

Feminismo Negro

Organização: Eugênio Lima e Maurinete Lima

Edição: Liliane Braga

Por que falar sobre isso?

Podemos perceber a importância das inúmeras referências que ainda permanecem desconhecidas, posto que a mulher negra, suas histórias, suas narrativas, seus pensamentos e seus afetos ainda precisam ser contados.

Mulheres, Raça e Classe – Angela Davis

As organizações de esquerda têm argumentado dentro de uma visão marxista e ortodoxa que a classe é a coisa mais importante. Claro que classe é importante. É preciso compreender que classe informa a raça. Mas raça também informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida. Da mesma forma que gênero é a maneira como a raça é vivida. A gente precisa refletir bastante para perceber as interseções entre raça, classe e gênero, de forma a perceber que entre essas categorias existem relações que são mútuas e outras que são cruzadas. Ninguém pode assumir a primazia de uma categoria sobre as outras (DAVIS, 2016).

Sobre Angela Davis

No âmbito da obra de Angela Davis, é perceptível o fato de a autora ter dedicado muito dos seus estudos a desconstruir, apoiada em informações históricas e em conceituações marxistas, parte das visões distorcidas a respeito das mulheres afro-americanas.

Outra caracterização da sua produção se dá nas interseções entre raça, classe e gênero, em que há forte distinção, ao conseguir “radicalizar” o feminismo negro com sua persistência nas dimensões de raça e classe.

É importante pontuar o silêncio das “mulheres de cor” como produtoras de conhecimento sobre sua própria história e suas experiências. Essa invisibilidade está nos estudos feministas clássicos, nos quais suas experiências foram completamente ignoradas em nome de uma homogeneização da definição de mulher, que apagou as dimensões de classe e raça/etnia. Além disso, nas pesquisas sobre raça e etnicidade as experiências dos homens

negros foram consideradas como normas para toda a comunidade. Essa dupla invisibilidade levou a escritora afro-americana Barbara Smith e outras autoras a criarem a conhecida expressão: “todas as mulheres são brancas, todos os negros homens, mas algumas são guerreiras” (SMITH; HULL; SCOTT, 1982).

Em consequência disso, a produção das mulheres negras sobre a sua própria condição é relevante, pois muitos dos pontos destacados não estão presentes nas definições dominantes de realidade e das pesquisas históricas. Como lembra Michele Wallace, também uma intelectual negra:

A ideia era ir além da discussão sobre “fatos” e chegar a uma observação geral sobre como as negras raramente participam da produção de “fato” e “história”. Assim, quando elas fazem qualquer movimento nesse sentido, isso é potencialmente subversivo de um status quo repressivo.

Considerando o movimento feminista, lembramos que, historicamente, a relação das mulheres negras com o movimento foi bastante conflitiva na conjuntura dos anos 1960-1970. Ele não exercia nenhuma atração sobre as mulheres negras, chicanas ou asiáticas revolucionárias, em consequência de sua orientação de classe média e branca, de ser marcado por um discurso sobre uma feminilidade excessiva, algo não atrativo a essas mulheres. Angela apresenta uma crítica a esse “feminismo tradicional”, por reivindicar uma essência feminina ou uma mulher universal, destacando que é “[...] importante para os feminismos desvencilharem-se da noção de que há uma qualidade universal que podemos chamar de mulher”.

Em consequência das relações conflitivas, principalmente nas definições ideológicas do movimento feminista, muitas mulheres negras tinham dificuldade em se autoidentificar como feministas. Como resposta a essa questão, a escritora Alice Walker propôs o termo *womanist* – sem maiores impactos para as mulheres negras, que continuaram negando o feminismo ou se definindo como feministas negras (A partir de excertos de BARRETO, 2005 e CARDOSO, 2014).

Angela Davis por Ela Mesma

(A partir de conferência realizada durante I Jornada Cultural Lélia Gonzalez, promovida pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Grupo de Mulheres Negras Mãe Andresa, em 1997, em São Luís do Maranhão)

O legado do blues e a influência negra

Como nesta conferência propõe-se especificamente tratar da imagem da mulher negra na sua relação cultural, a partir de agora falarei sobre uma pesquisa na qual procuro resgatar a relação entre o cultural e o político. Acho importante olhar para a história de uma maneira não ortodoxa. Quando se chamam hoje os nomes das nossas ancestrais feministas, percebemos que elas foram educadas, escolarizadas. Eram mulheres que podiam escrever. Elas organizaram vários clubes de mulheres no passado.

Mas o que aconteceu com as mulheres que não escreviam? O que aconteceu com a mulher pobre da classe trabalhadora? Existe alguma forma de recuperar a contribuição dessa mulher para o feminismo negro? Por isso, passei a olhar e analisar o blues, observei as mulheres cantoras de blues e me dei conta de que elas encontraram maneiras de conversar sobre o feminismo, falando, por exemplo, de sexualidade. Às mulheres de classe média não era permitido falar sobre sexualidade em público. Isso era um tabu. No contexto do blues, contudo, podia-se explorar qualquer tema relacionado à sexualidade.

Parece-me que essa questão da sexualidade está ligada à luta do povo negro por liberdade. Por que eu digo isso? Porque, se repararmos nas condições do povo negro imediatamente após a abolição nos EUA (em 1865), percebemos que ele não tinha liberdade econômica. Havia a demanda por "40 acres de terra e uma mula", mas poucos conseguiram receber os 40 acres de terra. A maioria dos negros não tinha liberdade econômica nem política. Então, no período imediatamente posterior à escravidão, havia três formas através das quais os negros conseguiam ser livres: o direito de ir e vir e de deixar as plantações, o direito à educação, pelo qual muitos deram suas próprias vidas, e o direito de escolher seus parceiros sexuais. Essa liberdade em relação à sexualidade incorpora muitas outras aspirações por liberdades. Já que não se tinha liberdade política nem econômica, havia um certo grau de liberdade nas suas vidas sexuais. Quando pegamos o slogan feminista "o pessoal é político" e o analisa à luz da história do povo negro como escravo, percebemos que ele adquire um significado totalmente diferente.

O blues foi a primeira forma artística que emergiu após a abolição. E as mulheres negras dos anos 1920 emergem como cantoras de blues, como trabalhadoras, como profissionais, e assim foram gravando músicas. A questão da pesquisa histórica tem muita importância para a nossa luta contemporânea. E nós, acadêmicas e intelectuais, precisamos resgatar essa luta contemporânea por justiça. O grande desafio contemporâneo nos EUA é fazer a ligação entre o público e o privado, entre o pessoal e o político, de maneira a estabelecer a relação entre a violência doméstica e a pública.

Durante muitos anos, nosso lema foi a unidade negra – ou, talvez, o que se chama de solidariedade racial entre homens e mulheres negras. Frequentemente, no entanto, o silêncio

das mulheres negras diante da violência doméstica tem prejudicado muito suas próprias vidas. A unidade negra, da maneira como tem sido formulada, protege um companheiro do movimento negro que bate na mulher de responder publicamente por sua atitude, sempre argumentando que "roupa suja se lava em casa". Nós sabemos que a violência de um parceiro sobre a mulher é tão ruim quanto a violência policial.

As mulheres cantoras de blues dos anos 1920 sabiam como falar desses problemas que acontecem nos relacionamentos, e o faziam abertamente. Mesmo considerando que elas não tinham o vocabulário de que dispomos hoje para tratar do aspecto político da violência doméstica, nunca esconderam isso, nunca fingiram que isso não acontecia. E muitas dessas mulheres que cantavam compartilhavam com outras mulheres o fato de que, em uma situação de violência, o que elas deviam fazer é cair fora.

É preciso aprender a estabelecer a relação entre gênero, raça, classe e sexualidade. Nós temos que lutar por saúde física, mental, emocional e espiritual. Sabemos que as mulheres negras norte-americanas têm muito o que aprender com as irmãs brasileiras sobre a saúde espiritual. E aprender a reverenciar nossas ancestrais, permitir que elas nos alimentem, para que possamos continuar nossa luta. Nós temos que evocar espíritos como o de Aqualtune,¹ o de Beatriz Nascimento e o nome de Lélia Gonzalez.

Eu realmente penso que utopia é quando nos movemos em novas direções e visões. "Utopia" no sentido de que necessitamos de visões para nos inspirar e nos mover para a frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos.

A construção de uma nova utopia

Nos Estados Unidos, alguns de nós da esquerda nos baseamos no tipo de discussão que se fazia no Partido Comunista para ajudar a compreender os nossos projetos. Hoje não sou mais membro do Partido Comunista. Alguns de nós estavam lutando para democratizar internamente o partido. Éramos da direção e assumimos a luta pela democratização, mas não éramos autorizados a concorrer a cargos eletivos. Não conseguimos, perdemos essa luta. Daí porque alguns comunistas e outros socialistas construíram uma nova articulação, uma rede que se chama Comitê de Correspondência da era revolucionária nos Estados Unidos.

¹ Nota da editora: Provável referência à avó de Zumbi dos Palmares, Aqualtune (SANTOS, 2013).

Ainda acredito no socialismo, mesmo considerando que os países socialistas já não existem mais como antes. É preciso ver que o capitalismo ainda está muito desenvolvido. Na verdade, o capitalismo globalizado se insinua na vida das pessoas de uma forma que nunca tinha acontecido antes. Basta ver a economia internacional em termos do turismo sexual e a maneira como as mulheres trabalhadoras são exploradas dentro das Américas.

Eu realmente penso que utopia é quando a gente se move em novas direções e visões. Utopia no sentido de que necessitamos de visões para nos inspirar e ir para frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de dar conta e saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos. (Trechos extraídos de DAVIS, 2011.)

Frances M. Beal, feminista negra e ativista política

Aqueles que estão exercendo sua "virilidade", dizendo às mulheres negras para darem um passo para trás, em um papel doméstico submisso, estão assumindo uma posição contrarrevolucionária. As mulheres negras foram igualmente abusadas pelo sistema, e temos de começar a falar sobre a eliminação de todas as formas de opressão. Se estamos a falar sobre a construção de uma nação forte, capaz de se livrar do jugo da opressão capitalista, então estamos falando sobre o envolvimento total de cada homem, mulher e criança, cada um com uma consciência política altamente desenvolvida. Precisamos de todo o nosso exército lá fora para lidar com o inimigo, e não a metade de um exército.

