públicas em todos os âmbitos. Na Saúde, Educação, Cultura e geração de emprego e renda** (FRANCO, 2018, online, grifo nosso).

Por fim, cabe ainda dizer, a nosso ver, que o principal objetivo da perspectiva interseccional ou sua função estratégica *é a emancipação*. Note-se que a função emancipatória da perspectiva interseccional revela, inclusive, a natureza circular do poder, que tratamos no primeiro capítulo, uma vez que expõe que as mulheres negras não se organizaram coletivamente apenas por estarem em um local de desprivilegio em relação às normas, as disciplinas e as regulações do dispositivo de racialidade. Elas também se sentiram ilhadas em relação a dois movimentos, que já eram de resistência às disciplinas e às regulações que emanavam do dispositivo de racialidade.

5.2.1.2 A natureza processualística: um esforço de transformação interseccional contínuo

A estudiosa Carla Akotirene sintetiza as diferenças que foram e ainda são fundadoras da necessidade de ruptura das mulheres negras com os interesses dos movimentos já estabelecidos — negro e feminista —, ao dizer que

[...] estabelecendo o diálogo teórico entre o pensamento interseccional de Audre Lorde e Achille Mbembe, enquanto as mulheres brancas têm medo de que seus filhos possam crescer e serem cooptados pelo patriarcado, as mulheres negras temem enterrar seus filhos vitimados pelas macropolíticas, que confessionalmente e militarmente matam e deixam morrer, contrariando o discurso cristão elitista e branco de valorização da vida e contra o aborto - que é um direito reprodutivo (AKOTIRENE, 2018, p. 22)

Apenas a emergência do Movimento de Mulheres Negras não deu conta de engendrar na sociedade a perspectiva interseccional como um modo de interação. Para que isso ocorra é necessário que ela ganhe contorno institucionais e que seja aceita de forma mais ampla pela sociedade. Em suma, o projeto político das mulheres negras emergiu e precisou continuar atuando — apropriando-nos da *perspectiva processualística* do dispositivo de Foucault — para que de fato ressignificar “o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividade articulados em nível global” (AKOTIRENE, 2018, p. 22).

O nosso *corpus* consegue ilustrar bem essa perspectiva *processualística*: da década de 1980 até o ano de 2018, as colunistas denunciaram os mesmos problemas sociais e em todas as décadas, a perspectiva interseccional foi colocada como uma possibilidade de sanar tais questões (TABELA 3).

Tabela 3 - Apresenta a quantidade de colunas e artigos, dentre os que compõem o *corpus*, que citam as mesmas temáticas ao longo dos últimos 40 anos

Temática abordada	Número de colunas ou artigos que tratam da temática	As décadas em que a abordagem da temática acontece
Falta de oportunidade para inserção no mercado de trabalho	7	1980, 1990, 2000 e 2010
Invisibilização das contribuições das mulheres negras para a história do país	8	1980, 1990, 2000 e 2010
Objetificação dos corpos das mulheres negras	5	1980, 1990, 2000 e 2010
Apagamento da cultura dos sujeitos não brancos	5	1980, 1990, 2000 e 2010
Racismo no sistema educacional	3	1980 e 2000
O impacto da racialidade na autoestima e na vida afetiva	3	1990, 2000 e 2010

Fonte: Elaborada pela autora.

Cabe salientar que para o grupo social mulheres negras, os problemas são contínuos e sem grandes atualizações. Por exemplo, a falta de inserção no mercado de trabalho não ganha

novos contornos para que persista, ela persiste porque não é verdadeiramente tratada nos âmbitos que permitem mudanças estruturais. É nesse sentido, por exemplo, que para Lélia Gonzalez (1984) o papel da mucama se transforma nos papéis da doméstica e da mulata. Embora sejam desempenhados em épocas distintas, os três papéis evocam as mesmas denúncias e tratativas. Inclusive, na coluna Negra, a Gonzalez diz:

Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere muito da “escrava do eito” de ontem; o mesmo poderia dizer-se da vendedora ambulante, da “joaninha” da servente ou da trocadora de ônibus de hoje, é a escrava de ganho de ontem. [...] O 13 de maio trouxe benefícios para todo mundo, menos para massa trabalhadora negra (GONZALEZ, 1981, p. 9).

A persistência dos problemas sociais aqui elencados, ao ponto de que muitos tenham sido debatidos em todas as décadas do nosso recorte temporal, demonstra que a natureza interligada das opressões está em contínua ação. Demandando assim, processos contínuos de resistência interseccional. Em outras palavras, *o projeto político das mulheres negras, que nos parece ser a instauração de uma perspectiva interseccional, emerge continuamente e incessantemente.*

5.2.1.3 A natureza de arranjo, semelhante a um jogo

Segundo Foucault, uma das características do dispositivo é a sua natureza de arranjo, semelhante a um jogo. Isto é, para o filósofo, o dispositivo é justamente a natureza do vínculo que pode (ou não) existir. O que evidencia o aspecto “tentativo, de ensaio-erro, do jogo pragmaticamente construído até funcionar – e, portanto, sendo sempre, bem ou mal, um arranjo” (BRAGA, 2018, p.83). Nas palavras de Foucault, é preciso

[...] enfatizar no dispositivo justamente a natureza do vínculo que pode existir entre esses elementos heterogêneos. [...] entre esses elementos, discursivos ou não, há como que um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem ser, elas também, muito diferentes (FOUCAULT, 2014, p. 299)

A nosso ver, a *natureza de arranjo da perspectiva interseccional* fica evidente não apenas no conteúdo das colunas, mas quando abordamos as muitas funções sociais das colunas em cada contexto (TABELA 4).

Tabela 4 - Apresenta a multiplicidade de funções desempenhadas pelas colunas analisadas

A coluna ou artigo	A função desempenhada	Década 1990
Negra	Acompanha o surgimento do Movimento de Mulheres Negras e se apresenta como um espaço que publiciza as pautas do movimento.	1980
Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação	Surge como um espaço para sedimentar as pautas de um encontro mundial convocado pela ONU	1990
Opinião	Realiza relatos críticos sobre a década da informatização do país e da implementação de políticas afirmativas	2000
Os artigos de Djamila Ribeiro e Marielle Franco	Marcam a passagem para um momento histórico em que há enunciações individuais com foco nas questões sociais e coletivas. Essas enunciações ocorrem nos espaços virtuais.	2010

Fonte: Elaborada pela autora.

Parece-nos, portanto, que a perspectiva interseccional, embora tenha características próprias a ela, não forma um arranjo estático, que sempre terá uma mesma função.

5.2.1.4 A tentativa de tornar a interseccionalidade visível e enunciável

Passamos agora à tentativa de mostrar como se deu (e ainda se dá) os usos e as apropriações da interseccionalidade, isto é, de entender como foi e tem sido esse processo tentativo de se estabelecer enquanto ferramenta teórico-metodológica. Embora essa pesquisa tenha como foco a década de 1980 e o território nacional, consideramos que neste tópico uma argumentação mais ampla talvez faça mais sentido. Inclusive, porque os elementos de um dispositivo não passam a existir de uma hora para outra.

No contexto das nossas “irmãs de navio”, as mulheres negras estadunidenses, o conceito foi cunhado há trinta anos por Kimberlé Crenshaw como um instrumento normativo e uma “sensibilidade hermenêutica”. E, assim, utilizado no campo da teoria crítica feminista de raça para tratar “sobre em que condições jurídicas, estruturais e subjetivas, mulheres negras poderiam ser representadas por si mesmas e compreendidas nos tribunais” (AKOTIRENE, 2019, p. 1).

Nesse sentido, entendemos que Crenshaw (1989, 1991, 2002) propõe uma nova forma de pensar e agenciar a racialidade em atuação com outras categorias. Cabe salientar que a racialização não é algo universal, pelo contrário, são entendidas como racializadas apenas

pessoas não-brancas. Isto é, como temos mostrado ao longo deste trabalho, a raça é uma marca identitária e valorativa, que pode, inclusive, ocasionar (e ocasionou) em muitas pessoas o pensamento de que o caminho de luta política pela justiça social seria então fazer com que esse marcador desaparecesse. Porém, de forma inovadora, Crenshaw propõe:

[...] a inclusão da política de identidade [...] tem estado em tensão com as concepções dominantes de justiça social. Raça, gênero e outras categorias de identidade são tratados com maior frequência no discurso liberal dominante como ⁸⁹vestígios de preconceito ou dominação — isto é, como estruturas intrinsecamente negativas nas quais o poder social trabalha para excluir ou marginalizar aqueles que são diferentes. De acordo com este entendimento, nosso objetivo libertador deveria ser o de esvaziar essas categorias de qualquer significado social. No entanto, implícita em certas vertentes dos movimentos de libertação feminista e racial, por exemplo, é a visão de que o poder social na delimitação da diferença não precisa ser o poder da dominação; em vez disso, pode ser a fonte de empoderamento social e de reconstrução (CRENSHAW, 1991, p. 1242)

Em outras palavras, para Crenshaw, a justiça social não seria alcançada pelo apagamento dos marcadores, antes, estaria no reconhecimento de que as múltiplas identidades geram múltiplas posições sociais e, portanto, violências específicas e combates às violências igualmente específicas. Nesse sentido, o conceito se torna um enunciado e uma ferramenta metodológica no contexto norte-americano dentro de um espaço legitimado de produção de saber. Entretanto, como alerta Collins (2017), a simples eleição da noção cunhada por Crenshaw como marco fundador do conceito é um movimento de invisibilização de lutas de séculos travadas em outros espaços e que trabalhavam exatamente a mesma noção.

No contexto brasileiro, esse processo de tornar a interseccionalidade em enunciados e em ações visíveis ocorreu também em dois *locus*: o da institucionalização acadêmica do tema e nos usos do termo pela militância. Mesmo com essas duas casas e mesmo sendo uma excelente lente para desvelar “os processos de interação entre relações de poder e categorias como classe, gênero e raça em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais” (RODRIGUES, 2016, p. 7), ela não se torna uma ferramenta visível ou parte dos enunciados, fora dos movimentos políticos de mulheres negras — espaços os quais as colonistas apresentadas nesta pesquisa fazem parte.

De acordo com o apresentado até aqui, a nosso ver, no Brasil a tentativa de visibilizar e enunciar a interseccionalidade enfrentou e enfrenta, continuamente, os seguintes tensionamentos: 1) a hierarquização das pautas reivindicatórias de mulheres brancas e negras — o que reforça toda hierarquização valorativa entre as vidas passíveis de reivindicações para

⁸⁹ Tradução disponível em: < <https://bit.ly/324ScBa> >. Acesso em: 03 nov. 2019.

uma melhor qualidade de existência; 2) o (pouco) empenho e engajamento da branquitude intelectualizada em facilitar, sistematizar, integrar e instituir um campo de estudos da mulher negra, como ocorreu em outros países; 3) o (baixo) acesso ao ambiente educacional formal das mulheres negras, no qual as epistemes aceitas como valorizadas são validadas e ganham força.

Parece-nos que são essas linhas de força, inclusive, que vão delinear o caminho das curvas de visibilidade e dos regimes de enunciabilidade, que veremos a seguir.

5.2.1.5 As visibilidades e as enunciabilidades da perspectiva interseccional

Passamos agora à tentativa de verificar *o que* a perspectiva interseccional tornou e torna visível e enunciável, falando aqui mais especificamente das colunas e dos artigos de opinião. Acreditamos que o primeiro eixo da grade analítica de alguma forma já tenha adiantado esse tópico, entretanto, julgamos que seja necessária uma seção que trate especificamente das enunciabilidades e visibilidades da perspectiva interseccional para demonstrarmos que ela é mais do que uma expressão ou uma ferramenta de usabilidade jurídica.

A situação de precariedade no mercado de trabalho

Como apresentado até aqui, uma das principais expressões das múltiplas opressões que as mulheres negras sofrem ocorre no *mercado de trabalho*. Essa temática está presente em todas as colunas e artigos, das quase quatro décadas (1980-2010). Nos textos, já apresentados no primeiro eixo de análise, as autoras destacam que a estrutura ocupacional que apresenta a sabida e contínua desigualdade entre homens, mulheres, homens negros e mulheres negras reserva para essas últimas, lugares que perpassam pela subalternidade e, em sua maioria, são serviços braçais, ligados ao cuidado e/ou à espaços servis — que, na história da sociedade brasileira, se dão inicialmente como mão de obra escravizada e, no período pós-senzala, se ocupa profissionalmente dos afazeres domésticos (CARNEIRO, 2003; GONZALEZ, 1984).

Destacamos o seguinte trecho, da coluna *Negra*:

A maior concentração da força de trabalho feminina ocorre nos setores de prestação de serviços, social e comércio de mercadorias (empregadas domésticas, professoras, enfermeiras, balconistas) ampliados em consequência da industrialização e da modernização. Mas a maioria das mulheres negras (69%) trabalha na agricultura e na prestação de serviços. Isto significa que as atividades sociais e o comércio de mercadorias absorvem principalmente as mulheres brancas (30%, para 16% de negras) (GONZALEZ, 1981a, p. 8).

Para além da intersecção entre a falta de acesso à educação, a falta de oportunidades, a menor renda e a falta de aceitação da estética negra, há outras duas questões que uma perspectiva interseccional torna possível que vislumbremos, ainda que elas não tenham sido enunciadas diretamente nas colunas. A primeira delas é a da dupla infantilização sofrida por mulheres negras, por parte de seus maridos e de suas patroas — uma situação prática em que é possível notar tanto a natureza interligada da opressão quanto a diferença que mulheres negras carregam em relação aos homens negros e às mulheres brancas. Segundo Carla Akotirene,

[...] para a mulher negra o tempo inexistente, vide o racismo estrutura, que as mantém fora do mercado formal, atravessando diversas idades no não emprego, expropriadas, e de geração, infantil, porque, deve fazer o que ambos — o marido e a patroa — querem, como se faltasse vontade própria e, o que é prior, capacidade crítica. Independentemente da idade, o racismo infantiliza as mulheres negras (AKOTIRENE, 2019, p. 27).

A dinâmica da *dupla infantilização* ocorre nas duas vias, pois na casa “das mulheres brancas instruídas” (AKOTIRENE, 2019, p. 27), as mulheres negras são tidas como “burros de carga e ao chegar em casa tem seus salários tomados pelo marido” (AKOTIRENE, 2019, p. 27), como se fossem crianças que não soubessem regular as suas próprias vidas. A esse respeito, Gonzalez vai falar que a infantilização é uma estratégia para cercear o direito a voz, posto que infans, são aqueles que “não têm fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque é falada pelos adultos” (1984, p. 225). Assim, ao serem infantilizadas, elas perdem o potencial de agência.

Além da *dupla infantilização*, Akotirene (2019) lembra também que no mercado de trabalho há outras opressões, como as discriminações geracionais, posto que é a “marcação de raça que garantirá às mulheres brancas seguridade social, pois estas tiveram emprego formal, e a marcação de classe irá mantê-las na condição de patroas” (p.20), ao passo que às mulheres negras o mercado de trabalho reserva mais trabalho subalternos — seja para a complementação da parca aposentadoria, seja pela falta de seguridade social.

Os dois problemas supracitados, embora não sejam enunciados diretamente são decorrentes dos problemas enunciados e somente se tornam visíveis se adotarmos uma visão que enxerga a relação da mulher negra com o mercado de trabalho de forma global. Uma visão interseccional.

A suscetibilidade às violências simbólicas

Um segundo ponto que se torna visível e enunciado nas colunas, exatamente porque as autoras possuem uma visão interseccional da sociedade, é a *violência simbólica*, que será tratada em todas as 24 colunas. Para Sueli Carneiro (2003), a violência simbólica possui uma forma singular para as mulheres negras e é diretamente alimentada pela naturalização do racismo e do sexismo na mídia. Ela ocorre na medida em que há um constrangimento no “direito à imagem ou à uma representação positiva, o que limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima” (CARNEIRO, 2003, p.122). Trata-se, portanto, de uma violência por meio de uma representação estigmatizada que vai reverberar em problemas factuais no dia a dia.

É desse tipo de violência que Djamila Ribeiro está tratando em sua coluna a *Vênus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra* (2013), quando relembra que,

[...] um exemplo dos estigmas que estão colocados sobre os corpos das mulheres negras é o caso de Vênus Hotentote. Seu nome original é Sarah Baartman, nascida em 1789 na região da África do Sul, no início do século XIX foi levada para a Europa e exposta em espetáculos públicos, circenses e científicos, devido aos seus traços corporais. Segundo Damasceno (2008), Sarah Baartman deu um corpo à teoria racista. Não importa aonde vamos, a marca é carregada. Numa viagem que fiz à Argentina, em setembro último, fortaleceu -se ainda mais essa noção. Assim que cheguei em Buenos Aires, percebi os olhares. Em La Plata, cidade aonde fui para um congresso, quando saía, pessoas vinham pegar nos meus cabelos (uso tranças compridas de kanekalon), abordavam-me ao acaso, me tocavam. Eu era a Vênus Hotentote num espetáculo público. “Ah, mas isso acontece porque você é bonita”, dizem alguns. Essa situação ainda é vista por esse viés do elogio racista. Como ser humano, tenho o direito de andar na rua sem ser incomodada, sem que pessoas desconhecidas me toquem ou mexam no meu cabelo. Tratam o nosso corpo como se fosse público (RIBEIRO, 2013b, online).

As características fenotípicas marcadas pela pele escura, que Sodré (2015) define como a espinhosa questão estética, acarretam em desvantagens objetivas na luta pela inserção social. Esse contexto reforça os processos de racialização que cumprem um objetivo ao marcar esses grupos populacionais: fixar o mais precisamente possível os limites em que eles podem circular e determinar o mais exatamente possível os espaços que podem ocupar (MBEMBE, 2018).

Além disso, segundo Carneiro (2004), em sua coluna, “[...] uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racialmente hegemônicos o privilégio de serem representados em sua diversidade” (CARNEIRO, 2004, online, grifo nosso). Assim, quando escolhem mostrar sujeitos negros, sendo as imagens estigmatizadas ou não, um único biotipo é elegido como o exemplar do que é ser negro, o que acaba por reforçar políticas excludentes. Para a autora,

[...] independentemente da miscigenação de primeiro grau decorrente de casamentos inter-raciais, as famílias negras apresentam grande variedade cromática em seu interior, herança de **miscigenações passadas que têm sido historicamente utilizadas para enfraquecer a identidade racial dos negros**. Faz-se isso pelo deslocamento da negritude, que oferece aos negros de pele clara as múltiplas classificações de cor que por aqui circulam e que, neste momento, prestam-se à desqualificação da política de cotas (CARNEIRO, 2004, online, grifo nosso).

Como fica evidente, a violência simbólica consiste sempre em um incentivo à fuga ou ao desembarque da negritude, que “[...] sempre foi [...] visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida” (CARNEIRO, 2004, *online*). Parece-nos, portanto, que há uma reverberação das opressões que o sujeito negro sofre em relação à sua identidade na sua existência subjetiva, objetiva, simbólica e representacional. Uma reverberação que consiste no apagamento da existência do outro nas mais diversas dimensões ou a constante aparição estigmatizada, que resulta em um apagamento identitário nas relações sociais e, portanto, do mundo.

A saúde da mulher negra

Mais evidente na *coluna Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação* e nas colunas de Sueli Carneiro no *Portal Geledés*, a terceira pauta que pavimenta o movimento de mulheres negras no Brasil e que é utilizada para evidenciar a natureza interligada da opressão que incide sobre os sujeitos negros, trata da *saúde da mulher negra*. Há nesse nicho, duas subpautas específicas que vão ilustrar as intersecções: os direitos reprodutivos, posto que as mulheres negras e de baixa renda foram vítimas da esterilização compulsória por décadas e, ainda hoje sofrem com falta de políticas sobre aborto, natalidade e violência obstétrica; e a atenção ao tratamento de doenças predominantes sobre a população negra, como a anemia falciforme, doença que consiste “numa anemia hereditária e constitui a doença genética mais comum da população negra” (CARNEIRO, 2003, p. 124) e os miomas.

Deteremo-nos um pouco mais nas tecnologias dessa primeira subpauta, posto que essa permeia de forma mais enfática as colunas analisadas e se alinha com a nossa exposição teórica de que a vida da população negra brasileira é regida pela biopolítica, pelo biopoder e pela necropolítica. Assim, em relação aos direitos reprodutivos, chamamos atenção para um trecho do discurso de Sojourner Truth, uma ex-escravizada estadunidense:

Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu

tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? *Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu!*⁹⁰

Recuperamos o fragmento para mostrar que em um primeiro momento histórico, a maternagem é imputada à mulher negra como forma de produzir vidas expropriadas no trabalho de parto. Isto é, em um primeiro momento, os filhos e filhas das mulheres negras são transformados em mercadorias sobre as quais elas não tinham direito à propriedade (AKOTIRENE, 2018, p. 28). Quando esse período acaba e o poder sobre a vida desses sujeitos teoricamente cessa, a maternagem dessas mesmas mulheres é cerceada com a esterilização em massa forçada.

O fenômeno da esterilização compulsória ocorreu na década de 1990, quando várias denúncias e estudos mostraram como o escasso acesso aos métodos contraceptivos, principalmente nas áreas mais carentes do país, era campo fértil para que ligaduras de trompas (também chamadas de laqueaduras) fossem oferecidas como escambo eleitoral e sem qualquer critério. Para se ter uma ideia da extensão do caso, a Pesquisa Nacional de Demografia em Saúde, feita pelo Ministério da Saúde em 1996, mostrava que 45% das brasileiras em uniões estáveis estavam laqueadas e um quinto delas com menos de 25 anos. Assim, diante dessa situação, foi instaurada uma CPI, presidida pela primeira senadora negra do país, Benedita da Silva, do Rio, com relatoria do senador de Tocantins Carlos Patrocínio, que comprovou a prática indiscriminada da laqueadura e o uso eleitoreiro da cirurgia.

Em todas as décadas, ao menos uma coluna aborda a necessidade de ações em relação à consideração da especificidade da saúde das mulheres negras. A pauta é levada inclusive para os encontros internacionais. Isto posto, podemos inferir que o que as mulheres negras enunciam e tornam visíveis, a partir de uma abordagem interseccional dessa pauta, é como ela perpassa o “deixar morrer”.

⁹⁰ Em uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora. Sojourner Truth, que nasceu escrava em Nova Iorque, sob o nome de Isabella Van Wagenen, em 1797, foi tornada livre em 1787, em função da *Northwest Ordinance*, que aboliu a escravidão nos Territórios do Norte dos Estados Unidos (ao norte do rio Ohio). Ela viveu alguns anos com uma família Quaker, onde recebeu educação formal. Tornou-se uma pregadora pentecostal, ativa abolicionista e defensora dos direitos das mulheres. Em 1843 mudou seu nome para Sojourner Truth (Peregrina da Verdade). Na ocasião do discurso já era uma pessoa notória e tinha 54 anos. A versão mais conhecida foi recolhida pela abolicionista e feminista branca Frances Gage e publicada em 1863, essa é a versão traduzida aqui a partir de diversas fontes online. Informações e discurso disponíveis em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em: 19 out. 2019

Conclusão: segundo achado de pesquisa

A partir do exposto até aqui, nosso segundo achado de pesquisa é a de que a perspectiva interseccional é um arranjo disposicional de resistência criado por essas mulheres negras, que não se limita a ser uma identificação da natureza interligada das opressões, mas que se manifesta como “uma estratégia abrangente, com grande variação interna de táticas, para resolver urgências e alcançar objetivos diversificados” (BRAGA, 2018, p. 89). Tal arranjo é utilizado para embasar as denúncias sobre as desigualdades, para propor soluções e para indicar iniciativas exitosas em tensionar o dispositivo de racialidade.

