

**FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA**  
**MESTRADO EM DIREITOS E GARANTIAS**  
**FUNDAMENTAIS**

CEILA SALES DE ALMEIDA

**FEMINISMO NEGRO: a luta por reconhecimento da  
mulher negra no Brasil**

VITÓRIA

2016

CEILA SALES DE ALMEIDA

**FEMINISMO NEGRO: a luta por reconhecimento da  
mulher negra no Brasil**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação  
*Stricto Senso* em Direitos e Garantias Fundamentais da  
Faculdade de Direito de Vitória tendo como linha de  
pesquisa: Democracia, Cidadania e Direitos Fundamentais.  
Orientadora: Profª Drª Cristina Grobério Pazó.

VITÓRIA

2016

**CEILA SALES DE ALMEIDA**

**FEMINISMO NEGRO: a luta por reconhecimento da  
mulher negra no Brasil**

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.**

Aprovada em \_\_\_ de agosto de 2016

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cristina Grobério Pazó  
Faculdade de Direito de Vitória  
Orientadora

---

Prof. Dr. André Felipe Raid  
Faculdade de Direito de Vitória  
Examinador

---

Prof. Dr. Thiago Fabres de Carvalho  
Faculdade de Direito de Vitória  
Examinador

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Beatriz Nader  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Examinador convidado

## DEDICATÓRIA

Dedico esta conquista *in memoriam* aos meus pais Manoel Lemos de Almeida e Guiomar Sales de Almeida que me dedicaram cuidado e muito amor e a minha querida filha Isabela, luz que guia os meus caminhos e me incentiva a vencer os desafios.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao André Mello por todo o apoio e cumplicidade dada ao longo deste Curso de Mestrado. A minha família por toda a colaboração e incentivo não só nos dois anos deste curso mas durante toda a minha vida. À minha irmã Maria Dajuda, cujo auxílio foi imprescindível para a realização desse curso.

Agradeço ainda a minha orientadora professora Cristina Grobério Pazó, sempre presente em todos os momentos, compartilhando as descobertas e inquietações dessa pesquisa e sempre contribuindo de maneira generosa, com seus conhecimentos e saberes.

Aos professores André Felipe Raid e Thiago Fabres de Carvalho pela dedicação, verdade e sensibilidade com que exercitam a docência, contribuindo não só para a formação acadêmica, mas também para uma formação crítica, nas disciplinas que lecionam e nos encontros do Grupo de Pesquisa Direito, Sociedade e Cultura.

À professora Elda Bussinger que com sua dedicação, sabedoria e respeito, tanto na docência quanto na Coordenação do Curso, muito contribuiu na minha trajetória de Mestrado.

Ao colegas do curso, que contribuíram com suas participações nas aulas, enriquecendo com suas experiências profissionais e pessoais. Aos professores do Curso que muito contribuíram com suas disciplinas e aos demais funcionários da FDV envolvidos direta e indiretamente com o sucesso deste Mestrado.

## RESUMO

O Brasil se configura juridicamente como um estado Democrático de Direito fundado na dignidade da pessoa humana, na prática, porém se apresenta como uma sociedade recortada por desigualdades de gênero e raça. Sob as influências de uma matriz patriarcal a sociedade brasileira se constituiu em um sistema de relações sociais sexistas, que legitima a superioridade masculina em face da mulher. As heranças do passado escravagistas serviram de base à construção ideológica do racismo à brasileira, que sob o manto de uma falsa democracia racial, cria padrões de valores culturais no quais a raça negra é inferiorizada e estigmatizada. Na interseccionalidade entre as opressões de gênero e raça a mulher negra é duplamente vitimizada, tendo os seus direitos violados pelas opressões racistas e sexistas através de injustiças de natureza cultural e econômica que lhe excluem a dignidade e a cidadania. Essas injustiças causam tensões e conflitos sociais e impulsionam a ação política coletiva na luta por reconhecimento e redistribuição. A presente dissertação tem como problema a análise acerca da militância do feminismo negro no Brasil visando aferir a dimensão da sua luta por reconhecimento diante das imbricações da natureza econômica e cultural das opressões de gênero e raça. Como hipótese pretende comprovar que a luta por reconhecimento efetivada pelo feminismo negro apresenta a dimensão de luta por dignidade, incorporando as demandas de identidade e de redistribuição, o que se impõe diante da natureza bivalente das opressões perpetradas em face da mulher negra no Brasil. O método utilizado é o dialético e as bases teóricas são Axel Honneth e Nancy Fraser por meio da abordagem de suas teorias acerca do reconhecimento e redistribuição. Apresentam-se como objetivos a análise das ondas do movimento feminista, o racismo à brasileira e o feminismo negro enquanto instrumento de luta e resistência da mulher negra.

**Palavras chaves:** Gênero. Raça. Reconhecimento. Dignidade. Feminismo Negro.

## **ABSTRACT**

Brazil is set up legally as a democratic state of law founded on the dignity of the human person, in practice, but is presented as a society cut by gender and race inequalities. Under the influences of a patriarchal matrix Brazilian society constituted a system of sexist social relations, that legitimizes male superiority in the face of the woman. The legacies of the slave past were the basis for ideological construction of racism will Brazilian, who under the guise of a false racial democracy, creates patterns of cultural values in which the black race is Lower and stigmatized. The intersectionality between gender and race oppression black woman is doubly victimized, having their rights violated by racist and sexist oppression through injustice of cultural and economic nature which exclude his dignity and citizenship. These injustices cause social tensions and conflicts and boost the collective political action in the struggle for recognition and redistribution. This dissertation is the problem analysis about the militancy of black feminism in Brazil aiming to measure the size of their struggle for recognition before the overlapping of economic and cultural nature of gender and racial oppressions. As hypothesis intends to prove that the struggle for recognition effected by black feminism has the dimension of dignity by fighting, incorporating the demands of identity and redistribution, which is imposed on the bivalent nature of oppressions perpetrated in the face of black women in Brazil. The method used is the dialectical and theoretical bases are Axel Honneth and Nancy Fraser through the approach of his theories about the recognition and redistribution. They present as objective the analysis of the wave of the feminist movement, the Brazilian racism and black feminism as an instrument of struggle and resistance of the black woman.

**Key words:** Genre. Breed. Recognition. Dignity. Black feminism.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>1 A LUTA POR RECONHECIMENTO DO FEMINISMO NEGRO.....</b>	<b>12</b>
1.1 PRIMEIRA ONDA DO FEMINISMO: desigualdade material em face da mulher negra.....	19
1.2 A SEGUNDA ONDA: a construção da identidade universal da “mulher” e a invisibilização da mulher negra.....	25
1.3 A TERCEIRA ONDA: efetivação do feminismo negro e o reconhecimento da identidade plural da mulher .....	34
<b>2 O RACISMO Á BRASILEIRA: A REIFICAÇÃO DE UMA RAÇA.....</b>	<b>43</b>
2.1 DA ESCRAVIDÃO AO RACISMO: duas faces de uma mesma moeda.....	44
2.2 MOVIMENTO NEGRO: luta e resistência social.....	54
2.3 FORJANDO IDENTIDADES: do pardo ao branco virtual.....	66
<b>3 FEMINISMO NEGRO: O RECONHECIMENTO EM UMA DIMENSÃO DE DIGNIDADE .....</b>	<b>73</b>
4.1 AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO: a violação ao amor, direito e solidariedade da mulher negra.....	73
4.2 FEMINISMO NEGRO: militância na interseção entre reconhecimento e redistribuição .....	87
4.3 RECONHECIMENTO DA MULHER NEGRA: uma dimensão de dignidade e cidadania.....	96
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>109</b>

## INTRODUÇÃO

O Brasil após a Constituição Federal de 1988 se constitui em um Estado Democrático de Direito, tendo como princípios fundamentais a cidadania e a dignidade da pessoa humana, preceitos basilares que norteiam todo o ordenamento jurídico. Como objetivos fundamentais do Estado destacam-se a construção de uma sociedade livre justa e solidária e a promoção do bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo cor e quaisquer outras formas de discriminação. Não obstante a força normativa e a supremacia constitucional, esses fundamentos e objetivos ainda não se efetivaram na realidade social brasileira que é marcada por desigualdades de gênero e raça, resultando em uma sociedade estratificada e hierarquizada.

A mulher negra tem a efetivação de sua cidadania e dignidade afetada por práticas oriundas das opressões racistas e sexistas, que constroem e fundamentam os instrumentos ideológicos de dominação do patriarcado e do racismo, impondo por meio do supremacismo do homem branco, a inferiorização, reificação e exclusão da mulher negra.

Como forma de luta e resistência em face das opressões de gênero e raça, o feminismo negro, surge da tensão entre o feminismo e o movimento negro, e se impõe enquanto movimento social.

O feminismo é um movimento teórico-social de luta pela efetivação da dignidade e cidadania da mulher, visando à construção de uma sociedade mais igualitária, democrática e plural. O movimento negro nas Américas por seu turno compreende a mobilização coletiva de luta e resistência dos afrodescendentes em face das opressões oriundas do regime escravagista e das práticas racistas impostas pela ideologia do supremacismo branco, que inferioriza, exclui e cria um sistema de hierarquia racial nas estruturas sociais.

Não se sentindo representada, em suas especificidades, pelo feminismo e pelo movimento negro, o feminismo negro, surge com bandeiras próprias de luta, baseadas em opressões histórico-sociais peculiares.

As opressões de gênero e raça se operam de maneiras multifacetadas e provocam injustiças de natureza cultural e econômica, atingindo a autoestima, autorrespeito e a plena satisfação dos direitos fundamentais civis, políticos, sociais, econômicos e culturais. Como alternativas de enfrentamento a essas diferentes injustiças sociais destacam-se a luta por reconhecimento e a luta por redistribuição. A efetivação dessas demandas, no entanto, melhor se perfectibilizam diante da atuação de um movimento social, apto a mobilizar a identidade de resistência de uma coletividade em busca de alternativas de enfrentamento as injustiças sociais sofridas.

A presente dissertação tem como problema a análise acerca da militância do feminismo negro no Brasil visando aferir a dimensão da sua luta por reconhecimento diante das imbricações das injustiças de natureza econômica e cultural implícitas e explícitas nas opressões de gênero e raça. Como hipótese pretende comprovar que a luta por reconhecimento efetivada pelo feminismo negro apresenta a dimensão de luta por dignidade, incorporando as demandas de identidade e de redistribuição o que se impõe diante da natureza bivalente das opressões perpetradas em face da mulher negra no Brasil.

Ao longo da pesquisa será utilizado o método dialético, cujo escopo principal é compreender o feminismo negro enquanto movimento de luta resistência forjado na tensão entre o feminismo e o movimento negro, bem como a interseção entre as opressões de gênero e raça, cuja síntese foi o surgimento de um movimento específico, que busca nas demandas de reconhecimento e redistribuição sua alternativa à efetivação da cidadania e dignidade da mulher negra.

O método dialético é pautado em antíteses e contradições que irão nos permitir compreender a diversidade e complexidade que compõe o feminismo negro, próprio da natureza multifacetada das opressões racistas e sexistas, que apesar de serem injustiças que oprimem a mulher negra, também provocam a luta e resistência de sua militância, possibilitando a alteração e desconstrução das ideologias que fundamentam o supremacismo do homem branco e a inferiorização e exclusão da mulher negra.

Em seus procedimentos técnicos a pesquisa será embasada pelo estudo e pesquisa bibliográfica, a partir da leitura e análise de livros, artigos, periódicos, teses e outros documentos acerca dos temas de gênero e raça. Como bases teóricas serão utilizadas as teorias

de Axel Honneth e Nancy Fraser acerca da luta por reconhecimento e redistribuição, com o estudo basilar de obras e artigos dos referidos autores acerca do tema.

A pesquisa visa discorrer em seu primeiro capítulo sobre a teoria do reconhecimento e sua relação com a evolução histórica do feminismo negro, essa temática será abordada a partir do estudo das ondas do movimento feminista. A primeira onda será analisada com base no paradigma da igualdade formal que impulsionou o movimento sufragista feminino, o estudo da segunda onda terá por base o paradigma da universalidade que permitiu a construção do sujeito político “mulher”, da pesquisa acerca do termo gênero, patriarcado entre outros, teorias que buscavam compreender as similitudes e fundamentos da opressão feminina, por fim a terceira onda é pautada pelo paradigma do reconhecimento e o estudo de novas temáticas a exemplo da raça, que passa a ser compreendida como opressão conexas às de gênero.

No segundo capítulo serão abordadas temáticas acerca das relações sociais com a raça negra no país, a exemplo da escravidão que perdurou no Brasil dos séculos XVI ao XIX e a passagem do sistema escravista ao racismo à brasileira, logo após será analisada a trajetória do movimento negro no Brasil e algumas de suas formas de atuação a exemplo dos quilombos e associações criativas e culturais, como tópico final o capítulo discorrerá acerca do processo de criação de identidade dos negros no Brasil que se deslocam da ideologia da mestiçagem e do branqueamento à caminho da construção de identidades pautadas no autorreconhecimento de sua heranças histórico-culturais afro-brasileiras.

O terceiro capítulo irá abordar irá discorrer sobre as violações às esferas do reconhecimento da mulher negra, o feminismo negro no Brasil e sua militância na interseção entre as demandas de reconhecimento e redistribuição, e por fim buscará aferir a dimensão da luta por reconhecimento do feminismo negro no Brasil diante da natureza bivalente das opressões de gênero e raça.

A pesquisa se insere na linha da “Democracia, Cidadania e Direitos Fundamentais”, vertente voltada ao estudo e pesquisa das lutas sociais por reconhecimento e pela efetivação dos direitos fundamentais, por meio da correlação entre direito e democracia, aferindo o papel da

sociedade e buscando caminhos não estatais nesse processo de construção e efetivação de direitos.

A escolha do tema é fruto dos estudos sobre gênero e raça, realizados no Grupo de Pesquisa Direito Sociedade e Cultura coordenado pelos professores André Felipe Reid, Cristina Grobério Pazó e Thiago Fabres de Carvalho, bem como pelos estudos da disciplina “Justiça Penal e Democracia na Contemporaneidade” lecionada pelo Professor Thiago Fabres de Carvalho, e a disciplina “Direito, Sociedade e Cultura” lecionada pelo professor André Felipe Reid, ambas pertencentes ao programa de pós-graduação em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória.

## **1 A LUTA POR RECONHECIMENTO DO FEMINISMO NEGRO**

O feminismo negro é um movimento social de luta das mulheres negras pelo reconhecimento de sua identidade. Como uma das formas de análise da trajetória desse movimento social, a luta por reconhecimento se apresenta como um importante paradigma para se buscar compreender em que consiste a busca por identidade do feminismo negro e qual a dimensão do reconhecimento reivindicado por este movimento social.

Como bases teóricas, serão abordados os estudos de Axel Honneth e Nancy Fraser acerca da teoria do reconhecimento, buscando compreender as dimensões do reconhecimento para cada um desses autores diante das injustiças de natureza econômicas e sociais que atingem a mulher negra no Brasil a partir da interseccionalidade das opressões de gênero e raça.

A teoria analisada por Axel Honneth com base no modelo conceitual hegeliano de luta por reconhecimento é um estudo que visa compreender os conflitos morais que impulsionam as dinâmicas das lutas sociais. Ao discorrer sobre sua teoria Honneth (2003, p.155) dispõe que esta “pode se tornar o fio condutor de uma teoria social de teor normativo; seu propósito é esclarecer os processos de mudança social reportando-se as pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco”.

As relações intersubjetivas são ações voltadas ao reconhecimento individual e recíproco entre os sujeitos que fazem parte do meio social, a sua dinâmica, no entanto sofre as influências das estruturas de poder vigentes, gerando tensões e conflitos que podem provocar o surgimento de movimentos de luta social.

A luta por reconhecimento, que move os atores sociais, é fruto da necessidade de autoconservação dos sujeitos e de suas necessidades intrínsecas e extrínsecas de se ver reconhecido em sua autoconfiança, autorrespeito e autoestima, esferas de compressão moral do indivíduo enquanto cidadão pertencente ao meio social.

As lutas moralmente motivadas, implementadas pelos grupos sociais, visam estabelecer formas ampliadas de reconhecimento recíproco, tanto no seio do grupo quanto na sociedade

como um todo, auxiliando nas transformações normativamente geridas das sociedades. (HONNETH, 2003, p.156)

A teoria do reconhecimento assim se volta para as relações que compõe a práxis social visando compreender a gramática moral das lutas sociais por meio do estudo das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco. Para desenvolver sua teoria Honneth se baseia na luta social tendo por base três esferas de reconhecimento: o amor, o direito e a solidariedade que representam respectivamente a necessidade de afirmação da autoconfiança, autorrespeito e autoestima.