Existem também algumas mulheres negras que sentem que não há papel mais produtivo na vida do que ter e criar filhos. Essa atitude muitas vezes reflete o condicionamento da sociedade em que vivemos, e é adotada (totalmente, completamente e sem mudança) a partir de um modelo branco burguês. Algumas jovens irmãs que nunca tiveram que sustentar uma família, e aceitam o papel de confinamento que isso implica, tendem a romantizar (com a ajuda de alguns irmãos) esse papel de dona de casa e mãe. As mulheres negras que tiveram de suportar esse tipo de função como a única ocupação de sua vida são menos propensas a ter essas visões utópicas.

Essa linha de raciocínio nega completamente as contribuições que as mulheres negras têm feito historicamente para a nossa luta pela libertação. Essas mulheres negras incluem Sojourner Truth e Harriet Tubman, para citar apenas duas.

O novo mundo

Hoje, em 1969 [ano de publicação do texto original de Beal], a comunidade negra e as mulheres negras devem especialmente começar a levantar dúvidas sobre o tipo de sociedade que queremos ver estabelecida. Devemos observar de que maneiras o capitalismo nos oprime e então nos mover para criar instituições que irão eliminar essas influências destrutivas.

O novo mundo que estamos lutando para criar deve destruir a opressão de qualquer tipo. O valor desse novo sistema será determinado pelo estatuto das pessoas que são atualmente as mais oprimidas. A menos que as mulheres de qualquer nação escravizada estejam completamente libertadas, a mudança não poderá ser chamada de revolução.

Devemos começar a entender que uma revolução implica não apenas a vontade de entregar nossas vidas na linha de fogo e ser morto. De certa forma, esse é um compromisso fácil de assumir. Para morrer pela revolução é preciso apenas uma bala; mas viver pela revolução significa assumir o compromisso mais difícil de mudar nossos padrões de vida no dia a dia.

Significa alterar as rotinas tradicionais que temos estabelecido como resultado de viver em uma sociedade totalmente corruptora. Alterar a forma como você se relaciona com sua esposa, seu marido, seus pais e seus colegas de trabalho. Se queremos nos libertar como um povo, é preciso reconhecer que as mulheres negras têm problemas muito específicos. Devemos ser libertadas juntamente com o resto da população. Para começar a trabalhar nossos problemas, não podemos esperar até o grande dia no futuro, quando a revolução, de alguma forma milagrosa, é realizada.

[...]

Dado o compromisso mútuo entre homens negros e mulheres negras para a libertação tanto do nosso povo quanto de outros povos oprimidos, o envolvimento total de cada indivíduo é necessário. Temos de começar a reescrever a nossa compreensão das relações pessoais tradicionais entre homem e mulher.

As mulheres negras devem ter um papel ativo sobre o tipo de mundo em que nossos filhos, nossos entes queridos e cada cidadão podem crescer e viver como seres humanos decentes, livre das pressões do racismo e da exploração capitalista. (Trechos traduzidos e adaptados por Eugênio Lima a partir de BEAL, 1969.)

Lélia Gonzalez

Lélia Gonzalez, intelectual e feminista negra brasileira, refletiu atentamente, nos anos 1980, sobre a realidade de exclusão das mulheres na sociedade brasileira, principalmente das

negras e indígenas. Ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas no Brasil, na América Latina e no Caribe. O seu pensamento inaugura também a proposição de descolonização do saber e da produção de conhecimento, e, atuando como *outsider within* (“forasteira de dentro”), como define Patricia Hill Collins (apud CARDOSO, 2014, p. 965), questiona a insuficiência das categorias analíticas das ciências sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras.

A autora define *outsider within* como posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Na academia, por exemplo, pesquisadoras negras constataam, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais, e, embora Collins se refira à sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento. (Trechos extraídos de CARDOSO, 2014.)

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações (GONZALEZ, 1983).

Racismo e colonização

Tendo como referência e influência as ideias de Frantz Fanon, Lélia Gonzalez procurou similaridades nos diversos contextos da diáspora negra de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo, bem como recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras e indígenas, visando seu registro como protagonistas e sujeitos históricos. Um dos principais traços do pensamento de Fanon, que identifiquei na obra de Lélia, diz respeito à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado.

Segundo Frantz Fanon (apud CARDOSO, 2014, p. 5), o colonialismo produziu a chamada inferioridade do colonizado, que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar essa ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência – o que resultou na

alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido.

As ideias de Fanon sobre racismo, assimilação e alienação foram importantes para as reflexões de Lélia Gonzalez acerca da chamada democracia racial brasileira, um dos principais alvos das ações e críticas do movimento negro nos anos 1980, através da denúncia do quanto era falaciosa tal democracia, resumindo-se, na verdade, “em um dos mais eficazes mitos de dominação” (GONZALEZ apud CARDOSO, 2014, p. 5).

Segundo Lélia Gonzalez (ibid.), o racismo pode apresentar taticamente duas formas para manter a “exploração/opressão”: o racismo aberto e o racismo disfarçado. A primeira forma é encontrada, principalmente, nos países de origem anglo-saxônica, e a segunda predomina nas sociedades de origem latina. No racismo disfarçado, “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’”, e essa forma de se manifestar, afirma, ao pensar o Brasil, impede a “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis”, pois a crença historicamente construída sobre a miscigenação criou o mito da inexistência do racismo em nosso país.

No racismo latino-americano, continua Lélia Gonzalez, a alienação é alimentada através da ideologia do branqueamento, cuja eficácia está nos efeitos que produz: “o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura”. (Trechos extraídos de CARDOSO, 2014.)

Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a “superioridade” branca ocidental à “inferioridade” negroafricana. A África é o continente “obscuro”, sem uma história própria (Hegel); por isso, a razão é branca, enquanto a emoção é negra. Assim, dada a sua “natureza sub-humana”, a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente é considerada “natural” (GONZALEZ apud CARDOSO, 2014, p. 6-7).

Amefricanidade

A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, “floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente” (GONZALEZ apud CARDOSO, 2014, p. 7).

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*amefricinity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A América [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo (GONZALEZ apud CARDOSO, 2014, p. 7).

Narrativas

Uma das grandes ferramentas usadas por Lélia na construção de suas ideias foi a apropriação que fez da linguagem na estruturação da sua narrativa. O modo como a autora construiu as suas estratégias narrativas revela muito da sua postura contestadora. Em textos acadêmicos, marcados pela formalidade, Lélia transportou o falar cotidiano e conseguiu estruturar uma narrativa com características da fala. O que não significou a ausência de um rigor acadêmico. Lélia usava expressões como “e gente sabe”, “algumas escritazinhas próprias” e outras que soam atualmente como politicamente incorretas: “a negrada”, “o crioulo” e “o mulhério”, entre muitos outros termos. Isso mostra a preocupação de Lélia em ser entendida pela comunidade negra, em grande parte não detentora dos códigos da linguagem acadêmica, por estar excluída desses espaços, pois a normalização e os usos da língua também se inserem em um campo de disputas de hegemonia.

Lélia investiu em estratégias para, conscientemente, subverter através da escrita. “A academia define o uso da língua como reprodução, tradição; e para nós ela deve significar: subversão, luta, conquista e direito à fala” (Fabiana Lima, mestra em literatura brasileira pela UFRJ).

(Trechos extraídos de BARRETO, 2005.)

Democracia racial e redemocratização

Sobre a conjuntura política que correspondeu à retomada dos movimentos negros e de mulheres, denominada redemocratização, podemos dizer que esses movimentos também estavam engajados na luta pelo fim da ditadura militar e na retomada da democracia, através da articulação com outros movimentos sociais. Contudo, os tempos da redemocratização foram definidos por Lélia como tempos também de inexistência de democracia, pois a democracia racial ainda não era efetiva no Brasil:

[...] estamos aí num processo dito de redemocratização do país e, se vamos redemocratizar, nós temos que exigir uma democracia para todos e não para alguns [...]. A gente percebe que são setores, assim, marginalizados no processo da produção econômica e vistos como inferiores, diferentes ou desavergonhados, ou coisas como tais e parece que falar de democracia, democracia significa a convivência com a diferença e o respeito pela diferença, nós não podemos reduzir, não se pode reduzir um negro à situação de um branco, embora do ponto de vista ideológico a gente encontre aí muito negro que é branco de cabeça, mas não se pode reduzir uma mulher a um homem, tem que se respeitar as diferenças; então veja, falar de democracia é justamente conviver respeitando as diferenças (GONZALEZ apud BARRETO, 2005).

A relevância das contribuições de Lélia para o pensamento social brasileiro acerca das relações raciais foi a desconstrução de um dos alicerces do discurso da democracia racial: a “harmonia” no intercuro sexual dos portugueses com as mulheres negras e também indígenas. Uma tradição que, de acordo com Gilberto Freyre, seria anterior à colonização do Brasil, já que teria se manifestado ainda nas relações com as mouras na Península Ibérica. Mas que Lélia definiu como sendo

[...] o resultado da violentação das mulheres negras por parte da minoria branca dominante: os senhores de engenho, os traficantes de escravos etc. E esse fato teria dado origem, na década de 30, à criação do mito que, até os dias de hoje, afirma ser o Brasil uma democracia racial. Gilberto Freyre, famoso historiador e sociólogo brasileiro, é seu principal articulador, com sua “teoria” do “lusotropicalismo”. O efeito maior desse mito é a crença de que o racismo é inexistente em nosso país, graças ao processo de miscigenação (GONZALEZ apud BARRETO, 2005).

(Trechos extraídos de BARRETO, 2005.)

bell hooks

bell hooks é uma intelectual aclamada, teórica feminista, crítica cultural, artista e escritora. hooks é autora de mais de três dezenas de livros, obras que abrangem vários gêneros, incluindo crítica cultural, memórias pessoais, livros de poesia e livros infantis. Seus escritos abrangem temas de gênero, raça, classe, espiritualidade, ensino, bem como a importância dos meios de comunicação na cultura contemporânea.