Tabela 5 - A primeira coluna tem as falas de Foucault, na segunda coluna há a construção conceitual da primeira coluna, por uma interpretação de José Luiz Braga e na terceira coluna apresentamos nossa hipótese

Ângulos expostos por Foucault sobre o dispositivo	O que Foucault faz nessa fala	Os elementos que permitem pensar a perspectiva interseccional como um arranjo disposicional interacional (ou um dispositivo interacional)	Os elementos que permitem pensar a perspectiva interseccional como um arranjo disposicional interacional das mulheres negras colonistas aqui abordadas
Trata-se de um conjunto heterogêneo [...] tanto o dito como o não dito. ... discursivos ou não.	Indica componentes da heterogeneidade dos elementos do dispositivo.	A perspectiva interseccional assume o formato de colunas e artigos (como os que fazem parte do nosso recorte), de coletivos (movimentos sociais, como o de Mulheres Negras), de propostas legislativas (como as de política afirmativa) e outros.	Nas colunas, a perspectiva interseccional é utilizada para apresentar a pauta do MMN, mobilizar o público e trabalhar as pautas que seriam levadas aos encontros internacionais que trataram da situação da mulher e, também, como meio para demandar ações institucionais para os problemas sociais, as pautas das mulheres negras no ambiente digital.
... é o sistema de relações que se pode estabelecer entre esses elementos.	Define que a substância do dispositivo é um sistema de relações.	A perspectiva interseccional é o próprio modo como as interações ocorrem, sejam elas no âmbito da denúncia das opressões interligadas sejam elas no âmbito das propostas de inclusão (considerando positivamente as diferenças para agir).	Enquanto um espaço midiático, as colunas se constituem como um espaço de interação entre a mídia e a sociedade. Elas podem disseminar valores que orientam a vida dos sujeitos e são definidores de padrões de julgamento que servem para que determinadas vidas sejam condenadas ou exaltadas, ganhem inteligibilidade dentro de parâmetros legitimados socialmente ou

			sejam apagadas, invisibilizadas e desprezadas. Isto posto, nas colunas, essas mulheres tentam disseminar valores assentados na perspectiva interseccional que vão determinar padrões de legibilidade que são tensionadores dos padrões do dispositivo de racialidade.
... entre esses elementos [...] há como que um jogo acabam por se articular – através de trapalhadas!	Esclarece a natureza do dispositivo que é a de um jogo, um arranjo; tentativas; experimentalidade.	A perspectiva interseccional exige necessariamente o acionamento de elementos diversos e o arranjo entre eles será diferente para diferentes situações. A inclusão das mulheres negras no mercado de trabalho, por exemplo, exige o acionamento de múltiplos elementos, que são diferentes dos elementos que vão conceder visibilidade para as mulheres negras na história do país.	O arranjo disposicional interseccional que essas mulheres dão a ver em seus escritos não são estáticos em forma e conteúdo. Ora são apresentadas denúncias sobre a natureza interligada da opressão, ora são apresentadas formas de resolver essa situação opressiva, ora são apresentados casos em que ações afirmativas se apresentam como solução profícua para contextos opressivos.
... em dado momento histórico, responder a uma urgência. ... uma função estratégica dominante.	Constata a gênese do dispositivo. Isto é, identifica a urgência que o fez emergir e a sua função estratégica para atender tal urgência.	No Brasil, a perspectiva interseccional surge predominantemente pela necessidade de se enegrecer as pautas de gênero e de feminizar das pautas raciais. Essa perspectiva, inclusive se constitui como o cerne do Movimento de Mulheres Negras.	As colunas assinadas por mulheres negras, nas quais a perspectiva interseccional aparece como um arranjo, acompanham o surgimento do MMN. Elas têm como pano de fundo e norte dar publicidade à necessidade de enegrecer as pautas de gênero e de feminizar das pautas raciais.
... um objetivo estratégico. Em seguida, o dispositivo se constitui.	Identifica a natureza processualística do dispositivo (objetivo estratégico > elaboração ad hoc)	Década à década tal perspectiva precisa ser adotada para sanar os problemas sociais que continuam emergindo e se repetindo (posto que a perspectiva interseccional encontra dificuldade e resistência para se estabelecer fora do Movimento de Mulheres Negras).	Segundo Gusfield (1981), é um problema social tudo o que constitui problema em uma sociedade em um determinado momento. Ele passa a ser um problema público quando é tematizado e se torna assunto de controvérsias; é tomado por uma instância publicamente reconhecida como sendo capaz de o resolver” (BABO-LANÇA, 2000). Acreditamos que as colunas fazem, ou tentam fazer, essa dinâmica

			interativa de instaurar uma conversação sobre temas problemáticos que o dispositivo de racialidade coloca como natural.
... cada efeito entra em ressonância ou em contradição elementos heterogêneos que surgem aqui ou ali. ... processo de perpétuo preenchimento estratégico.	Mostra o funcionamento do dispositivo. Isto é, efeitos não previstos + elementos surgentes > reajustamento constante.	O reajustamento constante pode ser verificado a partir do potencial da perspectiva para se adequar às múltiplas situações em que há a necessidade de identificar a diversidade ou pluralidade de um grupo (em uma instituição, em uma sociedade, em um espaço informal ou formal qualquer) e promover a inclusão desses.	A perspectiva interseccional é um arranjo disposicional com grande versatilidade nas colunas, como citamos ao tratar das diversas funções nas quais ela é empregada.
... pouco a pouco se forma em torno disso tudo um discurso. ... as experiências se generalizam [...] em rede de instituições. ... já não se pode dizer quem concebeu as estratégias.	Evidencia a estabilização que vai se cristalizar na constituição de uma verdade.	A nosso ver, a cristalização ainda não ocorreu. Contudo, parece-nos que é exatamente esse o propósito de ação das mulheres negras.	Embora a cristalização ainda não tenha ocorrido, cabe salientar que o arranjo disposicional toma forma de ação em alguns momentos, como no relatado por Sueli Carneiro sobre as ações afirmativas da Federação Nacional de Advogados (FeNAdv) e o Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Iara).
... um pensamento que recusa verdades universais (segundo Paul Veyne, 2011).	O dispositivo se apresenta como resultado de estratégias, não de verdades universais.	A perspectiva interseccional não apenas se apresenta como resultado de estratégias, ela é uma estratégia de interação. É da sua natureza a oposição às verdades universais, posto que essas não consideram as especificidades dos sujeitos, dos contextos e das situações.	À oposição às verdades universais são pano de fundo das colunas que rejeitam a ideia de universalização dos sujeitos pertencentes ao mesmo grupo de gênero e de raça.

Fonte: Adaptação da tabela construída por Braga (2018, p.85) com os achados desta pesquisa.

Cabe elucidar que, como mostramos no capítulo um e dois, o ato de se organizar coletivamente para tensionar o dispositivo de racialidade faz do Movimento de Mulheres Negras um arranjo disposicional de resistência. Entretanto, o que estamos trazendo aqui é que no interior desse arranjo, nasce outro arranjo, o interseccional. E esse último passa a ser utilizado em contextos coletivos e individuais para tensionar o dispositivo.

5.3 Como essas colunistas destacam a importância da cultura de mulheres negras?

Para Patrícia Hill Collins (2019), a dominação é um fato social inevitável, assim como mostramos em nossos primeiros capítulos, em relação ao dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) e sua reverberação na sociedade brasileira. Porém, segundo bell hooks (1992), as ações de dominação não são tão absolutas ao ponto de o sujeito em posição de dominado nunca ousar resistir — olhar, espiar ou encarar perigosamente seu dominador. Disso tem-se que, além do confronto e do olhar crítico sobre a produção dominante do dispositivo de racialidade, é possível resistir criando ou estando em espaços cuja cultura hegemônica não predomina, espaço negros (ou indígenas, ou asiáticos entre outros). Espaços comunitários, culturais e de compartilhamento de valores, espaços em que os sujeitos negros, em especial as mulheres negras, podem interagir livremente.

Nesse sentido, para Collins (2019), é principalmente por meio da cultura, que emana nos espaços supracitados, que as mulheres negras têm maior potencial para tomar consciência de si e do sistema de opressão que incide sobre elas e podem passar a agir em relação a isso. Portanto, para ela, a cultura está intimamente ligada aos dois eixos anteriormente trabalhados nessa análise: o da autodefinição e da autoavaliação e o da consciência/denúncia da intersecção das opressões que incidem sobre as mulheres negras.

A tese da autora se confirma no cenário brasileiro, segundo nossos primeiro e segundo capítulos. Ao longo tempo, tem sido notório que a resistência nasce em espaços negros: os quilombos, a Frente Negra Brasileira, o Teatro Experimental do Negro, o Movimento Negro Unificado, o Movimento de Mulheres Negras no Brasil entre outros muitos espaços. A consciência da opressão, o compartilhamento de valores contrários aos difundido pelo sistema opressivo e o ativismo compartilhado faz surgir uma política do empoderamento que gera a potência para a emancipação (RIBEIRO, 2019)⁹¹.

A autora resume esse entendimento dizendo que “o quadro de referências ideológicas das mulheres negras, que elas adquirem pela irmandade, maternidade e expressão criativa, pode servir [...] ao propósito adicional de moldar uma consciência de mulheres negras quanto aos mecanismos da opressão [...] e moldar suas escolhas” (COLLINS, 2016, p. 113). Ela está expondo uma relação dialética entre a cultura (enquanto um quadro de referências ideológicas), a opressão, a consciência e a ação. Isto é, não se trata de espaços que fornecem apenas uma

⁹¹ Blurb produzido para o livro “O pensamento feminista negro” de Patricia Hill Collins (2019).

convivência entre os pares, mas que também fornece como referência um conjunto de táticas que podem ser utilizadas nos processos de resistência ao dispositivo interacional de racialidade.

Ressalta-se, inclusive, que, para Collins, essa ação de resistência nem sempre tomará a forma do ativismo clássico, devido às condições sociais dessas mulheres, muitas vezes a ação de resistência será de foro íntimo, como uma recusa aos nomes externamente definidos. Para ela, as mulheres negras usam

[...] todos os recursos disponíveis — seus papéis como mães, sua participação nas Igrejas, seu apoio mútuo no seio de redes de mulheres negras, sua expressão criativa — para serem autodefinidas e autoavaliadas e para encorajarem outras a rejeitarem a objetificação, seu comportamento cotidiano será uma forma de ativismo. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo (COLLINS, 2016, p. 114).

Nesse sentido, ao nos aproximarmos das colunas analisadas buscamos como essas colunistas publicizam para os seus pares os elementos culturais das mulheres negras que são fundamentais nos processos de resistência. Focamos nas três expressões culturais listadas por Collins e que se destacam nas colunas e artigos: irmandade, maternidade e expressão criativa.

5.3.1 Irmandade/dororidade

Para Collins, umas das três características mais importantes sobre a cultura das mulheres é a noção de irmandade (*sisterhood*), “comumente compreendida como significando um sentimento solidário de lealdade e ligação com outras mulheres, decorrente de um sentimento compartilhado de opressão” (COLLINS, 2016, p. 115). A noção se aproxima da ideia de sororidade difundida nos meios feministas brasileiros, compreendida como a solidariedade e apoio mútuo entre as mulheres.

Para a pesquisadora negra e brasileira Vilma Piedade, a sororidade, porém, não dá conta de compreender as mulheres negras em sua plenitude, em especial na dimensão da dor. Assim, ela criou um conceito, o de dororidade, que tenta abarcar a lacuna deixada pela sororidade, ao não contemplar a dor (inclusive a produzida intra categoria de gênero) como parte do cenário das mulheres negras. Assim, preferencialmente esse último será acionado nesta seção.

Na prática, a dororidade se apresenta na forma de cumplicidade negra, posto que existe dor que só as mulheres negras reconhecem. “As mães e mulheres que vivenciam a perda ou

encarceramento dos seus filhos, maridos, irmãos ou companheiros, que sofrem as agruras afã violência obstétrica, são um bom exemplo disso” (FONTES, 2017, online)⁹².

Essa forma de interação cultural própria das mulheres negras é publicizada nas colunas e artigos não apenas nos textos em si, como também no modo de produção deles. Na década de 1980, o texto que melhor representa a vivência da irmandade e os benefícios dessa, em nossa opinião é o *Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô!* (GONZALEZ, 1981b), em que Gonzalez resgata a criação *Ilè Aiyê* e os concursos de beleza que aconteceram nele. Ela diz:

[...] Não se trata de um concurso de beleza tipo “misse” isto ou aquilo, o que passaria de uma simples reprodução da estética da ideologia do branqueamento. Afinal, pra ser “miss” de alguma coisa, a negra tem de ter “feições finas”, cabelo “bom” (“alisado” ou disfarçado por uma peruca) ou, então, fazer o gênero “erótico/exótico”. O que ocorre na escolha de uma “Negra Ilê”, por exemplo, não tem nada a ver com uma estética européia tão difundida e exaltada pelos meios de comunicação de massa (sobretudo por revistas tipo “pleibói” ou de “moda”, assim como pela televisão). Na verdade, ignora-se tranquilamente essas alienações colonizadas, complexadas, não só das classes “brancas” dominantes, como também dos “jaboticabas” e/ou dos “negros recentes” (né, João Jorge?). **O que conta para ser uma "negra Ilê" é a dignidade, a elegância, a articulação harmoniosa do traçado do cabelo com o traje, o denço, a leveza, o jeito de olhar ou de sorrir, a graça do gesto na quebrada de ombro sensual, o modo doce e altaneiro de ser etc. E se a gente atentar bem para o sentido de tudo, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural** (GONZALEZ, 1982b, p. 3, grifo nosso)⁹³.

Na coluna que tem um tom de relato, Gonzalez expõe uma tática para que as mulheres negras não caiam nas armadilhas da objetificação e do preterimento. Ela demonstra como na confraternização com seus pares, que ocorre no concurso citado, há maior aceitação, há fortalecimento da autoestima, há valores que têm uma orientação diferentes dos valores do dispositivo interacional de racialidade. Isto é, ela vai mostrar que mais do que lutar contra ações e políticas que marginalizam mulheres negras, é necessário fortalecer as ações culturais que as valorizam.

Na década de 1990, por seu turno, fica visível a dororidade no modo (estratégico) de produção da *coluna Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação | Geledés - Instituto da Mulher Negra*, do *Jornal Fêmea*, que foi publicada de dezembro/1994 a julho/1995, como parte da preparação para a IV Conferência Mundial de Mulheres, em Pequim (China), que seria realizada ainda em 1995. No espaço, um grupo, que atuava em prol dos direitos das mulheres negras, o *Geledés*, mobilizou suas integrantes, especialistas nas temáticas pautadas, para

⁹² Disponível em: <<https://bit.ly/2X5CatQ>>. Acesso em: 10 ago. 2021.

⁹³ GONZALEZ, *Mulherio*, mar./abr.1982b, p. 8-9.

qualificar os debates e proporcionar maior embasamento para o que seria tratado no evento. Novamente, há uma demonstração da importância do fortalecimento intragrupo marginalizado.

A nosso ver, esse é um exemplo explícito do valor dado à comunidade: nela é que as pautas de uma se tornam as pautas de todas, nelas é que um testemunho compartilhado por uma mulher negra afeta outras mulheres e, juntas, elas passam a perceber que existem situações que são estruturais, nela as vozes se amplificam e ganham o mundo, nela há quem possa lutar por quem não pode ir à rua. As comunidades devolvem à pertença aos sujeitos simbolicamente e efetivamente expropriados de sua ancestralidade.

Ainda levando em conta apenas nosso *corpus*, na década seguinte, exatamente no ano 2000, a nosso ver, a dororidade é expressa na coluna *Racismo na Educação Infantil*, em que Sueli Carneiro relata a tensão ocorrida no lançamento do livro *Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo, discriminação e preconceito na educação infantil*, da Editora Contexto, da professora Eliane Cavalleiro. A pesquisa de Eliane, já relatada em nossa análise, apresenta criticamente os episódios de racismo que ocorrem no ambiente da educação infantil, tanto nas relações entre as crianças, quanto nas relações entre as crianças e as professoras.

Ao avaliar o trabalho Cavalleiro, Carneiro (2000) diz:

O trabalho de Eliane atinge seu objetivo: constitui-se caldo de cultura fecundo para gerar estratégias que elevem a autoestima de pessoas pertencentes a grupos discriminados, potencializando, dessa forma, a convivência positiva entre as pessoas na escola, pautada pelos princípios da igualdade (CARNEIRO, 2000, online, grifo nosso).

Os três casos trazem em comum uma autovalorização produtiva da identidade que é constantemente e de múltiplas formas subalternizada pelo dispositivo racial. As práticas interacionais das colunistas criam circuitos comunicacionais orientados por uma cultura de comunidade, que promove aos sujeitos marginalizados o pertencimento.

5.3.2 Expressão criativa

Segundo Collins (2016), outra dimensão da cultura das mulheres negras é a expressão criativa que exerce um papel de “moldar e sustentar as autodefinições e autoavaliações de mulheres negras” (p. 112). De todas as expressões criativas citadas pela autora — pintura, música, literatura etc. — pela natureza no nosso objeto, nos concentramos na escrita. Assim, para nós, a dimensão da expressão criativa se expressa em nosso objeto no seu modo de produção. Ou seja, na escrita de si.

Para analisar as estratégias e os valores disseminados na escrita de si das colunas, parece-nos pertinente abordar a ideia de escrevivência, da escritora brasileira e mulher negra Conceição Evaristo. Em muitas obras de Evaristo, como *Becos da memória*, *Olhos d'água* e *Insubmissas lágrimas de mulheres*, é abordada a vivência da mulher negra pobre, condição que a escritora carrega em sua história, assim como sua mãe, suas tias e as que vieram antes delas. Escrever sobre sua condição, sua trajetória e as situações que a marcaram, é a base da ideia de escrevivência. Como ela mesma indica, em uma entrevista de 2016, para o jornal O Globo: “Eu sempre tenho dito que a minha condição de mulher negra marca a minha escrita, de forma consciente inclusive” (EVARISTO, 2016, online).

Essa condição de ser e escrever sobre as experiências de uma mulher negra, sendo uma mulher, é também a condição das colunistas que compõem o nosso *corpus*. Segundo Conceição Evaristo⁹⁴, em entrevista ao Nexo em 2017, a ideia de escrevivência começou a ser trabalhada em sua dissertação de mestrado, a princípio, em um jogo de palavras para “escrever, viver, se ver”. O objetivo não era criar um conceito, mas sim acabar com a ideia romantizada de mulheres pretas que contavam histórias para agradar crianças brancas — aos quais ela se refere como “a prole da Casa Grande” (EVARISTO, 2017).

Quero rasurar essa imagem da "mãe preta" contando história. A nossa "escrevivência" conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande. [A escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita (EVARISTO, 2017)⁹⁵.

Isso posto, a vivência como mulher negra é o que valida a escrita de Conceição Evaristo, mas também de Lélia Gonzalez, Matilde Ribeiro, Fátima Oliveira, Sueli Carneiro, Edna Roland, Maria Aparecida da Silva, Nilza Iraci Silva, Djamila Ribeiro, Marielle Franco e todas as outras mulheres negras que se colocaram na função de colunistas, analisadas nesta pesquisa ou não. Para além do modo de produção em si, acreditamos que o conceito de escrevivência, definido aqui como uma escrita contagiada pela subjetividade do sujeito que é foco, desvela princípios que orientam a vida dessas mulheres.

a) *O uso do (auto)registro de mulheres negras possibilita inseri-las no mundo*

⁹⁴ Disponível em: <<https://goo.gl/pFRGDg>>. Acesso em: 16 jul. 2021.

⁹⁵ Disponível em: <<https://goo.gl/v3Qes>>. Acesso em: 16 jul. 2021.

Sueli Carneiro, na coluna *Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras*, rememora as vozes silenciadas ao longo da história, apontando a necessidade de afirmar a sua própria existência e a dos seus:

[...] notáveis lideranças religiosas em que se destacam Yya Nassô, Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, entre outras. Mulheres negras que foram reverenciadas no livro *A Cidade das Mulheres* (1932), da antropóloga e pesquisadora norte-americana Ruth Landes, para quem a mulher negra “era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora (CARNEIRO, 2002, online)⁹⁶.

[...] Maria Firmina dos Reis, maranhense de São Luís, bastarda e negra, nascida em 1825. É considerada a primeira romancista brasileira. Seu livro *Úrsula* é de 1859 e pode ser também considerado o primeiro romance abolicionista escrito por uma brasileira. Até hoje em Guimarães (MA), cidade em que floresceu, “a uma mulher inteligente e instruída chamam Maria Firmina” (CARNEIRO, 2002, online)⁹⁷.

A autora evidencia como os acontecimentos do passado ecoam em suas vivências do presente. Ou seja, trata-se de uma escrita alicerçada no terreno da memória coletiva. Segundo Halbwachs (1910, p. 34), só nos lembramos daquilo que ainda faz sentido dentro do grupo social ao qual pertencemos no presente, só conservamos uma lembrança se ainda nos identificamos com esta.

Assim, em relação às colunas analisadas, parece-nos que elas têm por finalidade criar uma possibilidade de (re)inserir as mulheres negras no mundo simbólico e representacional sem estereótipos. A escrita dessas mulheres cria possibilidades de um deslocamento no imaginário coletivo. Isto é, essa escrita é um processo mobilizatório, mas também um processo de amplificação do discurso, da história e das identidades desses sujeitos.

b) A consideração de que por mais pessoal que seja a escrita, ela também carrega uma natureza coletiva

Essa preocupação fica evidente na forma como as colunistas demonstram entender o ato de conhecimento do passado, ajuda na compreensão do presente e possibilita a modificação do futuro.

Final de ano e início de outro são ocasiões de comemoração de uma porção de coisas que mostram a contribuição que a gente tem dado pra história e pra cultura de nosso país. Por isso mesmo, acho bom lembrar certas datas importantes em que a negrada (especialmente o mulherio) está muito presente. Estamos cansados de saber que nem

⁹⁶ *Idem*

⁹⁷ *Idem*

na escola nem nos livros onde mandam a gente estudar se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles. [...] Para começar, tem o 20 de novembro, o Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem a um dos maiores heróis brasileiros: o negro Zumbi dos Palmares, assassinado nesse mesmo dia, no ano de 1695, pelos representantes do escravismo. Seu “crime” foi ter liderado uma luta de vida ou morte por uma sociedade justa e igualitária, onde negros, índios, brancos e mestiços viveriam do fruto de seu trabalho livre e seriam respeitados em sua dignidade humana. Essa sociedade efetivamente democrática existiu em Palmares, que foi o primeiro Estado livre das Américas e um Estado criado por negros. (GONZALEZ, 1982a, p.3).

Há aqui o reconhecimento da dupla identidade dessas enunciações, elas dizem do sujeito que as profere, Lélia Gonzalez, uma mulher negra, e de seus pares — antepassados e contemporâneos. É relevante lembrar que a importância desse reconhecimento pode ser conferido na tese de Sueli Carneiro (2005), quando a pesquisadora caracteriza o epistemicídio. Segundo ela, o dominador tende a ferir de morte a racionalidade do dominado ao extirpar seu conhecimento individual e cultural, suas referências. Alia-se a esse processo de banimento social a exclusão das oportunidades educacionais, o principal ativo para a mobilidade social no país. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos processos de aniquilamento da capacidade cognitiva e da confiança intelectual.

c) A compreensão de que apenas sujeitos submetidos à natureza interligada de opressões conseguem entender e definir com precisão como elas reverberam

Esse ponto de vista é perceptível em quase todos os textos, há um deslocamento “partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas” (COLLINS, 2016, p. 108). Por exemplo, Matilde Ribeiro (1995), vai dizer que todos os sentidos por trás da simbologia que associa — “[...] a pele escura, o cabelo ‘pixaim’ e as demais características aliadas aos aspectos sociais e culturais” (1995, p.11) à subalternidade, à feiura ao preterimento afetivo (embora sexualmente seja vista como “sempre disponível”, desde muito cedo) — nunca foram aceitos de forma passiva, sempre foram historicamente contestados. Porém, sempre encontraram mais eco na sociedade.

Gonzalez (1981a), por seu turno, vai dizer que essa simbologia reverbera no mercado de trabalho, que aloca as mulheres negras em colocações em que não lidam diretamente com o público, por sua estética.

[...] nas ocupações de nível médio dessas atividades que requerem contato com o público, ficam evidentes as dificuldades da mulher negra para ter acesso a tais ocupações (basta lembrar dos anúncios que exigem das candidatas “boa aparência”, isto é, que correspondam aos valores estéticos brancos) (GONZALEZ, 1981a, p.8).

A nosso ver, isto ocorre porque, como tratamos ao longo desta pesquisa, os sujeitos em situação de subordinação têm uma visão mais nítida sobre os sistemas de opressão que incidem sobre eles, uma vez que suas experiências de interação na vida social ocorrerem na intersecção entre múltiplas estruturas de dominação. Eles percebem que minimizar uma forma de opressão ainda pode deixar outros sujeitos oprimidos de outras formas igualmente desumanizadoras, daí a importância da perspectiva desses sujeitos, que é interseccional.

Portanto, a partir da prática da cultura de escrivência, parece-nos que as colunistas fazem movimentos que resistem ao sequestro da razão “pela negação da racionalidade do *Outro* ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.” (CARNEIRO, 2005, p.97). Elas mostram que no ato de aparecer publicamente contando suas histórias, exaltando as suas vivências e suas comunidades, possibilita-se certa autovalorização produtiva, emancipadora.

5.3.3 Maternidade

Para Collins (2016), a maternagem negra tem uma dimensão cultural na medida em que essas mulheres têm uma maternidade ampliada. Elas não são mães apenas de seus filhos, mas dos filhos da comunidade também (p. 111). Nas colunas, a dimensão cultural da maternagem comunitária fica evidente quando são elencados os papéis das mães e das tias de sangue, mas também dos espaços como Palmares, terreiros de samba, terreiros de candomblé, de umbanda, de batuque e de xangô.

Na, intitulada *Democracia racial? Nada disso!* (GONZALEZ, 1981b), Gonzalez diz:

A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as “mães” e “tias” iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda, etc.), como também em outros setores da cultura negras no Brasil (GONZALEZ, 1981b, p.3).

Quase duas décadas depois, na já citada coluna *Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras*, Sueli Carneiro faz o mesmo movimento de mostrar como

[...] notáveis lideranças religiosas em que se destacam Yya Nassô, Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, entre outras. Mulheres negras que foram reverenciadas no livro *A Cidade das Mulheres* (1932), da antropóloga e pesquisadora

norte-americana Ruth Landes, para quem a mulher negra “era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora” (CARNEIRO, 2002, online)⁹⁸.

As colunistas estão mostrando a ideia de matripotência, um entendimento de que a maternidade negra, na tradição ancestral e filosófica africana, inaugura a vida de duas entidades “um bebê e uma Ìyá, na cultura Yorubá. Aquela que é alçada à condição de Iyá possui destaque e reverência em sua comunidade e é dotada de poder de decisão e prestígio na ocupação dos espaços públicos e privados, em graus de equidade” (BORGES, 2021)⁹⁹. Em outras palavras, com a maternidade negra nasce uma ética de cuidado coletivo, na qual mães e filhos não ocupam esse papel em relação ao sangue apenas, mães e filhos são comunitários.

Por isso, para Collins (2016), a maternidade negra possui um quadro de valores orientativos. A partir dela, entende-se a ideia de rede de apoio e a necessidade de institucionalizar essa noção para a assistência social, para a saúde, para a educação, para todas as políticas públicas.

Conclusão: terceiro achado de pesquisa

Parece-nos assim que mais do que destacar a própria cultura, o que as colunistas fazem é *visibilizar para os seus pares o quadro de valores ou o quadro ideológico que orienta suas ações, insurgências e suas propostas de novos processos comunicativos: a dororidade, a matripotência e a escrevivência*. Valores que se dão a ver por meio das práticas de agir coletivamente, valorizar a ancestralidade e, por fim, reconhecer e denunciar o contexto elaborado e constantemente revitalizado pelo dispositivo interacional de racialidade. Ressaltamos que não se trata de ditar os temas a serem levados adiante por mulheres negras que queiram lutar contra os poderes do dispositivo, trata-se, na verdade, de criar um quadro de referências ideológicas que deve orientar a ética das ações que serão realizadas como resistência.

⁹⁸ *Idem*

⁹⁹ Disponível: <<https://bit.ly/3yAVPzX>>. Acesso em: 07 ago. 2021.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa se filiou aos estudos de Sueli Carneiro (2005), os quais entendem que a sociedade brasileira está estruturada sob o dispositivo de racialidade, que tem como objetivo o aniquilamento dos corpos não-brancos e de todas as suas práticas, costumes e conhecimentos. Para a filósofa, as tecnologias de poder desse dispositivo agem por meio de processos sociais que atribuem aos sujeitos negros o lugar da subalternidade, da incapacidade, das práticas ilegais, incultas e hereges, fixando-os como *Outros*, em relação ao sujeito norma/padrão, esse sendo o sujeito branco.

Nosso percurso foi iniciado com a construção do referencial teórico-metodológico da pesquisa, apresentado nos três primeiros capítulos. Discutimos o dispositivo acima citado e, também, uma forma de abordá-lo comunicacionalmente, a partir da noção de dispositivo interacional do professor José Luiz Braga. Com essa teoria, percebemos que um mesmo dispositivo tem muitos arranjos dos seus elementos. Alguns arranjos orientarão interações opressivas, outros orientarão procedimentos de resistência.