No final do século XX a luta por reconhecimento, enquanto gramática moral dos conflitos sociais, ganha protagonismo e se torna a bandeira de muitos movimentos sociais, a exemplo dos movimentos sobre as opressões de gênero, raça e sexualidade entre outros. A reivindicação por reconhecimento social, a luta pela construção da própria identidade e o respeito às diferenças são temáticas que ganham destaque em relação às questões de redistribuição, pautadas no enfoque econômico, que até então, imperavam como bandeira primordial na luta dos movimentos sociais. Passa a ocorrer assim uma aparente mudança de paradigmas nas reivindicações das minorias sociais, com o protagonismo da luta por reconhecimento em face das injustiças de redistribuição.

Para Nancy Fraser a luta por reconhecimento se impõe como paradigma nas lutas políticas das minorias sociais (FRASER, 2006, p.232):

A “luta por reconhecimento” está rapidamente se tornando a forma paradigmática de conflito político no final do século XX. Demandas por “reconhecimento da diferença” dão combustível às lutas de grupos mobilizados sob as bandeiras da nacionalidade, etnicidade, “raça”, gênero e sexualidade. Nestes conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal da mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política.

A luta por reconhecimento é voltado precipuamente às injustiças de caráter cultural que afetam a autoestima e autorrealização dos indivíduos em suas relações consigo mesmo e com os demais membros do meio social. A redistribuição por seu turno compreende um conjunto de políticas públicas e ações afirmativas destinadas a solucionar as injustiças de caráter econômico que propagam a dissimetria e a hierarquização social. Ao analisar essas demandas sociais, Fraser defende um protagonismo nos conflitos pós-socialistas da luta por reconhecimento, que segundo a autora vem suplantar a luta por redistribuição.

Para Honneth a luta por reconhecimento não é um fenômeno novo, pois embora não existisse de forma explícita a reivindicação de identidade, esta já apresentava nuances nas postulações de movimentos sociais como o feminismo e a luta dos afroamericanos contra a escravidão, cujas raízes datam do século XIX. Dentro desses movimentos não havia clara definição acerca da natureza dos interesses em questão que eram tanto de natureza material quanto espiritual. (HONNETH, 2003, p.123)

Seguindo o entendimento de Honneth pode se afirmar que não houve uma passagem da redistribuição para o reconhecimento enquanto gramática moral dos conflitos sociais, mas apenas uma maior identificação de alguns movimentos sociais da atualidade com a luta por identidade. A atual tendência para a "política de identidade" é devido a uma transformação cultural que levou nas últimas décadas a uma redefinição do *self* gradual por parte das minorias sociais. Enquanto grupos como homossexuais ou as pessoas com deficiência previamente definiam suas próprias identidades através de conceitos de desvio sexual ou biológico, de modo que eles tinham que entender a si mesmos como coleções de contingentes de indivíduos, hoje eles caracterizam-se, em maior medida como comunidades culturalmente integradas, com uma história em comum, linguagem e sensibilidade. Juntos lutam pelo reconhecimento de sua independência culturalmente definida (HONNETH, 2003, p.162).

Nancy Fraser, no entanto, defende que o reconhecimento não é uma questão de autorrealização, inserida nas relações intersubjetivas, mas sim um elemento relacionado ao *status* social dos indivíduos e sua influência na simetria das relações sociais, pois os padrões culturais impostos servem de efeito sobre as posições que irão ocupar os atores sociais, se esses padrões colocam os indivíduos em pé de igualdade pode se falar em reconhecimento recíproco e igualdade de *status*. Em contrapartida, quando esses padrões colocam alguns indivíduos como inferiores, excluindo-os ou tornando-os invisíveis, deve se falar em "não reconhecimento" e subordinação de *status*. (FRASER, 2003, p.30)

A análise através do modelo de *status*, compreende a luta por reconhecimento não como uma reparação de um dano psíquico, mas sim uma superação da subordinação que retira do indivíduo o pleno direito da vida social, assim a luta por reconhecimento visa a desinstitucionalização dos padrões culturais que impedem a paridade social. Esse modelo permite que sua reivindicação tenha força jurídica vinculante o que não seria possível,

segundo a autora, no modelo de autorrealização que se apresenta mais como um valor ético. (FRASER, 2003, p.30/31)

Em seus estudos Fraser desenvolve uma teoria bidimensional e acredita ser possível pensar as injustiças de distribuição e reconhecimento de maneiras separadas, associando distribuição ao aspecto material e o reconhecimento como uma injustiça de caráter cultural, Axel Honneth por seu turno não reconhece a possibilidade de o material expressar-se em si, mas através do simbólico, representado na luta por reconhecimento, em sua teoria a redistribuição é um dos aspectos da luta por reconhecimento (PINTO, 2008, p.37).

A luta por reconhecimento, na teoria de Axel Honneth, visa reconstruir as esferas da autoconfiança representada pelo amor, autorrespeito representado pelo reconhecimento jurídico e a solidariedade representada pela estima social dos sujeitos, elementos estes que são muitas vezes violados, por meio de injustiças econômicas e culturais, que inferiorizam e estigmatizam indivíduos ou grupos sociais excluídos pelo *status quo* das ideologias dominantes.

A esfera representada pelo amor é o primeiro estágio de reconhecimento recíproco na formação da identidade dos sujeitos e é analisada por Honneth através da relação entre a mãe e filho em seus primeiros meses de vida.

Com base nos estudos de Winnicott, Honneth apresenta o primeiro estágio da infância como uma relação de dependência absoluta, é uma fase de relação simbiótica entre a mãe e o bebê que principia logo depois do nascimento, nesse momento o estado carencial de ambos faz com que não exista uma delimitação individual entre um e outro que passam a se fundir em uma relação simbiótica. A essa dependência precária da mãe corresponde, por outro lado, o completo estado de desamparo e carência do bebê. A criança nesse estágio não estabelece uma diferenciação cognitiva entre a mãe e o ambiente, pois todo o seu horizonte de vivências e necessidades vão se realizar com o auxílio da mãe (HONNETH, 2003, p.166).

Nessa fase a criança e a mãe dependem uma da outra em uma unidade simbiótica que só pode chegar ao fim quando ambas conquistarem um pouco de independência, para a mãe essa autonomia ocorre quando ela se volta a outras necessidades sociais ampliando seu campo de atenção social. A "desadaptação" graduada e a ampliação do campo social da mãe provoca o

desenvolvimento intelectual do bebê com a ampliação dos reflexos e diferenciação cognitiva entre o próprio ego e o ambiente, por volta dos seis meses, a criança começa a entender sinais acústicos ou ópticos, visando a satisfação de suas necessidades, o que lhe permite suportar o afastamento progressivos da mãe em curtos períodos (HONNETH, 2003, p.167).

A partir do desenvolvimento de outras formas de interação com o ambiente, a criança passa para o estágio de dependência relativa, momento em que ela e a mãe começam a se tornar autônomos, desfazendo o estado simbiótico. Ao término desse processo de transição e amadurecimento, se o amor da mãe é duradouro e confiável, a criança será capaz de desenvolver por meio das relações de confiabilidade intersubjetiva, uma confiança na satisfação social de suas próprias demandas ditadas pela carência, construindo uma relação particular de reconhecimento recíproco que constitui o pressuposto psíquico para o desenvolvimento de atitudes de autoconfiança e autorrespeito (HONNETH, 2003, p.174-177).

O segundo elemento que permeia as relações intersubjetivas é o reconhecimento jurídico, ou seja, o reconhecimento do indivíduo enquanto sujeito de direitos nas relações sociais. Essa forma específica de reconhecimento permite ao indivíduo se compreender enquanto parte da sociedade, afirmando o seu autorrespeito na interação com os demais membros do grupo social.

O reconhecimento jurídico sofre os influxos da história e se desenvolve juntamente com a percepção de amplitude dos direitos fundamentais necessários ao reconhecimento da dignidade do cidadão. O reconhecimento jurídico permite a efetivação o *status* de cidadão (HONNETH, 2003, p.193):

Para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo certo nível de vida. Por isso, nos últimos séculos, em unidade com os enriquecimentos que experimenta o status jurídico do cidadão individual, foi-se ampliando também o conjunto de todas as capacidades que caracterizam o ser humano constitutivamente como pessoa.

O reconhecimento jurídico hoje, enquanto efetivação da cidadania significa muito mais do que se compreendia no começo do Direito Moderno, pois não basta mais apenas poder se orientar por normas morais é necessário ainda na realidade concreta, proporcionar meios para que esse nível de vida seja efetivado (HONNETH, 2003, p.193).

Não obstante a ampliação do catálogo de direitos necessários ao reconhecimento do *status* de cidadão, na prática, as relações sociais são permeadas por conflitos oriundos da privação do reconhecimento jurídico a determinadas categorias de sujeitos ou grupos sociais, provocando a luta por reconhecimento.

A privação de reconhecimento jurídico viola o autorrespeito (HONNETH, 2003, p.195):

Só com a formação de direitos básicos universais, uma forma de autorrespeito dessa espécie pode assumir o caráter que lhe é sornado quando se fala da imputabilidade moral como o cerne, digno de respeito, de uma pessoa; pois só sob as condições em que direitos universais não são mais adjudicados de maneira díspar aos membros de grupos sociais definidos por status, mas, em princípio, de maneira igualitária a todos os homens como seres livres, a pessoa de direito individual poderá ver neles um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nela.

O terceiro elemento que faz parte do reconhecimento do indivíduo em suas relações intersubjetivas para a teoria do Honneth é a solidariedade, também representado pela estima social. Por meio da solidariedade ou estima social o indivíduo se vê reconhecido pelo grupo o que possibilita sua efetiva integração social.

A estima social tem seu reconhecimento permeado pela escala de valores que fundamentam as estruturas sociais (HONNETH, 2003, p.200):

Essa tarefa de mediação é operada, no nível social, por um quadro de orientações simbolicamente articulado, mas sempre aberto e poroso, no qual se formulam os valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a auto compreensão cultural de uma sociedade; um semelhante quadro de orientações pode servir de sistema referencial para a avaliação de determinadas propriedades da personalidade, visto que seu "valor" social se mede pelo grau em que elas parecem estar em condições de contribuir a realização das predeterminações dos objetivos sociais.

Os valores culturais que fazem parte de uma sociedade predeterminam os critérios que orientam os padrões de estima social dos membros de uma sociedade, já que as realizações dos sujeitos são julgadas intersubjetivamente, à medida que se submetem ou não, aos valores predeterminados.

A simetria existente na valoração da estima social depende do grau de pluralização efetivamente aplicado aos horizontes sociais, bem como do caráter dos ideais destacados “Quanto mais às concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a

ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas” (HONNETH, 2003, p.200).

Apesar da nova concepção de uma dignidade humana universal na prática, no entanto, essa garantia é permeada por um conjunto aberto de valores históricos e culturais, que fundamentam as estruturas sociais e condicionam as relações intersubjetivas e a efetivação da estima social. Os fundamentos que justificam essa valoração sofrem o influxo das estruturas de poder simbólico presentes na sociedade hierarquizada, a escala de valores favorece os grupos detentores do poder em detrimento dos grupos inferiorizados e minorias sociais, essa ausência de simetria provoca choques e conflitos na luta social por reconhecimento.

A assimetria impede a efetivação da solidariedade nas relações intersubjetivas entre os sujeitos que compõe a totalidade do grupo social “estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente a luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2003, p.210).

Diante do desrespeito e da violação à sua dignidade, pessoas ou grupos de pessoas podem se unir em movimentos de luta social. Importante ressaltar que “Uma luta só pode ser caracterizada de "social" na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2003, p.256).

Nesse aspecto o feminismo negro se destaca como um movimento em que as intenções individuais se tornaram coletivas, representando os interesses da categoria “mulher negra”, que apesar de não ser uma categoria inteiramente homogênea, diante do caráter mutável e aberto do “ser mulher”, apresenta interesses comuns, representados pelas violações racistas e sexistas e suas injustiças de natureza econômica e cultural.

As injustiças que incidem sobre a mulher negra no Brasil, caracterizadas pela interseccionalidade entre a opressões de gênero e raça, apresentam um caráter polissêmico e se manifestam sob variadas formas, violando direitos fundamentais civis, políticos, sociais, econômicos e culturais.

Nesse interim destaca-se a necessidade de se analisar não só a luta por reconhecimento enquanto gramática moral dos conflitos sociais, mas também sua relação intrínseca com a redistribuição, expressão de luta social que se manifesta pela reivindicação de melhor distribuição econômica e social dos recursos materiais entre as classes que compõe a sociedade, demanda que pode ser compreendida como parte integrante do reconhecimento ou como uma resposta independente, pautada por características próprias, em razão de injustiças específicas.

Para se aferir a dimensão do reconhecimento e da redistribuição como instrumentos de luta do feminismo negro mister se faz em um primeiro momento o estudo do movimento feminista com a análise de seu desenvolvimento histórico-social e seus mecanismos de dominação e exclusão.

Uma das formas de análise do feminismo é através de sua divisão em ondas, essa abordagem permite compreender o seu desenvolvimento histórico com base nos principais paradigmas que permearam suas transformações, outras formas de estudo, no entanto, podem ser encontradas na literatura feminista. Esta divisão no entanto, não é uma estrutura linear ou rígida, características de um momento podem ser encontradas em outro, e seu aspecto temporal também podem variar a depender da sociedade analisada.

## 1.1 PRIMEIRA ONDA DO FEMINISMO: desigualdade material em face da mulher negra

Durante os mais variados períodos da história da humanidade, podem-se perceber manifestações de luta e resistência da mulher negra diante de violações aos seus direitos fundamentais. O feminismo negro enquanto movimento organizado data de meados do século XX, no entanto, muito antes desse período a mulher negra já questionava as especificidades que permeavam sua história de vida, fruto da intersecção entre as opressões de gênero e raça.

Um importante marco histórico da luta das mulheres negras é o discurso da ex-escrava Sojourne Truth em 1851 na Convenção das Mulheres em Ohio nos Estados Unidos da América (RIBEIRO, 2015):

Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem - quando tinha o que comer - e também aguentei as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher?

Com esse forte discurso Sojourne Truth questionou os fundamentos que serviam de base à construção ideológica do “ser mulher” e deixou expostas as marcas das desigualdades que fundamentam as estruturas hierarquizadas da ordem social. Como negra e ex-escrava a que categoria social pertencia, questionava por meio de sua célebre frase: “E não sou uma mulher?”.

Sojourner Truth era a única mulher negra na Convenção de Akron, mas fez o que nenhuma das feministas brancas teve coragem de fazer, ela se atreveu a falar nesta reunião, defendendo a causa das mulheres negras, chamando a atenção das mulheres brancas e dos homens brancos que se encontravam presentes. Naquele dia ela foi espontaneamente aplaudida com a heroína. Em seu discurso ela desconstruiu o argumento masculino do “sexo fraco”, bem como refutou a tese de que a supremacia masculina era um princípio cristão uma vez que Cristo era um homem. Em seus discursos dizia “esse homem vestido de negro disse que as mulheres não podem ter os mesmos direitos que os homens porque cristo não foi uma mulher. De onde é que cristo veio?” Os testemunhos de alguns presentes afirmaram que naquele dia “um trovão não teria silenciado essa multidão, como os profundos e maravilhosos tons em que ela ficou com os braços desnudados e os olhos em fogo.” “De onde veio o teu cristo? De Deus e de uma mulher! O homem nada tem a ver com ele!”. (DAVIS, 1982, p.50)

Trata-se de um marco na luta por reconhecimento da mulher negra. Ao questionar “E não sou uma mulher”, Sojourner Truth reivindica o respeito à sua identidade de mulher negra que se encontrava invisibilizada pelas opressões racistas. Esses questionamentos, no entanto, não foram aptos, nesse momento histórico, a permitir que as mulheres negras fizessem parte, efetivamente, da luta do movimento feminista.

O feminismo como movimento organizado surge com o escopo de unir as mulheres por meio de estudos e práticas sociopolíticas com vistas a compreender e combater os pressupostos teóricos e fáticos que fundamentavam e justificavam os sistemas ideológicos de hierarquias e exclusão em face da mulher, na prática, porém, o movimento possuía bandeiras unívocas, que representavam os interesses das mulheres brancas de classe média alta.