Nascido Gloria Jean Watkins em Hopkinsville, Kentucky, bell hooks adotou o pseudônimo de sua bisavó materna, uma mulher conhecida por falar o que pensa. hooks recebeu seu bacharelado em artes da Universidade Stanford, seu mestrado em artes da Universidade de Wisconsin e seu Ph.D. da Universidade da Califórnia, Santa Cruz. Seus livros incluem: *Não Sou Mulher: Mulheres Pretas e Feminismo*; *Rock My Soul: Pessoas Negras e Autoestima*; *Ensinando a Transgredir: Educação como Prática da Liberdade*; *O Feminismo É para Todos: Políticas Apaixonadas*; *Ensinando em Comunidade: A Pedagogia da Esperança*; *Where We Stand: A Classe Tem Importância* e *We Are Real Cool: Homens Negros e Masculinidade*.

Desvalorização continuada da natureza feminina negra

Os acadêmicos que escreveram sobre a exploração sexual em massa das mulheres negras durante a escravidão raramente discutem o impacto político e social sobre o status da mulher negra. Na sua importante análise feminista sobre a violação, *Against Our Will: Men, Women and Rape* (*Contra a Nossa Vontade: Homens, Mulheres e Estupro*), Susan Brownmiller negligenciou essa questão na seção sobre a escravidão. Ela afirma:

A violação na escravidão foi mais do que uma ferramenta oportuna de violência. Foi a institucionalização de um crime, em parte e em porção da subjugação dos homens brancos às pessoas por ganhos econômicos e psicológicos.

Aparentemente, Brownmiller reconhecia a importância de discutir a violação das mulheres negras durante a escravidão incluindo tal seção no seu livro, mas ela efetivamente destituiu-a ao enfatizar que se tratava de uma história passada, terminada. No capítulo intitulado "Two Studies in American Experience" ("Dois Estudos na Experiência Americana"), ela começa fazendo a seguinte afirmação:

A experiência americana da escravidão no Sul, que teve um espaço de dois séculos, é um estudo perfeito de violação e de toda a sua complexidade para a integridade sexual das mulheres negras

que foi deliberadamente quebrada para que a escravidão pudesse permanecer com os seus proveitos.

Se Brownmiller impressionou os leitores ao relatar o fato de que os homens brancos assaltaram brutalmente as mulheres negras durante a escravidão, ela minimizou o impacto que tal opressão teve sobre todas as mulheres negras na América, colocando-o apenas no limite histórico do contexto de um “crime institucionalizado” durante a escravidão. Assim, ela falhou em ver que a violação das mulheres negras escravizadas não significou simplesmente “deliberadamente quebrar” a sua integridade sexual com fins econômicos, mas também conduziu à desvalorização da natureza feminina negra, o que permitiu construir na mente de todos os americanos o perfil do status social de todas as mulheres negras desde que a escravidão terminou. Vendo a televisão americana 24 horas por dia por uma semana inteira, aprende-se de que forma a mulher negra é percebida nessa sociedade: a imagem predominante é a da mulher decadente, a vaca, a puta, a prostituta.

A desvalorização da natureza feminina negra ocorreu como resultado da exploração sexual das mulheres negras durante a escravidão, que não foi alterado no decurso de centenas de anos. Previamente, já mencionei que, enquanto muitos cidadãos interessados simpatizaram com a exploração das mulheres negras, quer durante a escravidão, quer após, como todas as vítimas de violação da sociedade patriarcal elas eram vistas como tendo perdido valor e dignidade, em resultado da humilhação que suportaram. As crônicas da escravidão revelam que o mesmo público abolicionista que condenou a violação das mulheres negras olhou-as mais como cúmplices do que como vítimas. No seu diário, a mulher branca sulista Mary Boykin Chesnut lembra:

(14 de março de 1861) debaixo da escravidão, nós vivemos rodeadas por prostitutas, ainda que uma mulher desacompanhada seja mandada para fora de qualquer casa decente. Quem pensa pior do que uma mulher negra ou mulata por ser aquilo que não podemos nomear? Deus nos perdoe, mas o nosso sistema é monstruoso, errado e desigual! Como os patriarcas antigos, os nossos homens vivem todos numa casa com as suas esposas e as suas concubinas; e os mulatos, vistos de certa forma em todas as famílias, assemelham-se às crianças brancas. Qualquer lady está pronta para lhe dizer quem é o pai de todas as crianças mulatas em todas as casas menos na sua. Estes, ela parece pensar, caem das nuvens. Graças a Deus, pelas mulheres do meu país, mas lamentavelmente pelos homens! Eles não são provavelmente piores do que quaisquer outros homens, mas quanto mais baixa a amante, mais degradado ele deve ser [...]

(22 de agosto de 1861) eu odeio a escravidão. Você diz que não

há mais mulheres perdidas na plantação do que em Londres, em proporção aos números, mas o que diz sobre isto? Um magnata que gere um harém negro asqueroso com as suas consequências debaixo do mesmo teto da sua querida esposa e das suas lindas e talentosas filhas.

Essas entradas de diário indicam que Chesnut considerava que as mulheres negras escravizadas eram responsáveis pelo seu destino. A sua ira e a sua raiva está apontada a elas, e não aos homens brancos. Apesar de as imagens estereotipadas da natureza feminina negra durante a escravatura serem baseadas no mito de que todas as mulheres negras são imorais e sexualmente perdidas, as narrativas da escravatura e os diários do século XIX não apresentam evidências de que elas eram de qualquer forma mais “liberais” sexualmente do que as mulheres brancas. A grande maioria das mulheres negras escravizadas aceitou a cultura sexual dominante e adaptou-se às suas circunstâncias. As raparigas negras escravas eram ensinadas, como as suas parceiras brancas, que a virtude era o ideal espiritual natural das mulheres e a virgindade era o seu estado físico ideal, mas o conhecimento da aceitação da moralidade sexual não alterou a realidade, que não existia ordem social para protegê-las da exploração sexual.

[...]

Durante os anos da *Black Reconstruction* (Reconstrução Negra), entre 1867 e 1877, as mulheres negras lutaram para alterar as imagens negativas da natureza feminina negra perpetuadas pelos brancos. Tentando dissipar o mito de que todas as mulheres negras eram sexualmente perdidas, elas copiaram a conduta e os maneirismos das mulheres brancas. Mas, como emancipados, quando as mulheres negras e os homens lutaram para mudar as imagens estereotipadas da sexualidade das mulheres negras, a sociedade branca resistiu. Em todos os lados que as mulheres negras entravam, em ruas públicas, nas lojas ou nos seus locais de trabalho, elas eram abordadas e sujeitas a comentários obscenos e até a abusos físicos às mãos dos homens e mulheres brancos. Essas mulheres negras, em sua maioria, foram discriminadas por aquelas cujo comportamento lhes fazia ser chamadas de lady. Uma mulher negra bem vestida e limpa, conduzindo-se a si mesma de uma maneira apropriada, era usualmente alvo de lama atirada por homens brancos, que ridicularizavam e vaiavam os seus esforços de melhoramento. Eles relembavam-na de que, aos olhos do público branco, ela nunca seria vista como digna de consideração e respeito.

[...]

Em *Black Woman in White America* (Mulher Negra na América Branca), Gerda Lerner discute o “complexo sistema de apoio aos mecanismos e de sustentação de mitos” estabelecido pelas mulheres brancas e pelos homens para encorajar a exploração sexual das mulheres negras e para assegurar que nenhuma mudança iria ocorrer no seu estatuto

social:

Um desses foi o mito da mulher negra “má”. Assumindo a diferença de nível de sexualidade para todos os negros diferente dos brancos e mistificando a sua grande potencialidade sexual, a mulher negra pode ter sido feita para personificar a liberdade sexual e o abandono. O mito foi criado para todas as mulheres negras em serem ávidas de exploração sexual, voluntariamente “perdidas” na sua moralidade e, por isso, mereciam nenhuma consideração e respeito garantido às mulheres brancas. Todas as mulheres negras eram, por definição, putas de acordo com essa mitologia racista; assim, assaltá-las e explorar a sua sexualidade não era repreensível e não havia nenhuma norma e sanções comuns contra tais comportamentos. Uma larga extensão de práticas reforçaram esse mito: as leis contra o casamento inter-racial; a negação do título “miss” ou “mister” a qualquer mulher negra; os tabus contra o respeito social pela mistura de raças; a recusa de deixar as mulheres negras serem freguesas e experimentarem roupas em lojas antes de as comprarem; a identificação de uma única casa de banho para ambos os sexos no caso dos negros; a diferença na sanção legal contra a violação; o abuso de menores ou outros crimes quando cometidos contra mulheres brancas ou negras.

A sistemática desvalorização da natureza feminina negra não foi simplesmente uma consequência direta do ódio pela raça; foi um método calculado de controle social. Durante os anos da reconstrução, o povo negro emancipado demonstrou que, sendo-lhes dadas as mesmas oportunidades que aos brancos, podiam se sobressair em todas as áreas. O seu feito era um desafio direto às noções racistas sobre a inerente inferioridade das raças de pele escura.