As interações de resistência ao dispositivo de racialidade, então, se tornaram nosso foco. Dessa forma, procuramos apreender *quais são os arranjos e as estratégias interacionais usadas pelas mulheres negras em suas insurgências políticas para transformar o lugar social de seus pares*. A fim de reduzir o escopo analisável, nos aproximamos do percurso político do Movimento Político de Mulheres Negras no Brasil e percebemos a recorrência da criação de jornais, folhetos, colunas e artigos de opinião como ferramentas de interação e de resistência. Esses se tornaram, então, parte do nosso *corpus*.

De forma mais específica, a partir de uma metodologia que nomeamos como arco da vida — que, inspirada no recurso estilístico da escritora Conceição Evaristo em sua obra *Olhos d'água*, consiste em apresentar um significativo conjunto de mulheres, com características e experiências múltiplas, mas que se observadas conjuntamente, poderiam formar um arco da vida de qualquer mulher negra — selecionamos como objeto de análise: a coluna *Negra*, escrita por Lélia Gonzalez, na década de (1980); a coluna *Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação* escrita por integrantes do *Instituto Geledés* (1990); a Coluna *Opinião* do *Jornal Correio Braziliense*, reproduzida no *Portal Geledés* (2000), escrita por Sueli Carneiro; os artigos de opinião de Djamila Ribeiro no *Blogueiras Negras* (2010); e o artigo *Últimas Palavras* de Marielle Franco (2018).

Como nosso percurso teórico mostrou, o dispositivo de racialidade tem como objetivos efetivar múltiplos aniquilamentos. O genocídio é talvez o formato mais palpável desse objetivo,

mas não é o único, há também o epistemicídio, que interdita a participação dos sujeitos negros no debate/na cena pública. Que não permite que esses sujeitos se apresentem como sujeitos em comunicação (FRANÇA, 2002). Então, consideramos que o primeiro desafio dessas mulheres foi o de ingressar no debate público, para apresentar suas demandas. Nossa primeira percepção, portanto, consiste em como as mulheres negras analisadas resistiram ao aniquilamento simbólico. A resistência ao epistemicídio é, sem dúvida, o que de mais forte encontramos em nossa pesquisa.

A escrita de cada uma dessas mulheres escritoras é mais do que palavras ordenadas ou bonitos textos publicados, trata-se de um procedimento de autovalorização produtiva da intelectualidade negra. Essa que foi reiteradamente subalternizada pelo sistema colonial epistemicida. De certa forma, é muito comum que intelectuais brancos desempenhem o papel de comentaristas críticos do contexto social em meios de comunicação de grande circulação. Entretanto, essa não é uma posição comum às mulheres negras. Expressar-se é algo que o dispositivo de racialidade tenta continuamente impedir que os sujeitos negros façam, especialmente as mulheres. Dessa forma, consideramos que o ingresso na ordem do discurso, por meio das colunas e artigos, já é um ato de resistência por si.

Porém, em nossa aproximação das ambiências criadas pelas mulheres aqui analisadas, percebemos que essa resistência se potencializa, posto que a principal estratégia de interação está em pautar a própria identidade — em movimentos de autodefinição e de autoavaliação. Elas não apenas saem do lugar do silenciamento como são as protagonistas de suas pautas, que abordam de forma central a realidade social da comunidade negra, destacando as mulheres negras.

Os textos trazem uma desidentificação com as identidades construídas pelo dispositivo e a reivindicação de identidades autodefinidas. Ou seja, elas realizam procedimentos de subjetivação e emancipação política — um reconhecimento de si por si, diferente das regulações do dispositivo de racialidade. Ao valorizarem as diferenças e reivindicarem que as interações sejam orientadas por essa lógica de valorização positiva das diferenças, nossa hipótese, que se confirmou, é a de que essas mulheres promovem arranjos disposicionais e interseccionais de resistência.

A perspectiva interseccional, como abordamos ao longo da pesquisa, trata de um processo que permite enxergar como os marcadores sociais — tais como raça, gênero, classe, sexualidade e outros — têm uma natureza interligada e podem gerar opressões de natureza, igualmente, interligadas. O que resulta em uma relação direta entre a quantidade de opressões que se sobrepõem e o grau da situação de vulnerabilidade social dos sujeitos. A consciência

sobre esse contexto permite uma ação mais profícua, seja para promover denúncias, seja para propor formas de solucionar os problemas ocasionados pelas múltiplas opressões.

Neste sentido, a promoção da justiça social consistiria em ter essa perspectiva nas interações. Ou seja, consistiria em reconhecer a existência desse lugar social de múltiplos desprivilégios e agir para sanar os problemas que emergem com naturezas próprias — complexificados e sobrepostos. Quando esse reconhecimento e essa ação partem dos próprios sujeitos localizados nesse espaço de sobreposição de opressões, Maurizio Lazzarato e Toni Negri (2001) chamam de biopotência: o ato, por parte dos sujeitos subalternizados, de “usar a própria vida, na sua precariedade de subsistência, como um vetor de autovalorização” (PELBART, 2002, p. 47).

Em outras palavras, a biopotência ajuda a criar “territórios subjetivos a partir das próprias linhas de escape a que são impelidos, ou dos territórios de miséria a que foram relegados” (PELBART, 2002, p. 47). Suas identidades não são prisões, mas formas outras de viver. Portanto, é nesse contexto, de autovalorização produtiva, a partir da própria subalternidade, que situamos a atuação das articulistas aqui pesquisadas. Parece-nos exatamente o que ocorre com as mulheres negras colunistas que analisamos.

Com seus textos, desde a década de 1980 até 2018, essas colunistas expõem a estrutura de desigualdades e opressões que incidem sobre os sujeitos negros e ressaltam que o ponto principal para a manutenção desse contexto é a construção do *Outro* sob uma dinâmica epistemicida — isto é, a destruição ou a invisibilização dos conhecimentos e das culturas não assimiladas pela cultura hegemônica (CARNEIRO, 2005). Ao fazer isso, elas denunciam e rejeitam as identidades que o dispositivo de racialidade construiu para elas.

Vale ressaltar que a atuação dessas mulheres não se restringe à escrita, como abordamos no capítulo dois, todas foram também militantes, atuantes em diversas frentes. As colunas são partes de uma atuação mais ampla de incidência política. Parece-nos, dessa forma, que tanto elas, quanto as suas colunas, rompem com os locais de subalternidade intelectual, cultural e social atribuídos às pessoas negras e evocam novos olhares sobre os sujeitos negros e seu potencial intelectual, especialmente em relação às mulheres negras.

A autovalorização dos sujeitos socialmente subalternizados em seus múltiplos pertencimentos é uma forma de redistribuição do poder, talvez por isso ela gere tanto incômodo. Segundo Grada Kilomba (2016), para a manutenção da dinâmica de circulação de poder em apenas um polo, basta que quando sujeitos pertencentes a grupos hegemônicos falem, o conteúdo logo seja tratado como científico, universal, objetivo, racional, imparcial, factual e fruto de conhecimento. Ao passo que quando as reivindicações partem de sujeitos

subalternizados socialmente, automaticamente elas sejam tomadas como algo emocional, específico, subjetivo, imparcial, opinativo e experiências isoladas. O que essas mulheres fazem é bagunçar essas posições que hierarquizam os discursos e, portanto, a legibilidade dos sujeitos em comunicação. Como resultado, a nosso ver, elas promovem o protagonismo negro na produção e transmissão de conhecimento e cultura.

Um segundo achado que gostaríamos de destacar é como essas mulheres criam o que denominamos como *arranjos disposicionais interseccionais de resistência ao dispositivo racial*. Segundo o professor José Luiz Braga (2018, 2020), os dispositivos são também fenômenos comunicacionais, na medida em que consistem em matrizes que a sociedade aciona para interagir. Para realizar uma apreensão comunicacional de um dispositivo, portanto, é necessário observar os chamados arranjos disposicionais — os arranjos dos elementos que compõem um dispositivo, ou seja, suas funções, posições, relações que estabelecem, enunciados que produzem.

Com isso em mente, percebemos que o dispositivo de racialidade é um dispositivo interacional de racialidade, posto que abriga uma grande diversidade de possibilidades de arranjos disposicionais em seu interior. Isto é, ele abriga arranjos que têm como objetivo opressões (que tomam a raça como matriz para promover desigualdades e aniquilamentos), mas ele também abriga arranjos de resistência (que lutam por ressignificar os sentidos sobre a raça, para que essa deixe de ser uma matriz que promove desigualdades e aniquilamentos).

Dessa forma, procuramos apreender quais os arranjos e as estratégias interacionais usadas pelas mulheres negras em suas colunas e artigos para transformar o lugar social de seus pares. A nosso ver, os textos criam uma ambiência que concede aos sujeitos marginalizados: 1) acesso a esse lugar de falar e de ser ouvido, antes acessíveis apenas a uma parcela da sociedade, 2) possibilidade de se autodefinir e se autoavaliar; 3) oportunidade para expor da natureza interligada das opressões que recaem sobre os sujeitos negros e 4) meios para valorizar a cultura dos sujeitos negros.

Portanto, trata-se de uma invenção social (BRAGA, 2020) de um circuito comunicacional que quebra o padrão excludente de circunscrição “automática” de sujeitos brancos na cena pública e no debate, e de sujeitos não pertencentes aos grupos hegemônicos ao lugar do silenciamento. Elas rasuram as fronteiras de dupla exclusão das mulheres negras — são excluídas do debate público, porque já são excluídas socialmente — e criam condições de acesso a esse circuito.

Ressalta-se que a rasura de tais fronteiras só é possível porque essas mulheres realizam uma inversão da abordagem sobre as desigualdades, passando a considerá-las em primeiro

plano, bem como suas intersecções. Elas não entregam análises sociais pasteurizadas, mas consideram a diversidade social dos brasileiros, valorizam as identidades subalternas, tornam mais porosas e incentivam a construção de autonomia. Nesse ponto, destaca-se a natureza interseccional desse arranjo.

Portanto, entendemos que as colunas se apresentam como arranjos disposicionais interseccionais de resistência, na medida em que se portam como uma ambiência relacional agenciadora e modeladora da visão e das interações sociais: entre os sujeitos; entre os sujeitos e a mídia; entre os sujeitos e os contextos. Elas se constituem como espaços subjetivos que tentam engendrar na sociedade novos valores, normas e referências a fim de orientar a vida dos sujeitos sobre o “eu” e sobre “o outro”; sobre o “nós” e o “eles” de forma menos racista.

À guisa de conclusão, sistematizamos nossos três achados de pesquisa: 1) que as mulheres negras autoras das colunas analisadas tem como uma de suas principais estratégias e criar novos sentidos e novas definições para os nomes definidos pelo dispositivo interacional de racialidade, desestabilizando e resistindo aos nomes impostos por esse; 2) que a perspectiva interseccional é um arranjo disposicional de resistência criado por mulheres negras (incluindo algumas das que fazem parte do nosso *corpus*), que não se limita a ser uma ferramenta de identificação da natureza interligada das opressões, mas que se manifesta como “uma estratégia abrangente, com grande variação interna de táticas, para resolver urgências e alcançar objetivos diversificados” (BRAGA, 2018, p. 89). Tal arranjo é utilizado para embasar as denúncias sobre as desigualdades, para propor soluções e para indicar iniciativas exitosas em tensionar o dispositivo de racialidade; 3) que as mulheres negras colunistas usam seus escritos para visibilizar para os seus pares o quadro de valores ou quadro ideológico que orienta suas ações, suas insurgências e suas propostas de novos processos comunicativos: a dororidade, a matripotência e a escrevivência

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, V.; PEREIRA, A. A. *História do movimento negro no Brasil: constituição de acervo de entrevistas de história oral*. In: III Congresso Brasileiro de Pesquisadores Negros “Pesquisa Social e Políticas de Ações Afirmativas”, realizado em São Luís, na Universidade Federal do Maranhão, de 6 a 10 de setembro de 2004.
- ALCOFF, L. M. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 31, Número, p. 129-143, 2016.
- ALMEIDA, L. C. Protagonismo e autonomia de mulheres negras, a experiência das organizações: Geledés e Criola. In: *Fazendo Gênero 9 - Diásporas, Diversidades, Deslocamentos*, 2010.
- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- ANTUNES, E.; VAZ, P. B. Mídia: um aro, um halo e um elo. In: GUIMARÃES, César; FRANÇA, Vera. (Orgs.). *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. P. 43-60.
- AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?*. Belo Horizonte: Letramento; Justificando, 2018.
- BABO-LANÇA, I. A construção dos problemas públicos. Elementos para uma análise do caso Timor. *Antropológicas*. v. 15, n. 4, p. 113-130, 2000.
- BAIROS, L. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: LOVELL, P. (Org.). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.
- _____. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*. N. 02, p. 458-463, 1995.
- BARBALHO, A. No ar da diferença: Mídia e cultura nas mãos da juventude. *Comunicação & Informação (UFG)*, v. 9, p. 08-15, 2006.
- BARBOSA, M. C. L. Publicações feministas do CFEMEA: análise de conteúdo do Jornal Fêmea. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, número especial, p. 142-156, 2004.
- BATESON, G. et al. *A note on the double bind. Family process*. In: Palo Alto, v. 2, n. 1, pp. 154-161, 1963.
- BAQUERO, R. V. A. Empoderamento: instrumento de emancipação social? Uma discussão conceitual. *Revista debates*, v. 6, n. 1, p. 173, 2012.
- BEAUVOIR, S. *O Segundo sexo: fatos e mitos*; tradução de Sérgio Milliet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- BENTO, M. A. S. A mulher negra no mercado de trabalho. *Revista Estudos Feministas*. N. 02, 1995, p. 479-488.
- _____. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In *Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil*, orgs. Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento. Petrópolis. Editorial Vozes, 2002.
- BIROLI, F.; MIGUEL, L. F. Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades. *Mediações*, vol.20, n.2, 2016
- BRAGA, J. L. Os estudos de interface como espaço de construção do Campo da Comunicação, *Contracampo*, vol 10/11, fascículo 2004/2, Niterói: UFF, 2004, p. 219-235.

_____. *A sociedade enfrenta sua mídia – dispositivos sociais de crítica midiática*. São Paulo: Editora Paulus, 2006.

_____. Mediaticização como processo interacional de referência. In: MÉDOLA, Ana Sílvia; ARAÚJO, Denize Correa; BRUNO, Fernanda (orgs.). *Imagem, visibilidade e cultura midiática*. Livro Compós 2007. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 141-167.

_____. Comunicação, disciplina indiciária. *Matrizes*, nº 1, série 2, São Paulo: ECA/USP, p. 73-88, 2008.

_____. Disciplina ou campo? O desafio da consolidação dos estudos em Comunicação. Ferreira, JAIRO; PAOLIELLO Pimenta, Francisco e SIGNATES, Luiz (org.). *Estudos de Comunicação: Transversalidades epistemológicas*. São Leopoldo: Unisinos, 2010a, p. 19-38.

_____. *Comunicação é aquilo que transforma linguagens*. Alceu, vol. 10, série 20, Rio de Janeiro: PUC/Rio, 2010b, p. 41-54.

_____. Nem rara, nem ausente – tentativa. *Matrizes*, ano 4, nº 1, jul./dez. São Paulo: ECA/USP, 2010c, p. 65-81.

_____. Análise performativa. Cem casos de pesquisa empírica, in: Braga, José Luiz, Vassallo de Lopes, Maria Immacolata e Martino, Luiz Cláudio (orgs.), *Pesquisa Empírica em Comunicação*. Livro Compós 2010. São Paulo, Editora Paulus, 2010d, p. 403-423.

_____. Dispositivos Interacionais, in *Anais do XX Encontro Anual da Compós*, GT Epistemologias da Comunicação, Porto Alegre: UFRGS, 14 a 17 de junho.

_____. Uma teoria tentativa. *E-Compós*, vol. 15, série 3, set./dez, Brasília: Compós, p. 1-17, 2012a.

_____. Circuitos versus Campos Sociais. In: MATTOS, Maria Ângela; JANOTTI Junior, Jeder; JACKS, Nilda (orgs.) *Mediação & Midiatização*, Livro Compós 2012. Salvador/Brasília: EDUFBA/Compós, 2012b, p. 31-52

_____. Interação como contexto da comunicação. *Matrizes*, vol. 1, série 6, São Paulo: USP, 2012c, p. 25-41.

_____. Dispositivos & Circuitos – uma síntese. *Seminário Dispositivos e Circuitos em Comunicação*. São Leopoldo, 2012d.

_____. O que a comunicação transforma? In: BRAGA, José Luiz; FERREIRA, Jairo; NETO, Fausto; Gomes, GILBERTO, Pedro (orgs.). *Dez perguntas para a produção de conhecimento em comunicação*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013, p. 156-171.

_____. Um conhecimento aforístico. Questões Transversais – *Revista de Epistemologias da Comunicação*, vol. 1, série 2, jan./jul. São Leopoldo: UNISINOS, p. 44-53, 2014.

_____. O grau zero da comunicação. *E-Compós*, vol. 18, série 2, Brasília: Compós, p. 1-17, 2015.

_____. Perspectivas para um conhecimento comunicacional. In Vassallo de Lopes, Maria Immacolata (org.) *Epistemologia da Comunicação no Brasil: trajetórias autorreflexivas*. São Paulo: ECA/USP, p.123-141, 2016.

_____. Interagindo com Foucault. Os arranjos disposicionais e a Comunicação. In: *XXVII Encontro Anual da Compós*, 2018, Belo Horizonte (MG). Anais...Belo Horizonte (MG): Compós, 2018.

BRAGA, J. L. *Uma conversa sobre dispositivos*. Belo Horizonte, MG: PPGCOM/UFMG, 2020.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, [2009] 2015.

CALHEIROS, F. P.; STADTLER, H. H. C. Identidade étnica e poder: os quilombos nas políticas públicas brasileiras. *Revista katálysis*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p. 133-139, Jun. 2010.

CAL, D. Comunicação e Subjetivação Política: o caso do trabalho infantil doméstico. *Fronteiras-estudos midiáticos*, v. 15, n. 1, p. 24-33, 2013.

CARNEIRO. S. A.; SANTOS, T. *Mulher negra*. São Paulo, Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.

CARNEIRO, A. S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: *Racismos contemporâneos*. Organização, Ashoka Empreendedores Sociais e Takano Cidadania. Rio de Janeiro: Takano Ed, 2003.

_____. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo 2005.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2003.

COELHO, T. F.; MARQUES, A. C. S. Usos e apropriações do Facebook no sertão do Piauí e possibilidades de autonomia da mulher sertaneja. In: MARTINO, L. M. S.; MARQUES, A. C. S. (org.), *Teorias da comunicação: processos, desafios e limites*. São Paulo: Editora Plêiade, 2015.

COLLINS, P. H. Aprendendo com o outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n° 1, Florianópolis, jan/abril, 2016.

_____. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, v. 5, n. 1, p. 6-17, jun. 2017.

CORRÊA, L.; GUIMARÃES-SILVA, P. Contribuições teórico-conceituais das intelectuais negras para pensar a comunicação. IN: XXVII Encontro Anual da Compós, Belo Horizonte, 2018. *Anais...* Belo Horizonte, MG: PUC Minas, 2018

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, ano 10, n. 1, p. 171-188, 2002

_____. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, v. 1989, p. 139-167, 1989.

_____. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), p.1241-1299, 1991.

DEBRAY, R. *Curso de midiologia geral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

DELEUZE, G. *O que é um dispositivo?* In: Michel Foucault, filósofo. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento, Barcelona: Gedisa, p. 155-161, 1990.

_____; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. vol. 1. São Paulo: Editora 34, (1995) [1982].

_____. *Foucault*, 5. ed. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins, São Paulo: Brasiliense, 2005.

DUARTE, C. L. *Imprensa Feminina e Feminista no Brasil: Século XIX*. Editora Autêntica, 2016.

DUTRA, Z. A. P. A Primavera das mulheres: Ciberfeminismo e os Movimentos Feministas. *Revista Feminismos*, v. 6, n. 2, 2018.

DOMINGUES, P. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Revista Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 100-122, 2007.

_____. Entre Dandaras e Luizas Mahins: mulheres negras e anti-racismo no Brasil. In: PEREIRA, Amaury Mendes; SILVA, Joselina (orgs.). *Movimento Negro Brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

ENGELS, F.; MARX, K. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

FAE, R. A genealogia em Foucault. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 9, n. 3, p. 409-416, set./dez. 2004.

FERRARA, M. A imprensa negra paulistana: 1915 – 1963. São Paulo: FFLCH/USP, 1986, pp. 235-277; Domingues, Petrônio. A Nova Abolição. São Paulo: Selo Negro Edições, 2008, pp. 19-58

FIGUEIREDO, A. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 3, p. 152-169, 2015.

_____. Perspectivas e contribuições das organizações de mulheres negras e feministas negras contra o racismo e o sexismo na sociedade brasileira. *Revista Direito e Práxis*, v. 9, n. 2, p. 1080-1099, 2018.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A história da sexualidade. In: Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. ed. Rio de Janeiro, Graal, p. 243-276, 1984

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 1999a. Rio de Janeiro, Edições Graal.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 1987. Petrópolis, Vozes.

_____. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. 1995. Rio de Janeiro, Forense Universitária, pp. 231- 249.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. 1999b. São Paulo, Martins Fontes.

_____. *Estratégia, poder-saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Um diálogo sobre os prazeres do sexo Nietzsche, Freud e Marx: theatrum filosoficum*. 2000. São Paulo, Landy Livraria Editora e Distribuidora Ltda.

_____. *Estratégia, poder-saber*. 2003. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. *Ética, sexualidade, política*. 2004a. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. 2004b. São Paulo, Martins Fontes.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. A vida dos homens infames. In: *Ditos e escritos*, v. 4. Trad. Vera Lucia Avelar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

_____. *Microfísica do poder*. [1979] 2014. Rio de Janeiro, Edições Graal.

FRANÇA, V.R.V; SIMÕES, P.G. A produção discursiva da alteridade: um outro lugar de intervenção. In: INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXIV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Campo Grande/MS. 2001.

_____. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? In: MOTTA, Luiz Gonzaga et al. Estratégias e culturas da comunicação. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. p. 13-29.

_____; QUÉRÉ, L.: dos modelos da comunicação. *Revista Fronteiras, estudos midiáticos*, São Leopoldo-RS, v. V, n. 2, p. 37-51, dez. 2003.

_____. Contribuições de G.H. Mead para pensar a comunicação. In: *Anais do XVI Encontro Anual da Compós*. Curitiba: UTP, 2007.

_____. Convivência urbana, lugar de fala e construção do sujeito. *Intexto*, Porto Alegre, RS, n. 7, p. 47-57, dez. 2008.

_____. O acontecimento e a mídia. *Galáxia*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. n. 24, 2012.

FREITAS, V. G. *De qual feminismo estamos falando?: desconstruções e reconstruções das mulheres, via imprensa feminista brasileira, nas décadas de 1970 a 2010*. 2017. 198 f., il. Tese (Doutorado em Ciência Política). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

GOMES, N. L. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade* (Impresso), v. 33, p. 727-744. 2012.

_____. *O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

GONZALEZ, L; HASENBALG, C. *Lugar de negro*. São Paulo: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, [1983] 1984.

GUIMARÃES, A. S. Combatendo o racismo: Brasil, África do Sul e Estados Unidos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(39), 103-117, 1999.

GUIMARÃES, A. S. Como trabalhar com "raça" em sociologia. *Educação e pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 93-107, 2003.

GUIMARÃES-SILVA, P. *NÃO FOI APENAS UM BEIJO: O acontecimento beijo gay na telenovela Amor à Vida e a constituição de públicos*. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social). Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

_____. Emancipação política por meio de práticas comunicativas alternativas: Lélia Gonzalez no Jornal “Mulherio”. *Dispositiva*, v. 9, n. 15, p. 194-214, 2020.

_____; PILAR, O. A segunda morte de Marielle e a segunda vida do acontecimento: o poder hermenêutico de um acontecimento necropolítico e interseccional no Brasil. *Educação, Cultura e Comunicação*, v. 12, n. 23, 2021.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2002.

GRUPPI, L. *O conceito de hegemonia em Gramsci*. Rio de Janeiro: Graal. 1978.

HALL, S. Representation. *Cultural Representation and Signifying Practices*. Sage/Open University: London/Thousand Oaks/New Delhi, 1997.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HOOKS, B. Intelectuais negras. In: *Estudos feministas*, v. 3, n. 2, p.454-478, 1995.

HOROCHOVSKI, R. R.; MEIRELLES, G. Problematizando o conceito de empoderamento. *Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*, v. 2, n. 2007, p. 485-500, 2007.

KAPLÚN, M. *El comunicador popular*. Quito: CIESPAL, 1985.

KILOMBA, Grada. A máscara. *Caderno de Literatura em Tradução*, v. 16, p. 171-180, 2016.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Editora Cobogó, 2020.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. DP&A Editora: Rio de Janeiro, 2001.

LEMKE, T. The birth of bio-politics: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. *Econ. Soc.*, v.30, n.2, p.190-207, 2001

LEMONS, R. O. *Feminismo Negro em Construção: a organização do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro*. 1997. Tese de Doutorado. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ. Departamento de Psicologia.

LIMA, D. Feminismo negro e ciberativismo no Brasil. *Entropia*, v. 3, n. 6, p. 5-21, 2019.

LIMA, F. Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia* (Rio de Janeiro. 1979), v. 70, p. 20-33, 2018.

LORDE, A. A transformação do silêncio em linguagem e ação. *Associação de Línguas Modernas, painel Lésbicas e literatura*, 1984.

MBEMBE, A. As sociedades contemporâneas sonham com o apartheid. Mutamba: *Sociedade, Cultura e Lazer*, jan. 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. *Artes & Ensaios*, v. 32, p. 123-151, 2016.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. 2003. Palestra proferida no *III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*. PENESB-RJ, 05/11/2003.

_____. Origem e histórico do quilombo em África. In: MOURA, Clóvis. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL. p. 21-31, 2001.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. 2003. Palestra proferida no *III Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*. PENESB-RJ, 05/11/2003.

MILLS, C. *The Racial Contract*. Cornell University, 1997.

MIGUEL, S. M. Publicando nas ONGs feministas: entre a academia e a militância. *Estudos Feministas*, Florianópolis. 11, n. 1, p. 271-283, 2003.

MORAES, M. V. M. 2018. "Genealogia - Michel Foucault". In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia.

MOREIRA, N. R. *O Feminismo Negro Brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) — IFCH/UNICAMP, 2007.

MOURA, C. *Os quilombos na dinâmica social do Brasil*. Maceió: EDUFAL, 2001.