A primeira onda do movimento feminista ocorreu entre o final do século XIX e início do século XX, apresentou como bandeira de luta a busca pela igualdade entre homens e mulheres, nesse momento histórico o objetivo maior a ser alcançado era a conquista de direitos civis e políticos, por meio da afirmação da mulher como sujeito de direitos.

Em seu primeiro estágio, o feminismo foi impulsionado pela ideia de “direitos iguais à cidadania”, reivindicando igualdade entre os sexos, com mobilizações em vários países da Europa, América do Norte entre outros. Entre as décadas de 1920 e 1930, o movimento conseguiu importantes conquistas, rompendo com algumas das expressões mais agudas de desigualdade em termos formais ou legais (PISCITELLI, 2009, p.120).

Ao discorrer sobre a primeira onda do feminismo, Carla Alimena (2010, p.20) dispõe:

Relaciona-se a primeira onda feminista com a igualdade, e geralmente associa-se ao feminismo de perspectiva liberal. Seu foco teórico-político é direcionado para a autonomia e liberdade de escolhas individuais para ambos os sexos. Ressaltam-se as semelhanças entre homens e mulheres, privilegiando-se a busca por mudanças no sentido de expansão dos direitos, a fim de incluir o sexo feminino, facilitando sua entrada na esfera pública.

A partir das últimas décadas do século XIX, na Inglaterra, as mulheres organizaram-se para lutar por seus direitos civis e políticos, entre eles o direito a voto. As *sufragetes*, como ficaram conhecidas, promoveram grandes manifestações sócias na cidade de Londres, foram presas e fizeram greves de fome. Em 1913, na famosa corrida de cavalo em Derby, reivindicando o direito a voto, a feminista Emily Davison atirou-se à frente do cavalo do Rei, morrendo. O direito ao voto foi conquistado pelas mulheres no Reino Unido em 1918 (PINTO, 2010, p.15).

Nos Estados Unidos o sufragismo teve início em 1848 e se caracterizou pela denúncia de exclusão da mulher do espaço público, em um momento em que crescia naquele país o conceito liberal de cidadania, que passa a incluir os homens negros e destituídos de renda.

Imbuídos pelo espírito liberalista de afirmação dos direitos civis o sufrágio universal deixa de ser qualificado pela renda e passa a abranger homens negros e pobres sem renda, no entanto, exclui a mulher da condição de cidadã política. Após décadas de intensa luta, as mulheres americanas alcançaram o direito a voto em 1920 por meio da aprovação da 19ª Emenda Constitucional (ALVES e PINTAGUY, 1982, p.44).

Apesar das importantes conquistas em especial no que se refere a direitos políticos, essa conquista foi meramente formal, jurídica, na prática os direitos civis e políticos não eram efetivados de forma igualitária entre as mulheres, e o movimento feminista, na luta pela conquista da igualdade se forjou por critérios de exclusão, com evidentes recortes de raça e classe social. As sufragistas excluíram de suas agendas políticas a luta pelos direitos civis e políticos das mulheres negras e se omitiram diante das opressões raciais a que eram submetidas esse grupo específico de mulheres.

Nos Estados Unidos o feminismo negro é fruto do choque entre as lutas engendradas pelo movimento abolicionista e o movimento feminista sufragista, do final do século XIX e início do século XX, surgindo da confluência e tensão entre dois movimentos, o abolicionismo e o sufragismo, em uma difícil interseção. Mesmo com uma presença relevante em ambos, as opressões oriundas do racismo e sexismo acabaram excluindo as mulheres negras dos dois movimentos (VELASCOS, 2012, p.27).

No início do século XX o movimento feminista nos Estados Unidos era composto quase que exclusivamente por mulheres brancas, muitas delas com posições racistas, que com base em argumentos pautados na ideologia do supremacismo branco defendiam apenas o voto das mulheres brancas, opondo-se ao voto das mulheres negras. As feministas sufragistas argumentavam que o voto das mulheres brancas iria reforçar a hegemonia racial nos estados que lutavam pela continuação do regime escravista e até mesmo as que se consideravam antiescravistas, silenciavam-se sobre essa posição com receio de enfraquecer a luta pelo sufrágio (NASCIMENTO, 2003, p.70).

As feministas negras inicialmente apoiaram a causa do movimento sufragista, mas diante da tensão que as questões de raça provocavam em alguns estados americanos, estas foram excluídas pelas feministas brancas que privilegiaram a conquista do voto mesmo que em detrimento as questões de raça que oprimiam as mulheres negras. No movimento abolicionista

por seu turno, não se falava sobre as questões de gênero, por medo de enfraquecer e invisibilizar as questões de raça.

O movimento sufragista foi totalmente impregnado de racismo, que não só iria abrir um abismo intransponível no feminismo norteamericano (feminismo branco *versus* feminismo negro), mas se tornaria um instrumento (a mais) no processo de objetificação das mulheres negras. Para assumir para si o papel de "guardiães naturais e protetoras da casa", para reivindicar o voto das mulheres no seu papel de mães dos futuros cidadãos, as mulheres brancas excluíram do voto, e da categoria de mãe e, portanto, de mulher, as mulheres negras. (VELASCOS, 2012, p.30):

A exclusão das mulheres negras do movimento sufragista na América do Norte aproximou-as das mulheres trabalhadoras permitindo a intersecção entre as opressões de raça, gênero e classe no movimento feminista. Os Clubes de mulheres negras foram excluídos das grandes marchas pelo sufrágio feminino, pelas líderes brancas do movimento, que assumiram uma política segregacionista. Esta experiência constante de racismo, mesmo em relação às intelectuais negras serviu para uni-las às mulheres da classe trabalhadora, criando um vínculo interclassista que tem diferenciado o feminismo negro do feminismo branco de origem burguesa “E que é também a base da consciência de fraternidade [Irmandade] para reclamar para si a teoria do feminismo negro” (VELASCOS, 2012, p.32).

No Brasil a luta pelo voto feminino teve início em 1910 quando a professora Deolinda Daltro funda o Partido Republicano Feminino. Em 1919, Bertha Lutz funda a Liga pela Emancipação Intelectual da Mulher posteriormente denominada Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, levando em frente à luta pelo sufrágio que passa a ser conquistado paulatinamente pelos estados sendo garantido nacionalmente em 1932, no governo Getúlio Vargas. (ALVES e PINTAGUY, 1982, p.47)

Utilizando a retórica como estratégia, Bertha Lutz inicia uma campanha de convencimento dos políticos conservadores e de outros setores resistentes da sociedade de que o voto feminino não representava um perigo aos valores sociais, mas sim um progresso social e político para o Brasil.

A atuação de Bertha Lutz foi um importante marco na conquista do voto feminino no Brasil (MIYAMOTO, p.312. 2015):

O regresso de Bertha Lutz transformou radicalmente a trajetória do movimento sufragista feminino no Brasil. Bertha Lutz tinha plena consciência que, naquele contexto social, cultural e jurídico, a possibilidade de sucesso de sua empreitada pelo direito de voto das mulheres no Brasil seria nula. Era preciso convencer os políticos conservadores e a sociedade resistente a mudanças radicais que o fato da mulher obter o direito de voto não representaria, em nenhuma hipótese, subversão dos valores sociais, comprometendo os laços familiares. Muito ao contrário, a posição de moderação, de caminhar ao lado do homem, para o progresso da nação foram estratégias retóricas utilizadas para persuadi-los.

Assim como aconteceu na Inglaterra, Estados Unidos entre outros, o movimento sufragista no Brasil representou uma conquista das mulheres de classe alta e média, não obstante sua relevância, essa conquista formal de direito ao voto, no entanto, não identificava a maioria da população feminina, formada por mulheres pobres, sem acesso à educação básica, e que, não se sentiam reconhecidas por esse movimento (MIYAMOTO, p.319. 2015).

Para que as mulheres brasileiras, de todas as classes tivessem efetivamente direito ao voto era necessário mais do que a aprovação jurídica do direito ao sufrágio, era necessário a conquista de um conjunto de direitos aptos a permitir o exercício real da cidadania. Nesse interim, o desempenho efetivo dos direitos políticos e civis, não se realizaria apenas por meio de mudanças de natureza jurídica, mas também de alterações econômicas, com o escopo de ampliar o acesso à educação e ao trabalho, direitos fundamentais imprescindíveis ao real exercício da cidadania.

A primeira onda do movimento feminista marcou a luta das mulheres pela efetivação dos direitos civis e políticos, em especial o direito a voto, sendo o movimento sufragista o símbolo da luta feminista na primeira onda. O movimento nasceu baseado em uma lógica universalista e na busca pela efetivação da igualdade, essa, no entanto, foi uma igualdade meramente formal, recortada por critérios de classe e raça, que não contemplavam a mulher em sua diversidade e não reconhecia a mulher negra como destinatária da cidadania plena.

A segunda onda marca um novo paradigma na luta emancipatória do movimento feminista, permeado pelo estudo de novos elementos tais como gênero, opressão e patriarcado e pela construção da identidade coletiva da mulher.

## 1.2 A SEGUNDA ONDA: a construção da identidade universal da “mulher” e a visibilização da mulher negra

A segunda onda do movimento feminista tem como lapso temporal os anos de 1960 a 1980, em sua agenda de luta, buscou suprimir a disparidade de poder entre os sexos e a dominação sofrida pelas mulheres, trazendo à visibilidade os debates acerca de temas tais como, o assédio sexual, pornografia, direitos trabalhistas e violência doméstica de gênero, rompendo com as barreiras que separavam o público e o privado (ALIMENA, 2010, p.21).

Rompendo com os paradigmas anteriores e tendo o movimento feminista como um dos mais visionários, os novos movimentos sociais explodem a nível internacional, a juventude radical tomou as ruas para se opor inicialmente à segregação racial e à Guerra do Vietnã, em seguida questionaram a modernidade capitalista, naturalizada pela socialdemocracia, e outras formas de opressão a exemplo da repressão sexual, sexismo e heteronormatividade; materialismo, cultura corporativa e a “ética do sucesso”; consumismo, burocracia e “controle social” (FRASER, 2007, p.295).

Há uma expansão das agendas políticas para além das questões econômicas (FRASER, 2007, p.295):

Ao lado de seus camaradas de outros movimentos, os feminismos dessa era modificaram o imaginário político. Transgredindo uma cultura política que privilegiava atores que se colocavam como classes definidas nacional e politicamente domesticadas, eles desafiaram as exclusões de gênero dentro da socialdemocracia. Problematizando o paternalismo do Estado do bem-estar social e a família burguesa, os feminismos expuseram o profundo androcentrismo da sociedade capitalista. Politizando “o pessoal”, expandiram as fronteiras de contestação para além da redistribuição socioeconômica – para incluir o trabalho doméstico, a sexualidade e a reprodução.

Esse período do feminismo pode ser dividido em duas fases distintas, em um primeiro momento a visibilidade acerca da dicotomia entre o público e privado e suas respectivas influências nas relações assimétricas entre homens e mulheres, e em um segundo momento, tem início a luta pelo reconhecimento das diferentes identidades da mulher.

A primeira fase da segunda onda cria o sujeito coletivo mulher, que não obstante as suas particularidades apresenta como característica comum a opressão sofrida pelo sistema

patriarcal. A opressão e a desigualdade sofrida pelas mulheres, no ambiente público e privado, as une como categoria coletiva de luta em prol da conquista de seus direitos fundamentais.

Ao discorrer sobre as frentes de luta na primeira fase da segunda onda Piscitelli (2009, p.133) ressalta que:

O pensamento feminista da segunda onda colocou reivindicações voltadas para a igualdade no exercício dos direitos, questionando, ao mesmo tempo, as raízes culturais dessas desigualdades. As feministas trabalharam em várias frentes: criaram um sujeito político coletivo, as mulheres, e tentaram viabilizar estratégias para acabar com a sua subordinação. Ao mesmo tempo, procuraram ferramentas teóricas para explicar as causas originais dessa subordinação e trabalharam, recorrentemente, com uma série de categorias e conceitos fundamentais, sobretudo o de mulher, opressão e patriarcado.

A ideia da existência de um sujeito coletivo, denominado “mulher” busca fortalecer o movimento feminista sob o argumento de que acima das diferenças que alcançavam as mulheres, estava o fato de todas estas, independente de classe, raça ou etnia, estarem subordinadas aos homens, e, portanto apresentarem uma identidade de luta coletiva.

É nesse período que o estudo do gênero ganha relevância. O termo “gênero” passa a ser estudado pelo feminismo para afastar a ideia do determinismo biológico que justificava a inferioridade da mulher em relação ao homem, sua análise visava desmontar o procedimento de naturalização das diferenças e desigualdades existentes entre os sexos (PISCITELLI, 2009, p.119).

Rejeitando as teorias deterministas que impunham e naturalizavam às mulheres uma série de características distintivas do sexo masculino, a palavra gênero permitiu que se desvinculassem os aspectos biológicos das características adquiridas e socialmente construídas pelo patriarcado para manter e justificar a divisão hierárquica dos papéis sociais.

Em uma análise temporal este termo “gênero” aparece nos estudos das feministas americanas como forma de ressaltar o caráter socio-cultural da dicotomia entre os sexos. “A palavra indicava uma rejeição ao determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”” (SCOTT, 1990, p.3).

Para o movimento feminista, gênero passa a designar o conjunto de atributos culturalmente construídos, distinguindo-se do sexo que seria formado pelas características biológicas do

indivíduo. É o início da concepção binária sexo *versus* gênero, no qual o sexo está associado ao dado, ao biológico e o gênero representa o socialmente construído.

O estudo do gênero permite ao movimento feminista desconstruir o modelo biologizado de categorias hierárquicas, culturalmente construído pelo patriarcado (MIYAMOTO, p.308. 2015):

De outra forma, as distinções biológicas encontradas entre homens e mulheres consagraram e naturalizaram as insulações dos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres constringendo-se ao inexorável encarceramento da mulher ao asilo privado das relações domésticas. Todavia, com a compreensão do artifício de conversão da natureza em cultura manipulada pelos grupos sociais promovendo a sua metamorfose de machos e fêmeas para homens e mulheres, adiante dos sustentáculos nas condizentes sociedades alicerçados com base nas qualidades do masculino, bem como do feminino, desencadearam expressivas mudanças nos arcabouços das composições sociais. Desse modo, com a introdução da categoria gênero, viabilizou-se o discernimento a respeito da realidade social de que a delimitação das responsabilidades e sentido do que seja masculino e feminino não são decorrências de sua fatalidade biológica, mas, são as escolhas – social e cultural – que se fazem.

A autora feminista francesa Simone de Beauvoir, ícone da segunda onda do movimento feminista, em sua célebre obra o “segundo sexo”, rompe com os paradigmas existentes na época sobre o tema ao afirmar a natureza sociocultural das características vistas como inatas ou biológicas da mulher.

Simone de Beauvoir (1967, p.9) desmistifica a biologia do “ser mulher” e expõe sua constituição enquanto produto social:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um Outro.

Esse entendimento teve o escopo de desconstruir a ideia da existência de características inatas ao “ser mulher”, reafirmando a influência dos fatores culturais pré-determinados socialmente como masculinos e femininos na formação de cada indivíduo.

Dentro dessa concepção, os atributos que compõem a identidade feminina não são mais compreendidos como biológicos ou inatos, mas adquiridos culturalmente, por meio dos vários mecanismos dominantes de interação social como a família e a escola entre outros, dando origem à dicotomia de gênero.

Os estudos teóricos feministas desconstruem a ideia de naturalidade das diferenças entre masculino e feminino e constrói as bases epistemológicas, do caráter cultural e flexível dessas diferenças (PISCITELLI, 2009, p.127):

Essas noções sobre a diferença entre masculino e feminino presentes na teoria social contribuíram para que novos autores e autoras mostrassem o caráter cultural, flexível e variável dessa distinção. Baseando-se em estudos sobre diversas sociedades, eles/as demonstraram que, embora seja comum haver divisões entre as tarefas de homens e mulheres, essas divisões não são fixas. Em algumas sociedades indígenas, por exemplo, a atividade de tear é vista como feminina; noutras, como masculina. Isso acontece porque não há nada naturalmente feminino ou masculino.

O estudo acerca de algumas sociedades em que a divisão de tarefas e de atividades sociais, apresenta papéis distintos dos exercidos por homens e mulheres nas sociedades ocidentais a exemplo de algumas comunidades tribais, demonstra a ausência de características rígidas e imutáveis na construção das estruturas sociais, ou de um determinismo biológico a sustentar essa divisão.