Nesses gloriosos anos, parecia que o povo negro podia rapidamente e com sucesso assimilar e misturar-se na cultura convencional americana. O povo branco reagiu ao progresso do povo negro tentando voltar à velha ordem social. Para manter a supremacia branca, estabeleceram uma nova ordem social baseada no apartheid. Esse período é comumente conhecido na história americana como os anos de Jim Crow ou “separados, mas iguais”, mas ambas as frases deslocam a atenção para longe do fato de que a separação de raças depois do fim da escravidão era uma política deliberada movida pela supremacia branca. Como a miscigenação representava a grande ameaça à solidariedade racial, um complexo sistema de leis e tabus sociais foi decretado para manter a separação das raças. Na maior parte dos estados, as leis eram decretadas proibindo casamentos inter-raciais, mas

tais leis não preveniram negros e brancos de ligarem nos estados do Norte homens negros emancipados e mulheres brancas, onde estavam casados em números notáveis. Os homens brancos que assim desejassem legalizavam relações com as mulheres ex-escravas. Um relatório de um casamento entre um homem branco e uma mulher negra publicado num jornal de Nova Orleans, *The Tribune*, trouxe a manchete “The World Moves” (“O Mundo Mexe-se”). No artigo, o jornalista aconselhava outros homens brancos a “aproveitem agora que a lei permitia legitimar as suas crianças”. O casamento inter-racial entre as mulheres negras e os homens brancos evocava medo e raiva no público branco. Os homens brancos legalizarem as suas uniões sexuais com as mulheres negras e os homens negros legalizarem as uniões com as mulheres brancas ameaçava toda a fundação do apartheid. Como as leis antimistura não eram impedimentos suficientes ao casamento inter-racial, os homens brancos usaram a guerra psicológica para reforçar o ideal da supremacia branca. Empregavam dois importantes mitos para “lavar cerebralmente” todos os brancos contra os novos emancipados negros: o mito da “má”, a mulher negra sexualmente perdida, e o mito do violador negro. Nenhum dos mitos era baseado em fatos.

Mulheres negras e feminismo

Sojourner Truth

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

Não foi mera coincidência Sojourner Truth ter sido autorizada a ir ao palco depois de um homem branco ter falado contra a ideia de direitos iguais para as mulheres, baseando o seu

argumento na noção de que a mulher era demasiado fraca para desempenhar a sua parte do trabalho manual – pois ela era de forma inata fisicamente inferior ao homem. Sojourner rapidamente respondeu a esse argumento, dizendo à sua audiência:

[...] Bem, crianças, atrevo-me a dizer algo sobre esse assunto. Eu acho que quer os negros do Sul e as mulheres do Norte estão a falar sobre direitos, os homens brancos estarão em dificuldade em breve. Mas o que é isto de que estão falando? Esse homem aí há pouco disse que as mulheres precisam de ajuda para subir às carruagens e ser levantadas sobre as poças, e que é necessário lhes ceder os melhores lugares... E não sou eu uma mulher? Olhem para mim! Olhem para os meus braços! [Ela arregaçou a manga direita da camisa.] Eu lavrei, plantei e colhi para os celeiros e nenhum homem podia ajudar-me – e não sou eu uma mulher? Eu posso trabalhar tanto quanto qualquer homem (quando eu puder fazê-lo) e ser chicoteada também – e não sou eu uma mulher? Eu dei à luz cinco crianças e vi todas serem vendidas para a escravatura e, quando chorei a minha dor de mãe, ninguém senão Jesus ouviu – e não sou eu uma mulher?

Ao contrário da maior parte das mulheres brancas defensoras de direitos, Sojourner Truth pode referir-se à sua própria experiência de vida pessoal como evidência da capacidade da mulher para funcionar como um pai; para ser igual ao homem no trabalho; para suportar a perseguição, o abuso físico, a violação, a tortura e não apenas sobreviver, mas emergir triunfante.

Sojourner Truth não foi a única mulher negra a defender a igualdade social para as mulheres. O seu ardor em falar em público a favor dos direitos das mulheres, não obstante a desaprovação pública, pavimentou a resistência de modo que outras mulheres negras de pensamento político expressassem as suas visões.

[...]

A maior parte das mulheres envolvidas no recente movimento para a revolução feminista assume que as mulheres brancas iniciaram toda a resistência feminista ao chauvinismo masculino na sociedade americana e assumem ainda que as mulheres negras não estão interessadas na libertação das mulheres. Enquanto for verdade que as mulheres brancas conduziram todo o movimento para a revolução feminista na sociedade americana, o seu domínio é menos um sinal do desinteresse das mulheres negras na luta feminista do que uma indicação de que a política de colonização e o imperialismo racial fizeram com que fosse historicamente impossível para as mulheres negras liderarem nos Estados Unidos o movimento de mulheres.

As mulheres negras do século XIX estiveram mais conscientes da opressão sexista do que qualquer outro grupo feminino da sociedade americana. Não foi apenas o único grupo feminino mais vitimado pela discriminação sexista e pela opressão sexista, a sua impotência era de tal forma resistente que dificilmente podia tomar a forma de ação coletiva organizada. O movimento de direitos de mulheres do século XIX podia ter providenciado um fórum para que as mulheres negras exprimissem as suas queixas, mas o racismo das mulheres brancas impediu-as de participarem de forma total no movimento. Para além disso, serviu como um tábulo que lembrava que o racismo tinha de ser eliminado antes de as mulheres negras serem reconhecidas como tendo voz igual às mulheres brancas nos assuntos dos direitos das mulheres. As organizações de mulheres e os clubes do século XIX foram quase sempre segregados racialmente, mas não significava que as mulheres negras participantes desses grupos fossem menos comprometidas com os direitos das mulheres que as participantes brancas.

Anna Julia Cooper

Entre essas mulheres negras que defenderam a igualdade social para as mulheres, Anna Julia Cooper foi a mais surpreendente. Ela foi uma das primeiras ativistas negras a estimular as mulheres negras a articular as suas próprias experiências e a fazer o alerta público sobre a forma como o racismo e o sexismo em conjunto afetavam o seu estatuto social. Anna Cooper escreveu:

A mulher negra de hoje ocupa, podemos dizer, uma posição única neste país. Num período que é em si mesmo de transição e incerto, o seu estatuto parece constatado e definitivo de todas as forças que fazem a nossa civilização. Ela é confrontada com a questão da mulher e com o problema da raça e são ainda ambos fatores desconhecidos ou irreconhecidos.

Anna Cooper queria que o público dos Estados Unidos reconhecesse o papel que as mulheres negras desempenharam não apenas como porta-vozes da sua raça, mas como defensoras dos direitos das mulheres. Para espalhar a sua visão sobre os direitos das mulheres, ela publicou *A Voice from the South*, em 1892, uma das primeiras discussões feministas sobre o status social das mulheres negras e uma longa discussão sobre os direitos das mulheres para educação superior. Na obra, Cooper reitera a sua crença de que as mulheres negras não devem assumir uma posição passiva subordinada na sua relação com os homens negros. Ela também critica os homens negros pela sua recusa em apoiar os esforços das mulheres em obter direitos iguais. Uma vez que era comum aos líderes negros questionarem se o envolvimento ou não das mulheres negras na luta pelos direitos das mulheres iria minar o seu envolvimento na luta pela eliminação do racismo, Cooper manteve que a igualdade social dos sexos significaria que as mulheres negras podiam ser capazes de servir como líderes na luta contra o racismo. Ela argumentou ainda que elas tinham de fato

mostrado estarem tão comprometidas com a luta pela libertação dos negros como os homens negros, se não mais ainda.

Sufrágio universal

Como na luta do século XIX sobre a questão do sufrágio da mulher, na luta do século XX, a raça e o sexo tornaram-se questões interligadas. Como as suas predecessoras, as mulheres brancas conscienciosamente e deliberadamente apoiaram o imperialismo racial branco, abertamente repudiando os sentimentos de empatia e solidariedade política para com o povo negro. Nos seus esforços para garantir o voto, as mulheres brancas defensoras de direitos voluntariamente traíram a crença feminista de que votar era um direito natural para todas as mulheres. O seu voluntarismo em comprometer os princípios feministas permitiu à estrutura de poder patriarcal cooptar a energia das mulheres sufragistas e usar os votos das mulheres para fortalecer a estrutura política antimulher. A grande maioria das mulheres brancas não usou os seus privilégios de voto para apoiar as questões das mulheres; elas votaram como votaram os seus maridos, pais ou irmãos. As sufragistas brancas mais militantes tinham esperança de que as mulheres usassem o voto para formar o seu próprio partido, antes de apoiarem os partidos grandes que negavam a igualdade social das mulheres. Os privilégios de voto para as mulheres não modificaram nada de fundamental no seu destino na sociedade, mas as tornaram capazes de ajudar, de apoiar e manter o imperialismo racista branco patriarcal da ordem social. Para uma importante extensão de mulheres, obter o direito ao voto foi mais uma vitória de princípios racistas do que um triunfo de princípios feministas.

As sufragistas negras verificaram que o voto teve pouco impacto no seu estatuto social. A ala mais militante do movimento de mulheres em 1920, no National Woman's Party (partido nacional de mulheres), era simultaneamente racista e classicista. Mesmo pensando que o partido se empenhava em trabalhar pela total igualdade para as mulheres, trabalharam ativamente para promover apenas o interesse das mulheres de classe média e alta. Em *Herstory*, June Sochen faz esta afirmação sobre a atitude das sufragistas brancas em relação às mulheres negras:

Depois da emenda do sufrágio das mulheres passar em 1920, alguns reformistas questionaram-se se iria beneficiar as mulheres negras tal como as mulheres brancas – especialmente no Sul, onde tinham sido virtualmente retirados os direitos aos homens negros pelos detentores de poder. Mais de dois milhões de mulheres negras recentemente com direitos viviam no Sul. Quando as sufragistas sugeriram a Alice Paul que os direitos de voto das mulheres negras seria uma questão continuamente vital, ela replicou que o ano de 1920 não era o tempo de discutir essa

questão. Antes, ela disse que as sufragistas devem gozar o seu novo poder político e fazer planos por outras batalhas no futuro. No entanto, como as reformistas previram, quando as mulheres negras foram para as votações no Alabama ou na Georgia, elas encontraram oficiais brancos nas eleições com um saco de truques preparados as impedir de votar. Se uma mulher negra pudesse ler um complexo texto colocado à sua frente, o oficial branco iria encontrar outra razão obscura pela qual ela era ilegível para votar. E qualquer mulher que persistiu era ameaçada de violência se não fosse prematura e obedientemente embora.