MOTT, L. R. B. *Piauí colonial: população, economia e sociedade*. Teresina: Projeto Petrônio Portella, Governo do Estado do Piauí, 1985.

NASCIMENTO, A. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. *Estudos Avançados* [online], v. 18, n. 50, 2004.

_____. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197- 218. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira, vol. 4).

NASCIMENTO, B. Quilombo: em Palmares, na favela, no carnaval. In: NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual; possibilidade nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018 [1985].

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*. 1985 (1994), p. 41-49. Disponível em: < <https://bit.ly/3CF4dA5> >. Acesso em: 20 de julho de 2021.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

OLIVEIRA, A. G. *Representação política e movimentos sociais negros no Brasil: um estudo sobre as experiências de comunicação online de ativistas entidades*. 2017. Tese (Doutorado em Comunicação) – Faculdade de Comunicação. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

PELBART, P. P. Poder sobre a vida, potência da vida. *Lugar comum*, n. 17, p. 33-43, 2002.

PERUZZO, C. M. K. Revisitando os conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária. In: *Congresso Brasileiro De Ciências Da Comunicação*. 2006.

_____. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados. Reelaboraões no setor. *Palavra chave*, v. 11, n. 2, p. 367-379, 2008.

PINTO, A. F. M. *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, Brasília D.F., 2006.

PINTO, C.R. J. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: F. Perseu Abramo, 2003.

QUÉRÉ, L. De um modelo epistemológico da comunicação a um modelo praxiológico. In: FRANÇA, V.; SIMÕES, P.(orgs.). *O modelo praxiológico e os desafios da pesquisa em comunicação*. Porto Alegre: Sulina, p. 15-48, 2018.

QUÉRÉ, L. D'un modèle épistemologique de la communication à un modèle praxéologique. *Réseaux*, v. 9, n. 46/47, Paris, Tekhné, p. 69-90, mar-abril 1991.

QUIJANO, A. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estud. av.*, São Paulo, v. 6, n. 16, p. 73-80, 1992.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso. p. 227-278, 2005.

RAGO, M. *Estar na hora do mundo: subjetividade e política em Foucault e nos feminismos*. *Interface (Botucatu)*, Botucatu, v. 23, 2019.

RATTS, A.; RIOS, F. *Lélia Gonzalez*. 1ª. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REGO, W. D. L.; PINZANI, A. Liberdade, Dinheiro e Autonomia: O caso da Bolsa Família. In *Revista de Ciências Sociais*, 38, Abril de 2013, pp. 21-42.

RODRIGUES, C. S. (2006). *As Fronteiras entre Raça e Gênero na Cena Pública Brasileira: Um Estudo da Constituição da Identidade Coletiva do Movimento de Mulheres Negras*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

_____. *Atualidade do conceito de interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil*. Florianópolis, 2013.

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

_____. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, D. M. *Limiares da cartografia: uma leitura semiótica de mapeamentos alternativos*. Belo Horizonte, MG: Fafich/Selo PPGCOM/UFMG, 2021

RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras: de Bertioga e Beijing. *Revista Estudos Feministas*. N 02, 1995, p. 446-457.

SANTOS, B. S. *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*. Tradução de Mouzar Benetido. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTANA, B. *Continuo Preta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SANTOS, J. R. Movimento negro e crise brasileira. In: SANTOS, J.R. BARBOSA, W.N. *Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília, DF: Ministério da Cultura; Fundação Cultural Palmares, 1994. p. 157.

SANTOS, R. Voz Ativa. A militância Hip Hop como ação comunicativa da maioria minorizada nas periferias globais. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 17, n. 203, p. 27-39, 14 abr. 2018.

SCHWARCZ, L.; STARLING, H.M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SEBASTIÃO, A. A. *Memória, imaginário e poder: práticas comunicativas e de ressignificação das organizações de mulheres negras*. Rio de Janeiro, 2007. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

SIMMEL, G. O estrangeiro. In: MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Simmel: Sociologia*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1983, pp.182-188.

SODRÉ, M. Uma lógica perversa de lugar. Rio de Janeiro: *Eco-Pós*, 2018.

_____. *Claros e Escuros – identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999.

SOUZA, S. N. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

WESCHENFELDER, V. I.; FABRIS, E.T. H. Tornar-se mulher negra: escrita de si em um espaço interseccional. *Revista Estudos Feministas*, v. 27, 2019.

ANEXO A - Coluna Negra de Lélia Gonzalez

Jornal Mulherio, nos períodos Setembro/Outubro (1981), Novembro/Dezembro (1981), Janeiro/Fevereiro (1982), Março/Abril (1982) e Maio/Junho (1982)

Pesquisa

MULHER NEGRA

O fato de ter havido, na última reunião da SBPC em Salvador, uma mesa redonda sobre a mulher negra, não deixou de ter a sua importância histórica. Pela primeira vez o tema era discutido em tão prestigioso evento. E lá estávamos nós, duas negras e duas brancas, tentando apresentar um quadro da situação de desigualdade vivida por nós, mulheres negras. Efeitos de alguma concessão paternalizante ou de uma longa caminhada no sentido de se assumir como sujeito da própria fala?

O longo processo de marginalização do povo negro, imposto pelas práticas discriminatórias de uma sociedade marcada pelo autoritarismo, relegou-nos à condição de setor mais oprimido e explorado da população brasileira. E é por aí que se pode entender certo atraso político do movimento negro em face de outros movimentos sociais. Mas o desconhecimento ou a não-consciência desse tipo de efeito tem levado muitas pessoas de "boa vontade", e até mesmo progressistas, a reproduzirem aquele julgamento tão bem caracterizado por Florestan Fernandes: os negros são os únicos responsáveis pela situação em que se encontram.

Trata-se de uma bela prática da política do avestruz (ou de "l'autruche", como diria Lacan) que tem caracterizado certo tipo de racismo envergonhado de si mesmo: finge que o problema racial não existe e reafirma a inferioridade do negro mediante esse papo de que somente ele é responsável pelo que lhe acontece. É por aí que se desenvolvem certas comparações entre o movimento negro e os outros movimentos sociais.

As dificuldades do movimento negro

Não faz muito tempo, ouvimos, de pessoas respeitabilíssimas, a afirmação de que o movimento de mulheres é melhor organizado e mais avançado que o movimento negro. Até que a gente não discorda, já que se trata de uma verdade. No entanto, o movimento feminista tem suas raízes históricas mergulhadas na classe média branca, o que significa muito maiores possibilidades de acesso e de sucesso em termos educacionais, profissionais, financeiros, de prestígio etc. E isto sem deixar de considerar as dificuldades enfrentadas pelo movimento de mulheres, dados os diferentes níveis de oposição e resistência que visam, no mínimo, neutralizá-lo. No entanto, o mulherie tem ido à luta e conquistado espaços que, hoje, são definitivamente seus.

Que se pense, a partir daí, nos obstáculos a serem superados pelo movimento negro e, sobretudo, por um movimento de mulheres negras (que já existe), já que os efeitos da desigualdade racial são muitos mais contundentes que os da desigualdade sexual. Em consequência, ser mulher e negra (ou negra e mulher?) implica em ser objeto de um duplo efeito de desigualdade muito bem articulado e manipulado pelo sistema que aí está. Graças à valiosa contribuição de nossas companheiras Lúcia Elena G. de Oliveira e Tereza Cristina

Costa, além de Rosa Maria Porcero, podemos ter uma idéia objetiva do que significa ser mulher negra em nosso país.

Com os dados fornecidos pela Pesquisa de Amostra Domiciliar (PNAD-1976), podemos analisar, de um lado, a participação da mulher negra na força de trabalho (FT) e, de outro, as desigualdades sócio-econômicas reproduzidas em famílias brancas e negras.

A Mulher Negra na Força de Trabalho

Em 1976, tínhamos 11,3 milhões de mulheres trabalhadoras, das quais 57% se reconheciam como brancas e 40% co-

mo negras (oficialmente classificadas em pretas e pardas).

A maior concentração da força de trabalho feminina ocorre nos setores de prestação de serviços, social e comércio de mercadorias (empregadas domésticas, professoras, enfermeiras, balconistas) ampliados em consequência da industrialização e da modernização. Mas a maioria das mulheres negras (69%) trabalha na agricultura e na prestação de serviços. Isto significa que as atividades sociais e o comércio de mercadorias absorvem principalmente as mulheres brancas (30%, para 18% de negras).

Na tabela 1 são apresentadas alguns dados sobre estrutura ocupacional que valem a pena ser explorados.

Tabela 1

Porcentagens de trabalhadores e de trabalhadoras brancas e negras por categoria ocupacional	Total da FT	FT masc.	FT feminina		
			Total	Branca	Negra
Ocupações Não Manuais	17	14	24	32	13
Nível superior	6	7	4	5	2
Nível médio	11	7	21	27	12
Ocupações Manuais	83	86	76	68	87

Como se pode ver, as mulheres trabalham proporcionalmente mais do que os homens nas ocupações não-manuais. Mas dentro dessa categoria há diferenças importantes. Nas ocupações de nível superior (empresários, administradores, profissionais de nível superior etc.), os homens estão presentes em maior número do que as mulheres, mas esta desigualdade é menor do que aquela verificada entre as próprias mulheres, brancas e negras. Entre os profissionais de nível médio (auxiliares de escritório, caixas, tesoureiros, professores de primeiro grau etc.), a presença da mulher é marcante, contudo majoritariamente branca. Como muitas

dessas atividades requerem contato com o público, ficam evidentes as dificuldades da mulher negra para ter acesso a tais ocupações (basta lembrar dos anúncios que exigem das candidatas "boa aparência", isto é, que correspondam aos valores estéticos brancos).

Ganhando menos que as brancas

Outra tabela que nos oferece informações valiosas é a que mostra diferença de rendimento médio, entre os sexos e as raças.

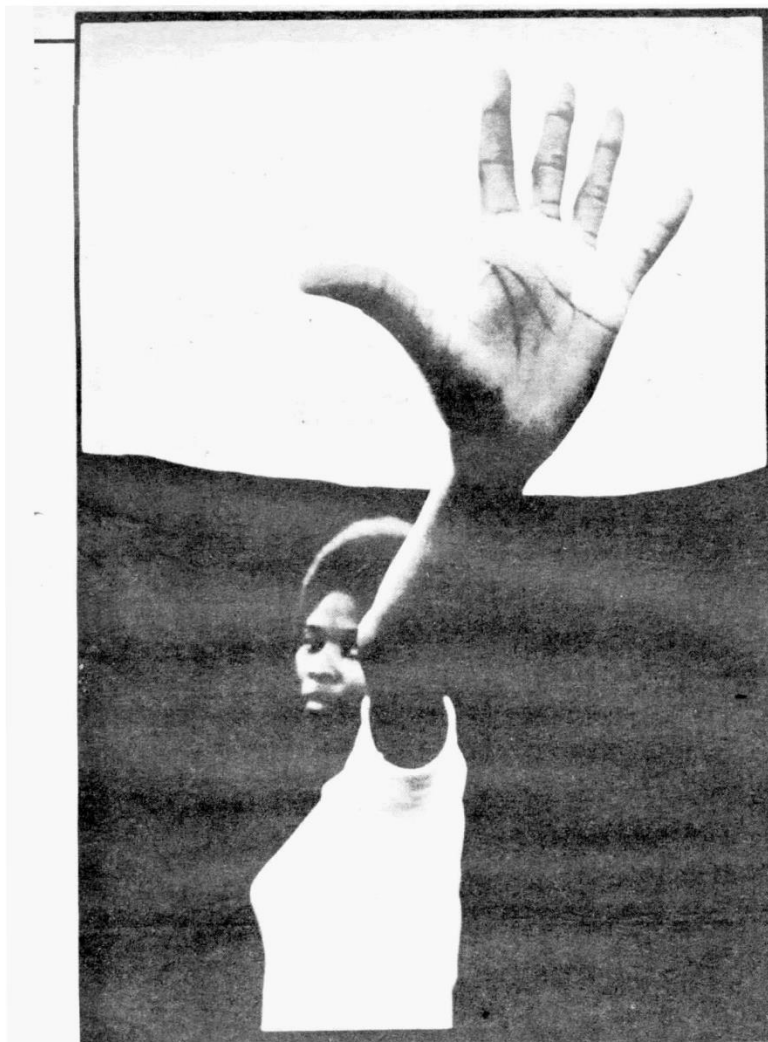
Tabela 2

Porcentagens de salários femininos em relação aos masculinos e dos salários das negras sobre os das brancas, por nível ocupacional.	Mulheres/Homens		Negras/Brancas	
	Mulheres	Homens	Negras	Brancas
Ocupações de nível superior	65%	65%	52%	52%
Ocupações de nível médio	54%	54%	88%	88%

Trocando em miúdos, os dados dizem o seguinte: nas ocupações de nível superior, as mulheres ganham, em média, 35% a menos do que seus colegas homens, mas as negras ganham 48% a menos do que as brancas. Nas ocupações de nível médio as

mulheres ganham 46% a menos do que os homens, enquanto as negras recebem 24% a menos do que as brancas.

Parece que o racismo e suas práticas são muito mais contundentes nas ocupações de nível superior do que o sexismo.



Neste artigo, a antropóloga Lélia Gonzalez, do Rio, militante ativa dos movimentos negro e feminista, faz uma análise abrangente da situação da negra no trabalho e na família, mostrando a dupla opressão que ela sofre, por ser mulher e por ser negra. É revela dados alarmantes, como este: nas ocupações de nível superior, as mulheres ganham, em média, 35% a menos que seus colegas homens, mas as negras ganham 48% a menos que as brancas.

mulheres; e entre as pardas, 17% têm chefes mulheres. Além disso, as chefes de família pretas ganham 34% e as pardas 44% do que ganham as brancas na mesma situação.

Em termos de taxa de atividade, as diferenças também são expressivas, quando se trata de brancos e negros. As cifras indicam que o trabalho do menor é de grande importância para as famílias negras, assim como o fato de que a mulher negra tem uma taxa de atividade maior que a mulher branca.

É importante lembrar que a questão da homogenia racial também contribui para a reprodução das desigualdades. A tendência dominante na sociedade brasileira é de casamentos intraraciais, isto é, entre pessoas da mesma raça. Veja os dados: 85% das esposas dos homens brancos são brancas, 12% são pardas e apenas 2% são pretas. No caso de homens negros, 55% de suas esposas são negras, 17% são brancas e 26% são pardas. E, no caso de chefes de família pardos, 70% de suas mulheres são pardas, 26% são brancas e 5% são negras. Quando se articula rendimento mensal com anos de escolaridade do chefe, constata-se que a homogenia racial é muito mais acentuada entre os brancos (3/4 dos chefes brancos que ganham até um salário mínimo e têm menos de um ano de instrução, e cerca de 93% dos que ganham mais de cinco salários mínimos e têm mais de 11 anos de instrução casam-se com mulheres brancas). É interessante notar que muitos negros se casam com mulheres brancas, à medida que aumenta seu nível de rendimento e seu nível educacional (37% dos negros que têm de 8 a 10 anos de estudo e 43% dos que estudaram 11 anos ou mais, têm esposas brancas). Já os homens brancos agem de maneira diferente: apenas 9% dos que têm de 8 a 10 anos de estudo e 5% dos que têm mais de 11 anos de estudo casam-se com negras.

Como se vê, esse papo de democracia racial, atingida mediante a miscigenação, não passa de um mito muito bem bolado. Quanto à situação da mulher negra, só fica demonstrado o que dissemos no início. Todavia, graças a ela, os valores que apontam para a nossa ancestralidade e a nossa identidade foram mantidos. Mas isso é papo para o próximo artigo.

Lélia Gonzalez

uma vez que as desigualdades salariais entre homens e mulheres são menores do que as observadas entre brancas e negras. Já nas ocupações de nível médio, o fato de ser mulher implica maior desigualdade, embora o fator racial acentue a discriminação.

No caso das ocupações manuais, persistem as desigualdades entre negras e brancas. Quase a metade da força de trabalho feminina e mais da metade das mulheres negras estão empregadas no setor de serviço ou são trabalhadoras autônomas ou trabalhadoras familiares não remuneradas na agropecuária. No setor de serviços, encontramos o "lugar natural" da mulher negra que trabalha nas cidades: o emprego doméstico. Já os efeitos máximos do sexismo são encontrados nas atividades agropecuárias, onde as mulheres ganham, em média, 14% do que ganham os homens. Quase sempre elas trabalham na agricultura ajudando o marido, sem receber qualquer remuneração.

Outro aspecto importante é o do registro em carteira — um instrumento de defesa dos direitos do trabalhador. Cerca de 82% dos trabalhadores homens possuem carteira assinada, em comparação

a apenas 52% das mulheres. Mas veja a diferença: só 40% das trabalhadoras negras contam com essa garantia trabalhista, em comparação a 60% das brancas.

Família, casamento e desigualdade racial

Um primeiro dado a nos chamar atenção é aquele que indica que cerca de 50% das famílias brasileiras brancas possuem um rendimento familiar de três salários mínimos; contra 81% das famílias pretas e 71% das pardas. O diferencial de rendimentos, nesse caso, é de cerca de 20% entre famílias brancas e negras (pretas e pardas). Entre as famílias cujo rendimento médio atinge mais de três salários mínimos, as negras, apesar do maior número de pessoas ocupadas, também ganham menos do que as famílias brancas.

É da maior importância ressaltar o fenômeno estudado por Carmen Barroso a respeito da mulher chefe de família. De acordo com sua análise, tal fenômeno articula-se com a pobreza, sobretudo nas áreas urbanas. Entre as famílias brancas, 13% são chefiadas por mulheres, entre as famílias pretas, 20% são chefiadas por

No número passado de **Mulherio** a gente viu que o racismo e a discriminação racial são coisas bem concretas e responsáveis por desigualdades terríveis, que vão desde o salário que a gente ganha até os problemas de nossa estrutura familiar. Mas como é que esse racismo funciona na cabeça da gente e dos outros? Como é que se sente isso no dia-a-dia? De que maneira as mulheres e os homens brancos transam a gente? E os homens negros? Qual tem sido o nosso papel na família e na comunidade que pertencemos?

Se a gente pensa nessas perguntas, elas nos levam a apresentar um quadro resumido da nossa história. Nossas antepassadas vieram da África para o Brasil como escravas para trabalharem nas plantações de cana, nos engenhos, etc. Nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política. A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as "mães" e "tias" iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda, etc), como também em outros setores da cultura negra no Brasil.

A serviço do sínhô, da sínhô e das crianças brancas

Quando o europeu chegou à África, nossas antepassadas foram arrancadas do convívio de seus filhos, de suas famílias e de seus povos, transformadas em mercadorias e vendidas por bons preços, para trabalharem até o fim de seus dias numa terra absolutamente desconhecida. As que não morriam nos maldadados navios-negreiros, ao chegarem aqui eram dirigidas para dois tipos de atividades: a escrava de oito trabalhava nas plantações, e a mucama, na casa grande. Tanto uma como outra nada mais foram do que as avós da trabalhadora rural e da doméstica de hoje.

Enquanto a escrava de oito foi utilizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores: de sua senhora, na medida em que lhe cabia todo o trabalho doméstico, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por aí, enquanto ama-de-leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe-preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual.

É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é prova da "democracia racial" brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é "mulher fácil" de que é "boa de cama" (mito da mulata), etc. e tal.

Multas, agora "produtos de exportação"

Ainda hoje podemos constatar como as escolas de samba, as gaffieiras, as festas de Iargô, etc., são transadas como modernas senzalas onde os "sinhozinhos" brancos vão exercitar sua dominação sexual (e a indústria turística está aí mesmo pra reforçar e lucrar com essa prática). Não é por acaso que o sistema criou a moderna profissão de mulata para as jovens negras continuarem a ser exploradas, agora, como "produtos de exportação".

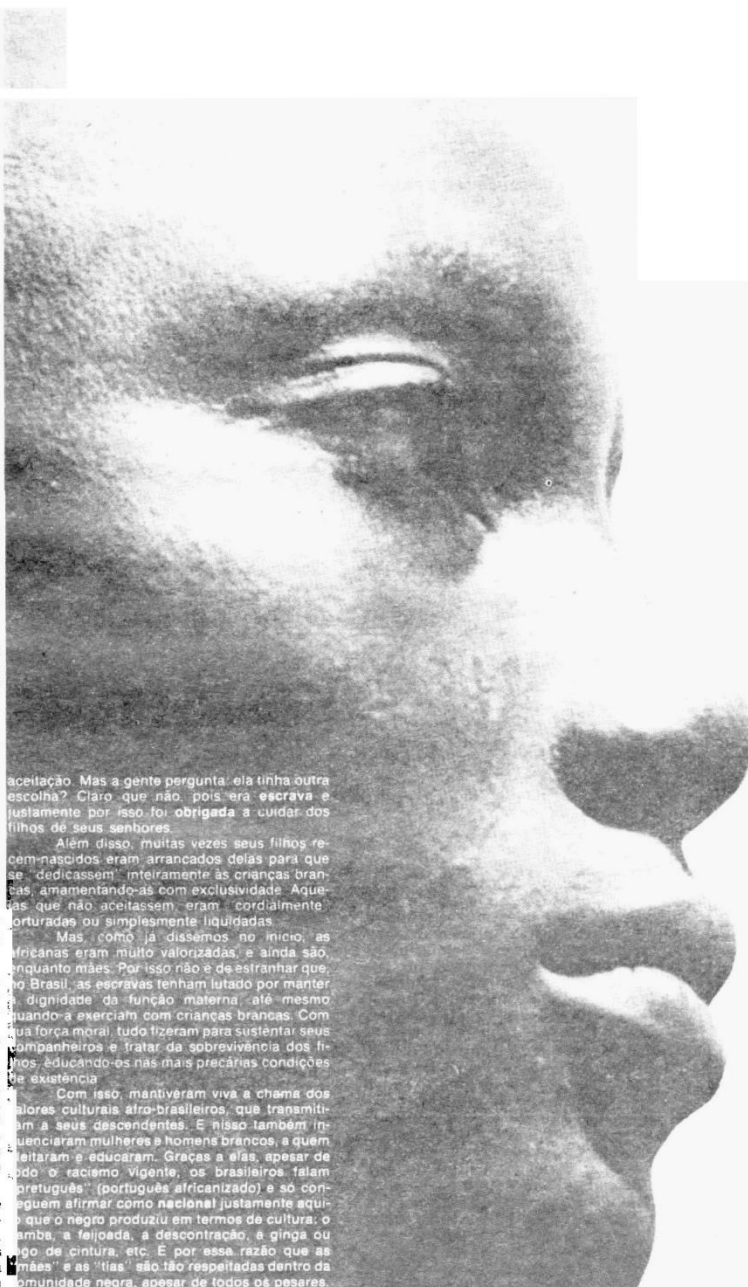
E depois dizem que não existe racismo no Brasil!

Por que essas jovens negras não são consideradas como profissionais de dança? A gente sabe, então, que elas constituem uma "espécie diferente" que não pode fazer parte de uma categoria profissional já existente, justamente pelo fato de serem negras. De repente, a mulata é o outro lado da mucama: o objeto sexual.

Existe uma outra mentira histórica que afirma que o negro aceitou passivamente a escravidão, adaptou-se a ela docilmente porque, afinal, os senhores de escravos luso-brasileiros foram muito bons e cordiais. E, como prova disso, dizem que a mãe-preta foi o modelo dessa

Democracia racial? Nada disso!

Lélla Gonzales



aceitação. Mas a gente pergunta: ela tinha outra escolha? Claro que não, pois era escrava e justamente por isso foi obrigada a cuidar dos filhos de seus senhores.

Além disso, muitas vezes seus filhos recém-nascidos eram arrancados delas para que se "dedicassem" inteiramente às crianças brancas, amamentando-as com exclusividade. Aquelas que não aceitassem eram "cordialmente" torturadas ou simplesmente liquidadas.

Mas como já dissemos no início, as africanas eram muito valorizadas, e ainda são, enquanto mães. Por isso não é de estranhar que, no Brasil, as escravas tenham lutado por manter a dignidade da função materna, até mesmo quando a exerciam com crianças brancas. Com sua força moral, tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos filhos, educando-os nas mais precárias condições de existência.

Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitem a seus descendentes. E isso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem leituram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam "português" (português africanizado) e só conseguem afirmar como nacionalista justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou o go de cintura, etc. É por essa razão que as "mães" e as "tias" são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares.

Final de ano e início de outro são ocasiões de comemoração de uma porção de coisas que mostram a contribuição que a gente tem dado pra história e pra cultura de nosso país. Por isso mesmo, acho bom lembrar certas datas importantes em que a negra (especialmente o mulherto) está muito presente. Estamos cansados de saber que nem na escola, nem nos livros onde mandam a gente estudar, não se fala da efetiva contribuição das classes populares, da mulher, do negro e do índio na nossa formação histórica e cultural. Na verdade, o que se faz é folclorizar todos eles.

E o que é que fica? A impressão de que só os homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir esse país. A essa mentira tripla dá-se o nome de: sexismo, racismo e elitismo. E como ainda existe muita mulher que se sente inferiorizada diante do homem, muito negro diante do branco e muito pobre diante do rico a gente tem mais é que tentar mostrar que a coisa não é bem assim, né?

Para começar, tem o 20 de novembro, o Dia Nacional da Consciência Negra, em homenagem a um dos maiores heróis brasileiros: o negro Zumbi de Palmares, assassinado nesse mesmo dia, no ano de 1695, pelos representantes do escravismo. Seu "crime" foi ter liderado uma luta de vida ou morte por uma sociedade justa e igualitária, onde negros, índios, brancos e mestiços viviam do fruto de seu trabalho livre e eram respeitados em sua dignidade humana. Essa sociedade efetivamente democrática existiu em Palmares, que foi o primeiro Estado livre das Américas e um Estado criado por negros.

Durante cem anos, os palmarinos resistiram aos ataques das tropas enviadas pelas autoridades coloniais e pelos senhores de engenho escravistas, irritados e invejosos de sua prosperidade. As mulheres palmarinas também participaram nas lutas, ao lado de seus companheiros. E, quando Palmares foi finalmente destruído, elas preferiram matar os próprios filhos, suicidando-se em seguida, para que não sofressem a indignidade e a humilhação de serem escravos. Ao morrerem, tornaram-se vivas na nossa memória. (Por essa razão, temos hoje, no Rio de Janeiro, um grupo de mulheres negras cujo nome é Aqualtune, uma heróica palmarina, mãe de Ganga Zumba, o antecessor de Zumbi.)