A antropóloga estadunidense Margaret Mead, na década de 1930, fez uma pesquisa comparativa entre três sociedades tribais da Nova Guiné, publicada no livro “sexo e comportamento em três sociedades primitivas”, no qual a autora estuda as formas em que se realizam as distribuições de papéis sociais (PISCITELLI, 2009, p.128-129):

Entre os povos estudados por Mead, os montanhese Arapesh, agricultores e criadores de porcos, seriam (homens e mulheres) maternais, cooperativos, sociáveis, pouco individualistas e orientados para as necessidades da geração seguinte. Em sínteses, um povo inteiro com características que seriam consideradas “femininas” aos olhos da cultura estadunidense da época.

Os ferozes caçadores de cabeça Mundugumos, agricultores e pescadores, constituiriam o extremo oposto. Nos termos da autora, desprezando o sexo como base para o estabelecimento de diferenças de personalidade teria padronizado o comportamento de homens e mulheres como “ativamente masculinos, viril, e sem quaisquer das características adúlcoradas que estamos acostumados a considerar indiscutivelmente femininas”. Esse povo seria integrado por indivíduos implacáveis e agressivos. Homens e mulheres se aproximariam de um tipo de personalidade que, na cultura estadunidense, só se encontrariam em homens indisciplinados e extremamente violentos.

No terceiro povo, os Tchambuli, pescadores lacustres e amantes das artes, haveria uma inversão das atitudes sexuais da cultura estadunidense: a mulher seria o parceiro dirigente, dominador e impessoal, e o homem a pessoa menos responsável e emocionalmente dependente.

Essas ideias reforçaram a tese da influência da construção cultural na formação das características que são ditas como femininas e inatas do “ser mulher”, afastando a ideia de um determinismo biológico que justificaria as distinções de papéis sociais entre homens e mulheres.

A suposta dicotomia entre os sexos, baseadas nas características inatas de gênero, serviram de base a diversas teorias ao longo da história. As ciências modernas, por exemplo, estruturaram muitos de seus estudos sobre o paradigma binário da dicotomia razão e sensibilidade, na qual a razão é própria do sexo masculino enquanto que a sensibilidade aparece como característica essencialmente feminina.

A dicotomia entre a razão e a sensibilidade, que sustentou a construção do pensamento científico moderno, e reflete a oposição entre a natureza do masculino e feminino é uma das principais críticas feministas às ciências e disciplinas acadêmicas. A crítica evidencia a separação existente em algumas teorias científicas entre natureza/cultura, fundada na diferença sexo/gênero (CAMPOS, 2011, p.2).

A busca pela construção da identidade da mulher negra começou de forma diversa da construída pela mulher branca. Enquanto Simone de Beauvoir por meio de sua famosa frase “não se nasce mulher, mas torna-se mulher”, buscava ressaltar a influência cultural na formação do “ser mulher”, a mulher negra questionava o “não ser mulher”, a exemplo do famoso discurso de Sojourne Truth em 1851 na Convenção das Mulheres em Ohio nos Estados Unidos da América, citado acima, no qual está ressaltava as diferentes formas de tratamento social dado aos brancos e negros nos Estados Unidos, questionando a reificação da mulher negra e sua exclusão social da categoria “mulher” (RIBEIRO, 2015).

Confrontadas com os exercícios "construtivistas" do feminismo branco, o feminismo negro parte de uma não-categoria (não-mulher) em busca da compreensão do “ser mulher negra”. A única estratégia possível desde a negação, passa a ser um exercício de desconstrução das características culturalmente impostas, para avançar, repensar e reconstruir uma identidade de resistência à partir de outras categorias (VELASCOS, 2012, p.33).

As características e papéis sociais, culturalmente forjado às mulheres, a exemplo da limitação ao espaço privado e o mito da fragilidade feminina não se encaixavam no perfil das mulheres negras que desde a tenra infância já estavam submetidas ao trabalho e às condições penosas no dia a dia, quer seja no espaço público ou espaço privado, realidade histórico-social que forjou uma categoria específica a “mulher negra”.

A mulher negra não se vê representada pelo mito da fragilidade feminina (CARNEIRO, 1993, p.11):

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 este mito, porque nunca foram tratadas como frágeis.

Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas como vendedoras, quituteiras, prostitutas etc.; 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.

Hoje empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.

O mito da fragilidade feminina enquanto instrumento ideológico do patriarcado apresenta a mulher como um ser frágil e sensível, características que fundamentaram a reclusão feminina ao espaço doméstico e sua exclusão da vida pública e política, esse mito, no entanto não aplica a todas as mulheres, pois as mulheres negras desde tenra idade tiveram que trabalhar para o seu sustento ou ainda de maneira forçada, em trabalhos pesados, como as mulheres escravas no Brasil colônia, tratadas como objetos, jamais se reconheceu sua condição fragilidade.

A não identificação das mulheres negras com o mito da fragilidade feminina não decorre de uma condição natural que faz dessas mulheres, seres naturalmente fortes, mas sim de uma consequência histórica e cultural que forjou essas mulheres com o aprendizado de dor e sofrimento. A fragilidade é uma condição própria da natureza humana, vedada, no entanto, histórica e culturalmente às mulheres negras (RIBEIRO, 2015).

Como bem preceitua Djamila Ribeiro a fragilidade é uma condição humana, não específica da mulher, mas do ser humano, as mulheres negras, entretanto, se viram impedidas de assumir essa condição em decorrência das constantes opressões e repressões representadas pelas práticas racistas oriundas de um passado escravagista.

O feminismo negro, de modo diametralmente oposto ao feminismo branco, constrói suas bases epistemológicas por meio da desconstrução do “não ser mulher”, questionando os mitos que justificavam a natureza do “ser mulher”. As características e papéis sociais, culturalmente forjado às mulheres, a exemplo da limitação ao espaço privado e o mito da fragilidade

feminina não se encaixavam no perfil das mulheres negras que desde a tenra infância já estavam submetidas ao trabalho e às condições penosas no dia a dia, quer seja no espaço público ou espaço privado.

O estudo do gênero na segunda onda traz ainda em sua definição a idéia de um elemento constitutivo das relações sociais de poder baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, e a forma de significar e justificar essas relações dentro das estruturas sociais (SCOTT, 1990, p.21).

O gênero, nessa segunda perspectiva, aparece como um elemento de justificação das relações de poder existentes na sociedade, objetivando manter as estruturas de dominação e garantir a supremacia masculina dentro de um engendrado esquema de hierarquias sociais, no qual às mulheres são designadas as funções relacionadas ao espaço privado (ambiente doméstico) e aos homens destinam-se os espaços públicos nos quais deve controlar os mais altos cargos. Essa nova forma de compreensão faz emergir questionamentos acerca da divisão social entre os espaços público e privado, nos quais o primeiro espaço é destinado ao sexo masculino, que em razão de sua maior capacidade e autonomia está mais apto ao exercício da vida política e da carreira profissional, o espaço privado/doméstico é destinado à mulher que por suas características naturais/biológicas está determinada às tarefas do lar e à procriação.

Na estrutura familiar de natureza patriarcal, os homens são vistos como aptos e capazes de exercer as ocupações da esfera pública, a exemplo das atividades econômicas e políticas, enquanto as mulheres, por uma incapacidade natural de atuar na esfera pública, ficam responsáveis pelas ocupações da esfera privada da domesticidade e reprodução (OKIN, 2008, p. 307).

A esfera privada, ou ambiente doméstico assim se consolida como um local sagrado no qual não se admite a interferência externa, no qual imperava a liberdade e privacidade do indivíduo. Essa liberdade e privacidade familiar, no entanto, não pertencia a todos os membros em sua individualidade, mas ao patriarca como representante e titular dos interesses familiares.

Para a ordem patriarcal ser homem implica em dominar as mulheres e nunca se parecer com elas que são consideradas seres inferiores. Trata-se de um pensamento baseado na misoginia

no qual a figura feminina é representada como detentora de uma maldade natural, monstruosa, nas narrativas ocidentais desde a figura bíblica de Eva que se identificava com a sedutora e maligna serpente, a mulher é vista como responsável pela queda e segregação do homem do paraíso original. Desumanas ou semi-humanas, as mulheres são vistas como diabólicas, inferiores aos homens, destinadas ao eterno controle masculino e segregação à esfera doméstica e familiar. (NADER, 2013).

Em sua origem histórica o patriarcado, pode ser identificada nos textos sagrados dos Vedas, Árias, Brâmanes e Sutras, que representam a família como um grupo religioso cujo chefe, o patriarca, é o responsável pela boa conduta do grupo frente à sociedade. Na Antiga Índia já era assegurado ao pai o direito de julgar e punir mulher e filhos (RANGEL, 2006, p.24).

Embora encontrado em vários períodos da história humana e em distintas civilizações, o patriarcado não possui um modelo homogêneo, porém, a sua estrutura basilar se apresenta tendo o homem, o pai, como chefe da família o qual detinha o domínio sobre os demais membros do grupo e em especial as mulheres.

Analisando o patriarcado em relação aos seus efeitos, pode se compreendê-lo como uma tomada histórica de poder pelos homens em relação às mulheres, cuja justificativa basilar foi a ordem biológica, elevada à categoria política e econômica. A dominação inicialmente é exercida no âmbito familiar, pelo pai em relação a mulheres e filhos e depois se propaga por toda a ordem social (MENDES, 2012, p.102).

Embora com características diversas dos modelos antigos de patriarcado, existente, em especial, entre os povos hebreus, sustenta-se que a sua estrutura ainda persiste e tem se adaptado às sociedades modernas produzindo novas formas de patriarcado, bem como perpetuando as estruturas de dominação e poder.

Pode se compreender múltiplas manifestação do patriarcado (MENDES, 2012, p.102):

O patriarcado se mantém e reproduz, em suas distintas manifestações históricas, através de múltiplas e variadas instituições cuja prática, relação ou organização, a par de outras instituições, operam como pilares estreitamente ligados entre si para a transmissão da desigualdade entre os sexos e a convalidação da discriminação entre as mulheres. Estas instituições têm em comum o fato de contribuírem para a manutenção do sistema de gênero, e para a reprodução dos mecanismos de dominação masculina que oprimem a todas as mulheres.

Assim como o termo “gênero”, também não se pode apresentar um conceito fechado e estático acerca do patriarcado, havendo autores que nem mesmo reconhecem sua existência atual e outros que afirmam a existência de novas formas de patriarcado. A ideia de universalização também já é questionada, pois não se pode afirmar que o patriarcado tenha existido em todos os momentos ou em todos os lugares (PISCITELLI, 2009, p.132).

Na ideologia construída historicamente pelo patriarcado a identidade masculina foi pautada pelo ideal de força e virilidade, no qual o homem é sempre definido com um ser privilegiado, mais forte, mais inteligente, mais corajoso, responsável, criativo e racional, sempre um “mais” a justificar as relações hierárquicas de superioridade em relação às mulheres. (NADER, 2013).

O estudo do gênero, patriarcado e da dicotomia entre espaço público e privado foram imprescindíveis para abertura do feminismo a uma compreensão mutável, dinâmica e plural da mulher, e da percepção da existência de formas diversas de opressão social a exemplo das injustiças raciais. Essa abertura epistemológica serviu de base à luta por reconhecimento das mulheres negras.

A luta por reconhecimento torna-se a principal bandeira do movimento feminista (2007, p.296):

“Reconhecimento”, assim, tornou-se a principal gramática das reivindicações feministas no *fin-de-siècle*. Uma categoria venerável da filosofia hegeliana ressuscitada por cientistas políticos, essa noção capturou o caráter distintivo das lutas pós-socialistas, que frequentemente tomavam a forma de uma política de identidade, visando mais a valorização da diferença do que a promoção da igualdade.

A concepção da existência de diversos grupos de mulheres, com características e particularidades próprias, alia-se ao debate da igualdade material, surgindo assim o discurso sobre o reconhecimento das diferenças.

A introdução de novas agendas na luta feminista ampliou os horizontes, agregando reivindicações imprescindíveis à luta emancipatória da mulher negra em prol de reconhecimento.

### 1.3 A TERCEIRA ONDA: efetivação do feminismo negro e o reconhecimento da identidade plural da mulher

A terceira onda se caracteriza pelo estudo da diversidade compreendendo o gênero como um dos fatores que, aliado às questões de raça, classe e sexualidade, funcionam como instrumentos de opressão social (ALIMENA, 2010, p.21).

A política do reconhecimento ganha força e surgem outras bandeiras de luta no movimento feminista bem como, a necessidade de desconstrução da identidade coletiva da “mulher”. Busca-se ressaltar as diferenças e as várias identidades da mulher tal qual sujeito de direitos do movimento feminista. O “ser mulher” deixa de ser visto em seu caráter unívoco e monolítico, passível de opressões comuns e passa a ser compreendido em sua diversidade e multiplicidade de realidades, com opressões e injustiças próprias dessas diferenças. O reconhecimento passa a ser uma importante bandeira de luta, na qual as mulheres visam se estabelecer enquanto ser social, reconhecida em suas diferenças, a partir da efetivação de uma dinâmica de dignidade e cidadania.

O reconhecimento ganha visibilidade e se torna mais um imperativo de luta do movimento feminista (HONNETH, 2003, p.155):

A reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação como seus destinatários sociais.

Em busca da efetivação ampla dos direitos fundamentais em sua concepção de cidadania, novas bandeiras buscam ressaltar as diferenças e desconstruir termos e teorias universalizantes que permeavam o movimento feminista.

Nessa nova concepção o termo gênero passa a ser compreendido também como um instrumento de interpretação acerca da forma em que o corpo e seus atributos de masculino e feminino são percebidos. Essa nova interpretação do gênero representa uma importante alteração na compreensão das relações que envolvem o feminino e masculino ao se perceber as influências da construção cultural de gênero na forma em que as diferenças corporais de homens e mulheres são percebidas.

Em sua interpretação de gênero afirma a autora Linda Nicholson (2000, p.9):

De outro lado, "gênero" tem sido cada vez mais usado como referência a qualquer construção social que tenha a ver com a distinção masculino/feminino, incluindo as construções que separam corpos femininos" de corpos "masculinos". Esse último uso apareceu quando muitos perceberam que a sociedade forma não só a personalidade e o comportamento, mas também as maneiras como o corpo aparece. Mas se o próprio corpo é sempre visto através de uma interpretação social, então o "sexo" não pode ser independente do "gênero"; antes, sexo nesse sentido deve ser algo que possa ser subsumido pelo gênero.

Diferenças na concepção do masculino e feminino e na forma como os corpos são percebidos parecem ter estado presentes na maioria das sociedades conhecidas, essas diferenças, no entanto, podem apresentar sutilidades que irão influir diretamente nas relações sociais entre homens e mulheres.

Nesse sentido afirma Linda Nicholson (2000):

Em resumo, embora muitas dessas sociedades de fato possuam algum tipo de distinção masculino/feminino e também relacionem essa distinção, de forma mais ou menos significativa, ao corpo, diferenças sutis na forma como o próprio corpo é pensado podem ter algumas implicações fundamentais para o sentido do que é ser homem ou mulher e representar, conseqüentemente, diferenças importantes no grau e no modo como o sexismo opera.

O gênero apresenta um caráter dinâmico e complexo, características que não lhe retiram a relevância tal qual elemento norteador dos estudos e das teorias feministas, mas antes, permite análises mais amplas e plurais. No estudo contemporâneo não mais se compreende o gênero como um termo fechado, oriundo de uma estrutura binária – homem *versus* mulher, ou, feminino *versus* masculino, mas o compreendem como uma estrutura aberta e dinâmica, em constante processo de construção e reconstrução, representando as múltiplas formas de manifestação das identidades humanas.

Durante um longo período, o movimento feminista forjou a sua bandeira de luta com ideia homogeneizadora da palavra “mulher”. O discurso acerca de uma categoria universal de mulheres pretendia dar mais força ao movimento. O surgimento de diferentes reivindicações e agendas de luta dentro do movimento feministas, no entanto, demonstrou a falência da identidade coletiva universal “mulher”.

Esse paradoxo, igualdade e diferença, marca a luta do movimento feminista e surge como decorrência do modelo de exclusão próprio da sociedade liberal burguesa. Em sua transição de um modelo feudal para um modo de produção capitalista, a burguesia se amparou na idéia de igualdade formal, essa igualdade, no entanto, foi excludente, pois livres e iguais eram os homens brancos e ricos com a exclusão dos “outros” representados pelas mulheres, negros e pobres.