Quando o sufrágio feminino falhou em alterar o estatuto social das mulheres negras, muitas sufragistas negras ficaram desiludidas com os direitos das mulheres. Elas tinham apoiado o sufrágio da mulher apenas para descobrir que os seus interesses tinham sido traídos, apenas para descobrir que o “sufrágio da mulher” seria usado como uma arma para fortalecer a opressão dos brancos sobre o povo negro. Elas descobriram que obter direitos para as mulheres tinha pouco impacto no seu status social, bem como no imperialismo racial que automaticamente lhes negava a total cidadania. Enquanto as mulheres brancas estavam a se regozijar sobre obterem o direito ao voto, um sistema de apartheid racial estava sendo institucionalizado por todo os Estados Unidos, que iria ameaçar a liberdade das mulheres negras muito mais crucialmente que o imperialismo sexual. O sistema do apartheid racial foi chamado de Jim Crow.

[...]

Enquanto o apartheid Jim Crow ameaçou despojar o povo negro dos direitos e alcances que adquiriram durante a Reconstrução, foi natural que as mulheres negras ativistas cessassem a luta sobre os assuntos dos direitos das mulheres e concentrassem as suas energias na resistência ao racismo.

As mulheres negras ativistas não eram o único grupo de mulheres que levaram para longe a atenção sobre as questões dos direitos das mulheres. Como grande parte da energia das mulheres ativistas tinha sido focada no voto, uma vez obtido, muitas mulheres não viram mais necessidade do movimento de mulheres. Apesar de as mulheres brancas do Woman's Party continuarem a luta feminista, as mulheres negras eram raramente participantes ativas. As suas energias estavam focadas em resistir à montagem da opressão racial. Enquanto as mulheres brancas defensoras dos direitos das mulheres lutavam em 1933 em conseguir que o Senado passasse a emenda dos direitos iguais, as mulheres negras ativistas estavam lutando para impedir o linchamento das mulheres e dos homens negros pelas multidões de racistas brancos; para melhorar as condições das massas de povo negro pobre e para prover oportunidades educacionais. Nos anos 1920 e 1930, as mulheres negras ativistas apelaram às massas de mulheres negras para que não deixassem que o sexismo as

impedisse de estar envolvidas como os homens negros na luta pela libertação do povo negro. Amy Jacques Garvey, ativa no nacionalismo negro liderado pelo seu camarada e marido Marcus Garvey, editou a página da mulher no *Negro World*, o jornal da Universal Negro Improvement Association (UNIA, Associação para o Avanço do Negro). Nos seus artigos ela estimulava as mulheres negras a focarem a sua atenção no nacionalismo negro e a participarem em igualdade na luta da libertação dos negros.

Direitos civis

[...]

Em meados da década de 1920, a relativa estabilidade do capitalismo, o desaparecimento dos pequenos agricultores radicais, as denúncias e as divisões internas destruíram os partidos socialistas e progressistas e trouxeram um período de conservadorismo hostil ao movimento de mulheres. O radicalismo dos anos 1930 concentrado no desemprego e, no final dessa década, na ameaça da guerra com o fascismo excluiu na prática todas as outras questões. Outra vez, durante a guerra outras questões não seriam levantadas. O período pós-guerra (1946-1960) foi o tempo da expansão econômica dos Estados Unidos e do domínio do mundo, da guerra fria e do superpatriotismo assegurado pela caça às bruxas do macartismo. Todos os grupos radicais e liberais sofreram repressão: e as possíveis causas da libertação das mulheres – tais como os cuidados das crianças – foram abafadas com o resto.

Nos anos 1940 e a partir da metade dos anos 1920 até a metade dos anos 1960, as líderes negras não mais defenderam os direitos das mulheres. A luta pela libertação dos negros e a luta pelos direitos das mulheres foram vistas como inimigas, muito em razão de os líderes negros dos direitos civis não quererem que o público branco americano visse as suas exigências para todos os cidadãos como sinônimo de uma exigência radical para a igualdade dos sexos. Eles fizeram da libertação dos negros sinônimo de ganhar total participação na existência do estado-nação patriarcal e as suas exigências foram de eliminar o racismo, não o capitalismo ou o patriarcado. Assim como as mulheres brancas tinham publicamente repudiado qualquer conexão política com o povo negro quando elas acreditaram que tal aliança era inimiga dos seus interesses, as mulheres negras desassociaram-se elas próprias da luta feminista quando estavam convencidas de que parecer feminista, isto é, radical, iria ferir a causa da libertação dos negros. Os homens negros e as mulheres queriam entrar no *mainstream*, na convencional vida americana. Para ganhar essa entrada, eles sentiam que era necessário serem conservadores.

[...]

Quando começou o movimento dos direitos civis, as mulheres negras participaram, mas não se esforçaram para obscurecer os homens líderes negros. Quando o movimento acabou, o

público americano lembra de nomes como Martin Luther King, A. Philip Randolph e Roy Wilkins, mas esquece nomes como Rosa Parks, Daisy Bates e Fannie Lou Hamer. Os líderes dos anos 1950 do movimento dos direitos civis negros, como os seus predecessores no século XIX, fizeram notar que estavam ansiosos por estabelecer comunidades e famílias usando o mesmo padrão que os brancos. Seguindo o exemplo dos patriarcas masculinos brancos, os homens negros estavam obsessivamente preocupados em afirmar a sua masculinidade, enquanto as mulheres negras imitavam o comportamento das mulheres brancas e eram obsessivas quanto à feminilidade. Uma mudança óbvia tomou lugar nos padrões do papel sexual dos negros. O povo negro deixou de aceitar passivamente a opressão racial que sempre forçou as mulheres negras a serem independentes e trabalhadoras como os homens negros; eles exigiam que elas fossem mais passivas, subordinadas e preferencialmente desempregadas.

A socialização dos anos 1950 das mulheres negras em assumirem um papel mais subordinado na relação com os homens negros ocorreu como parte de um esforço global nos Estados Unidos de lavar cerebralmente as mulheres para reverter os efeitos da Segunda Guerra Mundial. Como resultado da guerra, as mulheres brancas e negras foram forçadas a serem independentes, assertivas e trabalhadoras. Os homens brancos, como os homens negros, queriam ver todas as mulheres menos assertivas, dependentes e desempregadas. Os *mass media* eram a arma usada para destruir a nova descoberta de independência da mulher. As mulheres brancas, bem como as mulheres negras, eram sujeitas a uma propaganda sem fim que as encorajava a acreditarem que o lugar das mulheres era em casa – que a sua realização na vida dependia de encontrar o homem certo para casar e ter uma família. Se as mulheres fossem forçadas pelas circunstâncias a trabalhar, era-lhes dito que era melhor não competirem com os homens e confinarem-se a si mesmas a trabalhos como o ensino e a enfermagem.

A mulher trabalhadora, negra ou branca, teve necessidade de provar a sua feminilidade. Frequentemente, ela desenvolveu duas atitudes: embora pudesse ser assertiva e independente no trabalho, em casa era passiva e agradável. Mais do que nunca na história dos Estados Unidos, as mulheres negras estavam obcecadas em perseguir o ideal da feminilidade descrito na televisão, nos livros e nas revistas. Uma emergente classe média negra achou que esses grupos de mulheres negras com mais dinheiro do que nunca deveria gastá-lo comprando roupas, cosméticos ou lendo revistas como *McCall's* e *Ladies Home Journal*. As multidões de mulheres negras que antes tiveram orgulho de sua capacidade de trabalhar fora de casa e ainda assim serem boas esposas e mães, tornaram-se descontentes com o seu destino. Elas queriam apenas ser donas de casa e expressaram abertamente a sua raiva e hostilidade em direção aos homens negros – uma hostilidade que emergiu devida ao fato de estarem convencidas de que os homens negros não se esforçavam suficientemente para assumir o papel de único provedor econômico da casa, para que elas pudessem ser donas de casa. Ditos populares da época, como “a black man ain’t shit, the

nigger ain't no good" [em tradução livre, "o homem negro não vale nada, o crioulo não é bom"], eram expressões com que as mulheres negras contemplavam os homens negros.

O movimento feminista

[...]

Inicialmente, as feministas negras aproximaram-se do movimento que as mulheres brancas organizaram ansiosas para se juntarem à luta para acabar com a opressão sexista. Nós ficamos desapontadas e desiludidas quando descobrimos que as mulheres brancas no movimento tinham pouco conhecimento ou preocupação com problemas das classes mais baixas e das mulheres pobres ou com os problemas particulares das mulheres não brancas de todas as classes. Aquelas de nós que eram ativas em grupos de mulheres perceberam que as feministas brancas lamentavam a ausência de grandes números de participantes não brancas, mas estavam sem vontade de modificar o foco do movimento para que fosse mais bem dirigido às necessidades das mulheres de todas as classes e raças. Algumas mulheres brancas até argumentaram que esses grupos não representavam a maioria numérica e por isso não podiam esperar que fosse dada atenção às suas preocupações. Tal posição reforçou a suspeita das mulheres negras de que as participantes brancas queriam que o movimento se concentrasse nas preocupações não das mulheres como grupo coletivo, mas individuais de uma pequena maioria que tinha organizado o movimento.

As feministas negras acharam que a *sisterhood* (solidariedade feminina), para a maioria das mulheres brancas, não significava renderem-se à lealdade da raça, da classe e da preferência sexual, para se vincularem com base na política partilhada na crença de que a revolução feminista era necessária para todas as pessoas, especialmente as mulheres, para poderem reclamar o seu direito à cidadania no mundo. Da nossa periférica posição no movimento, vimos que o potencial radicalismo da ideologia feminista estava a ser minado por mulheres que discursavam palavras feitas para objetivos revolucionários e estavam primeiramente preocupadas em ganhar a entrada na estrutura de poder capitalista e patriarcal. Ainda que as feministas brancas tenham denunciado o homem branco, elas fizeram da libertação das mulheres um sinónimo de obterem o direito de participar totalmente do mesmo sistema que identificaram como opressivo. A sua raiva não era meramente uma resposta à opressão sexista. Era uma expressão do seu ciúme e inveja dos homens brancos estarem em posições de poder no sistema enquanto lhes era negado o acesso a essas posições.