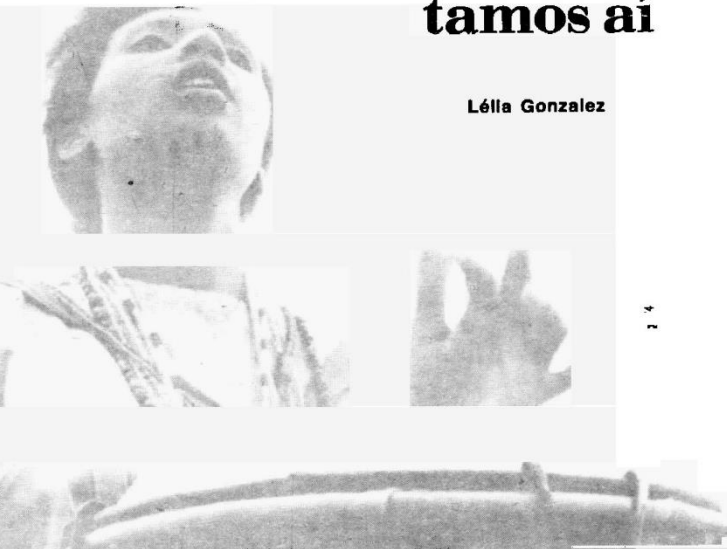
De dia trabalha duro, de noite cai no samba.

Dezembro tem muito a ver com a mulher negra, enquanto perpetuadora dos valores culturais afro-brasileiros; aqui, as "mães" e as "tias" têm um papel fundamental. Quem é que pode esquecer toda a importância de uma Tia Ciata, quando chega o 2 de dezembro, Dia Nacional do Samba? Ela é o símbolo da alegria, do bom humor, do espírito descontentado da negra que trabalha duro, é objeto das maiores desigualdades, das maiores injustiças, dos maiores sofrimentos, mas não deixa de ir ao samba pra "sacudir o esqueleto" (mesmo que tenha que acordar cedo no dia seguinte, pra enfrentar a "cozinha da madame").

Historicamente, a casa de Tia Ciata foi um núcleo irradiador do que veio

De Palmares às escolas de samba, tamos aí

Lélia Gonzalez



a ser o samba carioca, os blocos e as escolas de samba. Isto sem contar a sua atuação enquanto Yalorixá.

Isso nos remete para duas outras datas importantes: 4 e 8 de dezembro. A primeira, dia de Santa Bárbara, na verdade é muito mais festejada como o dia de Iansã, a rainha dos raios, ventos e tempestades, a grande guerreira. A segunda, dia de Nossa Senhora da Conceição, também é o dia de Oxum, a grande mãe (protetora de todas as crianças, desde o nascimento até o momento em que andam e falam), a dona do ouro, símbolo da beleza e da feminilidade, senhora das águas doces. E, no Rio de Janeiro, 31 de dezembro é o dia em que cariocas e fluminenses se dirigem às praias pra levar suas flores pra outra grande mãe: Iemanjá, rainha do mar, doadora de bênçãos e de sorte, mãe de vários orixás.

Lembrar essas festas é não esquecer Ianossô, Mãe Aninha, Mãe Senhora, Mãe Menininha, Mãe Cantu, Mãe Estela, Mãe Bida e muitas outras que, com sua sabedoria e espírito ecumênico, nunca perguntaram qual a religião, a classe social, o partido político ou origem étnica daqueles que, desesperados, buscavam um alento, uma esperança para seguirem vivendo.

E sabemos o quanto os terreiros de candomblé, de umbanda, de batuque, de xangô, etc, etc, foram perseguidos pela polícia, a mando de autoridades políticas e religiosas. Isto sem falar nos blocos e escolas de samba. De qualquer modo, as "mães" e as "tias" souberam segurar a barra de seus filhos e sobrinhos, fazendo de seus ter-

reiros (religiosos ou de samba) verdadeiros centros de resistência cultural.

Ainda em dezembro, chegando até meados de janeiro, existem as festas populares do ciclo natalino, em que a negadinha participa, dando o tom de alegria pelo nascimento de Cristo (afinal, Natal não é sexta-feira da Paixão, né?). E toma de festa de largo, pastoris, folias de reis e outras "milongas mais". É por isso que dá pra entender por que o carnaval brasileiro assumiu o lugar de festa popular mais famosa do país. O tal do entrudo era um negócio meio sem graça, sem jogo de cintura, sem calor; só a partir do momento em que a negadinha começou a desfilar é que a coisa foi tomando cor e acabou por se transformar na maior fonte da indústria turística deste país.

Os atoxês, cordões, blocos, escolas de samba, frevos, esses baratos todos, que antes eram chamados de "coisa de negros", e por isso mesmo reprimidos, hoje fazem parte de um "patrimônio cultural nacional" do qual, é claro, os beneficiários não são os "neguinhos", mas as secretarias e as empresas de turismo. E foi por aí que pintou o lance de criarem uma nova profissão pra mulher negra (a de mulata), como já vimos no número anterior. De qualquer modo, mulata passista ou componente da ala das baianas, ela tá, mais firme que nunca, trabalhando como sempre, segurando as pontas de sua família como sempre, e, como sempre, muito cheia de axé. Por isso, só temos uma coisa a dizer pra ela: tamos aí.

Lélia Gonzalez é antropóloga e militante ativa dos movimentos negro e feminista no Rio.

Liberdade é o nome do maior bairro negro de Salvador. E, se a gente leva em conta que Salvador é uma cidade cuja população é majoritariamente negra, pode-se imaginar o que seja a Liberdade, como dizem os baianos. Existe ali uma rua, que é o coração do bairro, mas que ninguém chama de rua e sim de o Curuzu. Se alguém quiser sacar de negritude em Salvador, tem de dar uma chegada no Curuzu, sentar e tomar uma cerveja geladinha no Kizumbar de Arany e do Jaime (sem contar com a comida deliciosa), engrenar um papo e ficar vendo a negadinha passar.

É um desfile de beleza, elegância e soltura que dá gosto. Mulheres e homens, jovens e velhos, crianças e adultos, com aquele jeito gostoso de falar ("digai preta"), aquela hospitalidade, aquele clima espontaneamente sedutor, fazem com que pinte na gente uma vontade danada de ficar por ali mesmo, de sentar praça na Liberdade e viver seu cotidiano negroafricano. É aí que vem à tona uma saudade da Mãe África dos mercados vibrantes de vida e colorido, de alegria e receptividade. AfroBahia. Força de orixá pulsando dentro da gente...

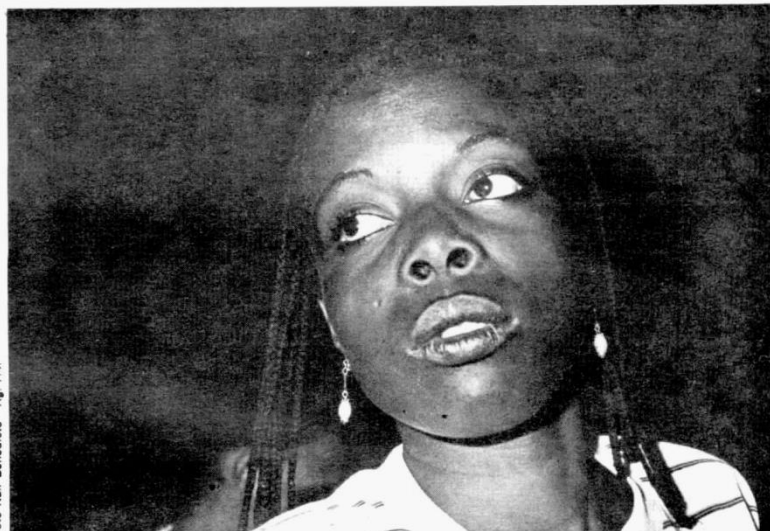


Foto Nair Benedito - Ag. F/4

Beleza negra, ou: ora-yê-yê-ô!

Lélla Gonzalez

Foi no Curuzu que, há alguns anos atrás, surgiu o pólo irradiador de uma verdadeira revolução cultural afro-bahiana. Para ser mais precisa, na casa de número 233, de Mãe Hilda (sempre as mães ou as tias, como já vimos), essa Yiaiorixá tão querida de todos nós. Juntamente com outros jovens negros, seu filho carnal, o Vovô, resolveu criar um bloco. Mas não se tratava de um bloco a mais, dentre os já numerosos, com nome de nações indígenas norte-americanas (o que nos leva a pensar que o oprimido sempre reconhece o outro oprimido, mesmo através de filme de faroeste) ou brasileiras e sempre objeto da maior violência policial (quem não conhece a terrível repressão sofrida pelos Apaches, por exemplo?).

Tratava-se de um bloco afro, ou seja, um bloco assumidamente negro e disposto a afirmar os valores culturais afro-brasileiros, a começar pelo próprio nome: Ilê Aiyê. Enfrentando os mais diferentes tipos de dificuldades, inclusive acusações de racismo "às avessas" (o que nos leva a afirmar que o racismo "às direitas" é muito bem aceito neste país), o grupo de fundadores, acrescido por aqueles que acreditaram na sua proposta, botou o bloco na rua no carnaval de 1974. O alerta geral estava dado. Daí em diante começaram a surgir outros e mais outros, assim como novos afoxês: Bodauê, Malê Debalê, Olorun Baba Mí etc, etc.

Hoje, seu número está em torno de cem e sua faixa de idade situa-se entre 20 e 25 anos. Nada de plumas e paetês nas fantasias, todas elas de algodão e com desenhos inspirados na arte afri-

cana. No bojo da revolução cultural, também ocorria uma revolução estética.

Nunca esquecerei o carnaval de 78, que passei em Salvador. Graças à recomendação do Macalé, um de seus fundadores, participei do desfile do Ilê. Foi de arrepiar e fazer o coração da gente bater disparado. Jovens negras lindas, lindíssimas, dançando ijexá, sem perucas ou cabelos "esticados", sem bunda de fora ou máscaras de pintura, pareciam a própria encarnação de Oxum, a deusa da beleza negra. Enquanto isso, a música dizia: "Aque-la moça que tá na praça Tá esperando F o bloco da raça E quem é ele? Eu vou dizer E o bloco negro Ele é o Ilê Aiyê..."

É importante ressaltar que as atividades dos blocos e afoxês não se restringem ao carnaval, mas se desenvolvem durante o ano inteiro. É é nisto que se encontra a sua força. Seus membros estão sempre juntos, discutindo, refletindo, criando coisas novas. E foi por aí que surgiu a idéia de instaurar a "Noite da Beleza Negra", visando a marcar anualmente todo um processo de revalorização da mulher negra, tão massacrada e inferiorizada por um machismo racista, assim como por seus valores estéticos europocêntricos.

E são as jovens negras desses blocos e afoxês que organizam suas respectivas festas, convidando de preferência pessoas da comunidade negra que elas consideram credenciadas para escolher, dentre elas, a mais digna representante da beleza negra.

Não se trata de um concurso de beleza tipo "miss" isto ou aquilo, o que

não passaria de uma simples reprodução da estética da ideologia do branqueamento. Afinal, pra ser "miss" de alguma coisa, a negra tem de ter "feições finas", cabelo "bom" ("alisado" ou disfarçado por uma peruca) ou, então, fazer o gênero "erótico/exótico". O que ocorre na escolha de uma "Negra Ilê", por exemplo, não tem nada a ver com uma estética européia tão difundida e exaltada pelos meios de comunicação de massa (sobretudo por revistas tipo "pleibói" ou de "moda", assim como pela televisão). Na verdade, ignora-se tranquilamente essas alienações colonizadas, complexadas, não só das classes "brancas" dominantes, como também dos "jaboticabas" e/ou dos "negros recentes" (né, João Jorge?). O que conta para ser uma "Negra Ilê" é a dignidade, a elegância, a articulação harmônica do trançado do cabelo com o traje, o dengo, a leveza, o jeito de olhar ou de sorrir, a graça do gesto na quebrada de ombro sensual, o modo doce e altaneiro de ser etc. E se a gente atentar bem para o sentido de tudo isso, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural.

Por isso mesmo, fiquei muito sensibilizada quando minhas irmãs do Ilê Aiyê me convidaram para presidir a escolha da "Negra Ilê" de 1982, ocorrida no dia 6 de fevereiro. Infelizmente, as exigências da nossa luta fizeram com que eu permanecesse no Rio e não participasse, também, da escolha da beleza negra do Malê Debalê, no dia 14. De qualquer modo, ficam aqui o nosso testemunho e a nossa solidariedade para com esse importantíssimo trabalho. E, para as escolhidas de 82, a nossa saudação, na saudação de Oxum: ORA-YE-YE-Ô!



Os meses de maio e junho nos trazem datas da maior importância. Elas dizem respeito às duas comunidades a que pertencemos: a comunidade negra e a comunidade trabalhadora. Com relação à primeira, temos duas datas nacionais: 13 de maio, comemorativa da chamada abolição da escravidão, e 18 de junho, data da criação do Movimento Negro Unificado (MNU), em São Paulo, em 1978, 90 anos depois da dita abolição. Com relação à segunda, temos a data máxima dos trabalhadores de todo o mundo no dia 1º de maio. Essas três datas têm muito a ver umas com as outras, quando pensamos na nossa condição de mulheres/trabalhadoras negras.

Já no nº 3 do *Mulherio*, apresentamos uma série de dados relativos ao lugar da mulher negra na força de trabalho. Ali, a gente constata que, em virtude dos mecanismos da discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. Vimos que 87% das trabalhadoras negras exercem ocupações manuais, justamente nos setores ou sub-setores de menor prestígio e pior remuneração; e 60% dessas trabalhadoras não têm carteira assinada. Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tripla discriminação (social, racial e sexual).

Incapazes para o trabalho livre

Nossa situação atual não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere muito da "escrava do eito" de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da "mucama" de ontem; o mesmo poderia dizer-se da vendedora ambulante, da "joaninha", da servente ou da trocadora de ônibus de hoje, e "escrava de ganho" de ontem.

Assim, o 1º de maio tem a ver com o 13 de maio. Enquanto trabalhadora superexplorada de hoje, a mulher ne-

gra se sente com todo o direito de perguntar: "Afinal, que abolição foi essa que, 94 anos depois dela ter acontecido, a gente continua praticamente na mesma situação?" Na verdade, o 13 de maio de 1888 trouxe benefícios pra todo mundo, menos para massa trabalhadora negra. Com ele iniciava-se o processo da marginalização das trabalhadoras e trabalhadores negros. Até aquela data elas e eles haviam sido considerados bons para o trabalho escravo. A partir daquela data passaram a ser considerados ruins, incapazes para o trabalho livre. Pois é...

Há poucos dias, uma amiga me contou que havia telefonado para uma agência de empregadas domésticas a fim de conseguir uma babá que cuidasse de seu bebê durante a noite. Responderam que poderiam mandar uma pessoa com todas as qualificações para o trabalho, mas havia um problema: ela era negra. Espantada, essa amiga respondeu que isso não era problema para ela. Foi então que aquela voz gentil do outro lado da linha retrucou: "A senhora sabe, não é? Não é que a gente tenha alguma coisa contra. Mas acontece que nossas clientes não contratam babás negras. Elas preferem as portuguesas".

Esse fato serve de ilustração para o que dissemos acima e para algo mais: toda atividade que signifique lidar com o público "seleto" exclui a trabalhadora negra, a começar pelas atividades de babá, copeira, na área do serviço doméstico. No entanto, se o negócio é ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira, não há problema se a empregada for negra.

Têm que ficar "no seu lugar"

Aquele papo do "exige-se boa aparência", dos anúncios de empregos, a gente pode traduzir por: "negra não serve". Secretária, recepcionista de grandes empresas, balconista de butique elegante, comissária de bordo etc e tal, são profissões que exigem contato com o tal do público "exigente"

E a trabalhadora negra, cumé que fica?

Léila Gonzalez

(leia-se: racista). Afinal de contas, para a cabeça desse "público", a trabalhadora negra tem que ficar no "seu lugar": oculta, invisível, "na cozinha". Como considera que a negra é incapaz, inferior, não pode aceitar que ela exerça profissões "mais elevadas", "mais dignas" (ou seja: profissões para as quais só as mulheres brancas são capazes). E estamos falando de profissões consideradas "femininas" por esse mesmo "público" (o que também revela seu machismo).

Numa profissão como a de atriz, por exemplo, pode-se perceber muito bem como funciona o racismo "à la brasileira". Por que será que no teatro, no cinema ou na tevê as atrizes negras só vivem personagens secundários e subalternos (sobretudo como empregadas domésticas) ou, quando muito, personagens que fazem o gênero "erótico-exótico"? Será por que são profissionais incompetentes ou por que só têm oportunidade de desempenhar papéis que reforçam a imagem de inferiorização da negra? A gente sabe, por exemplo, o que aconteceu com Vera Manhães por ocasião da montagem de "Gabriela, cravo e canela" na tevê: preferiram dar o papel-título para a "morena" Sônia Braga (cuja capacidade profissional não está sendo questionada aqui, de modo algum). Claro que Sônia não teve qualquer responsabilidade quanto ao fato de ter sido ela a escolhida. Mas (e estou falando do romance) a Gabriela "original" não tem nada de "morena", e sim de negra. Pois é, questão de "boa aparência".

Voltando às datas citadas, o 18 de junho tem a ver com as outras duas exatamente porque foi justamente o Movimento Negro Unificado que propôs, dentre muitas outras coisas, que passássemos a considerar o 13 de maio como o Dia Nacional de Denúncia contra o Racismo. Entre outras razões, porque ao comemorarmos o 1º de maio, a gente não pode deixar de pensar na situação de desigualdade e inferiorização em que o racismo mantém o trabalhador negro e, sobretudo, a trabalhadora negra, desde maio de 1888.

**ANEXO B – Coluna Mulher Negra e Pequim 95 - da Informação à Ação Geledés -
Instituto da Mulher Negra**

Jornal Fêmea, nos períodos Dezembro (1994), Janeiro (1995), Fevereiro (1995), Março (1995), Abril (1995), Maio (1995), Julho (1995), Setembro (1995)

Título: A Mulher Negra na década

Autoria: Geledés - Instituto da Mulher Negra (Escrita coletiva)

Título: SAÚDE DA MULHER NEGRA A busca de um novo enfoque de compreensão

Autoria: Fátima Oliveira

Título: Brancas e negras: semelhantes, porém diferentes

Autoria: Matilde Ribeiro

Título: Copenhague - 180 dias até Beijing

Autoria: Edna Roland

Título: Mulher, Cidadania, Democracia e Estado

Autoria: Sueli Carneiro

Título: Entre mulher-Fusca e mulher-Monza ser BMW não nos interessa

Autoria: Maria Aparecida da Silva

Título: De Garanhuns a Beijing com escala no Rio

Autoria: Nilza Iraci Silva

Título: A Conferência de Beijing e o Mito da Democracia Racial

Autoria: Nilza Iraci Silva



Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

A Mulher Negra na década

Há vinte anos a ONU instalava o Ano Internacional da Mulher. Ao longo desses vinte anos muitas ações foram empreendidas pelos governos e movimentos, em relação às mulheres.

Entretanto talvez seja o momento de avaliarmos para quais mulheres estas ações foram dirigidas. Seguramente não foram para as mulheres negras que apesar de se constituírem na metade da população feminina do País, continuam vivendo à margem das conquistas do movimento de mulheres.

Para a constatação deste fato não necessitamos de um grande exercício de imaginação; basta consultarmos qualquer indicador social.

Apesar de ao longo dos anos o movimento feminista vir denunciando as violações contra as mulheres e, de defender em seus princípios o conceito de multiplicidade das diferenças, sempre encontrou dificuldades em incorporar o racismo em suas bandeiras de luta, deixando de considerá-lo como fator agravante da situação de discriminação de grande parcela das mulheres, causador inclusive das desigualdades sociais entre mulheres negras e brancas e que vem, historicamente dificultando a unidade do movimento.

O Movimento Feminista vem tratando a questão racial como um item a mais de sua pauta: o indefectível

contra todas as formas de discriminação etc... ignorando que ele atinge metade da população feminina do segundo país negro do mundo, depois da Nigéria.

Nós mulheres negras entendemos que ao atingir um contingente tão significativo de mulheres a discriminação racial se constitui num dispositivo de largas conseqüências sociais na medida que, tanto quanto o sexismo, o racismo se constitui em variável determinante na compreensão do processo de exclusão das mulheres negras de sua cidadania, participação política, acesso ao poder, da educação, de trabalhos e salários dignos, do acesso à saúde, habitação, entre outros.

Nesse sentido, sexismo e racismo têm que ser tratados conjuntamente na sociedade brasileira, tanto para a definição de políticas para a eliminação de discriminações sociais como para a própria redefinição do conceito de democracia.

No momento em que mulheres negras se articulam para avaliar os avanços e impactos de suas ações com vistas à IV Conferência Mundial da Mulher, cabe às mulheres negras uma ampla reflexão sobre o que foi nosso movimento nos últimos vinte anos.

Um balanço artificial nos aponta pequenos avanços, mas sabemos que serão necessários mais alguns vinte anos para conquistarmos nossa cidadania.

Apesar de estarmos consideradas o “must do verão” no movimento feminista, e da questão racial estar sendo, lenta e gradualmente reconhecida, pelo movimento, só nossa efetiva mobilização será capaz de garantir que as reivindicações das mulheres brasileiras na IV Conferência tenham cor.

Sendo Geledés uma organização que trabalha a especificidade da mulher negra, nos colocamos a tarefa e o desafio de atuar no processo, destacando a situação da mulher negra, recuperando suas condições de existência e repercussões econômicas, sociais, políticas, culturais e ideológicas nos últimos dez anos.

A primeira iniciativa é este espaço no FÊMEA, onde manteremos uma coluna permanente até a Conferência. Entretanto entendemos que esta deve ser uma tarefa de todas as mulheres negras dispostas a transformar nossa realidade. Por esta razão, nós do Geledés estaremos recebendo contribuições ao debate, em todas as áreas de atuação das mulheres negras, para que possamos empreender um processo amplo e democrático de avaliação.

As contribuições deverão ser enviadas para o Geledés - Instituto da Mulher Negra, Pça. Carlos Gomes, 67 - 12º andar, cj H - CEP 01501-040 - São Paulo - SP - Fone: (011)605-0459 - Fax.: (011)606-9901 a/c de Nilza Iraci.

Fêmea Pequim' 95

Articulação

IV Reunião Nacional

Muitos preparativos e trabalho para que tudo corra bem antes e durante a IV Reunião Nacional da Articulação de Mulheres Brasileiras para Pequim'95, confirmada para os dias 28 e 29 deste mês de janeiro em Porto Alegre, Rio Grande do Sul. A Articulação de Mulheres Gaúchas- Pequim'95, que está organizando a reunião, avisa que o local do encontro foi confirmado para a Federação dos Empregados em Estabelecimentos Bancários, na Rua Dr. Vicente de Paula Dutra nº 236, telefone (051) 224.2000. Apesar da falta de recursos para bancar a viagem e a hospedagem, os seguintes estados já confirmaram presença: Ceará, Acre, Mato Grosso, Paraíba, Sergipe, Maranhão, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Pernambuco, Alagoas, Pará, Goiás, São Paulo e Paraná, além do Distrito Federal e das companheiras que integram a Secretaria Executiva da Articulação. As representantes dos estados do Espírito Santo e de Rondônia estão enfrentando problemas para comparecer ao encontro e ainda não confirmaram sua participação. O movimento de mulheres de Santa Catarina, Amazonas, Amapá, Piauí, Bahia e Tocantins não havia fornecido informações à Secretaria Executiva, sobre sua participação ou não, até o último dia 24. O Rio Grande do Norte não terá representante nesta IV Reunião Nacional. A pauta do encontro é a seguinte:

- 1- Informes dos Estados;
- 2- Discussão sobre o Prepcom/Plataforma de Ação e os documentos oficial e paralelo;
- 3- Financiamentos;
- 4- Dinâmica da Conferência de Mulheres Brasileiras para Pequim'95;
- 5- Análise preliminar das propostas enviadas para inclusão no documento paralelo e que serão sistematizadas por uma comissão especialmente formada para este fim;
- 6- Outros pontos sugeridos.

Para mais informações, contatos com a Secretaria Executiva da Articulação Nacional no seguinte endereço: Rua Plameiras, 90, Botafogo, CEP 22270-070, Rio de Janeiro/RJ, fone (021) 246.0788; fax (021) 286.1209.

Agenda PEQUIM'95

- 15 de dezembro de 94 - Encerrado o prazo de apresentação de projetos à Secretaria Executiva, pelos estados, solicitando financiamento para atividades relacionadas à Pequim'95.
- 28 e 29 de janeiro - IV Reunião do Comitê Nacional, em Porto Alegre/RS.
- 6 a 12 de março - Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Social, convocada pela ONU, em Copenhague, Dinamarca.
- 9 a 24 de março - Consulta às ONGs, em Nova Iorque.
- 15 de março a 4 de abril - PrepCom Oficial, em Nova Iorque.
- 31 de março - Data limite para o envio de contribuições ao texto do movimento autônomo de mulheres para o encontro paralelo da Conferência Internacional.
- 27 de abril - Prazo para a Comissão de Sistematização reunir as contribuições recebidas e preparar um texto único.
- 29 e 30 de abril - V Reunião do Comitê Nacional, em São Paulo/SP.
- 18 de maio - Reunião prévia à Conferência Nacional, no Rio de Janeiro/RJ.
- 19, 20 e 21 de maio - Conferência Nacional das Mulheres Brasileiras Rumo à Pequim'95, no Rio de Janeiro/RJ.
- 30 de agosto a 8 de setembro - Fórum de ONG's, em Pequim, China
- * 4 a 15 de setembro - IV Conferência Internacional sobre a Mulher, em Pequim/China.

Amazonas

Reunião de Mulheres

Pouco antes das festas de fim de ano, em 17 de dezembro, as mulheres da Região Norte realizaram o seminário "Avaliação da Década e Perspectivas de Ação para as Mulheres do Amazonas", no auditório da FES - Faculdade de Estudos Sociais. Como resultado do encontro, foi constituído um grupo para acompanhar e participar das discussões sobre a Conferência Internacional de Pequim'95, criado um painel com elementos que representavam as experiências e as dificuldades vividas pelas mulheres amazonenses e suas expectativas em relação à equidade nas relações de gênero.

Durante o seminário também foram discutidos diversos projetos de lei em tramitação no Congresso que dizem respeito a problemas e anseios vividos pelas mulheres como, por exemplo, a união estável e o planejamento familiar. Ao final do seminário, ficou claro para as amazonenses que "é hora de nos unirmos em prol de nossos direitos e contribuirmos para a construção de uma nova sociedade".