Com vistas a superar a lógica excludente e estamental da sociedade medieval, criaram-se argumentos para negar a autonomia dos “outros” por meio da lógica da distinção entre o público, como seres autônomos e direitos iguais, e o privado como seres dependentes que por suas características naturais eram incapazes de governarem-se a si mesmos a exemplo das mulheres, proletários e os “outros” colonizados (Navaz, 2008, p.36).

Para garantir e fundamentar o controle de um pequeno número de indivíduos da classe burguesa, detentores dos meios de produção, sobre os demais cidadãos excluídos do direito de propriedade, foi necessário afirmar a lógica da diferença. Assim os “outros” eram aqueles que por um conjunto de características naturais e inatas, eram incapazes de governar-se e de participar efetivamente da vida política, sendo por isso, legitimamente excluídos das estruturas de controle social.

Corroborando com este entendimento, Flávia Piovesan e Silvia Pimentel (2011, p.116) discorrem acerca da criação do outro como instrumento de opressão:

Ao longo da história as mais graves violações aos direitos humanos tiveram como fundamento a dicotomia do “eu versus o outro”, em que a diversidade era captada como elemento para aniquilar direitos. Vale dizer, a diferença era visibilizada para conceber o “outro” como um ser menor em dignidade e direitos, ou, em situações limites, um ser esvaziado mesmo de qualquer dignidade, um ser descartável e supérfluo. Nesta direção, merecem destaque as violações da escravidão, do nazismo, do sexismo, do racismo, da homofobia, da xenofobia e de outras práticas de intolerância.

A criação dos “outros” se afirma como instrumento de opressão e de exclusão social através do aniquilamento dos direitos daqueles indivíduos que não se enquadravam na categoria de detentores dos meios de produção e do capital. As mulheres, idosos, crianças, proletários, colonizados, homossexuais eram categorizados como “outros”, indivíduos incapazes e inferiores dentro do sistema de hierarquias sociais.

A bandeira da igualdade, no entanto, esconde as diferenças, e a perpetuação do “outro”, a pauta de interesses das mulheres americanas e europeias, brancas e ricas suprimiam a identidade das “outras”, as mulheres negras, pobres, colonizadas. A influência da raça, etnia e classe social ampliava as bandeiras de luta e ocasionava diferentes reivindicações para cada uma daquelas mulheres a depender de sua realidade social.

Sobre o tema Kia Lilly Cadwuel (2000, p.92) preceitua:

A terceira fase do feminismo, nas décadas de 80 e 90, desafiou os paradigmas unitários de gênero desenvolvidos por feministas brancas de classe média nos anos 60 e 70. O afastamento em relação ao feminismo mais tradicional encorajou as feministas não brancas a refletir mais sobre as diferenças do que sobre as pretensas similaridades entre as mulheres, ou sobre aspectos que estas supostamente têm em comum.

Nesse novo paradigma as bandeiras do feminismo passam a ser pautadas, não pelas similitudes, mais pelas diferenças. A ideia de um sujeito coletivo “mulher” deixa de ser óbice para a efetivação de várias bandeiras de lutas no movimento feminista. Essa nova fase tem como marca principal a desconstrução das teorias universalizantes e a construção de conceitos abertos e plurifacetados acerca dos temas que permeiam o movimento feminista.

O feminismo da terceira onda visa ressaltar que as diferenças que não mais são compreendidas como a fragilidade do movimento feminista, mas a sua maior conquista. Ao rejeitar a necessidade de um sujeito político estático e unitário para o movimento o feminismo passa a abarcar a multiplicidade de relações sociais que permeiam o universo das mulheres.

Conforme preceitua Judith Butler (2003, p.36) “A insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das mulheres”. A compreensão acerca da multiplicidade de interseções culturais, sociais e políticas, tornaram-se imprescindíveis para o reconhecimento das mulheres enquanto cidadãs, merecedoras de respostas específicas e diferenciadas diante das diversas injustiças e violações sofridas.

Corroborando com este entendimento afirma Judith Butler (2003, p.36):

A hipótese de sua incompletude essencial permite a categoria servir permanentemente com espaço disponível para os significados contestados. A incompletude por definição dessa categoria poderá, assim, vir a servir como um ideal normativo, livre de qualquer força coercitiva.

A permanente incompletude faz parte da própria dinâmica que envolve as categorias, sexo, gênero e sexualidade, pois não se pode dar uma única resposta a fenômenos de complexa causalidade social. Essa abertura permite que os problemas de gênero possam ser construídos e desconstruídos, em uma simbiose constante com os demais elementos que o permeiam as relações sociais, assim como o estudo da sexualidade, classe e raça.

Joan Scott (1990, p.28) reconhece a relevância do caráter vazio e transbordantes da categoria “homem” e “mulher”:

Só podemos escrever a história desse processo se reconhecermos que “homem” e “mulher” são ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não tem nenhum significado definitivo e transcendente; transbordantes porque mesmo quando parecem fixadas, elas contém ainda dentro delas definições alternativas negadas ou reprimidas.

O estudo do gênero foi e continua sendo de grande relevância para o feminismo e para a compreensão *lato sensu* das relações que envolvem o estudo do sexo, da sexualidade e das relações sociais de gênero, raça e classe. Na atualidade, no entanto mostra-se relevante afirmar o caráter aberto e mutável da categoria gênero, que não mais se apresenta dentro de uma estrutura binária representativa do feminino e masculino, mas em uma estrutura dinâmica apta a se reinventar a cada momento.

O feminismo reformulou e ampliou os seus conceitos básicos e concepções “A condição universal feminina ou “experiência de ser mulher” cede lugar à ideia de uma matriz multidimensional tecida na interrelação entre raça e gênero, em que essa experiência é determinada pelo contexto histórico, social e econômico” (NASCIMENTO, 2203, p.73).

O movimento feminista negro surgiu como resposta às especificidades que afetam as mulheres negras, em razão do duplice processo de opressão perpetrado pelas práticas racistas e sexistas. Vindas de uma atuação efetiva dentro desses dois movimentos sociais, as mulheres negras não se sentiam contempladas pelas agendas políticas neles vigentes que privilegiavam no primeiro, as injustiças das mulheres em sentido universal e no segundo as injustiças perpetradas contra os negros de forma geral, sem qualquer alusão às formas de opressão próprias da interseccionalidade entre gênero e raça.

Diante dos conflitos e do regime de segregação, passa a ter evidência às diferenças entre as pautas de reivindicações das feministas negras e brancas dos Estados Unidos o que provoca a implementação e organização do movimento feminista negro (PISCITTELLI, 2009, p.140):

Por exemplo, as mulheres negras e pobres dos Estados Unidos, cujos filhos eram mortos ainda adolescentes pela polícia em bairros da periferia, a discussão sobre direitos reprodutivos não podia estar centrada exclusivamente no direito à contracepção e ao aborto, predominantemente nas manifestações das feministas brancas. Para essas mulheres negras, em termos de direitos reprodutivos, era importante que os filhos já nascidos tivessem o direito de viver sem serem assassinados.

No Brasil, país historicamente marcado por critérios hierárquicos raciais, nos quais a mulher negra sofre com injustiças específicas, resultantes de um passado escravagista, o paradigma da terceira onda pautado na compreensão multifacetária da mulher e permeado pela interseção dos estudos de raça, mostra-se relevante para a efetivação dos direitos fundamentais e da cidadania das mulheres.

A organização e a mobilização do Movimento das Mulheres Negras (MMN) surge da necessidade de se construir uma agenda específica de reivindicações (CARNEIRO, 2011, p.122):

As mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, a temática específica da mulher negra ser secundarizada na suposta universalidade de gênero. Essa temática da mulher negra invariavelmente era tratada como subitem da questão geral da mulher, mesmo em um país em que as afrodescendentes compõem aproximadamente metade da população feminina. Ou seja, o movimento feminista brasileiro se recusava a reconhecer que há uma dimensão racial na temática de gênero que estabelece privilégios e desvantagens entre as mulheres. Isso se torna mais dramático no mercado de trabalho, no qual mulheres negras são preteridas (no acesso, em promoções e na ocupação de bons cargos) em função do eufemismo da “boa aparência”, cujo significado prático é: preferem-se as brancas, melhor ainda se forem louras.

No Brasil o feminismo negro, enquanto movimento autônomo nasce da confluência e intersecção entre dois movimentos, o feminismo e o movimento negro. Dentro do feminismo as mulheres negras não se viam representadas, pois suas agendas políticas específicas eram excluídas dentro do modelo hegemônico de interesse representado pelas feministas brancas. No que concerne ao movimento negro, não obstante as relevantes atuações das mulheres a exemplo do trabalho da Associação das Empregadas Domésticas no TEN ou da participação das mulheres no MNU, estas tinham seus interesses suprimidos em razão da causa maior representada pelas práticas excludentes do racismo à brasileira.

As mulheres negras participantes desses dois movimentos, o negro e o feminista, conscientes da importância de seu papel na história buscaram desmascarar situações específicas de conflito e exclusão. Com isto, não só contribuíram para a conquista de maior visibilidade como sujeitos políticos perante esses movimentos e a sociedade, como trilharam um caminho próprio através da construção do movimento autônomo de mulheres negras. (RIBEIRO, 1995, p.446)

No Brasil, desde o movimento quilombola até as campanhas sufragistas as mulheres negras estiveram presentes, muito embora, invisibilizadas, surge à urgência, no entanto, de trazer à luz as causas específicas da mulher negra, surgidas na confluência das práticas racistas e sexistas.

O Movimento da Mulher Negra marca sua identidade enquanto sujeito político na arena social brasileira (CARNEIRO, 1993, p.14):

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 ambiguidades.

O movimento contemporâneo de mulheres negras no Brasil emergiu da luta feminista e antirracista da década de 70, assume a forma de um movimento organizado a nível nacional e continental a partir de 1985, apresentando novas demandas políticas. Nos Encontros Nacionais Feministas (ENF) que ocorrem em Garanhuns/87, Bertioga/89 e Caldas Novas/91 percebe-se o crescimento do número de participantes e a presença de novos setores sociais, como as mulheres do movimento sindical popular e do movimento negro, o que abre espaço à inserção de novas agendas de luta tais como a necessidade de políticas específicas para as mulheres negras no Brasil (RIBEIRO, 1995, p.447).

O ano de centenário da Abolição, 1988, se apresenta como um marco temporal de efetiva mobilização das mulheres negras em prol de suas causas específicas, este se constitui em um importante momento político para ampliar a visibilidade do movimento que já apresentava uma crescente mobilização e organização na defesa de seus direitos. (CARNEIRO, 1993, p.40)

Em 1988 na cidade de Valença no Rio de Janeiro, ocorreu o primeiro Encontro Nacional das Mulheres Negras (ENMN) com a participação de 540 mulheres de 17 estados do país, representantes de diferentes setores sociais. Esse encontro ocorreu em meio a muitas críticas de representantes do movimento negro e feminista, as mulheres negras, no entanto ratificaram a necessidade de se debater agendas políticas específicas construídas a partir de realidades e problemas comuns (RIBEIRO, 1995, p.450).

A realidade social das mulheres negras e pobres no Brasil apresenta especificidades próprias, sequelas do passado escravagista que ainda se fazem presentes em nossa sociedade, preconceitos, estigmas, manifestações veladas de racismo e sexismo que buscam se esconder sobre falsas neutralidades.

A confluência das heranças de nosso passado histórico e cultural está presente nas relações sociais, influenciando as práticas dos sujeitos que formam os mais variados núcleos sociais, atuando de forma consciente e inconsciente, visível e invisível, no sistema de hierarquização social.

O “ser mulher negra” no Brasil apresenta assim especificidades (CARNEIRO, 1993, p.11):

Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando?

As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como as anti-musas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca.

Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher?

Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destinam a seguinte frase:

“Exige-se boa aparência”.

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. Originária de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, este também um alienígena para a nossa cultura.

O questionamento ao mito da “rainha do lar” deixa claro que a mulher negra não se enquadra nesse estereótipo de mulher criado pelo modelo hegemônico branco ocidental, que ignorou e ignora as heranças histórico-culturais específicas dos negros afrodescendentes. O estereótipo de “rainha do lar” representa o modelo ideológico em uma sociedade androcêntrica e sexista que impõe à mulher um padrão sociocultural voltado à manutenção das estruturas hierarquizadas de poder.

O feminismo negro surge assim a partir do reconhecimento de que as mulheres brasileiras brancas e negras possuem diferentes experiências de vida no que se referem às condições socioeconômicas, essas diferenças decorrem entre outras coisas dos legados da escravidão e do pós-abolição, nos quais problemas comuns, como sexualidade, saúde reprodutiva e trabalho remunerado, passam a ter suas significações lastreadas pelas opressões da ideologia patriarcal e racista que forjam diferentes horizontes para essas mulheres (CADWUEL, 2000, p.49).

O fator determinante para o surgimento desse movimento foi a consciência coletiva do grau de exclusão que atinge a esse grupo específico de mulheres, o que vem gerando respostas de enfrentamento às práticas de racismo e sexismo, com a capacitação de mulheres negras, aptas à participação na vida política, à realização de condutas que levem a visibilidade dos problemas específicos das mulheres negras, à formulação de propostas concretas de superação da inferioridade social gerada pela exclusão de gênero e raça, e à sensibilização do movimento feminista para as desigualdades que o racismo produz (CARNEIRO, 2011, p.122).

O feminismo negro assim se constitui em um movimento político e social, de luta contra as opressões racistas e sexistas que violam a dignidade da mulher negra no Brasil, como meio de ação política, o movimento busca implementar práticas sociais voltadas ao reconhecimento e redistribuição.

Compreender a luta do feminismo negro no Brasil, e sua militância em prol de reconhecimento e redistribuição, requer uma análise das opressões de raça que permeiam a história do negro no Brasil, o que impõe uma abordagem acerca da ideologia racista no Brasil e sua relação direta e indireta com as injustiças econômicas e culturais que afetam a mulher negra.

## **2 O RACISMO Á BRASILEIRA: a reificação da mulher negra**

O Brasil é uma sociedade juridicamente democrática, plural e sem preconceitos, conforme expressamente previsto no preâmbulo da Constituição Federal de 1988, na prática, porém, essa pretensa pluralidade que compõe a sociedade brasileira não passa de um mito, apresentando conflitos e ambiguidades sociais. Critérios de classe, raça e gênero fragmentam a sociedade e expõe a hierarquização e o sistema de exclusão existente na ordem social.

A história da mulher negra no Brasil apresenta um longo processo de injustiças de natureza cultural e econômica, cujo resultado é reflexo direto da exclusão aos negros do pleno exercício da dignidade e cidadania. Após mais de dois séculos de abolição da escravatura, não obstante a influência histórica e cultural dos povos de matriz africana na formação da cultura brasileira, não houve ainda um processo efetivo de integração do negro enquanto sujeito de direitos na “democrática e plural” sociedade brasileira.

A opressão de raça sofre com injustiças de caráter bivalente, oriundas das violações de natureza econômica, que se reflete na desigualdade dos índices de desenvolvimento social da população negra, e de natureza cultural que se manifesta entre outras formas, pelos estereótipos e estigmas negativos que lhes são impostos.

No que se refere ao aspecto econômico sofre com as estruturas hierárquicas da divisão capitalista do trabalho, no qual as ocupações de baixa remuneração, baixo status, enfadonhas, sujas e domésticas, são destinadas às pessoas negras, e as ocupações de remuneração mais elevada, de maior status, de “colarinho branco” são destinadas aos brancos. Ocorre assim uma divisão racial do trabalho (FRASER, 2006, p.235):

A divisão racial contemporânea do trabalho remunerado faz parte do legado histórico do colonialismo e da escravidão, que elaborou categorizações raciais para justificar formas novas e brutais de apropriação e exploração, constituindo efetivamente os “negros” como uma casta econômico-política. O resultado é uma estrutura econômico-política que engendra modos de exploração, marginalização e privação especificamente marcados pela “raça”. Sob esse aspecto, a injustiça racial aparece como uma espécie de injustiça distributiva que clama por compensações redistributivas.

Os critérios de exclusão racial, embasados na ideologia do supremacismo branco, servem ainda de fundamento às injustiças culturais, que na sociedade brasileira se manifesta através das práticas racistas, dissimuladas, escondidas, inseridas em estereótipos e estigmas que marcam a população negra.