As mulheres feministas negras desesperaram-se enquanto testemunhávamos a apropriação da ideologia feminista por mulheres elitistas e racistas brancas. Nós fomos incapazes de usurpar as posições de liderança dentro do movimento para poder espalhar a mensagem autêntica da revolução feminista. Nós podemos até nem ter conseguido audiência nos grupos de mulheres porque elas estavam organizadas e controladas pelas mulheres

brancas. Junto com a consciência da política das mulheres brancas, nós, as feministas negras, começamos a sentir que não existia realmente uma luta feminista organizada. Nós desistimos dos grupos, cansadas de ouvir conversa sobre as mulheres como uma força que podia mudar o mundo quando não tínhamos mudado a nós mesmas. Algumas mulheres negras formaram grupos feministas negros que pareciam, na maior parte dos casos, os grupos que tinham deixado. Outras lutaram sozinhas. Algumas de nós continuaram a ir a organizações, a classes de estudos de mulheres ou a conferências, mas não participávamos completamente.

Epílogo

[...]

Há dez anos sou uma feminista ativa. Tenho trabalhado para destruir a psicologia de domínio que é permeável à cultura ocidental e às formas dos papéis sexuais femininos/masculinos e tenho defendido a reconstrução da sociedade dos Estados Unidos baseada no humano em vez de em valores materiais. Tenho sido uma estudante de classes de estudos de mulheres, uma participante de seminários feministas, organizações e de vários grupos de mulheres. Inicialmente, acreditava que as mulheres que participavam de atividades feministas estavam preocupadas com a opressão sexista e o seu impacto sobre as mulheres como grupo coletivo. Mas fiquei desiludida quando vi vários grupos de mulheres apropriando-se do feminismo para servir aos seus próprios fins oportunistas. Quer sejam professoras universitárias chorando pela opressão sexista (em vez da discriminação sexista) a atrair a atenção para os seus esforços para ganhar uma promoção; quer sejam mulheres usando o feminismo para mascarar as suas atitudes sexistas; quer sejam mulheres escritoras que exploram superficialmente os temas feministas para avançar as suas próprias carreiras, foi evidente que a eliminação da opressão sexista não foi a sua primeira preocupação. Enquanto elas bradavam sobre a opressão sexista, demonstravam pouca preocupação com o estatuto das mulheres como grupo coletivo na nossa sociedade. Elas estavam primeiramente interessadas em fazer do feminismo um fórum onde poderiam exprimir as suas próprias necessidades e desejos autocentrados. Nem uma única vez levaram em conta a possibilidade de as suas preocupações poderem não representar as preocupações das mulheres oprimidas.

[...]

Durante esse tempo, fui golpeada pelo fato de que a ideologia do feminismo, com a sua ênfase na transformação e na mudança da estrutura social dos Estados Unidos, de forma alguma se pareceu com a realidade atual do feminismo americano. Muito porque as próprias feministas, enquanto tentavam levar o feminismo para dentro do reino da retórica radical da esfera da vida americana, revelaram que elas permaneciam prisioneiras nas mesmas estruturas que elas tinham esperança de mudar. Consequentemente, a *sisterhood*

(solidariedade feminina) de que falávamos não se tornou uma realidade. E o movimento de mulheres que imaginamos que teria um efeito transformador na cultura dos Estados Unidos não emergiu. Pelo contrário, o modelo hierárquico das relações de sexo-raça já estabelecido pelo capitalismo patriarcal branco meramente assumiu uma forma diferente debaixo do feminismo. As mulheres liberacionistas não fizeram uma análise holística do status das mulheres na sociedade que iria conduzir a considerações sobre vários aspetos da nossa experiência. Na sua ansiedade em promover a ideia de solidariedade feminina, ignoraram a complexidade da experiência das mulheres. Enquanto argumentavam para libertar as mulheres do determinismo biológico, negavam às mulheres uma existência fora do que era determinado pela nossa sexualidade. Não servia os interesses da classe alta e média das feministas brancas discutir raça e classe.

[...]

Ainda que o movimento contemporâneo feminista tenha sido inicialmente motivado pelo sincero desejo das mulheres de eliminar a opressão sexista, tomou lugar, com o alargamento da estrutura, um sistema cultural mais poderoso que encorajou as mulheres e os homens a quererem o preenchimento das suas aspirações individuais sobre o seu desejo de mudança coletiva. A partir dessa estrutura, não é surpresa que o feminismo tenha sido minado pelo narcisismo, pela ganância e pelo oportunismo individual dos líderes. A ideologia feminista que se falava da boca para fora numa retórica radical sobre resistência e revolução, enquanto ativamente se buscava estabelecer ela própria dentro do sistema capitalista patriarcal, é essencialmente corrupta. Enquanto movimento feminista contemporâneo, estimulou com sucesso a atenção do impacto da discriminação sexista no estatuto social das mulheres nos Estados Unidos, mas fez pouco para eliminar a opressão sexista. Ensinar as mulheres a defenderem-se a si mesmas contra os homens violadores não é o mesmo trabalho de mudar a sociedade para que os homens não violem. Estabelecer casas para mulheres espancadas não muda as mentes dos homens que batem nas mulheres, nem modifica a cultura que promove e perdoa a sua brutalidade. Atacar a heterossexualidade faz pouco para fortalecer o autoconceito das massas de mulheres que desejam estar com homens. Denunciar o trabalho serviçal não restabelece às mulheres que trabalham como domésticas o orgulho e a dignidade do seu trabalho; ela está despojada pela desvalorização patriarcal. Exigir o fim da institucionalização do sexismo não assegura o fim da opressão sexista.

A retórica feminista com a sua ênfase na resistência, na rebelião e na revolução cria a ilusão de militância e radicalismo que mascara o fato de que o feminismo não é de forma alguma um desafio ou uma ameaça ao capitalismo patriarcal. Perpetuar a noção de que todos os homens são criaturas privilegiadas com acesso à realização pessoal e à liberdade pessoal negadas às mulheres, como as feministas fazem, é ceder mais credibilidade ao mito sexista do poder masculino que proclama que tudo o que é masculino é inerentemente superior ao

que é feminino. Um feminismo enraizado na inveja, no medo e na idealização do poder masculino não pode expor a desumanização do efeito do sexismo sobre os homens e as mulheres na sociedade americana. Hoje, o feminismo oferece às mulheres não a liberdade, mas o direito em agir como substituta do homem. Não foi providenciado um esquema de mudança que conduzisse à eliminação da opressão sexista ou à transformação da nossa sociedade. O movimento de mulheres tornou-se uma espécie de gueto ou campo de concentração para mulheres que estão em busca de adquirir o tipo de poder que elas sentem que os homens têm. Providenciou um fórum para a expressão dos seus sentimentos de ira, ciúme, raiva e desapontamento para com os homens. Providenciou uma atmosfera onde as mulheres que têm pouco em comum podem se ressentir ou se sentir indiferentes umas com as outras, mas podem se vincular com base na partilha de sentimentos negativos em relação aos homens. Finalmente, dá às mulheres de todas as raças que desejam assumir posições imperialistas, sexistas e racistas de destruir os homens uma plataforma que lhes permite agir como se adquirissem as suas aspirações pessoais e como se a sua cobiça pelo poder fosse pelo bem comum de todas as mulheres.

[...]

O feminismo é uma ideologia em construção. De acordo com o dicionário de inglês Oxford, o termo “feminismo” foi pela primeira vez usado no final do século XIX e foi definido como ter “qualidades das mulheres”. O significado do termo tem sido gradualmente transformado, e a definição do século XX de feminismo é “teoria da igualdade política, econômica e social entre os sexos”. Para muitas mulheres, essa definição é inadequada.

[...]

Para mim, o feminismo não é simplesmente a luta para acabar o chauvinismo masculino ou o movimento que assegura que as mulheres terão direitos iguais aos homens; é o compromisso de erradicar a ideologia da dominação que é permeável na cultura ocidental em vários níveis – sexo, raça e classe, para nomear alguns – e o compromisso de reorganizar a sociedade dos Estados Unidos para que o autodesenvolvimento do povo possa ser precedente sobre o imperialismo, a expansão econômica e os desejos materiais. Escritores de um panfleto feminista publicaram anonimamente, em 1976, um texto em que instigavam as mulheres a desenvolver uma consciência política:

Em todas estas lutas nós devemos ser assertivas e desafiadoras, combatendo a tendência do profundo assento dos americanos em serem liberais, ou seja, evadir lutando sobre questões de princípio pelo medo de criar tensões ou tornarem-se impopulares. Pelo contrário devemos viver pelo fundamental princípio dialético: que o progresso vem apenas da luta em resolver as contradições.

É uma contradição que as mulheres brancas estruturaram o movimento de libertação de mulheres que é racista e exclui muitas mulheres não brancas. No entanto, a existência dessa contradição não deve conduzir a que qualquer mulher ignore os assuntos feministas.

[...]

Hoje, massas de mulheres negras nos Estados Unidos se recusam a reconhecer que têm muito a ganhar através da luta feminista. Elas temem o feminismo. Elas ficaram no seu lugar tanto tempo que têm medo de se mover. Elas têm medo de abertamente confrontar as feministas brancas com o seu racismo ou os homens negros com o seu sexismo, para não mencionar o confronto com os homens brancos e o seu racismo e sexismo.[...] Eu sei que o seu medo existe porque elas viram-nos esmagadas, violadas, abusadas, massacradas, ridicularizadas e gozadas. Apenas poucas mulheres negras reacenderam o espírito da luta feminista que agitou os corações e as mentes das nossas irmãs do século XIX. Nós, mulheres negras que defendemos a ideologia do feminismo, somos pioneiras. Nós estamos a clarear um caminho para nós mesmas e para as nossas irmãs. Esperamos que, quando elas nos virem alcançar o nosso objetivo – não mais vitimizadas, não mais menosprezadas, não mais com medo –, tenham coragem e sigam. (Trechos extraídos de hooks, 2014.)

Audre Lorde

As ferramentas do mestre nunca vão desmantelar a casa-grande

Eu concordei em participar numa conferência do Instituto de Humanidades da Universidade de Nova York há um ano, por ter entendido que eu comentaria trabalhos que abordassem o papel da diferença nas vidas das mulheres americanas: diferenças de raça, sexualidade, classe e idade. A ausência dessas considerações enfraquece qualquer discussão feminista sobre o pessoal e o político.