Interessadas em obter os anais do encontro, que se encontram em fase de redação final, podem entrar em contato com Kátia Cruz, na FASE, através do fone/fax nº (092) 671.6121.



Mulher Negra e Pequim 95 – da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

SAÚDE DA MULHER NEGRA

A busca de um novo enfoque de compreensão

• Fátima Oliveira

As mulheres negras latino-americanas e caribenhas presentes ao painel Balanço e Perspectiva para o III Milênio, organizado do Geledés no Fórum de Mar del Plata, Argentina, estão convencidas que devemos concentrar nossas energias para que a ONU, em Pequim, ao abordar a saúde da mulher, inclua todas as nuances que o recorte racial impõe na produção das enfermidades: do racismo às doenças raciais/étnicas. O mesmo propósito vale para as preparatórias brasileiras estaduais e nacional.

O Ministério da Saúde, em 1985, incorporou à sua “lista de intenções” o PAISM - Programa de Assistência Integral à Saúde da Mulher, que até hoje é apenas “uma boa intenção”. Foi parcialmente implantado em alguns estados, com inúmeras distorções práticas e filosóficas, e em outros não chegou a

entrar nas pautas de discussões das Secretarias Estaduais de Saúde. Não conseguimos incluí-lo como um direito na constituição de 1988, e não consta no Programa de Ação do SUS (Sistema Único de Saúde).

O PAISM ainda é nossa grande bandeira e um sonho muito acalentado por nós. Este é um ponto tão pacífico que até a indústria farmacêutica está refazendo “suas fórmulas” para adequá-las ao organismo feminino: são “os remédios para mulheres”.

Mas, no Brasil, ainda causa “espanto” falar em saúde da mulher negra, talvez, até porque, quando da elaboração do PAISM esta ainda era uma discussão tímida e incipiente no Movimento Feminista e nós, as mulheres negras, ainda não possuíamos uma discussão mais elaborada.

Ainda não atingimos a compreensão da dimensão das

diferenças e diferenciais raciais/étnicos, da opressão de gênero e do racismo na manutenção, recuperação e perda da saúde, em uma sociedade classista.

Os argumentos a favor e contra o preenchimento da cor das pessoas nos dados de identificação pessoal são inúmeros. As acusações de postura racista partem de ambos os lados. Quando o item existe nos formulários, a negligência no seu preenchimento é a regra. Mesmo quando preenchido, por auto-declaração ou por observação do(a) profissional, não se sabe muito bem nem para que serve e nem o que fazer com ele.

Faltam dados confiáveis - em meio a estas polêmicas, os dados sobre a saúde da mulher negra brasileira são incipientes e a maioria das nossas “especialidades” (condições biológicas e doenças), são conhecidas por nós através dos dados de outros países.

Miomas em mulher negra

Estudos que demonstram que é alta incidência de miomas em mulheres negras. Segundo literatura médica norte-americana, a prevalência de miomas em mulheres negras é cinco vezes maior que nas brancas; e que é superior nas mulheres brancas judias do leste europeu que nas demais brancas:

A anemia falciforme é a doença genética mais comum do mundo. Acomete descendentes de africanos. Estima-se que existem no Brasil 50.000 (cinquenta mil) falcêmicos e 10.000.000 (dez milhões) de portadores de traço falciforme.

A hipertensão arterial é causa direta ou indireta de 12 a 14% das causas de todos os óbitos no Brasil. Estima-se que de 10 a 20% das pessoas adultas são hipertensas.

Não se sabe qual a causa da hipertensão arterial essencial. Sabe-se que resulta do somatório de fatores, tais como: predisposição biológica - portanto deve haver componente genético - associada a variáveis como sexo, idade, obesidade, maior ingestão de sal, stress, raça. Em geral é mais alta nos homens.

Todo cuidado é pouco com a supremacia da ótica biológica na prática médica dita ocidental, que se traduz particularmente na postura de capitulação diante de um suposto superpoder dos genes (fatalismo genético) e na conduta medicalizadora de modo excessivo, com destaque para as mulheres dos países pobres. Além da distorção de que o mercado da medicina e da indústria farmacêutica é o período reprodutivo da mulher.

É fundamental que estejamos alertas às novas teorizações e às reciclagens do chamado “racismo científico”, estribado no biologicismo rasteiro, determinista e vulgar, tão antigo que é anterior à estruturação das ciências biológicas. Este alerta é essencial neste momento em que os debates sobre The Bell Curve (A Curva do Sino ou a Curva Normal) ainda estão “quentes”. Volta a “moda científica racista” de dizer que a população negra é “burra”, incapacitada para o “sucesso” e é ardua a uma boa qualidade de vida e que portanto é pura perda de tempo e de dinheiro elaborar e implementar políticas públicas para conferir maior dignidade e cidadania para negros. Vamos combater estas “mentiras científicas”, fazendo política e fazendo ciência. Esta é uma boa hora.

• Médica, Assistente do Programa de Saúde Reprodutiva da Mulher Negra do Cebrap, diretora da UPMESP - União Popular de Mulheres do Estado de São Paulo.



Mulher Negra e Pequim '95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

Branças e negras: semelhantes, porém diferentes

• Matilde Ribeiro

Quem é essa mulher negra que historicamente compôs a vida cotidiana e as lutas sociais como figura anônima, salvo raríssimas exceções, carregando os fardos da opressão de gênero, raça e classe?

A identidade de gênero, raça e classe é construída e recriada historicamente; não são portanto, processos homogêneos. As desigualdades são socialmente aceitas como parte da "natureza dos indivíduos", expressando-se no imaginário social, como por exemplo, a associação de atributos a determinados grupos sociais: fragilidade e docilidade para as mulheres, pouca inteligência e subserviência para os negros.

Nas estruturas de poder, status, salários e oportunidades, os segmentos se inserem numa ordem hierárquica incontestável: Homem branco, mulher branca, homem negro, mulher negra. Desta forma o estereótipo de fragilidade não se aplica. Desde a escravidão, a mulher negra esteve associada ao trabalho para a subsistência própria e a de seu grupo familiar, e a chefe de família mais frequentemente do que a branca. O nível educacional não é indicador suficiente para inserção da mulher negra no mercado de trabalho, pois a aparência física é determinante para grande parte das ocupações que aspira, basta lembrar os anúncios de emprego requisitando a famosa "boa aparência".

Simbologia - Para os negros, a pele escura, o cabelo "pixaim" e as demais características aliadas aos aspectos sociais e culturais geram uma simbologia (preto, sujo, mau, lutuoso e triste, em oposição ao branco, associado a pureza,

bondade, paz e serenidade). Para os primeiros, associam-se além da feiura, a subalternidade. Já a mulher negra vive esta situação com ambiguidade: é rejeitada pela cor, enquanto muitas vezes, especialmente a mulata, é vista como disponível e sedutora, atribuindo-lhe o "ser quente" e "boa de cama", entretanto desprovida de desejo próprio, feita para servir o outro; desde menina raramente é a escolhida para brincar, dançar, namorar ou casar.

A relação feita comumente é a de atribuição a uma suposta "animalidade", os corpos dos negros são vistos como mais próximos do reino animal, distante portanto da racionalidade e inteligência. Não é difícil, a partir dessa visão, associá-los ao trabalho, em geral pesado e desqualificado. Assim como também não é difícil impor barreiras, que impeçam um acesso efetivo ao mercado de trabalho, e por que não dizer, também ao mercado afetivo-sexual.

Pergunta - Esses resultados concretos para a vida da população negra em geral e das mulheres negras em particular, têm sido contestado historicamente. Cabe-nos a pergunta: Quem é essa mulher negra que se destaca nos últimos anos como um setor emergente no movimento social brasileiro?

São negras de todos os tons de pele; diferentes condições de trabalho, salário, níveis de instrução, originária de diversos movimentos sociais como o negro, o feminista, sindical, popular, partidário entre outros.

Fala-se atualmente da existência de um movimento de

mulheres negras autônomo, independente; porém considera-se que tal movimento encontra-se ainda em construção. Muitas são as arestas a serem aparadas, seja dentro de sua própria organização, ou na prioritária articulação com o movimento negro e feminista e outros.

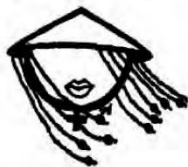
Essas reflexões devem fazer parte dos processos do movimento feminista no Brasil no contexto da "Avaliação da década da mulher", em função do processo de organização para a IV Conferência Mundial em Beijing/China em setembro deste ano.

Alterações - Considera-se que positivamente muitas alterações ocorreram, constatando-se uma maior participação das mulheres no mercado de trabalho, nos espaços instrucionais, na vida pública, o que tem facilitado significativamente o processo de "libertação e autonomia política e econômica das mulheres".

Porém é sempre bom lembrar de que estamos falando; é importante considerar que devido as condições sociais e raciais, as mulheres não têm os mesmos tratamentos e oportunidades na sociedade.

Sendo assim, alguns princípios devem ser assimilados e postos em prática, na perspectiva de mudança social para os chamados setores excluídos (mulheres, negros e negras, entre outros): a consideração dos indivíduos como sujeitos de sua própria história, a busca da garantia de auto-determinação, a conquista de auto-estima e valorização pessoal.

• Matilde Ribeiro integra a equipe técnica do SOF-Sempreviva Organização feminista, e, atua nos movimentos negro, feminista e de mulheres negras.



Mulher Negra e Pequim '95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

Copenhague - 180 dias até Beijing

• Edna Roland

Sob os acordes de "We shall overcome" milhares de mulheres e homens, portando tochas acesas, iniciaram a marcha do 8 de março, Dia Internacional da Mulher, em Copenhague. Nenhuma outra canção poderia simbolizar melhor a marcha das mulheres até Beijing. Esta canção, símbolo da luta dos negros norte-americanos pelos direitos civis na década de 60, e que se tornou o hino de todos os excluídos que lutam pela vida, pela paz, pela equidade, nos guiou do centro da cidade até o Fórum das ONGs para reafirmar: os direitos das mulheres são direitos humanos. Durante 180 dias, por 180 vias, nós, mulheres de todo o mundo estaremos lutando para garantir nossos direitos, para impedir que o fundamentalismo religioso, que as desigualdades entre o Norte e o Sul e que as políticas de ajuste estrutural nos roubem o direito a uma vida humana digna e livre de coerção e violência.

Insatisfeitas com as deliberações do Social Summit, as ONGs participantes do Forum Global produziram a Declaração Alternativa de Copenhague que deve se constituir num instrumento de trabalho até Beijing.

As ONGs declaram que apesar de algum progresso ter sido feito ao se colocar questões críticas na mesa de negociação do Summit, o quadro de referência econômico adotado pelos documentos iniciais está em contradição com os objetivos do desenvolvimento social equitativo e sustentável e que há um excesso de confiança nas incontáveis forças do livre mercado como uma base para a organização das economias nacionais e internacional, que na verdade agravam ao invés de aliviar a crise global corrente.

Após considerar que os documentos do Summit não reconhecem adequadamente a primazia dos direitos humanos como um pré-requisito para um desenvolvimento social participativo, a Declaração Alternativa de Copenhague rejeita o modelo econômico global prevalente, mas não pretende impor um outro modelo universal. Ao contrário afirma-se que

devem ser buscadas respostas inovativas e de acordo com as necessidades da comunidade, promovendo as habilidades e a energia das mulheres em total igualdade com os homens, beneficiando-se de tradições valiosas, bem como de novas tecnologias.

Esta visão alternativa do desenvolvimento pressupõe várias condições. Entre outras, a Declaração destaca: transformação das relações de gênero, com as mulheres tendo igual participação nos processo de decisão; não-tolerância a todas as formas de violência doméstica; garantia às mulheres de escolha e saúde sexual e reprodutiva; participação dos movimentos sociais e das organizações de cidadãos e comunitárias em todos os estágios do processo de desenvolvimento, com especial atenção para a igual participação das mulheres; eliminação de todas as formas de

*We shall overcome, we shall overcome
We shall overcome some day
Deep in my heart, I do believe,
We shall overcome some day*

(Nós venceremos, nós venceremos
Nós venceremos algum dia
No fundo do meu coração, eu creio,
Nós venceremos algum dia)

opressão baseadas no gênero, raça, etnicidade, classe, idade, incapacidade e religião; revisão dos sistemas de contabilidade nacionais para incorporar o trabalho não pago das mulheres. Além disso, a Declaração de Copenhague demanda que durante os 180 dias que separam o Social Summit da Conferência de Beijing seja realizada uma investigação e auditoria independente do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, para se prevenir colapsos financeiros semelhantes ao que aconteceu no México.

A Declaração de Copenhague enfatiza a urgência das ações necessárias: *Nós não temos muito tempo. Estamos a ponto de deixar para nossos filhos um mundo no qual não gostaríamos de viver. Mas encontramos uma enorme inspiração e esperança no fato de que a comunidade global de ONGs (...) pode forjar uma compreensão e estratégia comum para o melhoramento duradouro da humanidade e da natureza.*

• Psicóloga, Coordenadora do Programa de Saúde do Geledés-Instituto da Mulher Negra, consultora do IRRRAG-International Reproductive Rights Research Action Group, Brasil



Mulher Negra e Pequim '95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

Mulher, Cidadania, Democracia e Estado*

** Sueli Carneiro

Acredita-se que a Conferência de Pequim se beneficiará dos insumos das Conferências anteriores. A Conferência de Viena assumiu que os direitos da mulher são direitos humanos, o que está consubstanciado na Declaração e no Programa de Ação de Viena, que dão grande destaque à questão da mulher e prega a plena participação da mulher em condições de igualdade na vida política, civil econômica e social e cultural nos níveis nacional, regional e Internacional e a erradicação de todas as formas de discriminação sexual são objetivos prioritários da comunidade internacional.

Se esta declaração avança na compreensão da universalidade dos direitos humanos das mulheres, para nós mulheres não-brancas, seria fundamental uma referência explícita à violação dos direitos da mulher baseada na discriminação racial. Entendemos que a Conferência de Pequim deve colocar de maneira definitiva que o racismo é uma forma de violência contra os direitos das mulheres que inviabiliza o exercício da cidadania em todas as instâncias da vida social, expressando-se das formas mais sutis às mais violentas que passam pela desqualificação estética, pela desigualdade no acesso ao trabalho, à educação, à saúde e demais benesses ou direitos sociais. A admissão desta questão é absolutamente essencial para as mulheres não brancas, posto que, se, hipoteticamente fosse suprimir da prática social as desigualdades decorrentes do machismo e da ideologia patriarcal, persistiria um nível de desigualdade entre as mulheres na medida em que o racismo continuaria a operar como

elemento classificatório e discricionário para a inserção social das mulheres, alargando as desigualdades raciais existentes entre as mulheres e impossibilitando a unidade da luta das mulheres pela manutenção do acesso privilegiado das mulheres brancas às melhores oportunidades sociais. Esta questão põe em evidência que a construção da cidadania para as mulheres não-brancas envolve questões que extrapolam as contradições e formas de discriminação que são produtos das relações assimétricas existentes na sociedade entre o homem e a mulher.

Nesse sentido, a luta das mulheres em geral depende não-somente da nossa capacidade de superar as desigualdades geradas pela histórica hegemonia do sexo masculino, mas também do combate de outras ideologias que, complementares a esse sistema de opressão como é o caso do racismo, estabelecem tanto a inferioridade dos segmentos não-brancos em geral e em particular das mulheres não-brancas e que operam como fatores divisionistas na luta das mulheres. Deste ponto de vista, o estabelecimento de medidas de combate ao racismo é uma prioridade política e uma bandeira de luta que deve ser assumida pelo conjunto do movimento de mulheres nos níveis nacionais e internacionais, posto que, o racismo atinge pelo menos dois terços das mulheres, em nível mundial, sendo um dos principais fundamentos das práticas xenofóbicas em ascensão em todo o mundo.

Neste sentido a construção da plena cidadania para as mulheres negras passa, também, pela eliminação dos mecanismos de

discriminação racial e pela aplicação efetiva dos dispositivos legais, nacionais e internacionais, que criminalizam a prática do racismo e da discriminação racial.

Políticas globais

Tal como expresso pela "Carta das mulheres negras brasileiras para a Conferência do Cairo", a garantia dos direitos de cidadania das mulheres negras passam pela definição de políticas globais que garantem pleno emprego, programas de abastecimento, de saúde e saneamento básico, educação e políticas urbanas de habitação que têm sido sistematicamente boicotadas por setores conservadores incrustados no aparelho do Estado e por "lobbies" poderosos comprometidos com interesses minoritários, elitistas e racistas. Tais políticas públicas globais devem incluir a análise das desigualdades de etnia, gênero e classe, na possibilidade de construção de um novo de um novo modelo civilizatório, humano fraterno e solidário, tendo como base os valores expressos pela luta antirracista, feminista e ecológica, assumidos pelas mulheres negras de todos os continentes, pertencentes que somos, a mesma comunidade de destino.

Por uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja vivida como equivalência e não mais como inferioridade.

** Sueli Carneiro - Filósofa, coordenadora do Programa de Direitos Humanos do Geledés - Instituto da Mulher Negra.

* Parte do texto apresentado no painel Mulheres, Democracia, Participação Política e Cidadania", no Fórum de ONGs da América Latina e Caribe em Mar del Plata, Argentina, setembro/94.



Mulher Negra e Pequim'95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

Entre mulher-Fusca e mulher-Monza ser BMW não nos interessa

* Maria Aparecida da Silva

Parece-me que neste processo de Avaliação da Década, vários homens negros, atônitos e perplexos com a organização e consistência do Movimento de Mulheres Negras, vêem-se obrigados a "dar a sua contribuição", obviamente, dentro dos limites estabelecidos pelo gênero masculino.

Uma destas contribuições foi dada por Joel Rufino dos Santos, presidente da Fundação Cultural Palmares, órgão do Ministério da Cultura, responsável pela valorização da Cultura afro-brasileira, em obra recente publicada pela própria Fundação: "Atrás do Muro da Noite (Dinâmica das Culturas Afro-Brasileiras)" que em seu último capítulo, intenta responder à tão polêmica e desgastada pergunta: "Por que os negros que sobem na vida arranjam logo uma branca e de preferência loira?"

"Quem me conheceu dirigindo Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que não sou um perrapado: o carro como a mulher é um signo".

O historiador responde textualmente que "A parte mais óbvia da explicação é que a branca é *mais bonita* que a negra e quem prospera troca automaticamente de carro." E antes que a leitora se refaça da perplexidade de tão bizarra correlação, confessa Cândido:

"Quem me conheceu dirigindo Fusca e hoje me vê de Monza tem certeza de que não sou um perrapado: o carro como a mulher é um signo", finaliza cínico.

"Esperávamos de todos os homens negros uma atuação crítica na destruição dos paradigmas que nos coisificam".

Imagino que Lélia Gonzalez deva ter se retorcido em sua cadeira de balanço, descurando-se momentaneamente dos cristais onde se espelha para lançar olhos e luz sobre nossas pequenezas. Lélia, que agora mais que sempre é só sabedoria, socorre-nos com sua lembrança de guerra para não sucumbirmos a uma imbecilidade tão zelosamente construída. Vamos lá.

Ainda que Joel Rufino esteja refletindo a realidade quando afirma que "mulheres como carros são signos", esperávamos de todos os homens negros, uma atuação crítica na destruição dos paradigmas que nos coisificam. Como já nos ensinaram todas as pessoas que estão na luta, é necessário muito mais que constatar; e mais, a luta é mais que uma catarse pessoal.

Minha reação primeira ao ler o texto não diferiu da indignação das mulheres que se encontravam na PrepCom da Conferência Mulher em Nova

York, em março passado: sórdido, exclamamos. Depois pensei no fato de nós mulheres negras estarmos sempre reagindo ao gênero masculino que nos estigmatiza, oprime, reduz e humilha ao estabelecer o binômio preterida/preferida, na falta de escolha que se nos apresenta: ascender da posição da que ficou na escolha daquela que foi escolhida na escada enganosa da objetificação.

"Ascender da posição da que ficou na escolha daquela que foi escolhida na escada enganosa da objetificação".

Penso que ao invés de querermos passar de batatas podres a batatas boas, de Fuscas a Monzas, deveríamos sair da condição de objeto de escolha, como tão apropriadamente canta Cássia Eller: "sou fera, sou bicho, sou anjo, sou mulher, sou minha mãe, minha filha, minha irmã, minha menina, mas sou minha, só minha e não de quem quiser".

Entre mulher-Fusca e mulher-Monza, não há escolha possível. Não nos prestaremos a ser BMW.

* Maria Aparecida da Silva é assistente de coordenação do Programa de Direitos Humanos/SOS Racismo do Geledés - Instituto da Mulher Negra e mestranda no Departamento de História de Howard University, Washington, D.C.



Mulher Negra e Pequim'95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

De Garanhuns a Beijing com escala no Rio

Nilza Iraci Silva

Refazer o caminho de nossa história recente significa recorrer à memória, que tem o papel de fazer-nos entender o teor complexo de uma realidade na maioria das vezes por demais abrangente e, portanto, difícil de ser mensurada individualmente.

Recorramos então à memória para situar nosso tempo presente.

No início era o caos.

A natureza assimétrica das relações entre as mulheres negras e brancas impedia o diálogo e as colocava em campos antagônicos.

Apesar de o Movimento Feminista trazer em si o conceito da diversidade, mostrava-se incapaz de incorporar e conviver, na prática, com as diferenças, e o tão prolapado slogan "diferentes, mas não desiguais" continua ilustrando belíssimos cartazes.

Por outro lado as mulheres negras, atuando quase sempre no campo da denúncia e em alguns momentos de vitimização, não encontravam ressonância nas suas reivindicações e especificidades.

Os encontros nacionais feministas eram então palcos privilegiados deste confronto, de onde ninguém saía vitorioso.

O IX Encontro Nacional Feminista, realizado em 1987, em Garanhuns-PE, constituiu um marco histórico na transformação deste quadro. Cansadas da ausência de suas questões específicas na pauta geral, a exemplo do que vinha acontecendo nos encontros anteriores, as mulheres negras promoveram várias reuniões dentro do próprio encontro e decidiram pela realização de um Encontro Nacional de Mulheres Negras, que aconteceu

em Valência-RJ, em 1988.

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras inaugura um novo tempo na vida e na organização das mulheres negras brasileiras; pela primeira vez, cerca de 400 mulheres se defrontam com suas práticas, visões políticas, além das diferentes concepções sobre o feminismo e formas de organização.

Chega-se à constatação da necessidade de uma organização específica de mulheres negras que tivesse nossa cara, nossos anseios e expectativas.

Energizadas pelo Encontro Nacional e pelas atividades do Centenário da Abolição, as mulheres negras passam a uma ação protagônica.

É importante que a energia gerada no Encontro nos impulsionou para ações protagônicas. Senhoras de nossos destinos entendemos que seria possível atuar no interior do Movimento Feminista, enriquecendo-o com nossas questões específicas sem, contudo, perdermos nossa identidade enquanto negras.

Por outro lado, o movimento de mulheres tornou-se mais atento às ações propositivas das mulheres negras no sentido de qualificar o seu discurso, incluindo a temática étnica/racial como questão central, na medida em que o racismo é o responsável pela exclusão da cidadania de quase metade da população feminina brasileira.

Feita essa difícil travessia, chegamos à Conferência de Mulheres Brasileiras Rumo a Beijing, realizada no Rio de Janeiro.

Setecentas mulheres reunidas na Conferência formavam um grande painel multicolorido onde as peças se encaixavam formando o retrato de nossas

expectativas, sonhos e utopias.

Éramos - todas - poucas para tantos abraços, sorrisos, cumplicidades.

Quantas das setecentas eram negras, não chegaremos a saber o certo, mas com certeza muitas.

Nem a ausência do item cor na Ficha de Inscrição (esquecemos de novo?) seria capaz de invisibilizar o que as delegações dos Estados, as plenárias, os grupos e os corredores escancaravam.

Não mais a meia dúzia de incansáveis discípulas de Lélia Gonzales, que nos ensinou o caminho das pedras, mas agora centenas de negras que acreditam e apostam na transformação da sociedade racista, patriarcal, injusta.

Não mais o antagonismo e a denúncia, mas uma relação de parceria e respeito mútuo tem marcado o caminho de mulheres negras e brancas na avaliação da década.

Mudamos nós, ou mudou o Movimento Feminista. Provavelmente ambos.

Entretanto, ainda persiste entre nós, brancas e negras, práticas aprendidas e apreendidas do mundo macho e branco. Nosso fazer política carece ainda de ressemantização, ou seja, precisamos criar maneiras mais igualitárias e éticas de nos organizarmos. Temos pela frente o desafio da construção de um novo paradigma para o próximo milênio.

Há muito ainda a descobrir, conceituar e revelar.

A despeito do ufanismo, podemos afirmar com certeza que, após este processo, mulheres feministas, negras e brancas nunca mais serão as mesmas.

* Nilza Iraci Silva
Cordenadora do Programa de Comunicação do Geledés Instituto da Mulher Negra



Mulher Negra e Pequim'95 - da Informação à Ação
Geledés - Instituto da Mulher Negra

A Conferência de Beijing e o Mito da Democracia Racial

Nilza Iraci*

Após dois longos anos de trabalho com o objetivo de incluir a temática racial nos documentos oficiais e paralelos da IV Conferência da Mulher, as mulheres negras brasileiras conquistaram importante vitória em Beijing: a inclusão das variáveis de raça e etnia na Declaração de Beijing e em importantes pontos de sua Plataforma de Ação. Esta questão, ao ser colocada para os 181 países pela iniciativa da delegação oficial brasileira, estabelece novos patamares para a discussão da questão racial. É o reconhecimento do governo brasileiro, a nível internacional, da falácia da democracia racial. Ao admitir que o racismo é fator de exclusão de quase metade da população feminina brasileira, o governo brasileiro reafirma uma bandeira histórica do Movimento Negro que há 400 anos vem denunciando a perversidade de nosso velado apartheid.

Porém, mais importante do que a inclusão da temática racial na Declaração e Plataforma de Ação de Beijing, foi o processo de discussão que o tema provocou exigindo um eficiente lobby de mulheres negras do Norte e Sul, aliado a solidariedade de feministas brancas e da disposição do corpo diplomático brasileiro de não tergiversar diante dessa questão, para garantir a inclusão de raça e etnia como fatores de desigualdades entre as mulheres sob os quais os governos devem atuar.

Durante o processo que antecedeu a IV Conferência não poderíamos deixar o papel da embaixadora Tereza Quintela em relação à questão racial. A embaixadora, não apenas defendeu a questão racial como também buscou entendê-la nas suas nuances, e esteve sempre disponível para as sugestões das mulheres negras.