Ocorre uma desqualificação das coisas codificadas como “negras”, “pardas” e “amarelas”, provocando representações estereotipadas e humilhantes em vários setores sociais a exemplo da mídia que apresenta os negros como criminosos, brutais, primitivos, estúpidos entre outros, estereótipos que causam danos em todas as esferas de seu cotidiano, provocando as injustiças de reconhecimento. (FRASER, 2006, p.235/236)

Nesse aspecto a injustiça racial apresenta injustiças distributivas, resultantes de uma estrutura econômico-política, marcada por critérios de exclusão racial, bem como, injustiças de reconhecimento, oriundas de construções sociais valorativas pautadas no supremacismo branco (FRASER, 2006, p.235).

Esse processo de degradação dos padrões valorativos de autorrealização desses sujeitos provocam consequências que vão interferir em suas vidas e nas relações intersubjetivas com todo o grupo social, pois estes não conseguem mais conduzir sua vida de forma positiva na coletividade, a desvalorização social leva a perda da autoestima pessoal e da possibilidade de reconhecer a si, como um ser estimado por suas próprias características (HONNETH, 2003, p.219).

## 2.1 DA ESCRAVIDÃO AO RACISMO: duas faces de uma mesma moeda

Os negros oriundos de vários países africanos foram inseridos no Brasil, em sua maioria, pelo regime escravista que predominou no país entre os séculos XVI a XIX. Os africanos foram retirados violentamente de sua pátria, família, crenças e costumes, sendo coercitivamente inseridos no regime escravocrata, no qual, a maioria dos seus direitos fundamentais foram suprimidos e espoliados, em uma total violação de sua

humanidade. De pessoas e cidadãos livres foram transformados em coisas, instrumentos de trabalho para sustentar a economia do Brasil colonial.

Cerceados do exercício efetivo de sua dignidade, o negro se tornou o sustentáculo da economia brasileira por mais de três séculos, trabalhando em regime escravista que lhes suprimia o direito à liberdade ou qualquer outra forma de organização social.

Mais do que sustentáculo da economia, o escravo, por mais de três séculos, representou a base da vida social no Brasil (ALONSO, 2015, p.29):

Era a pedra angular da economia, de partidos e da sociedade aristocrática desde as origens da nação. Ao longo de cerca de três séculos, o Brasil foi o país que mais importou africano: 5.848,265, cerca de 500 mil deles no Segundo reinado. Os escravos se espalharam, mercadoria acessível à maior parte da população. Proprietários de terras, profissionais liberais, o imperador, o grosso dos brasileiros, até ex-escravos tinham cativos. Empregavam-se em negócios e ofícios, no mundo privado e no público, no comércio e no Estado, nas ruas e nas casas. Embora sustentáculo da expansão agrícola, a escravidão não era só negócio de fazendeiro. Disseminada, esparramou-se pela vida social. Base do modo de vida, bom negócio em si e esteio de todos os rentáveis. Pilar da hierarquia social e do estilo de vida do estamento dominante estava na corrente sanguínea nacional.

As mulheres escravas, assim como os homens, foram reificadas e transformadas em um instrumento de trabalho, para servir e garantir os privilégios dos senhores de terra do Brasil colonial.

Como escravas, o trabalho compulsoriamente ofuscou qualquer outro aspecto da existência feminina. Parece assim, que o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras sob a escravatura, começa com a apreciação do papel de trabalhadoras. Tendo em conta que no século XIX a ideologia de feminilidade enfatizava os papéis de mães cuidadoras, companheiras dóceis e donas de casas para os seus maridos, as mulheres negras eram praticamente uma anomalia. (DAVIS, 1982, p.10)

Não obstante a igualdade de gênero no que concerne ao trabalho realizado, eis que muitas escravas trabalhavam no “eito”, lavouras, nas mesmas condições que os homens, elas sofriam de forma particularizada a violação em sua condição de mulher.

A relação dos senhores de escravos para com as mulheres cativas apresentavam duas vertentes: quando estas eram rentáveis economicamente, eles as exploravam como se fossem homens, sem distinção de gênero, como ocorria em relação ao trabalho na lavoura; mas quando podiam ser exploradas, castigadas e reprimidas em formas ajustadas apenas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulher, sendo comum o abuso e a violência sexual contra as escravas. (DAVIS 1982, p.11)

Homens e mulheres viviam limitados às senzalas e cerceados do exercício da vida social e política, sendo impedidos de construir e solidificar mecanismos aptos a fomentar a vida social organizada.

Em razão do temor de uma possível rebelião negra, entre os escravos e libertos, todas as formas de união e de solidariedade, existentes no âmbito das senzalas eram tolhidas e solapadas, visando impor e perpetuar as condições anômicas de existência, a submissão dos cativos e a dependência fundamental dos libertos (FERNANDES, 2008, p.73).

Visando se adequar as novas necessidades econômicas advindas do pensamento liberal burguês que proclamava a supremacia das leis e a afirmação dos direitos naturais do homem entre os quais a propriedade, a igualdade e a liberdade, e atender às pressões internacionais o Brasil decretou, em maio de 1888 o fim da escravidão.

O motivo justificador do novo cenário internacional pautado no fim do regime escravista é controverso (ALONSO, 215, p.27):

É controverso se a razão desse domínio foi econômica, com a expansão de formas capitalistas de produção, que consumiam trabalho livre e requisitavam novos mercados consumidores, ou se se deveu à difusão da nova moralidade humanista, a reclamar extensão de cidadania. Indisputável é que a sequência de abolição criou novo ambiente político internacional, no qual a escravidão quadrava mal.

O processo de abolição no Brasil não foi voltado à libertação do negro e sua inserção na condição de cidadão livre, mas sim a adequação da economia brasileira aos novos contornos e exigências do regime republicano e do capitalismo, sistemas que não se coadunavam com a existência de trabalhadores escravos, mas sim com trabalhadores livres, aptos a se adaptar as novas dinâmicas sociais.

Juridicamente, em 13 de maio de 1888 estava extinta a escravidão no Brasil com a proclamação da Lei Áurea, conforme o conteúdo abaixo:

Lei Áurea – 1888 - Lei nº 3.353, de 13 de Maio de 1888.

DECLARA EXTINTA A ESCRAVIDÃO NO BRASIL

A PRINCESA IMPERIAL: Regente em Nome de Sua Majestade o Imperador o Senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do IMPÉRIO que a Assembleia Geral decretou e Ela sancionou a Lei seguinte:

Art. 1º - É declarada extinta desde a data desta Lei a escravidão no Brasil.

Art. 2º - Revogam-se as disposições em contrário.

Manda portanto a todas as autoridades a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir e guardar tão inteiramente, como nela se contém.

O Secretário de Estado dos Negócios d'Agricultura, Comércio e Obras Públicas e Interino dos Negócios Estrangeiros Bacharel Rodrigo Augusto da Silva do Conselho de Sua Majestade o Imperador, o faça imprimir, publicar e correr.

Dada no Palácio do Rio de Janeiro, em 13 de Maio de 1888 - 67º da Independência e do Império.

Carta de Lei, pela qual Vossa Alteza Imperial manda executar o Decreto da Assembleia Geral, que houve por bem sancionar declarando extinta a escravidão no Brasil, como nela se declara. (Disponível em: <<http://historiasbrasil.com.br/leiAurea.html>>. Acesso em: 27.01.2016).

A simples declaração legal de extinção da escravidão não foi um instrumento apto para libertar de forma integral o escravo e devolver-lhe a cidadania, houve tão somente uma transição jurídica na qual o escravo alcançou legalmente a liberdade, socialmente, no entanto, o negro continuou preso a um sistema de hierarquias e exclusões.

Nem mesmo o idealismo utópico dos abolicionistas foi apto a fomentar a construção de bases sólidas para o processo de transição da condição de escravo a cidadão livre, conforme preceitua Guerreiro Ramos (1966, p.83):

O idealismo utópico dos homens do Império e da República fazia da liberdade uma condição jurídica. Animados por este idealismo utópico, os homens da Abolição deram ao negro a condição jurídica de cidadão livre. Mas sabe-se hoje, que a liberdade é mais do que uma condição jurídica, é uma situação complexa, dinamizada por fatores psicológicos e sociais numerosos.

O que ocorreu no Brasil foi uma transição puramente jurídica, incapaz de integrar o negro na sociedade de classes e de atribuir-lhe a condição cívica de cidadão livre. Mesmo entre os intelectuais que lutaram pela abolição não houve a construção de um ideal efetivo de integração social do negro, mas um idealismo utópico que se desintegrou diante da convivência muda da sociedade que desejava perpetuar seu *status quo* dominante e seus privilégios diante da nova ordem social.

A transição jurídica à liberdade se configurou em um processo puramente simbólico (RAMOS, 1966, p.84):

A condição jurídica de cidadão livre dada ao negro foi um avanço, sem dúvida. Mas um avanço puramente simbólico, abstrato. Socioculturalmente, aquela condição não se configurou: de um lado porque a estrutura de dominação da sociedade brasileira não se alterou; de outro lado porque a massa juridicamente liberta estava psicologicamente despreparada para assumir as funções da cidadania.

A abolição da escravatura, que a comunidade negra recebeu com tanta esperança, só transformou a superfície da sociedade de castas que dividia as pessoas entre senhores e escravos, na prática a discriminação racista substituiu a escravidão como “moderno” critério de desigualdade. (Velasco, 2012, p.29)

O fim da escravidão teve como escopo auxiliar o progresso econômico e financeiro do país. O trabalhador livre era necessário para estruturar e manter a exportação do café, bem como garantir o suprimento e a renovação dos trabalhadores. A coexistência da mão de obra escrava com o trabalho assalariado encarecia este último, diante da escassez de material humano, foi necessário então suprimir o elemento escravo da sociedade brasileira e prepará-la para a sua inserção no sistema capitalista.

Assim, após mais de três séculos de espoliação, por meio de um controverso processo de abolição “O liberto se viu convertido, sumária e abruptamente, em senhor de si mesmo, tornando-se responsável por sua pessoa e por seus dependentes, embora não dispusesse de meios materiais e morais para realizar essa proeza nos quadros de uma economia competitiva”. (FERNANDES, 2008, p.27)

O Estado não efetivou quaisquer ações ou políticas públicas voltadas a auxiliar o negro em seu processo de inserção na nova ordem social. Oriundo de um regime no qual lhes era vedado quaisquer formas de vida social organizada e até mesmo o controle sobre sua própria liberdade o negro se viu confuso diante do competitivo sistema capitalista de classes.

Na condição de sujeitos oriundos de um regime escravocrata, a ideia de compreensão do sistema capitalista trazia consigo a noção de liberdade plena, plena disposição de si mesmo enquanto pessoa, direito que lhes foi usurpado na condição de homem escravo. Diante da nova realidade o liberto buscava exercer o livre arbítrio de decidir quanto,

como e onde trabalhar. Nessa forma de compreensão mostrava-se incompatível a condição de cidadão livre com o exercício de trabalhos degradantes, possuíam ainda a ideia pré-capitalista de que a dedicação ao trabalho deveria ser regulada pelas necessidades básicas de consumo dos indivíduos com seus dependentes (FERNANDES, 2008, p.88).

Nesse interim os negros libertos recusavam-se a exercer atividades consideradas indignas que eram vistas como incompatíveis com sua nova condição de cidadão livre, ou recusavam-se a trabalhar em regime excedente às necessidades básicas de consumo para sua manutenção e de seus dependentes. Essa forma de compreensão oriunda de uma concepção pré-capitalista e decorrente do orgulho próprio da nova condição de trabalhador livre limitou a sua inserção no novo e competitivo sistema capitalista que emergia na sociedade brasileira.

O medo das hipotéticas tensões raciais e a necessidade de manutenção do *status quo* da elite dominante perpetuou o regime de exclusão próprio do sistema escravista (FERNANDES, p.309):

Na ânsia de prevenir tensões raciais hipotéticas e de assegurar uma via eficaz para uma integração gradativa da “população de cor”, fecharam-se todas as portas que poderiam colocar o negro e o mulato na área dos benefícios diretos do processo de democratização dos direitos e garantias sociais. Pois é patente a lógica desse padrão histórico de justiça social. Em nome de uma igualdade perfeita no futuro, acorrentava-se o “homem de cor” aos grilhões invisíveis de seu passado, a uma condição subumana de sua existência e a uma disfarçada servidão eterna.

A ausência de mecanismo de integração social, os estigmas sociais muitos deles oriundos do período escravocrata bem como a dificuldade em se compatibilizar como os novos princípios vigentes na ordem capitalista, impediu que os negros libertos se inserissem de forma efetiva no competitivo mercado de trabalho, em especial nas ocupações de melhor prestígio social ou retribuição econômica.

Na sociedade brasileira pós-abolição não ocorreu qualquer forma de resistência ou oposição aberta e organizada que colocassem negros e brancos em posições contrárias, foi a omissão do branco e não a ação, que ocasionou a manutenção do *status quo ante*, mantendo as debilidades do regime de classes e da ordem racial do Brasil escravocrata, houve assim uma condenação disfarçada, na qual, embora os negros não fossem

repelidos de forma direta, também não eram aceitos sem restrições. Por seu turno os negros, em razão da apatia resultante do contraditório processo da transição de escravo a homem liberto e dos efeitos sociopáticos da desorganização social permanente, aliado à dificuldade de integração social, propendia, naquele momento, a aceitar a continuidade dos antigos padrões de acomodação racial. (FERNANDES, 2008, p.304)

Engendrou-se assim um dos grandes mitos de nossa existência, o mito da democracia racial brasileira. Com a abolição e a República desapareceram as razões sociais, jurídicas e morais para a desigualdade racial, essas práticas, no entanto foram reelaboradas e dissimuladas pela omissão do branco em face do drama social vivido pelos negros libertos no Brasil.

O mito da democracia racial esconde as práticas excludentes e racistas praticadas pela sociedade brasileira em detrimento da população negra e propaga uma pretensa pluralidade racial, na qual brancos e negros vivem de forma harmônica e com igualdades de condições.

Acerca da elaboração acadêmica do mito da democracia racial preceitua Carlos Hasenbalg (1982, p.84):

A atual versão oficial das relações raciais teve sua formulação acadêmica feita no início da década de 1930 por Gilberto Freyre. Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, este autor subverteu as premissas racistas presentes no pensamento social do fim do século XIX e início do presente. Simultaneamente, Freyre criou a mais formidável arma ideológica contra o negro. A ênfase na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial.

O mito da democracia racial prega uma pretensa harmonia social, na qual os critérios de raça não exercem quaisquer influências nas distribuições de oportunidades, nessa sociedade hipotética, todas as raças contribuem para a formação do povo brasileiro e da identidade nacional.

Para Freyre, o sucesso das relações amistosas entre os colonizadores portugueses e os escravos africanos no Brasil se deu em grande parte em razão da plasticidade e maleabilidade própria do povo português, justificada pela influência dos africanos nos países da península ibérica. A singular predisposição do colonizador português ao

estabelecimento de relações híbridas, oriunda do passado e de suas experiências e convivências com outros povos de matriz africana, em especial os mouros, povos africanos que dominaram a península ibérica do século XI ao século XV, permitiu, segundo Freyre, a coexistência harmônica entre os colonizadores portugueses e os escravos africanos no Brasil (FREYRE, 2003, p.66).

Ao discorrer sobre a flexibilidade e plasticidade social do colonizador português Freyre dispõe (FREYRE, 2003, p.280):

O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. É verdade que, em grande parte, pela impossibilidade de constituir-se em aristocracia europeia nos trópicos: escasseava-lhe para tanto o capital, senão em homens, em mulheres brancas. Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu.

A plasticidade do colonizador português, no entanto esconde uma série de condutas excludentes e preconceituosas que marcaram o processo histórico no Brasil com estereótipos e estigmas que até hoje acompanham a população negra. A forma como são descritas as relações entre o homem branco português e as negras africanas no Brasil mostram de forma clara a estratificação e hierarquização social.

Acerca da relação entre os homens portugueses e as mulheres negras Freyre (2003, p.70) dispõe:

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada, aliás, às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata.

“Branca para casar, mulata para f...., negra para trabalhar” é um ditado que traz a luz o regime de exclusão escamoteado pelo mito da democracia racial, a divisão hierárquica social baseada em um critério cromático, demonstra que na prática havia um critério de desigualdade racial na relação entre brancos e negros.

A mulher negra e mulata no Brasil estava determinada a funções específicas no sistema de hierarquia social, marcada pelo estigma da inferioridade que lhe destinavam os papéis estabelecidos pela ordem hegemônica branca patriarcal.