É uma arrogância da academia, em particular, assumir qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas várias diferenças, e sem uma perspectiva significativa das mulheres pobres, negras, terceiro-mundistas e lésbicas. Ainda assim, coloco-me aqui como uma negra lésbica feminista que foi convidada, nesta conferência, a falar no único painel em que a perspectiva das negras feministas e lésbicas está representada.

O que isso diz sobre a visão dessa conferência é triste, num país onde racismo, sexismo e homofobia são inseparáveis. Ler a programação é assumir que mulheres lésbicas e negras não têm nada a dizer sobre existencialismo, o erótico, a cultura e o silêncio das mulheres, o desenvolvimento da teoria feminista, heterossexualidade e poder. E o que significa, em termos pessoais e políticos, que mesmo as duas mulheres negras que aqui se apresentaram tenham sido, literalmente, encontradas em cima da hora? O que significa quando as ferramentas de um patriarcado racista são usadas para examinar os frutos desse mesmo

patriarcado?

Significa que somente os perímetros mais estreitos de mudança são possíveis e permitidos. A ausência de qualquer consideração sobre a consciência lésbica ou a consciência das mulheres terceiro-mundistas deixa uma falha séria nesta conferência e nos artigos apresentados aqui. Por exemplo, num artigo sobre relações materiais entre mulheres, tomei conhecimento de um modelo de criação excludente que desconsidera totalmente meu conhecimento de negra lésbica.

Nesse artigo, não houve análise da mutualidade entre mulheres, nem de sistemas de apoio compartilhado, nem da interdependência como existe entre lésbicas e mulheres identificadas com mulheres.

No entanto, é somente no modelo patriarcal de criação que as mulheres “que tentam se emancipar pagam um risco talvez alto demais pelos resultados”, como afirma o artigo. Para as mulheres, a necessidade e desejo de nutrir uma à outra não é patológica, mas sim redentora; e é dentro desse conhecimento que nosso poder real é redescoberto.

Essa é a conexão real tão temida por um mundo patriarcal. Somente dentro de uma estrutura patriarcal é que a maternidade pode ser o único poder social acessível às mulheres. A interdependência entre mulheres é o caminho para uma liberdade que permita ao eu que seja, não para ser usado, mas para ser criativo. Essa é a diferença entre o ser passivo e o ser ativo.

Lutar meramente pela tolerância com relação à diferença entre mulheres é o reformismo mais grosseiro. É uma negação total da função criativa que a diferença tem em nossas vidas. A diferença não deve ser meramente tolerada, mas vista como a base de polaridades necessárias entre as quais nossa criatividade pode faiscar como uma dialética. Somente aí é que a necessidade da interdependência torna-se não ameaçadora.

Somente nessa interdependência de forças diferentes, reconhecidas e equiparadas, pode ser gerado o poder de buscar novas formas de ser no mundo, bem como a coragem e a energia para agir quando não há permissões.

Da interdependência das diferenças mútuas (não dominantes) verte aquela segurança que nos possibilita descender no caos do conhecimento e retornar com visões verdadeiras de nosso futuro, juntas ao poder concomitante de efetivar tais mudanças que podem tornar aquele futuro um sendo. Diferença é aquela conexão crua e poderosa na qual nosso poder pessoal é forjado.

Como mulheres, fomos ensinadas ou a ignorar nossas diferenças ou a vê-las como as causas da separação e suspeição, em vez de forças para mudança. Sem comunidade não há libertação, só o mais vulnerável e temporário armistício entre uma pessoa e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma supressão de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem.

Aquelas de nós que estão fora do círculo do que essa sociedade define como mulheres aceitáveis, aquelas de nós que foram forçadas nos caldeirões da diferença – aquelas de nós que somos pobres, que somos lésbicas, que somos negras, que somos velhas – sabemos que sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. É aprender a estar sozinha, impopular e às vezes insultada, e a fazer causa comum com aquelas outras identificadas como externas às estruturas, para definir e buscar um mundo no qual todas nós possamos florescer.

É aprender a tomar nossas diferenças e torná-las forças. Pois as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa-grande.

Elas podem nos permitir vencê-lo temporariamente no seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão trazer à tona uma mudança genuína. E esse fato só é uma ameaça àquelas mulheres que ainda definem a casa-grande como sua única fonte de suporte.

Mulheres pobres e mulheres de cor sabem que há uma diferença entre as manifestações diárias de escravização marital e prostituição porque nossas filhas é que estão na pista. Se a teoria feminista americana branca precisa deixar de lidar com as diferenças entre nós, e as consequentes diferenças em nossas opressões, então como lidar com o fato de que as mulheres que limpam suas casas e cuidam de suas crianças enquanto vocês comparecem a conferências sobre teoria feministas são, majoritariamente, mulheres pobres e mulheres de cor? Qual é a teoria por trás do feminismo racista?

Num mundo de possibilidade para todas nós, nossas visões pessoais ajudam a fincar as bases de trabalho da ação política. O fracasso das feministas acadêmicas em reconhecer a diferença como uma força crucial é o fracasso em transcender a primeira lição patriarcal. Em nosso mundo, dividir e conquistar tem que se tornar definir e empoderar.

[...]

As mulheres de hoje ainda estão sendo chamadas a atravessar a fenda da ignorância masculina e educar os homens sobre nossas existências e nossas necessidades.

Essa é uma ferramenta velha e arcaica usada por todos os opressores para manter as oprimidas ocupadas com as preocupações do senhor. Agora temos ouvido que é tarefa das mulheres de cor educar mulheres brancas – frente à tremenda resistência – sobre nossa existência, nossas diferenças e nossos respectivos papéis em nossa sobrevivência conjunta.

Isso é um desvio de energias e uma trágica repetição do pensamento racista patriarcal.

Simone de Beauvoir disse: “É do conhecer as condições genuínas de nossas vidas que devemos tirar nossa força para viver e nossas razões para agir”.

O racismo e a homofobia são as condições reais para todas as nossas vidas nesse espaço e tempo. **Eu conclamo cada uma de nós aqui a mergulhar naquele lugar profundo de conhecimento dentro de si mesma, e alcançar o terror e a abominação a qualquer diferença que ali reside. Ver que face veste.**

Então o pessoal e o político podem começar a iluminar todas as nossas diferenças. (Trechos extraídos de LORDE, 1984.)

Geledés Instituto da Mulher Negra

O Geledés Instituto da Mulher Negra foi fundado em 30 de abril de 1988. Trata-se de uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e negros por entender que esses dois segmentos sociais padecem de desvantagens e discriminações no acesso às oportunidades sociais, em função do racismo e do sexismo vigentes na sociedade brasileira.

Posiciona-se também contra todas as demais formas de discriminação que limitam a realização da plena cidadania, tais como a lesbofobia, a homofobia e os preconceitos regionais, de credo, opinião e de classe social.

Dessa perspectiva, as áreas prioritárias da ação política e social do Geledés são a questão racial, as questões de gênero, as implicações desses temas com os direitos humanos, a educação, a saúde, a comunicação, o mercado de trabalho, a pesquisa acadêmica e as políticas públicas.

Em todos esses temas, o Geledés desenvolve projetos próprios ou em parceria com outras organizações de defesa dos direitos de cidadania, além de monitorar no portal Geledés o debate público que ocorre sobre cada um deles no Brasil e no mundo.

Na questão racial, o instituto soma-se às lutas dos movimentos negros pela criminalização efetiva do racismo e da discriminação racial em suas múltiplas manifestações na sociedade brasileira, e defende políticas de ação afirmativa nos diferentes campos das políticas públicas como forma de eliminação das desigualdades raciais e promoção e valorização social da população negra.

Nas questões de gênero, o instituto alinha-se à agenda feminista, atuando contra a violência doméstica e sexual contra a mulher, pela realização da igualdade no mercado de trabalho,

em defesa dos direitos reprodutivos e direitos sexuais das mulheres, pela descriminalização do aborto, contra os estereótipos e estigmas que se reproduzem sobre as mulheres nos meios de comunicação. No tema da violência contra a mulher, desenvolveu o Aplicativo PLP 2.0, para socorrer mulheres em situação de violência.

Portal Geledés

O portal Geledés é o espaço de expressão pública das ações realizadas pela organização no passado e no presente, e de seus compromissos políticos com a defesa intransigente da cidadania e dos direitos humanos, a denúncia permanente dos entraves que persistem para a concretização da justiça social e a igualdade de direitos e oportunidades em nossa sociedade. É também um espaço onde celebramos a contribuição de africanos(as), negros(as) e/ou afrodescendentes, nas mais variadas modalidades de expressões culturais, entendendo que as culturas africanas e afrodescendentes compõem o patrimônio cultural de africanos(as) e afrodescendentes de qualquer lugar do mundo. No portal expressamos o orgulho que temos de nosso pertencimento, das lutas empreendidas por homens e mulheres africanas e afrodescendentes, do passado e do presente, em incansável busca pela realização de seus sonhos de liberdade e igualdade. (Trechos extraídos de GELEDÉS, 2016.)

A Organização Nacional das Mulheres Negras e as perspectivas políticas

O ano de 1988 foi de particular importância para as mulheres negras brasileiras, dado o grau de mobilização e discussão que a sua temática ensejou na sociedade, tanto conduzindo a um avanço no seu processo organizativo como indicando as diferentes visões político-ideológicas que já atravessam o emergente movimento de mulheres negras.

[...] na maioria dos estados brasileiros, desenvolveu-se algum tipo de reflexão sobre a mulher negra e todas essas atividades convergiram para o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, ocorrido de 2 a 4 de dezembro de 1988 em Valença, no Rio de Janeiro, com a participação de 450 mulheres negras representando 17 estados do país, e contando ainda com a presença de várias militantes do movimento de mulheres e representantes de outros países, como Estados Unidos, Equador e Canadá.

É certo que muito dessa mobilização foi motivado pela importância política do ano de 1988 para os negros brasileiros, data do centenário da abolição da escravatura, que exigiu de toda a militância negra do país um forte posicionamento no sentido de denunciar as precárias condições de vida da população negra no Brasil, após cem anos da abolição, opondo, portanto, a possíveis propostas comemorativas da data, ações de denúncia e reflexão crítica sobre o negro.