“Intensificar os esforços para garantir o desfrute em condições de igualdade de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais a todas as mulheres e meninas que enfrentem múltiplas barreiras para a potencialização de seu papel e seu avanço por fatores de raça, idade, idioma, origem étnica, cultura, religião ou deficiência, ou por pertencer a população indígena.”

Declaração Política, Parágrafo 32

Também foi fundamental a percepção de várias feministas brancas sobre a importância desse diálogo e o respeito à diversidade, no processo de construção da luta das mulheres.

Há que se reconhecer também a solidariedade das companheiras do CFEMEA que, ao abrir espaço fixo no jornal Fêmea para a temática racial, possibilitaram que através de diversos artigos fossem conhecidas as posições das mulheres negras a nível nacional.

Mas nada disso seria possível sem o esforço de milhares de mulheres negras que a partir da intervenção política nos diversos fóruns governamentais e paralelos, finalmente enegreceram o feminismo brasileiro. A IV Conferência Mundial da Mulher, a maior já realizada pela ONU, ousou ao permitir a possibilidade desta convivência.

A IV Conferência Mundial da Mulher demonstrou a possibilidade do diálogo e a solidariedade entre as mulheres de diferentes situações sociais e raciais.

Demonstrou também a diversidade de realidades vividas pelas mulheres negras no mundo e, principalmente, as diferenças de prioridades políticas que se coloca para as mulheres negras que estão inseridas em sociedades multirraciais ou em sociedades homogêneas racialmente.

É neste contexto que têm que ser compreendidas diferentes posições das mulheres negras latino-americanas e caribenhas e as mulheres negras africanas no âmbito da IV Conferência.

Essas diversidades só enriquecem a luta das mulheres no mundo.

* Nilza Iraci é jornalista e coordenadora do Geledés - Instituto da Mulher Negra

“(...)Essas violações [aos direitos humanos] e estes obstáculos incluem, além da tortura e o tratamento cruel, desumano e degradante ou as detenções sumárias e arbitrarias, todas as formas de racismo e discriminação racial, xenofobia, negação dos direitos econômicos, sociais e culturais e intolerância religiosa (...)”

Plataforma de Ação, Parágrafo 132

ONG

“Estamos convencidos de que:

A participação e contribuição de todos os atores da sociedade civil, em particular dos grupos e redes de mulheres e outras organizações não governamentais e organizações da comunidade, com o pleno respeito à sua autonomia e em cooperação com os governos, são importantes para a aplicação e acompanhamento efetivos da Plataforma de Ação;”

Declaração Política - Parágrafo 20

Solidariedade na adversidade

O CFEMEA quer, publicamente, agradecer as inúmeras manifestações de solidariedade recebidas em razão da crise financeira que estamos atravessando, tema do último editorial deste jornal (nº 31). Queremos agradecer, especialmente, a Shuma, da REDEH, Lena, Presidente do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher de Salvador, e à Sueli, Edna e Nilza, do Geledés - Instituto da Mulher Negra, que nos enviaram cartas neste sentido, às quais já estão anexadas aos nosso pedidos de financiamento e, certamente, pesarão positivamente na hora de negociá-los. No mais, continuamos batalhando para não ter que fechar as portas.

Ligadas na Alternex

Desde o dia 19 de junho o CFEMEA está ligado na ALTERNEX. O endereço Internet, para quem desejar entrar em contato conosco é o seguinte: Cfemea @ ax. ibase. org. br.

Jornal Correio Braziliense /Portal Geledés, nas décadas de 2000, 2002, 2005 (2) e 2006

Racismo na educação infantil – por Sueli Carneiro

02/11/2008



Foto: Marcus Steinmayer

Dia 27 de outubro, a professora Eliane Cavalleiro lançou o livro *Do Silêncio do Lar ao Silêncio Escolar: racismo, discriminação e preconceito na educação infantil*, Editora Contexto. Houve certa tensão entre a autora e algumas professoras presentes, mas também muito interesse dos jovens na apresentação do trabalho. O livro, originalmente apresentado como dissertação de mestrado na Faculdade de Educação da USP, é fruto da observação sistemática do cotidiano escolar de uma Emei (Escola Municipal de Educação Infantil) da região central de São Paulo, durante um período de oito meses, em três salas de aula de crianças entre quatro e seis anos de idade. Observou-se a relação professor/aluno, aluno/professor e aluno/aluno, considerando as expressões verbais, as práticas não-verbais e as práticas pedagógicas do ambiente escolar.

A tensão entre a exposição de Eliane, educadora negra que ousou escarafunchar o espaço sacrossanto da educação infantil, e várias outras educadoras certamente se deve ao fato de que a pesquisa apresenta dados irrefutáveis acerca da crueldade com que seres humanos tão pequeninos são tratados. Outro motivo é que a maioria das professoras (o universo era de mulheres) parece perceber a existência do preconceito racial na sociedade; entretanto, contraditoriamente, nega que ele esteja presente dentro da escola, como se no tecido social doente a escola representasse uma célula sã.

Por seu lado, o interesse dos jovens provavelmente está ligado ao reconhecimento das situações discriminatórias. Raphael, um dos jovens debatedores, perguntou a Eliane como ela se sentiu ao fazer a pesquisa.

Ela respondeu que muitas vezes teve que se esforçar para não intervir nas dinâmicas escolares discriminatórias que deixavam as crianças negras fragilizadas, hostilizadas, catatônicas, e o fez porque sua metodologia de pesquisa não permitia intervenções.

Contrariando as referências bibliográficas analisadas e o depoimento das próprias professoras da escola pesquisada, Eliane percebeu conflitos e hierarquizações raciais entre as crianças, como demonstrou o depoimento de uma garota negra de seis anos. Segundo ela, as crianças só brincavam com ela quando levava brinquedo. Quando indagada por quê, respondeu: "Porque sou preta. A gente estava brincando de mamãe. A Catarina branca falou: eu não vou ser tia dela (da

própria criança que está narrando). A Camila, que é branca, não tem nojo de mim". A pesquisadora pergunta: "E as outras crianças têm nojo de você?" Responde a garota: "Têm". Trata-se apenas de um exemplo, pinçado entre dezenas que estarrecem o leitor a cada página.

A omissão e o silêncio das professoras diante dos estereótipos e dos estigmas impostos às crianças negras são a tônica de sua prática pedagógica. Outra menina negra conta que as crianças a xingam de "preta que não toma banho" e acrescenta: "Só porque eu sou preta elas falam que não tomo banho. Ficam me xingando de preta cor de carvão. Ela me xingou de preta fedida. Eu contei à professora e ela não fez nada". Dois meninos negros eram chamados por uma professora de "filhotes de São Benedito", porque ela os achava "o cão em forma de gente". Como consequência, a auto-estima dessas crianças e sua auto-representação ficarão seriamente abaladas. A imagem de si mesmas será inferiorizada e as crianças brancas que presenciaram as cenas provavelmente se sentirão superiores a elas. Estabelece-se, assim, o círculo vicioso do racismo que estigmatiza uns e gera vantagens e privilégios para outros.

A observação das crianças nos espaços de lazer permitiu à pesquisadora presenciar situações concretas de preconceito e discriminação entre elas. Nesse locus da liberdade, longe das professoras, as crianças podiam escolher seus parceiros e decidir por quanto tempo permaneceriam brincando com eles. As manifestações discriminatórias foram ouvidas nos momentos em que algo era disputado: poder, espaço físico ou companhia. As crianças repetiam os ensinamentos e comportamentos discriminatórios dos adultos. Foi nesse contexto que um garoto branco sugeriu a outro garoto negro que levasse para casa um carrinho abandonado no tanque de areia, porque "preto tem que roubar mesmo".

De volta à relação professor/aluno, a pesquisa mostra que as crianças brancas recebem mais oportunidades de se sentirem aceitas e queridas que as demais; elas são consideradas "boas", os elogios são feitos a elas como pessoas, são inteligentes, espertas, bonitas etc. No caso das crianças negras são feitos elogios às tarefas que estão bem-feitas, mas não a elas como seres humanos dignos de admiração e incentivo.

O trabalho de Eliane atinge seu objetivo: constitui-se caldo de cultura fecundo para gerar estratégias que elevem a auto-estima de pessoas pertencentes a grupos discriminados, potencializando, dessa forma, a convivência positiva entre as pessoas na escola, pautada pelos princípios da igualdade.

Mulheres Negras Lembrando Nossas Pioneiras

08/03/2002



A luta das mulheres adquiriu diferentes perfis em nossa história dadas as diferenças de inserções sociais determinadas pelas origens raciais e étnicas das mulheres brasileiras. Em comum elas guardavam o desejo de liberdade. Para as brancas, a luta contra o jugo patriarcal; para as negras, a luta contra o jugo colonial, a escravidão e o racismo que lhe correspondeu.

É de Luiza Mahin que vem um dos brados mais fortes. Inteligente e rebelde, sua casa tornou-se quartel general das principais revoltas negras que ocorreram em Salvador em meados do século XIX. Luiz Gama, seu filho, abolicionista, herdeiro de sua coragem e luta pela liberdade, escreveu sobre a mãe: "Sou filho natural de uma negra africana, livre, da nação nagô, de nome Luiza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã".

Eram dessa mesma têmpera as grandes Iyalorixás. Uma estirpe de notáveis lideranças religiosas em que se destacam Yya Nassô, Mãe Aninha, Mãe Menininha do Gantois, Mãe Senhora, entre outras. Mulheres negras que foram reverenciadas no livro *A Cidade das Mulheres* (1932), da antropóloga e pesquisadora norte-americana Ruth Landes, para quem a mulher negra "era no Brasil uma influência modernizadora e enobrecedora.

Economicamente, tanto na África como durante a escravidão no Brasil, contara consigo mesma e isso se combinava com a sua eminência no candomblé para dar um tom matriarcal à vida familiar entre os pobres. Era um desejável equilíbrio para o rude domínio dos homens em toda a vida latina. Observou que as mulheres do candomblé jamais se prostituíam, mesmo quando pobres. Que eram livres no amor, mas não o comercializavam. Eram seres humanos bem desenvolvidos na época em que o feminismo levantava a voz pela primeira vez no Brasil".

A desumanização produzida pelo racismo e a escravidão não puderam sufocar a ânsia de conhecimento e de expressão de Maria Firmina dos Reis, maranhense de São Luís, bastarda e negra, nascida em 1825. É considerada a primeira romancista brasileira. Seu livro *Úrsula* é de 1859 e pode ser também considerado o primeiro romance abolicionista escrito por uma brasileira. Até hoje em Guimarães (MA), cidade em que floresceu, "a uma mulher inteligente e instruída chamam Maria Firmina"!

Respondendo ao mesmo chamado interior, manifesta-se Auta de Souza (1876-1901), nascida em Macaíba, Rio Grande do Norte, de família próspera. Versejando em português e francês, Auta passou a colaborar na melhor imprensa do seu estado antes de completar 20 anos. Seu livro *O Horto*, publicado em 1901, prefaciado por Olavo Bilac, foi elogiado pela crítica e lido com avidez tanto por intelectuais como pelo povo, que passou a repetir muitos de seus versos sob a forma de cantigas. Foi considerada por Otto Maria Carpeaux a mais alta expressão do nosso misticismo.

Há 70 anos as mulheres brasileiras conquistaram o direito do voto. Um marco na trajetória de luta pela eqüidade de gênero e ampliação do direito à participação política. Entre essas pioneiras, está Antonieta de Barros. Normalista, fundou em 1922 o curso "Antonieta de Barros", com o objetivo de combater o analfabetismo, segundo ela, "impedimento de gente ser gente". Também jornalista e escritora, foi a primeira mulher negra eleita para a Assembléia Legislativa de seu estado, Santa Catarina (1934-37), pelo Partido Liberal catarinense.

Maria Brandão dos Reis, nascida na Chapada Diamantina em 1900, foi militante política do Partido Comunista por influência da Coluna Prestes. Teve destacada atuação na "Campanha da Paz", organizada pelo PCB em 1950. Obteve o prêmio de Campeã da Paz, que lhe valeu o direito de ir a Moscou receber a Medalha da Paz. Isso não se deu porque foi preterida por um jovem intelectual, que ali se embriagou e caiu no rio Volga. Maria Brandão jamais perdoou o Partido Comunista pelo desrespeito e indiferença declarando: {xtypo_quote}Sou preta e ignorante, mas esse papelão eu não faria.{/xtypo_quote}

A essas mães ancestrais, Kolofé! Ka sun ni eró (durmam em paz).

Genuflexão contra as mulheres, por Sueli Carneiro

12/09/2005



(Foto: Marcus Steinmayer)

Durante cinco meses, a Comissão Tripartite para a revisão da legislação sobre a interrupção voluntária da gravidez, criada pelo governo brasileiro, debruçou-se na análise das decorrências da criminalização do aborto em nosso país e elaborou um anteprojeto de lei que descriminaliza e legaliza o aborto, que deveria ser encaminhado pelo presidente Lula ao Congresso Nacional.

Por Sueli Carneiro

Todavia, no decorrer dos trabalhos da Tripartite, em meio às crises políticas que se delineavam, foi acordado na Comissão que a proposta seria apresentada ao Congresso Nacional via deputada Jandira Feghali, que há uma década é relatora dos anteprojeto de lei sobre aborto. A entrega solene à deputada deveria ocorrer em 1º de setembro. Foi cancelado, na véspera, pelo governo. Falou-se em adiamento.

O fato ratificou as desconfianças dos movimentos de mulheres acerca do sentido da carta do presidente Lula à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) por ocasião de sua 43ª Assembléia-Geral, na qual ele declara a sua posição "em defesa da vida em todos os seus aspectos e em todo o seu alcance" e assume o compromisso de que seu governo "não tomará nenhuma iniciativa que contradiga os princípios cristãos", evidenciando a triste rendição do Estado laico aos ditames de uma denominação religiosa.

Há um esforço gigantesco empreendido há mais de uma década pela Rede Feminista de Saúde, potencializado agora pelas Jornadas Brasileiras pelo Direito ao Aborto Legal e Seguro – ampla articulação política de pessoas e instituições –, cujo sentido único é a defesa dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos das mulheres. O direito à vida impõe-se como pré-requisito para o exercício dos demais direitos humanos que seguem aviltados por força das injunções determinadas pela precariedade das políticas públicas; pela incapacidade do governo e do Estado brasileiro proverem de cidadania a grande maioria das mulheres graças à inércia da persistência das desigualdades sociais, de gênero e de raça, que expõem mulheres à morte, de maneira desproporcional. Algo que atinge sobretudo negras, jovens e pobres que, por essa condição de seres humanos descartáveis pela lógica de um Estado racista, sexista e classista, tornam-se instrumentos de barganha política na preservação de posições fundamentalistas. E para atender a um patriarcado clerical e a projetos governamentais de manutenção do poder para nada efetivar,

salvo a reprodução das políticas que perpetuam a não-cidadania da maioria e a preservação das minorias obesas insensíveis à esqualidez e à anemia crônica das classes subalternizadas.

A vida das mulheres na ótica presidencial situa-se fora de “todos os aspectos” e de “todo alcance” da defesa da vida que lhe caberia realizar, posto que ele preside um país em que a morte materna por causas preveníveis e evitáveis, incluindo aquelas por abortos inseguros, se constitui em verdadeira tragédia.

A vida e a saúde das brasileiras foram ofertadas em genuflexão presidencial para assegurar o apoio da CNBB ao governo e aos seus desejos de reeleição, de costas aos diferentes setores da sociedade civil que apóiam o anteprojeto da Tripartite! A contrapartida recebida pelo presidente foi o discurso brando da Igreja Católica em relação à crise política desencadeada por descaminhos do próprio governo e uma crítica feroz aos defensores do direito das mulheres de deliberarem sobre seus próprios corpos. A avaliação feita pelo site “No mínimo” sobre a Declaração sobre exigências éticas em defesa da vida, da 43a. Assembléia Geral da CNBB é definitiva: “Trata-se da mais explícita e vigorosa intervenção da Igreja no Brasil, um estado laico, e diretamente sobre os três poderes da República.”

Diante da fragilidade do governo e da desmoralização do Congresso Nacional, a Igreja aproveita para legislar para o país segundo os seus cânones. Eis um dos perversos subprodutos da crise política: obscurantismo.

A hipocrisia que cerca o tema aborto na Igreja tem recente tradução no instigante livro *A hora do Ângelus*, de Fátima Oliveira (Mazza Edições, 2005), no qual personagens “fictícios” desvendam as contradições eclesíásticas diante da paternidade proibida e indesejada e o lugar do aborto nelas. No livro *Desvelando a Política do Silêncio: Abuso Sexual de Mulheres por Padres no Brasil*, a socióloga Regina Soares Jurkewickz analisou a ocorrência de estupros e assédio sexual praticados por padres e a impunidade que reveste tais práticas. Em conformidade com a ética em voga, em especial nas grandes instituições políticas, o primeiro resultado prático do estudo de Jurkewickz foi a sua demissão do Instituto Teológico de Santo André, onde era professora há quase uma década. Entre os católicos fervorosos contrários ao aborto destaca-se o presidente da Câmara, Severino Cavalcanti que, conforme noticiado pelo jornal *O Globo* (7/4/2005) efetuou manobras para incluir pessoas contra o aborto na Comissão Tripartite.

Apesar de tudo e de todos há enorme expectativa de que a ministra Nilcéa Freire, conforme compromissos assumidos, entregue à deputada Jandira Feghali, dia 20 de setembro, o anteprojeto elaborado pela Comissão Tripartite, pois a ministra, a despeito dos desencantos que devastam a esperança e a credibilidade do governo, mantém-se como uma de suas personagens que ainda goza da confiança dessa maioria desprezada pelo presidente: as mulheres – vítimas preferenciais das políticas econômicas perversas e da insuficiência das políticas sociais que incrementam a prática do aborto inseguro e a morte de mulheres no Brasil.

{joscommentenable}

O combate ao racismo no trabalho, por Sueli Carneiro

23/05/2005



(Foto: Marcus Steinmayer)

Uma iniciativa pioneira da sociedade civil vem resultando em proposições exemplares de políticas públicas para o combate ao racismo no trabalho. A Federação Nacional de Advogados (FENAdv) e o Instituto de Advocacia Racial e Ambiental (Iara) apresentaram, em dezembro de 2003, ao Ministério Público Federal do Trabalho 28 representações (denúncias) endereçadas a todos os seus vinte e oito pontos regionais sobre a desigualdade racial no mercado de trabalho, requerendo a instauração de inquéritos civis públicos para a investigação dos setores industrial, bancário e comerciário sobre o tema, visando apurar a desigualdade racial no mercado de trabalho, em todo o Brasil.

Por Sueli Carneiro no Jornal Correio Braziliense – Coluna Opinião

Comprovada a desigualdade, ações civis públicas são pedidas. A reação do Ministério Público Federal a tal proposição foi a constituição do Programa de Promoção de Igualdade de Oportunidade para Todos, sob a liderança do vice-procurador do Ministério Público do Trabalho, dr. Otávio Brito Lopes, que coordena a Coordenadoria Nacional de Promoção da Igualdade de Oportunidade e Eliminação da Desigualdade no Trabalho (Coordigualdade), órgão vinculado à Procuradoria Geral do Trabalho (PGT).

O acesso ao emprego e ao trabalho é a condição primordial para a reprodução da vida, e a exclusão deles é também a primeira forma de negação desse direito básico da cidadania. As evidências de barreiras de natureza racial e de gênero no acesso igualitário ao trabalho apresentadas pelos proponentes resultaram na consecução do referido programa. Ele parte de uma posição ativo-expectante, de confiança na possibilidade de sensibilização e negociação de um novo pacto nas relações de trabalho com as empresas em que as atitudes discricionárias percam o caráter naturalizado que adquiriram em nossa história laboral para ensejar novos paradigmas de modernização dessas relações.

Assim, percebe como urgente a adoção pelas empresas de mecanismos inclusivos, para reverter as desvantagens historicamente acumuladas por segmentos sociais expostos sistematicamente a processos de discriminação no acesso ao mercado de trabalho. O programa propõe, ainda, o ajuizamento de ações civis públicas contra instituições que não oportunizem igualdade de empregos em termos raciais. No seu lançamento, em 11 de abril passado, foi anunciado que cinco

instituições financeiras privadas, ao apresentarem seus números ao MPT, descobriram quão desigual é o seu quadro de funcionários. Não há negros e negras em quantidade compatível com a população local de Brasília-DF. A iniciativa contou com o decisivo apoio de técnicos do IPEA , IBGE, OIT etc. A propósito, não localizaram também mulheres em cargo de chefia, pessoas com mais de 40 anos e deficientes físicos.

Como há muito propugna o Movimento Negro Brasileiro, o Brasil descobre outro Brasil ao se deparar e tentar solucionar o problema do racismo. Graças a esse programa, procuradores do Trabalho de todo o país estão a requisitar os números de todos os bancos privados, no sentido de conhecer a sua composição funcional racial. É uma revolução silenciosa no país. Os bancos mais ágeis, e sábios, poderão propor Termos de Ajustamento de Conduta (TACs) ao MPT, e manter a gestão da mudança inclusiva em seu negócio. Aos resistentes, o rigor do ajuizamento de ações civis por desigualdade racial no mercado de trabalho abrirá um novo capítulo nesta batalha, desaguando no Judiciário. Outros segmentos, além dos bancos, estão na fila. Sindicatos, entidades do terceiro setor ligadas ao combate à discriminação racial, estão se preparando para ingressar nesta arena, ao lado do MPT. É um avanço.

A presença ativa do MP nesse tema é o reconhecimento da insustentabilidade das teses de igualdade de oportunidades, objeto de denúncia incessante dos movimentos negros contemporâneos acerca dos mecanismos de preferências e exclusões raciais presentes na alocação dos indivíduos no mercado de trabalho, fato hoje fartamente fundamentado nos dados estatísticos, em estudos e pesquisas no Brasil.

São esses os passos essenciais para que possamos romper com um tipo de sensibilidade social indiferente ou resignada com essa exclusão histórica. Nesse sentido, o MP torna-se parceiro da construção de uma nova realidade social na qual troca-se um mito pela efetivação de uma verdadeira democracia racial. Em consonância com sua missão institucional, o MP assume a sua responsabilidade de guardião e promotor da plena cidadania para todos como parte de suas atribuições de "defesa da ordem jurídica, do regime democrático e dos interesses sociais e individuais indisponíveis". É uma demonstração, cada vez mais rara, da parte de uma instituição pública de concretização de seu papel na consolidação dos ideais republicanos e democrática que tanto ansiamos.

Raça e saúde, por Sueli Carneiro

27/11/2006



Foto: Marcus Steinmayer

O novo alvo de ataques dos que se pretendem defensores de uma sociedade a-racial é a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, recentemente aprovada pelo Conselho Nacional de Saúde. Essa política decorre do reconhecimento pelo governo das iniquidades raciais presentes na proteção à saúde, que expõem desproporcionalmente pessoas negras à mortalidade e à morbidade por causas preveníveis e evitáveis. Opositores dessa política, em geral, argumentam que “nos campos da medicina e da saúde pública, pesquisas assinalam a inconsistência do uso do conceito de raça e os riscos no estabelecimento de vínculos entre raça e saúde, como a perigosa reiteração do determinismo biológico”. (Maio et alli, 2006)

Por Sueli Carneiro, do Jornal Correio Braziliense – Coluna Opinião

Para os que se recusam a aceitar a idéia de que nossa sociedade é racista, ou os que consideram que, embora o racismo exista entre nós, políticas públicas de recorte racial seriam indesejáveis por fomentar a racialização da sociedade e afrontar o princípio da universalidade das políticas públicas. Assim se mostram, igualmente, insensíveis às diferenças que se manifestam em todas as dimensões da vida das pessoas negras pois, em geral, mesmo entre os que reconhecem a existência dessas desigualdades, preferem o imobilismo, a inação às propostas que visam à correção do problema.

No entanto, ao contrário do que pretendem os detratores das iniciativas de recorte racial, para promover a igualdade de oportunidades dos negros brasileiros, a noção de raça está consolidada no plano teórico e na jurisprudência, destituída de conteúdo biológico. Refere-se a uma construção cultural e social, na medida em que, a despeito da irrelevância das diferenças biológicas entre os diferentes grupos humanos, o racismo persiste como ideologia que privilegia e inferioriza ou subordina alguns grupos humanos, no Brasil e em toda parte.

Em termos de jurisprudência, é exemplar a condenação do editor Siegfried Ellwanger pelo STF. Longe das ilações biologicistas e atento às manifestações concretas do fenômeno do racismo em nossa sociedade, corretamente o STF condenou o editor por crime de racismo, por divulgar literatura de cunho revisionista do holocausto e anti-semita. Entre os argumentos da defesa do réu estava o de ser improcedente a acusação de racismo uma vez que judeu não seria uma raça,

mas, sim, um povo. Contraindo-se a esse argumento, o jurista Celso Lafer ponderou, no artigo Racismo – o STF e o caso Ellwanger, que, “os judeus não são uma raça, mas também não são uma raça os brancos, os negros, os mulatos, os índios, os ciganos, os árabes e quaisquer outros integrantes da espécie humana. Todos, no entanto, podem ser vítimas da prática do racismo”.

Entre os ministros do STF que adotaram essa tese, está a ministra Ellen Gracie, que avançou na mesma direção ao declarar: “É impossível, assim me parece, admitir-se a argumentação segundo a qual se não há raças, não é possível o delito de racismo”. Portanto, para efeito dessa condenação, entendeu-se que o termo raça poderia determinar qualquer agrupamento humano sob o qual pesem processos de inferiorização, exclusão, discriminação ou qualquer forma de prejuízos e preconceitos, quando comparados a outros grupos sociais e raciais.

A associação entre raça e saúde no Brasil decorre de uma realidade muito concreta, corroborada por estudos e pesquisas que atestam desigualdades sofridas pelos negros na proteção à saúde. Por exemplo, se a identificação da anemia falciforme pode ser feita no teste do pezinho, que permitiria o tratamento precoce da doença em benefício da qualidade e esperança de vida dessas crianças, por que não aplicá-la rigorosamente em todos os bebês, sobretudo os negros, que apresentam as chances maiores de serem portadores dessa doença, que atinge em torno de 10% da população? Se os negros em geral apresentam maior prevalência de hipertensão arterial, e sendo esse, sabidamente, um fator de risco de morte materna, que vitima em maior grau as mulheres negras, por que não haver atenção especial com a gestante negra? Se as gestantes devem receber igual tratamento, por que se observou na pesquisa realizada pela FioCruz (no período de 1999 a março de 2001, no RJ) diferenças no atendimento de brancas e negras, no uso de analgesia de parto, ausculta de batimentos cardíacos do feto, medida do tamanho do útero durante o pré-natal, respostas às dúvidas durante o pré-natal, permissão de acompanhante antes e depois do parto, se a pesquisa controlou escolaridade e classe social das gestantes? Outros estudos demonstram o atendimento diferenciado entre pacientes negras e brancas no tratamento de miomatoses, que resultam nos índices expressivamente superiores de histerectomia entre mulheres negras. Atentar para esses fatores não implica promover determinismo biológico. Significa, sim, a rejeição ao histórico descaso em relação a essa população.