A ideologia da pretensa democracia racial existente no Brasil, baseadas nas ideias de Gilberto Freyre, era propagada por muitos setores da imprensa escrita. A reportagem abaixo publicada em 13 de abril de 1950 no editorial do Jornal “O Globo” confirma o ideal da falsa democracia racial (NASCIMENTO, 2003, p.286):

**RACISMO, NO BRASIL!...**

O espírito de imitação foi sempre mau conselheiro. Ainda agora suas influências tentam criar, entre nós, um problema que nunca existiu. No Brasil, não se conhecem os efeitos malignos dos preconceitos racistas que dividem outros povos e dão origem a conflitos deploráveis. Desde os tempos mais remotos de nossa formação, pretos e brancos se tratam cordialmente. Muitos descendentes das raças importadas têm ocupado postos de relevo na política, nas letras, em todos os ramos das atividades nacionais, em perfeita fraternidade com os descendentes das raças conquistadoras, que fundaram a nacionalidade. (grifo nosso)

Sob a influência do mito da democracia racial começa a tomar forma o racismo à brasileira, uma forma camuflada, sub-reptícia, silenciosa de racismo, no qual a classe dominante não propaga abertamente a exclusão, mas a pratica por meio de mecanismos ideológicos de inferiorização da raça negra.

O racismo à brasileira se constitui de forma implícita e não institucionalizado (MUNANGA, 1996, p.213):

Em alguns racismos conhecidos na história da humanidade, as relações entre segmentos étnicos diferentes são mais explícitas, mais abertas; é um racismo institucionalizado, por vezes acompanhado de hostilidades e da morte física do outro. Quero me referir ao nazismo, ao apartheid sul-africano, ao sistema “Jim Crow” nos Estados Unidos. Mas outros racismos foram e são implícitos, não institucionalizados, objeto de segredo e tabu, submetidos ao silêncio, um silêncio criminoso a exemplo do racismo brasileiro.

Na concepção popular brasileira, racismo seriam práticas diretas e claras de exclusão, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado, permite-se, no entanto a perpetuação das práticas veladas de exclusão, que se esconde sob o manto da democracia racial, conforme esse entendimento a atitude não racista é o silêncio. Esta noção representa “não apenas um equívoco como um dos pilares que sustentam a dominação, pois o silêncio configura uma das formas mais eficazes de operação do próprio racismo no Brasil” (NASCIMENTO, 2003, p.23).

O racismo à brasileira se constitui sob o silêncio, escondido em práticas e subterfúgios que visam escamotear sua existência, diluir suas condutas perversas no contexto de uma pseudodemocracia étnico-pluralista. Suas formas de manifestação se reinventam, se escondem e persistem mesmo diante das constantes transformações político-jurídicas do país.

As práticas disfarçadas de racismo criou todo um universo simbólico visando justificar uma suposta harmonia racial na sociedade brasileira, a exemplo da substituição do termo “raça” pela denominação “cor” que teve como escopo esconder e invisibilizar a identidade histórica e cultural dos povos africanos (NASCIMENTO, 2003, p.48):

A supressão da palavra, ao contrário de apagar o racismo do “espaço mental” popular, tende a favorecer o prevaletimento e a normalização do “racismo simbólico”. Aliás, foi esse o logro do sortilégio da cor no Brasil, onde a substituição da ideia explícita de “raça” pelo mote da “cor” permitiu a nação construir uma pretensa ideologia anti-racista, fundamentada em toda uma teoria academicamente formulada e socialmente consolidada no imaginário popular, capaz de encobrir a realidade de um sistema de dominação racial de extrema eficácia.

A cor não traz consigo história, religião ou quaisquer outras heranças culturais, a exclusão do critério raça como definidor dos grupos étnicos visa esconder e invisibilizar o pluralismo étnico-racial brasileiro e o sistema de exclusão imposto na hierarquia social.

Por meios de suas práticas veladas, o racismo à brasileira se impõe em todos os setores sociais, e impede o florescimento das possíveis práticas de enfrentamento, pois é difícil combater aquilo que não se revela. Ao discorrer sobre as estratégias do racismo à brasileira afirma Kabengele Munanga (1996, p. 215):

O silêncio, o implícito, a sutileza, o velado, o paternalismo, são alguns aspectos dessa ideologia. O racismo brasileiro na sua estratégia age sem demonstrar a sua rigidez, não aparece à luz; é ambíguo, meloso, pegajoso, mas altamente eficiente em seus objetivos. Essa ideologia é difundida no tecido social como um todo e influencia o comportamento de todos – de todas as camadas sociais, e até mesmo as próprias vítimas da discriminação racial.

O racismo no Brasil, se efetiva como um instrumento ideológico de desumanização e opressão dos povos dominados “Trata-se de um sistema ideológico extremamente flexível, capaz de se adaptar às transformações histórico-culturais da humanidade,

atuando por meio de representações sociais em nível do subconsciente ou do imaginário social” (NASCIMENTO, 2003, p.58).

Através da manipulação dos sistemas simbólicos o discurso ideológico dominante altera a realidade social e cria um sistema de classificações apto a legitimar o regime de exclusão racial. O caráter dissimulado desse sistema, que se opera de forma silenciosa, permite a sua internalização inconsciente pelos sujeitos, que a incorporam como elemento pertencente à ordem natural.

Esse sentimento de humilhação, entretanto, pode ser dissolvido diante da ação e da luta (HONNETH, 2003, p.224):

Pois a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhações força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa; mas que essa práxis reaberta seja capaz de assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades do discernimento moral que de maneira inquebrantável estão embutidas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos.

Apesar da violência e opressão exercida pelo racismo à brasileira que substituiu o regime escravista do Brasil colonial, sem alterar efetivamente as estruturas hierárquicas de classe da sociedade brasileira, os negros, ao longo de todo esse período, efetivaram diversos movimentos de luta e resistência social.

A consciência política do desrespeito coletivo ao *status* de dignidade e cidadania gerou um ambiente dentro do qual as experiências individuais de violação, desagregadas e privadamente elaboradas, cederam lugar transformando-se em motivos morais de um “luta coletiva por reconhecimento”. (HONNETH, 2003, p.259)

## 2.2 MOVIMENTO NEGRO: luta e resistência social

A atuação de movimentos sociais formados por negros no Brasil estiveram presentes desde o período escravocrata até os dias atuais, lutando e protestando contra as práticas racistas no país, assumindo as mais variadas formas e discursos, apresentando em comum, a crítica a exclusão social do povo negro e a reivindicação de sua afirmação

enquanto sujeito de direitos e possuidor de identidades próprias, não obstante as diversas ações perpetradas visando apagar e esconder suas lutas sociais.

Como consequência das práticas ideológicas de invisibilização do negro enquanto sujeito transformador da vida política e social do país, as ações perpetradas pelo movimento negro, foram escamoteadas e desconstituídas de seu valor histórico por muitos setores da sociedade brasileira.

Aliado à ideologia do silêncio que permitem as práticas racistas camufladas sob o manto da democracia racial, se encontram as condutas que visam tornar invisível a presença do afrodescendente na qualidade de ator, criador e transformador da história e da cultura nacionais, efeito do sortilégio da cor. (NASCIMENTO, 2003, p.23)

O movimento negro, no entanto esteve presente na história do país, em especial na luta pela abolição e se constituiu nas variadas formas de resistência (GONZALES, 1982, p.18):

... os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, o movimento revolucionário dos malês, as irmandades (tipo N.S. do Rosário e S. Benedito dos Homens Pretos), as sociedades de ajuda (como a Sociedade dos Desvalidos de Salvador), o candomblé, a participação em movimentos populares etc., constituíram-se em diferentes tipos de respostas dados ao regime escravista.

O movimento negro no Brasil em sua trajetória inicial se perfez pela atuação dos quilombos, irmandades, sociedades de ajuda, associações religiosas entre outros, que se apresentam como alguns dos exemplos de movimentos realizados pelos negros no período escravocrata enquanto símbolo de luta e resistência contra o sistema vigente.

A luta quilombola, por meio da participação de homens e mulheres, fugitivos e libertos da escravidão, foi imprescindível para ruir as estruturas escravocratas (NASCIMENTO, 2003, p.222):

O movimento negro surge no início do século XX como herdeiro e continuação de uma luta já em movimento desde os primórdios da constituição do Brasil. A luta quilombola atravessa todo o período colonial e o do Império, sacudindo até fazer ruir as estruturas da economia escravocrata.

Os quilombos eram locais de fuga dos escravos, situados em regiões de difícil acesso, neles se formaram verdadeiras comunidades, regidas pelas culturas e tradições dos diversos povos de matriz africana que aí se refugiavam.

Um dos mais importantes quilombos brasileiros, o quilombo dos Palmares, era formado por onze mocambos (quilombos menores) e reunia milhares de pessoas, entre africanos, afro-brasileiros, europeus, euro-brasileiros e indígenas, havendo ainda registros da presença de árabes muçulmanos e de judeus. Os primeiros relatos de sua existência datam de 1597 resistindo a todas as tentativas de aniquilamento até 1707, quando foi considerado destruído, ainda hoje é relatado como símbolo da resistência negra, sendo um de seus líderes, Zumbi, considerado um herói nacional (WERNECK, 2010, p.14).

O quilombo de Iguaçu, em razão de sua resistência às forças imperiais foi comparado a seres da mitologia grega (WERNECK, 2010, p.14):

No Rio de Janeiro, o quilombo de Iguaçu, que existiu ao longo de todo o século XIX (1812 a 1883), foi comparado à Hidra de Lerna, ser da mitologia grega que possuía sete cabeças cuja capacidade de regeneração provocava terror. A Hidra só poderia ser destruída pela força de um semideus, Hércules. Já o quilombo de Iguaçu, apesar de combatido incansavelmente pelas forças militares e políticas de sua época, chegou a ser o principal fornecedor de combustível (lenha) para a sede do Império, negociando diretamente com os emissários do imperador.

Importante ressaltar ainda que não obstante a lacuna histórica foi relevante à participação das mulheres nas lutas quilombolas do Brasil colonial. Encontra-se em diferentes relatos, ainda que de forma indireta, pistas sobre a participação de lideranças femininas em diferentes posições de comando nas comunidades quilombolas, a exemplo das líderes Aqualtune, Açotirene, Mariana Crioula, entre outras. Não obstante a ausência de um efetivo reconhecimento histórico e cultural, nos dias atuais existe ainda mais de quatro mil comunidades quilombolas em território nacional brasileiro, sendo que em muitos deles a liderança feminina não é incomum, apesar da influência da cultura cristã em suas relações sociais (WERNECK, 2010, p.15).

As comunidades quilombolas representam um importante marco na história do movimento negro no Brasil e sua atuação, quer seja no âmbito político, econômico ou cultural, foi imprescindível na luta contra o sistema escravocrata brasileiro e suas raízes sobrevivem aos dias atuais.

As associações religiosas também foram importantes manifestações de luta e resistência do povo negro no período escravocrata. As religiões de matriz africana foram praticadas e mantidas aos longos dos séculos por meio de associações de homens e mulheres negras, algumas vezes suas práticas culturais foram inseridas e mescladas na religião católica, criando rituais sincréticos, cujo objetivo maior foi resistir à ideologia do sistema dominante, garantindo a sobrevivência da cultura africana.

As irmandades e associações religiosas dos povos africanos foram símbolo de luta e resistência do povo negro (WERNECK, 2010, p.13):

Ainda no âmbito das articulações políticas em torno do sagrado e do encontro entre matrizes culturais e religiosas ocidentais e africanas, foram criadas irmandades femininas negras. Essas eram associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos, especialmente na religião católica, hegemônica no período escravocrata. E tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras, bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época, até mesmo para as ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime. Algumas dessas são atuantes até hoje, como a Irmandade da Boa Morte, no interior da Bahia. Vinculada à igreja católica, ela reúne mulheres negras idosas da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé. Seus rituais públicos explicitam as articulações entre religiões e matrizes culturais, ainda que seus mistérios sejam profundamente afro-brasileiros.

Analisar o movimento negro é trazer a tona uma multiplicidade de movimentos e ações de luta e resistência social, invisibilizados pela história. A pluralidade cultural dos diversos povos de matriz africana que foram escravizados no Brasil colonial se reflete no caráter multifacetário do movimento negro no Brasil.

Como preceitua Lélia Gonzáles (1982, p.18):

Falar do movimento negro implica no tratamento de um tema cuja complexidade, dada à multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária, pois os negros não compõem um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis. Os diferentes valores culturais trazidos pelos povos africanos que para cá vieram (iorubas ou nagôs, daomeanos, malês ou muçulmanos, angolanos, congoleses, ganenses, moçambicanos etc.), apesar da redução à “igualdade”, imposta pela escravidão, já nos levam a pensar em diversidade.

É precária no Brasil, no entanto, a documentação referente à trajetória dos movimentos negros. Essa precariedade decorre, em grande parte, da trajetória de uma comunidade

destituída de poder econômico e político, e de um movimento perenemente sujeito a instabilidades e a falta de recursos, espaços físicos e apoios de outros setores da sociedade civil, aliado a esses fatores se encontra o reforço e reprodução de um discurso escamoteador do processo histórico afro-brasileiro. (NASCIMENTO, 2003, p.223)

No período que se seguiu à abolição, o negro buscou organizar-se em associações denominadas de um modo geral de entidades. Dependendo do tipo de atividade desenvolvida, estas podem ser consideradas como entidades negras recreativas, com “perspectivas e anseios ideológicos elitistas” e culturais de massa, a exemplo dos afoxés, cordões, maracatus, ranchos e, posteriormente, blocos e escolas de samba (GONZALES, 1982, p.21).

No início do século XX proliferavam associações sociais e recreativas afro-brasileiras surgindo uma imprensa negra que se manteve bastante dinâmica durante as décadas seguintes. Foram criadas organizações como o Centro Cívico Palmares e o Centro Cívico Afro-Campineiro que atuavam em prol da efetivação da cidadania por meio da denúncia ao preconceito e a realização de ações voltadas à inclusão do negro no mercado de trabalho, no sistema de ensino, e a participação na vida política do país (NASCIMENTO, 2003, p.224).

O objetivo principal das entidades recreativas e de sua imprensa era contestar a pejorativa identificação do negro com a condição escrava, bem como a atribuição de inferioridade congênita que lhe era impingida pela adoção de políticas públicas fundamentadas na eugenia (NASCIMENTO, 2003, p.224).

Representando o movimento negro merece destaque a atuação do Jornal Clarim d’Alvorada, criado em 1923, que foi a voz desse movimento por décadas, atuando de forma combativa e persistente na luta contra a discriminação social em prol da integração social e política dos negros no Brasil.

O jornal Clarim funda em 1931 a Frente Negra Brasileira, um movimento de massas, de caráter integracionista, que protestava contra a discriminação racial e pela exclusão do negro da economia industrializada e do comércio. A Frente Negra se irradiou por vários estados do país a exemplo de Pernambuco, Bahia, Rio Grande do Sul, Minas Gerais,

Rio de Janeiro e Espírito Santo, organizando desfiles, atos públicos, seminários e outros eventos para denunciar a discriminação racial (NASCIMENTO, 2003, p. 230-237).

Apesar da escassez de documentação sobre a atuação do movimento negro nesse período, a atuação de suas entidades e em especial a utilização da imprensa como meio de propagação da luta política contra o racismo foi de grande relevância para a construção de um suporte identitário à população afro-brasileira. O movimento lutava contra o racismo e as desigualdades sociais e buscava uma maior integração do negro na excludente sociedade brasileira apresentando um caráter integracionista.

Ao discorrer sobre a consciência política do movimento negro nas primeiras décadas do século XX, Elisa Larkin Nascimento preceitua (2003, p.238):

A consciência política afro-brasileira desse período, de caráter integracionista, reagia em primeiro lugar contra o mais emergente aspecto do racismo, a discriminação do negro no mercado de trabalho, no ensino e na sociedade civil, e reivindicava para ele a participação em todos os níveis e aspectos da vida brasileira.

Por meio das ações de conscientização política, as entidades do movimento, propagavam a necessidade de inclusão do negro nos vários setores da sociedade brasileira, com melhores oportunidades de trabalho, educação e cultura, direitos fundamentais que lhes foram historicamente cerceados.

Combatendo a ideologia racista que lhes atribuía uma série de estereótipos negativos, suas entidades e associações negavam o caráter biologizado que fundamentava essa inferioridade, denunciando e ressaltando a influência da ausência histórica de acesso à educação como um dos empecilhos ao alcance da cidadania.