Assim, o movimento de mulheres negras nasce marcado pela contradição que advém da necessidade de demarcar uma identidade política em relação a esses dois movimentos sociais de cujas temáticas e propostas gerais também partilha e que, em última instância, determinam a sua existência e suas ambiguidades.

Essas condições impõem a discussão sobre os fatores que justificam a necessidade de organização política das mulheres negras a partir de suas especificidades, e ainda investigar no que essas especificidades consistem.

A necessidade existencial e política que impulsiona o esforço organizativo das mulheres negras evidencia os limites da ação política desses dois movimentos sociais que são suas matrizes geradoras.

Isso implica que a afirmação política de um movimento de mulheres negras ou a configuração da mulher negra como uma nova força política significa, ao mesmo tempo, a afirmação de uma crítica política a esses dois movimentos.

Crítica esta decorrente do caráter subordinado que a questão mulher negra tem tido na pauta de reivindicações ou nas propostas gerais encaminhadas tanto pelo movimento negro como pelo movimento feminista, atitude que vem se modificando nos últimos anos em virtude da cobrança cada vez mais efetiva das mulheres negras.

Na medida em que não se sentiam contempladas nas propostas do movimento feminista, desenvolveu-se em expressivas parcelas de militantes negras uma atitude de certa rejeição das teses desse movimento.

Esta constatação básica da insuficiência com que o tema mulher negra é tratado pelo movimento negro e o movimento feminista é o elemento determinante para que a problemática da mulher negra se constitua em plataforma específica de ação política. Embora todos os grupos de mulheres negras partilhem dessa crítica, ela não é suficiente para engendrar a unidade em termos de estratégia de luta, desdobrando-se em diferentes perspectivas. Identificamos algumas posições políticas que de forma mais acentuada atravessam hoje o emergente movimento de mulheres negras no Brasil.

A primeira é aquela que, embora reconheça a importância e a gravidade da questão da mulher negra na sociedade brasileira, entende que essa é uma temática que representa, antes de tudo, mais um dos aspectos da opressão e marginalização social do negro e, enquanto tal, deve ser tratada de forma associada ou subordinada à agenda do movimento negro, conforme proposta defendida por algumas militantes negras em plenária do I Encontro

Nacional de Mulheres Negras.

[...]

Nesta visão que professa a subordinação da questão da mulher negra ao calendário de lutas do movimento negro, é latente a preocupação de que a ação política das mulheres negras venha a promover a quebra de uma suposta unidade na luta geral do negro pela possível dispersão de quadros militantes em outro espaço de ação política. Exprime ainda o temor pelo estabelecimento de competições entre negros, homens e mulheres por espaços políticos e sociais, o que talvez seja elemento explicativo das várias investidas de algumas lideranças masculinas negras para tutelar o movimento de mulheres negras através de mecanismos de controle que vão desde as tentativas de enquadramento ideológico do movimento, passando por várias formas de desqualificação de sua importância política.

Essa preocupação se revela tão mais crucial nessa perspectiva quando consideramos que é muito forte a presença das mulheres negras como suporte da maioria das entidades negras do país. Todavia, essa participação não se traduz em ocupação de espaços políticos ou visibilidade política na mesma proporção em que ocorre com os homens negros, o que é fruto da própria situação social e cultural da mulher, que a condiciona a aceitar um lugar subordinado dentro de uma organização, embora respondendo por tarefas fundamentais para a mesma.

Esta segunda visão expressa o entendimento de que o movimento de mulheres negras deve assumir um caráter cada vez mais feminista, com autonomia em relação ao movimento negro, reconhecendo como o faz ainda Wania Sant'Anna, que "a despeito de o movimento de mulheres constituir-se hoje em um importante segmento do movimento social organizado no Brasil, há muito sobre temas específicos ligados à mulher a ser debatido e incorporado a esse movimento. Entre esses temas: a mulher negra".

A terceira visão defende a intrínseca articulação da questão da mulher negra com determinada posição ideológica que entende a organização das mulheres negras como um aspecto da necessidade de organização dos diferentes setores sociais oprimidos, organização essa situada na perspectiva da luta de classes e voltada, conseqüentemente, para a transformação radical da sociedade.

Malgrado a concordância da maioria dos grupos com essa ideia básica, ressentem-se pelo fato de que a prática política que se estabelece a partir dessa visão tem como objetivo, antes de tudo, impor ao movimento de mulheres negras a hegemonia de determinadas posições político-partidárias a despeito de elas refletirem ou não o acúmulo de discussão, o nível de mobilização e organização das mulheres negras brasileiras.

Nessa visão, a questão da mulher negra adquire um sentido tático na estratégia geral de transformação social.

[...]

No entanto, a ação política desenvolvida nesse caso restringe-se, na maioria das vezes, ao esforço de organizar as mulheres negras com base apenas na reiteração exaustiva de princípios ideológicos gerais, adequados a qualquer situação de opressão, sem refletir uma identidade política para as mulheres negras, o que se depreende de colocações do seguinte tipo: “Nossa organização depende da compreensão de que estamos dentro da questão específica, porém, ela nos serve como instrumento de luta para avançarmos em um plano maior, que é a libertação de todos os setores explorados e oprimidos da sociedade”.

Por fim, uma quarta visão busca uma síntese complexa, que é conceber o movimento de mulheres negras como um movimento de massa e, portanto, comportando diferentes visões político-ideológicas, cujo caráter unitário deva ser dado pelas bandeiras de luta consensuais. Um movimento necessariamente articulado com o movimento negro e com o movimento de mulheres, na medida em que a especificidade de ser mulher negra implica politicamente em carregar as bandeiras de luta desses dois movimentos, reinterpretadas a partir da visão deste elemento sintetizador dessas duas temáticas que é a mulher negra, o que lhe permite sensibilizar o movimento negro para as contradições decorrentes da discriminação sexual e introduzir na reflexão e prática política do movimento de mulheres as contradições decorrentes da discriminação racial.

[...]

A luta das mulheres negras passa ainda pela exigência da coleta e análise do quesito cor em todos os recenseamentos oficiais, porque temos o direito de saber quantos somos e como vivemos; porque a forma pela qual o item cor é tratado nas estatísticas oficiais revela o esforço de escamotear as desigualdades existentes entre os grupos raciais na sociedade brasileira através da “entrada e saída arbitrária do quesito cor dos recenseamentos oficiais e do número insignificante de tabulações que a partir deles são divulgadas quando este quesito é recolhido”.

Passa pela luta pela aplicação do princípio constitucional que torna crime a prática da discriminação racial. Passa pela luta pela legalização do aborto, cuja ilegalidade penaliza em maior grau as mulheres das classes populares. Passa também pela luta pela erradicação das péssimas condições de vida que, na maioria dos casos, obrigam as mulheres a recorrerem ao aborto, embora sabendo-se que motivos de outra natureza também podem intervir nessa decisão.

Portanto, passa pela luta pela criação de condições de vida que garantam à mulher ou ao casal a possibilidade de assumir a quantidade de filhos que optarem ter, o que significa luta

por habitação, saúde, saneamento básico e educação antirracista e antissexista, condições básicas para que se possa romper com o círculo vicioso que confina a população negra em geral e a mulher negra em particular nos subterrâneos da sociedade brasileira. Finalmente, passa “pela luta por uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja tida e vivida como equivalência e não mais como inferioridade”. (Trechos extraídos do portal Geledés.)

Referências bibliográficas

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. 128 f. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), programa de pós-graduação em história, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0310340_05_pretextual.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2016.

BEAL, Frances. Double Jeopardy: To Be Black and Female. In: **Black Women’s Manifesto**. Adaptação de Eugênio Lima. Third World Women’s Alliance, Nova York, 1969. Disponível em: <http://library.duke.edu/digitalcollections/wlmpc_wlms01009/>. Acesso em: 8 nov. 2016.

bell hooks. **Não Sou Eu uma Mulher: Mulheres Negras e Feminismo**. Tradução livre. Lisboa: Plataforma Gueto, 2014. Disponível em: <https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf>. Acesso em: 4 nov. 2016.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o Feminismo: o Pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 22, n. 3., det./dez. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>>. Acesso em: 8 nov. 2106.

DAVIS, Angela. As Mulheres Negras na Construção de uma Nova Utopia. **Geledés**, São Paulo, 12 jul. 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs.LDWi8Xo>>. Acesso em: 8 nov. 2016.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

GELEDÉS. **Missão Institucional**. São Paulo, Geledés, 2016. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/geledes-missao-institucional/#gs.GmseJbo>>. Acesso em: 8 nov. 2016.

GONZÁLEZ, Lélia. O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira: Uma Abordagem Político-Econômica. In: **Spring Symposium the Political Economy of the Black World**, Center for Afro- American Studies. Los Angeles: UCLA, 10-12 de maio de 1979 (mimeo).

_____. 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. 225, 1983.

LORDE, Audre. As Ferramentas do Mestre Nunca vão Desmantelar a Casa-Grande. Tradução de Tatiana Nascimento. In: LORDE, Audre. **Sister Outsider: Essays and Speeches**. New York: The Crossing Press Feminist Series, p. 110-113, 1984. Disponível em: <<http://niltonluz.blogspot.com.br/2012/02/o-texto-abaixo-e-uma-fala-de-audre.html>>. Acesso em: 8 nov. 2016.

A organização nacional das mulheres negras e as perspectivas políticas. In: **Mulher Negra**, Cadernos Geledés n. 4, pp. 13-18. São Paulo: Geledés Instituto da Mulher Negra, 1993. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>>. Acesso em: 8 nov. 2016.

SANTOS, Minnie. **Negras Notáveis**: Aqualtune. Blogueiras negras, 28 maio 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/05/28/negras-notaveis-aqualtune-2/>>. Acesso em: 8 nov. 2011.

SMITH, Barbara; HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia B. (eds). **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave**: Black Women's Studies. New York: The Feminist Press at The City University of New York, 1982.