Diante dessa realidade, que os poucos exemplos arrolados não recobrem na totalidade, louve-se a sensibilidade do Conselho Nacional de Saúde pela sinalização positiva que dá à sociedade brasileira de que, ao menos para o Estado brasileiro, não é mais possível tergiversar diante das graves desvantagens experimentadas por negros, no tocante à saúde, que os expõem ao risco permanente de perder o maior de todos os bens da pessoa humana, que é vida.

ANEXO D – Artigos de Djamila Ribeiro

Blogueiras Negras, nos períodos de Setembro (2013), Dezembro (2013), Dezembro (2013), Março (2014) e Março (2018)

Ser oprimido não é desculpa para legitimar opressão



DJAMILA RIBEIRO · 3 de setembro de 2013

Por **Djamila Ribeiro** para as **Blogueiras Negras**

A interseccionalidade dentro do feminismo vem sendo reivindicada por alguns grupos e discutida dentro do movimento. A concepção una de mulheres tem sido debatida e refutada de modo mais amplo nessa terceira onda feminista. As mulheres negras norte-americanas foram as primeiras a denunciar a invisibilidade, o racismo e etnocentrismo dentro do movimento feminista. *Beverly Fisher*, em seu artigo publicado em 1997, intitulado *Race and Class: Beyond Personal Politics*, critica a falta de interseccionalidade no movimento feminista no que tange as questões das mulheres negras e latinas. Aqui no Brasil, grandes ativistas do movimento de mulheres negras, como Lélia Gonzalez denunciaram, em seus trabalhos e atuações, essa invisibilidade.

Benilda Regina Paiva Brito elucida muito bem essa questão no texto “Sociedade: mulher, negra e pobre: a tripla discriminação”: “Durante muitas décadas, o movimento feminista trabalhou com a ideia da “irmandade” das mulheres; que a opressão da mulher, ou, como se diz hoje, a opressão de gênero, atingia de forma igualitária e indiferenciada a todas as mulheres. Graças à presença e ao trabalho de feministas negras, esta ideia está superada hoje. Hoje, é ponto pacífico que, embora a opressão de gênero, seja algo comum a todas as mulheres nas sociedades patriarcais, ela é sentida diferentemente porque entre nós, as mulheres, existem diferenças de classe e de raça. E o racismo só é comum às mulheres “não brancas”. Podemos aplicar a mesma análise aos homens negros, mais especificamente ao movimento negro. Durante muitos anos, as mulheres negras que se assumiam feministas, foram acusadas de dividir a luta anti racista, tão somente porque diziam que era impossível a irmandade entre os negros porque, parafraseando Elizabeth Lobo, a população assim como a classe operária, tem dois sexos e um deles era oprimido”.



A recém-lançada música “Trepadeira”, do *rapper* Emicida, evidencia a importância dessa discussão. Não podemos nos esconder atrás da desculpa de “ah, mas o movimento *hip hop* já é criminalizado” ou “o homem negro já sofre muito”. Não se está negando opressão, de forma alguma. Sim, o *hip hop* é criminalizado e os homens negros, principalmente, os jovens morrem todos os dias vítimas da violência policial. E não só somos contra isso, como lutamos contra. Não são as mulheres que denunciam o machismo desses companheiros que estão dando “munição ao inimigo” e sim, esses homens que estão contribuindo para isso ao oprimirem essas mulheres com “fogo amigo”. Como já dizia *Audre Lorde*: “o silêncio não vai te proteger”. E silenciar, além de reafirmar a violência sofrida faz com que os homens não percebam a importância de se discutir e romper com o machismo. O silêncio é mantenedor de violência. Ser oprimido não pode ser utilizado como desculpa para se legitimar opressão contra outros grupos. Dizer a uma mulher que denuncia o machismo de algum companheiro pertencente a algum movimento social, que ela está contribuindo para a criminalização do movimento do qual este companheiro faz parte, é na verdade, legitimar opressão; é reafirmar aquilo que se diz lutar contra. A pergunta que deve ser feita é: até que ponto estão dando poder ao poder que condenam? Lutar contra as opressões e não se perceber como reprodutor de outras, inviabiliza a luta como um todo.



Foto de Pascal Mei no sxc.hu



É necessário sair da negação. Geralmente, quando se discute esses assuntos com militantes, ouve-se: “ah, mas nós sofremos mais do que vocês. O homem negro morre mais”. Não se pode pautar essa questão por esse viés da “guerra dos sexos”, onde fica-se elencando o sofrimento do homem negro como se para justificar sua inércia em relação ao questionamento do machismo. Tipo de discussão que não sai do lugar e que somente reafirma o poder numa espécie de solipsismo da dor. Mais que urgente perceber o lugar do qual se fala e olhar para além de si. De novo: não se está negando opressão e nem falando em tom acusatório, mas sim, falando da importância de se refletir sobre o assunto; na percepção de que é possível construir novos padrões de masculinidades que não sejam pautados na opressão da mulher como modo de afirmação. O homem negro precisa perceber que foi e é oprimido por essa imposição do masculino hegemônico ocidental e que reproduzir esse masculino afeta suas mães, irmãs, filhas, companheiras, amigas. Em “Feminismo é para tod@s”, *Bell Hooks* diz: “muitos militantes querem mudar a noção de masculinidade, mas não estão particularmente preocupados com suas explorações sexistas e a opressão da mulher”.

Se existem mulheres negras, homens negros gays, mulheres negras lésbicas, travestis e trans* negras, como podemos falar em movimento negro sem levar em consideração as próprias especificidades contidas neste ser negr@? Se lutamos contra o racismo como podemos retificar o poder ao não se perceber como machista? Até quando se dará poder ao poder que se contesta?



RELATED TAGS

[NEGRITUDE](#)[OPRESSÃO](#)

Djamila Ribeiro

Djamila Ribeiro é mestranda em Filosofia Política na Unifesp e feminista negra. Escreve para o Escritório Feminista da Carta Capital.

Afasta de mim esse cálice (cale-se): o silenciamento de mulheres negras em espaços de militância



DJAMILA RIBEIRO · 11 de dezembro de 2013

Por **Djamila Ribeiro** para as **Blogueiras Negras**

Nos EUA, as mulheres negras começaram a denunciar a invisibilidade dentro do movimento feminista, na década de 70. No Brasil, o feminismo negro começou a ganhar força no final desta década, começo da de 80. O I Encontro Feminista, de 1985, que aconteceu em Bertioga foi um marco da luta das mulheres negras como sujeitos políticos. Atualmente, fala-se mais da necessidade de um feminismo interseccional que dê conta das várias especificidades de ser mulher. O discurso universal vem sendo combatido com mais força, porque seria excludente no sentido de que as opressões se dão de modos diferentes. Uma mulher branca de classe média não sofre o mesmo que uma mulher negra pobre.

Durante muitos anos, senti essa dificuldade com algumas feministas, assim como, com militantes do movimento negro. Patricia Hill Collins explica essa invisibilidade das mulheres negras. Ela conta que quando as mulheres brancas não podiam votar nos EUA, um dos argumentos usados por elas foi de que os homens negros já votavam e isso poderia ser um risco para a população branca. Ou seja, homens brancos votavam, homens negros também e depois o direito teria que ser estendido às mulheres brancas. Mulheres negras seriam invisíveis do ponto de vista político. Por mais que tenhamos galgado alguns espaços, a dificuldade de se respeitar as mulheres negras em alguns debates e lugares continua.

Há uma tentativa de se silenciar mulheres negras. Conheci diversas feministas negras que passaram por isso, e agora, com a minha geração, sinto na pele. Uma vez, numa discussão com a página "Moça, você é machista", fui banida. E fui porque reclamei de um post racista e exigi retratação. A resposta da página foi: "você tem problemas de interpretação de texto; deve ser analfabeta funcional". Ou seja, recorre-se ao racismo, para tentar nos calar. Porque, claro, como negra, eu só poderia ser analfabeta. Que tipo de feminismo é esse?

Recentemente, passei por outra situação parecida: ao reclamar de um post sobre o Dia da Consciência Negra, feito por uma feminista conhecida, fui obrigada a ler: "entendo que você tenha formação...", além de ter sido chamada de burra e perigosa. Como uma pessoa que não

^

conhece pode afirmar que eu não tenho formação? Por que algumas feministas brancas recorrem a esse tipo de argumento? Ela havia feito um post equivocando sobre o assunto; quando homens querem falar sobre feminismo, vejo pessoas reclamando. Então, por que feministas brancas elegem-se como “mestres” nesse assunto e depois, ainda por cima, rechaçam mulheres negras que sentem na pele o peso do racismo? Por que nosso lugar de fala não é respeitado? E, mesmo, que eu não tivesse formação, minha fala deveria ser deslegitimada como militante negra? Se eu não tivesse formação, seria muito por conta desse ranço escravocrata que impede nosso acesso a certos espaços.

Como escrevi num outro texto: até quando se dará poder ao poder que se condena? Até quando aviltarão a capacidade intelectual e cognitiva das feministas negras? Até quando feministas brancas silenciarão quando esse tipo de atitude acontecer? Como falar em sororidade em meio a tanta hostilidade? Daí dizem: “ah, mas deve ser um mal entendido; fulana não falaria isso”; “mas, não foi racismo”. Pessoas não negras querendo nos ensinar o que é racismo. É a dupla violência: além de ter sido desrespeitada, ainda tenho que ouvir que não foi bem assim. E não é justamente contra isso que a gente luta? Por que com as mulheres negras dá-se o benefício da dúvida a quem ofendeu?

Mais do que necessário repensar certas atitudes. De novo: ser oprimido não é desculpa para legitimar opressão. Nossas falas precisam ser respeitadas e ouvidas. Que tipo de feminismo estamos construindo? Reconhecer privilégios é necessário e a consciência de não se reproduzir opressão também.

Não pedirei “afasta de mim esse cálice (cale-se)”. Eu mesma afastarei esse cálice (cale-se) de vinho tinto de sangue.

* Não gosto muito de falar sobre toda minha formação, mas só para sambar na cara de algumas feministas por aí, vamos lá: Djamila Ribeiro é aluna do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo; Pesquisadora bolsista na FAPESP; Membro fundadora do MAPÔ – Núcleo de Estudos Interdisciplinar em Raça e Gênero e Sexualidade da Unifesp; Membro da Associação Internacional de Mulheres Filósofas e da Simone de Beauvoir Society. Tem artigos publicados em revistas de Filosofia e já apresentou trabalho nos EUA (Universidade do Oregon) e Argentina (Universidade Nacional de La Plata). Feminista negra desde o nascimento. Mãe de Thulane.

Venus de Hotentote em qualquer lugar: a exotização da mulher negra



DJAMILA RIBEIRO · 23 de dezembro de 2013

Por **Djamila Ribeiro** para as **Blogueiras Negras**

O corpo da mulher negra não é dela. Essa é sensação que carrego desde muito cedo. A ultrassexualização de nossos corpos faz com que interpretem nossa imagem baseada na exotização. “Nós carregamos a marca” é uma frase muito dita por Luiza Bairros e que exemplifica bem nossa situação. Essa marca que carregamos fruto de violência é mascarada pelo mito da democracia racial, o que faz com que se ignore ou romantize o problema. Ou melhor, a marca nem é vista como problema, é vista como elogio, exaltação da beleza. Porém, essa marca existe e nos segue para além das terras tupiniquins. A exotização da mulher negra está presente em todos os lugares, ainda mais se aliado ao fato da nacionalidade brasileira. De modo geral, as brasileiras são estereotipadas como sendo excessivamente sensuais.

Um exemplo dos estigmas que estão colocados sobre os corpos das mulheres negras é o caso de Vênus Hotentote. Seu nome original é Sarah Baartman, nascida em 1789 na região da África do Sul, no início do século XIX foi levada para a Europa e exposta em espetáculos públicos, circenses e científicos, devido aos seus traços corporais. Segundo Damasceno (2008), Sarah Baartman deu um corpo à teoria racista. Não importa aonde vamos, a marca é carregada. Numa viagem que fiz à Argentina, em setembro último, fortaleceu -se ainda mais essa noção. Assim que cheguei em Buenos Aires, percebi os olhares. Em La Plata, cidade aonde fui para um congresso, quando saía, pessoas vinham pegar nos meus cabelos (uso tranças compridas de kanekalon), abordavam-me ao acaso, me tocavam. Eu era a Vênus Hotentote num espetáculo público. “Ah, mas isso acontec

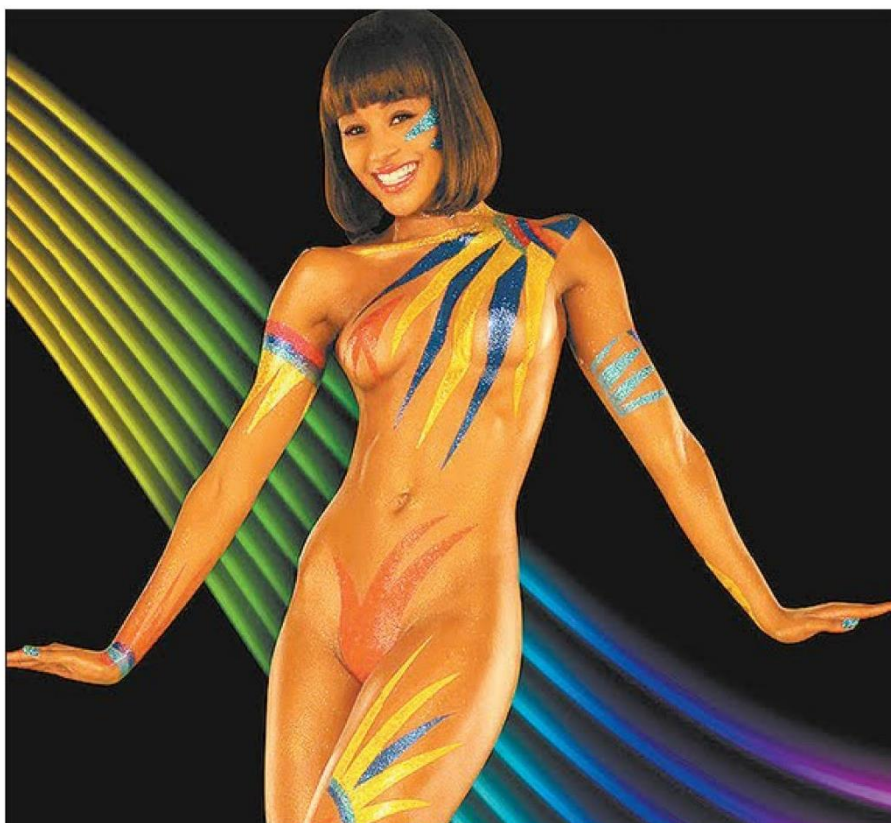
porque você é bonita”, dizem alguns. Essa situação ainda é vista por esse viés do elogio racista. Como ser humano, tenho o direito de andar na rua sem ser incomodada, sem que pessoas desconhecidas me toquem ou mexam no meu cabelo. Tratam o nosso corpo como se fosse público.



Esse caça à “mulatas” promovido pela rede Globo para eleger a nova “Globeleza”, percebe-se como a mulher negra é colocada em lugares determinados, como é vista como objeto sexual, produto a ser vendido. Quantas negras vemos na grade da emissora? Quantas apresentadoras, reportéres, atrizes? Somos invisibilizadas em outras áreas e super expostas no carnaval como pedaços de carne. Mulheres brancas também são objetificadas; isso é inegável. Porém, a mulher negra carrega a opressão histórica. Mesmo nesse mercado de exploração, a carne negra é a mais barata. Para se ter uma idéia, de toda a história da revista “Playboy” no Brasil, somente sete negras foram capas. Nos filmes pornográficos, são minorias e atuam em trabalhos bem específicos ou relacionados ao carnaval ou ainda para “amante de negras”. Nas propagandas de cerveja, nos quais mulheres são objetificadas, raramente há negras. Até nesse mercado exploratório, o lugar ainda é inferior. E fora dele, a situação não é diferente. Não estou, de forma alguma, concordando com a objetificação dos corpos dessas mulheres, e sim, elucidando como até nesse mercado, a mulher negra é discriminada e relegada a papéis específicos.

Um dia numa discussão, quando reclamei que não havia paquitas negras, um rapaz disse: “e qual o problema disso? Eles têm o direito de colocar quem quiserem”. A naturalização do racismo é que algumas pessoas, não acham nada demais nós não sermos representadas, num país de 5 ^

população negra. Mas, para além de sermos representadas, temos que problematizar o MODO que estamos sendo; se esse modo somente reafirma nossa estigmatização.



E, quando reclamamos, nos chamam de ressentidas, rancorosas, pessoas que só reclamam. Porém, denunciar é preciso. Não podemos aceitar essa pretensa valorização que nada mais é do que a reafirmação do racismo. A exotização exacerbada do corpo da mulher negra, construída historicamente a partir da experiência colonial, precisa ser duramente combatida. A naturalização dessa violência precisa ser enfrentada.

O verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime

É preciso perceber que o humor não é isento, carrega consigo o discurso do racismo, machismo, homofobia, lesbofobia, transfobia. Diante de tantos humoristas reprodutores de opressão, legitimadores da ordem, fico com a definição do brilhante Henfil: “o verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime”.



DJAMILA RIBEIRO · 28 de março de 2014

Assim como houve pensadores como Sartre, por exemplo, que criticava a arte pela arte, propondo uma arte engajada, Henfil, grande cartunista brasileiro, foi adepto de um humor engajado politicamente, não o humor pelo humor, como o próprio definiu: “procuro dar meu recado através do humor. Humor pelo humor é sofisticação, é frescura. E nessa eu não tou: meu negócio é pé na cara”.

Visivelmente, o cartunista tinha uma posição de embate ao poder instituído. Porém, infelizmente, não é o que vemos na grande mídia, salvo raras exceções. O que se vê é um humor rasteiro, legitimador de discursos e práticas opressoras e, que tenta se esconder por trás do riso. Sendo a sociedade racista, o humor será mais um espaço onde esses discursos serão reproduzidos. Não há nada de neutro, ao contrário, há uma posição ideológica muito evidente de se continuar perpetuando as opressões.

Alguns humoristas, quando criticados, dizem estar sendo censurados. Há que se explicar para esses humoristas o que é censura. Primeiro, eles dizem e fazem coisas preconceituosas. Quem se sentiu ofendido, reclama. Onde está a censura nisso? Incomodam-se pelo fato de, cada vez mais, muitas pessoas denunciarem e gritarem ao ver suas identidades e subjetividades aviltadas; é como se dissessem “nem se pode mais ser racista, machista em paz”. Acreditam ter uma espécie de poder divino de falarem o que querem sem serem responsabilizados. Atualmente, pululam humoristas com esse viés. Comportam-se como semideuses, como Danilo Gentili, que chamou de macaco um moço que discordou dele. Marcelo Marrom, infelizmente, é um homem negro que faz piadas vergonhosas ridicularizando a si mesmo e pessoas negras. Age como uma espécie de neo capitão do mato, tentando caçar nossa dignidade, auto-estima, que há anos lutamos para ter. Capitão do mato do humor para entreter a casa grande. Que a ancestralidade tenha misericórdia dele.

Durante muito tempo, eu tive receio de passar perto de grupos de adolescentes. Quando criança, fui alvo de piadas e chacotas por ser negra. Ao passar por um grupo desses, era inevitável ouvir alguma gracinha do tipo: “olha, sua mina aí”, “e aí, não vai apresentar?”. E o garoto “alvo da zoação” se defendia: “sai fora, está louco?”, “para de me zoar!”. Ter uma namorada como eu era algo impensável. A pretensão criada neles fruto de um sistema que os privilegia, os cegava para o fato de que eu é quem poderia não querer-los. Mas, para eles, eu era só uma “neguinha”, alguém que merecia ser ridicularizada e deixada de lado. Esse receio me acompanhou até o início da fase adulta. Eu preferia atravessar a rua a ter que ouvir essas coisas que me machucavam. E o que as pessoas me diziam? “Deixa pra lá, é só uma brincadeira”. E toda a sociedade concordava com esses meninos: eu não me via na TV, nas revistas, nos livros didáticos, em minhas professoras.

Um dia, quando levava minha filha à escola, um grupo de adolescentes começou a rir do cabelo dela, o qual estava solto, lindo e com uma flor. Ela nem percebeu, mas eu me aproximei deles e disse calmamente: “estão rindo do que? O cabelo dela é lindo. Se eu voltar e vocês estiverem aqui, vou pegar um por um”. Claro que não faria nada disso, disse aquilo para assustá-los e consegui, mas ouvi críticas do tipo: “ah, mas só eram adolescentes brincando”. E eu me pergunto: quem se compadece da menina negra que terá sua auto estima aviltada? Da menina negra que desde cedo é ridicularizada?

Por que se tem compreensão com quem está oprimindo e não com quem está sendo oprimido? A menina negra é que precisa entender que isso é “brincadeira” ou quem faz a brincadeira perceber que aquilo é racismo? Até quando utilizarão o humor como desculpa para serem racistas? Quem

olhará pela menina negra que odiará seu cabelo por que fazem piadas sobre? Quem irá lucrar a gente já sabe.

Há também aquela conversa de que devemos rir de nós mesmas, de nossos defeitos. Rir de mim porque sou distraída ou desastrada é uma coisa, por que raios deveria rir da minha pele ou do meu cabelo como se isso fosse um defeito em vez de partes lindas que me compõe? Por acaso, ser negra é defeito? No olhar do racista, é. Então, para ser aceita por ele, eu preciso rir daquilo que o incomoda, associar meu cabelo a produtos de limpeza, por exemplo. Mal passa pela cabeça dele associar seu cabelo liso a espaguete. Esse exemplo mostra como o racismo tem um papel preponderante naquilo que as pessoas julgarão engraçado e naquilo que não julgarão. Da mesma forma, julgam engraçado ridicularizar travestis, mulheres trans, como se a humilhação diária e a recusa a cidadania já não fossem suficientes.

É preciso perceber que o humor não é isento, carrega consigo o discurso do racismo, machismo, homofobia, lesbofobia, transfobia. Diante de tantos humoristas reprodutores de opressão, legitimadores da ordem, fico com a definição do brilhante Henfil: “o verdadeiro humor é aquele que dá um soco no fígado de quem oprime”.

Jornal do Brasil, em Março (2018)

JORNAL DO BRASIL

— O jornal do Brasil

103 206 JANRIO • Stock-Forum • 10 de março de 2018

FUNDADO EM 9 DE ABRIL DE 1891

Ano 127 • nº 90 • www.jb.com.br R\$ 5,00

Últimas palavras

Em artigo enviado ao JB horas antes de sua morte, Marielle diz que intervenção não é solução

Reforma Trabalhista, PEC dos Gastos, Reforma da Previdência. O impacto dessas profundas mudanças, inspiradas em um projeto político retrógrado, alinhado com interesses que servem ao capital internacional e a setores do empresariado, arremessa um contingente de cidadãos e cidadãs para uma espiral de pobreza.

É neste contexto que tentamos ampliar o olhar sobre a Intervenção Federal na Segurança Pública do Rio de Janeiro e avaliar sua real intenção, já que o estado está em décimo lugar nos índices de violência, atrás de Sergipe, Goiás e Maranhão — para citarmos como exemplos apontados no Anuário de Segurança Pública.

Sendo assim, a Intervenção Federal busca se alicerçar numa justificativa que não tem assento na realidade. Nossa pergunta que não quer calar: por que o Rio de Janeiro?

As últimas experiências mostram que a ocupação das Forças Armadas não resolveu o problema de insegurança. Inclusive, é importante que observemos os anos em que o Exército é levado às ruas para “solucionar” uma situação emergencial. O que há em comum não é um episódio alarmante na segurança, mas o fato de que são todos anos eleitorais. O que tivemos como resultado desta política?

O interventor federal General Braga Netto declarou que “o Rio de Janeiro é laboratório para o Brasil”. E o que vemos é que neste “laboratório” as cobaias são os negros e negras, periféricos, favelados, trabalhadores. A vida das pessoas não pode ser experimento de modelos de segurança. O apontamento das favelas, como lugar do perigo, do medo que se espalha para a cidade, desperta o mito das classes perigosas, como bem ressalta a psicóloga Cecília Coimbra, colocando

a favela como objeto principal e inimiga pública.

No último fim de semana, pelo menos cinco pessoas morreram e quatro ficaram feridas na Região Metropolitana do Rio. Delas, quatro eram mulheres. Alba Valéria Machado morreu ao tentar proteger o filho, em Nova Iguaçu. Natalina da Conceição foi atingida durante confronto entre PMs e traficantes na Praça Seca. Janaína da Silva Oliveira morreu em tentativa de assalto em Ricardo de Albuquerque. Tainá dos Santos foi atingida por um tiro de fuzil na comunidade Vila Aliança. São as mulheres negras e periféricas que perdem seus filhos para a letalidade.

Essa estatística assustadora demonstra que mesmo às vésperas de completar um mês do início da Intervenção, a tão falada sensação de segurança não passa de um discurso político-midiático. E as mortes têm cor, classe social e território. Definitivamente a segurança pública não se faz com mais armas. Mas com políticas públicas em todos os âmbitos. Na Saúde, Educação, Cultura e geração de emprego e renda.

É premente a necessidade de monitorarmos esse processo, tendo o cuidado de lutar para que os direitos individuais e coletivos sejam assegurados, para que as instituições democráticas sejam preservadas e sigam autônomas. O contrário disso se revelaria algo bem perigoso em uma sociedade que tem uma tradição patrimonialista, pouco afeita ao trato democrático e que tem uma relação histórica violenta com sua população mais vulnerável.

Marielle Franco era vereadora da cidade do Rio (PSOL) e relatora da Comissão da Câmara Municipal de Acompanhamento da Intervenção Federal.



EDITORIAL *‘Os bons resultados da intervenção serão uma forma de honrar a memória da vereadora. Por ela, o melhor que se pode fazer é mostrar que os beneficiários são os que ela supunha vítimas.’* Pág. 8