Em suas ações, nas mais variadas regiões do país, o movimento atuou como um importante símbolo de resistência e luta (NASCIMENTO, 2003, p.244):

Ao enaltecerem as qualidades e os feitos dos heróis negros do passado; ao pleitearem o acesso ao ensino e demonstrarem que era a negação desse acesso, e não a falta de inteligência, a causa do “atraso” dos negros; ao insuflarem, enfim, uma consciência social de coesão e autodefesa à sua comunidade, essa imprensa e as entidades que representava diziam um redondo “não” à ideologia racista que imperava e permeava de forma tão difusa a sociedade brasileira.

A imprensa negra teve uma importante atuação nesse período realizando uma série de ações voltadas à afirmação da autoestima e da consciência social dos negros, visando desmistificar a ideologia racista biologizante que permeava o pensamento da sociedade brasileira.

A partir de 1945, período pós-segunda guerra mundial, a sociedade brasileira se preparava para a eleição de uma nova Assembleia Nacional Constituinte que iria estruturar o Estado Democrático após o fim do período ditatorial da Era Vargas, nesse contexto foi criada em São Paulo a Associação do Negro Brasileiro (ANB). Entre outros itens a ANB reivindicava a criação de uma legislação penal contra a discriminação racial e medidas protetivas aos interesses das empregadas domésticas (NASCIMENTO, 2003, p. 245-246).

Merece destaque ainda outro importante setor de atuação do movimento negro, o Teatro Experimental do Negro (TEN), entidade inovadora, que rompeu com os paradigmas antes existentes no Brasil no que se refere à atuação teatral ao inserir nos palcos, atores negros e apresentar peças com temáticas voltadas à população afro-brasileira.

Ao discorrer sobre o TEN Lélia Gonzáles (1982, p.24) afirma:

O Teatro Experimental do Negro (TEN), no Rio de Janeiro, foi a mais alta expressão do movimento negro em seu período. Sua posição crítica em face do racismo e suas práticas, seu trabalho concreto de alfabetização, informação, formação de atores e criação de peças que apontam para a questão racial, significou um grande avanço no processo de organização da comunidade.

O TEN foi criado em 1944 pelo ativista em direitos humanos, Abdias do Nascimento, é fruto de sua indignação e questionamentos, após assistir em uma viagem ao Peru, uma peça teatral intitulada “Imperador Jones” na qual um branco pintado de piche fazia o papel de um negro, até então os negros não atuavam em peças teatrais e quaisquer representações de personagens de cor eram realizadas por atores brancos.

A grande inovação do TEN foi colocar atores negros no palco, o que até então não ocorria no Brasil, eis que os papéis de negros eram representados por atores brancos pintados de preto. A inserção de atores negros significou uma grande ruptura no modo de se fazer teatro no Brasil, provocando o debate acerca das concepções racistas no país.

A necessidade de pintar atores brancos de pixe para representar papéis de negros suscitou uma serie de interrogações no espírito inquieto de Abdias do Nascimento (2004, p.209):

Várias interrogações suscitaram ao meu espírito a tragédia daquele negro infeliz que o gênio de Eugene O'Neill transformou em O Imperador Jones. Isso acontecia no Teatro Municipal de Lima, capital do Peru, onde me encontrava com os poetas Efraín Tomás Bó, Godofredo Tito Iommi e Raul Young, argentinos, e o brasileiro Napoleão Lopes Filho. Ao próprio impacto da peça juntava-se outro fato chocante: o papel do herói representado por um ator branco tingido de preto.

A recuperação da autoestima e da identidade própria, capazes de fundamentar a capacitação do indivíduo de origem africana para uma vida dinâmica de realização pessoal dependeria da deflagração de um processo de autorrespeito coletivo, pois enquanto os negros continuassem inseridos em uma cultura que os menosprezasse e inferiorizasse seus valores culturais, o condicionamento racista continuaria operando processos psicológicos danosos tanto para esses indivíduos quanto para seu grupo (NASCIMENTO, 2003, p.315).

O TEN visava resgatar por meio da valorização social do negro, a dignidade e a cultura negro-africana, degradados e negados pelo sistema de exclusão imposto pela sociedade dominante, desde o período escravocrata, que perpetuava e reforçava os conceitos pseudocientíficos sobre a inferioridade da raça negra (Abdias Nascimento, 2004, p.210).

Essa foi a primeira entidade do movimento afro-brasileiro a unir na teoria e na prática, a afirmação e o resgate da cultura brasileira de origem africana com a participação política. Tinha na sua atuação teatral a reabilitação e a valorização da herança e da identidade humana do negro. Organizou concursos de artes plásticas a exemplo do concurso sobre o tema “Cristo Negro” e de beleza como o concurso da “Boneca de Pixe” que enalteciam os padrões estéticos das mulheres afro-brasileiras (NASCIMENTO, 2003, p.251-252).

No setor cultural o TEN buscou, por meio de suas obras teatrais, resgatar os valores históricos e culturais dos povos de matriz africana. Suas temáticas além de debater sobre as práticas racistas no Brasil fomentavam a construção da identidade dos negros lastreada pelas heranças de sua cultura africana.

Atuou não só na área cultural, mas em diversos outros setores sociais tais como a criação de cursos educativos para crianças, jovens e adultos e a formação para o trabalho. Em sua práxis não foi apenas um movimento de cunho cultural, mas de cunho sociopolítico, visando dirimir as desigualdades sociais existentes no país que impediam aos negros o exercício da cidadania plena.

A atuação inovadora desse movimento, no entanto provocou indignação em vários setores da sociedade brasileira como dispõe Abdias Nascimento (2004, p.210):

A menção pública do vocábulo “negro” provocava sussurros de indignação. Era previsível, aliás, esse destino polêmico do TEN, numa sociedade que há séculos tentava esconder o sol da verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com a peneira furada do mito da “democracia racial”. Mesmo os movimentos culturais aparentemente mais abertos e progressistas, como a Semana de Arte Moderna, de São Paulo, em 1922, sempre evitaram até mesmo mencionar o tabu das nossas relações raciais entre negros e brancos, e o fenômeno de uma cultura afro-brasileira à margem da cultura convencional do país.

O TEN marcou a vida cultural e política ao “colocar em cena”, tanto no âmbito do teatro quanto na sociedade de forma mais ampla, a identidade afro-brasileira por meio de ações de politização da cultura e de crítica à noção vigente de identidade nacional. A forma como essa organização articulava a ideia da cultura de origem com a definição de identidade constituía uma postura inédita no cenário brasileiro (NASCIMENTO, 2003, p.281).

Entre as suas práticas merece destaque ainda às ações realizadas pelo Conselho Nacional da Mulher Negra, que entre outras atividades de cunho sócio-político criou cursos infantis de dança, canto, música e teatro de bonecos, jardim da infância, cursos de alfabetização ao ginásio, cursos de orientação às mães, corte e costura, tricô, natação, educação física e datilografia (NASCIMENTO, 2003, p.292).

O TEN realizou concursos de beleza, denominados “boneca de pixe” nos quais valorizava a mulher negra, enaltecendo seus padrões estéticos e denunciando o caráter racista dos demais concursos de beleza do país que só admitiam candidatas brancas e consagravam um modelo exclusivista e eurocêntrico de beleza.

Por meio dos concursos de beleza o movimento buscava denunciar as práticas racistas vigentes nos demais concursos do país e valorizar os traços estéticos das mulheres

negras que não se viam representadas pelo estereótipo de belo criado pelo padrão branco eurocêntrico.

O concurso da “boneca de pixe” visava reforçar a autoestima das mulheres negras (NASCIMENTO, 2003, p.297):

Conforme demonstram muitos estudos nessa linha, desde a mais tenra idade a criança brasileira aprende que ser negro é sinônimo de ser feio, fato que interfere de maneira profunda na construção da autoestima, no processo de aprendizagem e no desenvolvimento da personalidade do afrodescendente.

As mulheres tiveram uma participação relevante na atuação sociopolítica do TEN, defendendo importantes bandeiras na luta pelos direitos fundamentais das mulheres negras, merece destaque a luta em prol dos direitos das empregadas domésticas. A Associação das Empregadas Domésticas, nascida no seio do Teatro Experimental do Negro, tinha entre suas porta-vozes as então recém-lançadas atrizes Arinda Serafim, Maria Gonçalves e Ruth de Souza.

A Associação entregou ao deputado Hermes Lima um memorial reivindicando ao Congresso Nacional melhores condições profissionais às empregadas domésticas tais como o direito a sindicalização, direitos da Previdência Social, jornada de 8 horas de trabalho entre outros. Se o deputado realmente levou as reivindicações à Assembleia Nacional não conseguiu obter resultados favoráveis, pois não houve qualquer alteração nas condições de trabalho das empregadas domésticas, que permaneceram durante muitas décadas sem a garantia dos direitos aí reivindicados (NASCIMENTO, 2003, p. 304).

Apesar de sua luta incessante e das inúmeras atividades em prol da população negra no Brasil a Entidade não conseguia se estabelecer em um espaço físico próprio. No início de suas atividades a organização utilizava o espaço da UNE entidade estudantil a quem o TEN auxiliou na luta pela anistia e libertação dos presos políticos da ditadura Vargas, após as conquistas desses objetivos, no entanto a UNE não se integrou à luta da causa Negra e suspendeu o empréstimo do espaço físico. Quando realizava seus espetáculos no teatro Fênix, a atriz e diretora Bibi Ferrera emprestava o sótão para os ensaios do TEN e as segundas-feiras para a apresentação de seus espetáculos, quando a atriz entregou o teatro, no entanto, o dono do Teatro Fênix revogou a autorização dos ensaios

e espetáculos do TEN, apesar de a atriz reafirmar que as atividades do grupo em nada prejudicavam as temporadas realizadas no teatro Fênix (NASCIMENTO, 2003, p.309).

O teatro do negro representou uma importante conquista para a reconstrução da identidade do povo negro, atingido e espoliado de sua dignidade por séculos de escravidão, é relevante ainda para a reapropriação da herança cultural africana transformada e reduzida á categoria de folclore na cultura nacional (NASCIMENTO, 2003, p.329).

Além da relevante contribuição das entidades culturais, vale ressaltar que as entidades negras de massa, apesar de todas as tentativas de manipulação por parte do Estado Novo, continuaram seu projeto de resistência cultural. Ao se analisar a atuação das escolas de samba, por exemplo, não obstante toda a influência do pensamento capitalista, sua produção não deixava de expressar a resposta crítica da comunidade negra em face do sistema de dominação (GONZALES, 1982, p.27).

O golpe militar de 64 representou a desarticulação das entidades formadas pelas elites intelectuais negras que acabaram se integrando no sistema capitalista a exemplo das escolas de samba que se transformaram em produtos industriais, seus antigos mestres foram substituídos por artistas plásticos, cenógrafos e figurinistas, o cargo de presidente da ala se transformou em uma profissão lucrativa, por meio da venda de fantasias para o desfile do carnaval, os sambas foram simplificados para serem mais facilmente aprendidos, os “nêgo veio” da Comissão de Frente foram substituídos por mulatas sensuais e reboativas, os desfiles das escolas transformaram-se em espetáculos com o levantamento de arquibancadas e venda de ingressos (GONZALES, 1982, p.28).

O Movimento Negro ressurgiu nos anos 70, influenciado pelos movimentos de minorias internacionais, os de libertação das nações africanas e os de luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos. O assassinato de um trabalhador negro por policiais militares e a discriminação racial sofrida por dois atletas negros em um clube em São Paulo, detonaram um processo que estava sendo gestado há anos, de recuperação da capacidade de manifestação e intervenção política dos negros brasileiros reprimida por vários momentos de autoritarismo desde a extinção da Frente Negra Brasileira, a maior organização política dos negros pós-abolição. Tendo à frente ativistas, artistas e

intelectuais negros, surge em junho de 1978 o MNU – Movimento Negro Unificado, que recoloca o problema racial para a sociedade brasileira, situando o racismo e a discriminação racial como aspectos estruturantes do tipo de dominação imposta pelo sistema capitalista com vistas a manter as desigualdades sociais e raciais (CARNEIRO, 1993, p.39).

O I Congresso do MNU significou um grande passo na luta política do negro. As mulheres negras, além da denúncia do branqueamento do homem negro, em termos de casamento, discutiam os problemas relativos à educação de suas crianças, controle de natalidade, participação no processo de libertação do povo negro na luta contra o racismo. Foi analisada ainda, a situação da mulher negra enquanto empregada doméstica no quadro de reprodução do racismo (GONZALES, 1982, p.62/63).

Importante ressaltar, que não obstante a relevante participação das mulheres negras nas ações políticas e sociais do MNU e em outras entidades e formas de expressão do movimento negro, não havia dentro dessas entidades, uma agenda de luta específica da mulher negra, sua participação se inseria no universo das questões raciais, sem refletir as temáticas próprias das opressões vividas por essas mulheres.

A partir da década de 1980 merece destaque a propagação no Brasil do Hip-hop, movimento político-cultural, criado na década de 1970 nos guetos de Nova Iorque formado em sua maioria por jovens negros, que protestavam por meio da música contra o racismo e outras formas de opressão.

O Hip-hop representa a diversidade político-cultural que compõe o movimento negro e reflete a sua por identidade e reconhecimento (CARNEIRO, 2011, p.36):

Além de causar impacto na cena musical do país, o movimento hip-hop fez emergir lideranças juvenis que consideram o rap, o grafite e o break – tripé da cultural hip-hop – os veículos para que os jovens se mobilizem e reflitam sobre os temas que mais afligem seu cotidiano, como violência, drogas, exclusão social, exercício protegido da sexualidade, paternidade e maternidade responsáveis, discriminação racial. Esses jovens atuam em escolas da rede pública e privada, em faculdades e presídios, e alguns se tornaram gestores de políticas públicas inclusivas para a juventude; outros estão seguindo carreiras universitárias ou se mantêm como protagonistas juvenis, aprofundando seu compromisso com os direitos humanos e a inclusão social.

O movimento negro foi em suas várias vertentes e frentes de atuação, desde o período escravocrata colonial até os dias atuais, o grande responsável pela lenta e gradual conscientização, acerca do racismo no país. Sua incansável denúncia configura uma atitude de luta e resistência diante da ideologia da pretensa democracia racial brasileira e de suas práticas de exclusão que impedem aos negros o exercício pleno da cidadania.

O movimento negro, ao longo de sua trajetória vem se configurando como um movimento de luta e resistência contra as opressões perpetradas contra os negros no Brasil, em especial aquelas que visam apagar e destruir suas heranças histórico-culturais, essenciais para a construção de sua identidade e sua luta política por reconhecimento.

### 2.3 FORJANDO IDENTIDADES: do pardo ao branco virtual

A construção da identidade dos sujeitos se perfaz na interação entre as suas convicções e pré-compreensões de mundo e as interrelações com os demais sujeitos do meio social. Nesse mister esse processo de formação traz em seu ínterim a marca das ideias, compreensões e ideologias que permeiam as relações sociais.

Trata-se de um importante referencial para o indivíduo e a coletividade, uma encruzilhada em que ambos vão se constituindo mutuamente, em uma relação de simbiose e reconhecimento permeada pelos mecanismos de controle e dominação cultural.

A identidade se constitui como uma categoria complexa conforme preceitua Elisa Larkin Nascimento (2003, p.31):

A identidade se constitui em um referencial importante para as comunidades na sociedade capitalista, pode ser vista como uma encruzilhada existencial entre indivíduo e sociedade em que ambos vão se constituindo mutuamente. É uma categoria complexa, pois trata-se de um processo que ocorre tanto no âmago do indivíduo quanto no núcleo central da sua cultura coletiva.

Nesse processo, o indivíduo articula o conjunto de referências que orientam sua forma de agir e de mediar seu relacionamento com os outros, com o mundo e consigo mesmo em uma interrelação dinâmica e complexa (NASCIMENTO, 2003, p.31).

As relações de poder existentes em uma sociedade fortemente marcada pelas desigualdades sociais forjam a estrutura identitária dos sujeitos como forma de legitimar e manter o sistema de hierarquia social.

No caso da sociedade brasileira, não há como desconsiderar a influência das concepções ideológicas racistas e sexistas na formação da identidade dos sujeitos. Nesse processo destacam-se também, as dinâmicas que formam as relações de poder entre os grupos que compõe o meio social.

Historicamente o Brasil buscou apagar os vestígios da influência dos povos africanos na formação de sua identidade, visando à criação de uma identidade nacional baseada no padrão da branquidão. Por meio do mito da democracia racial buscou-se invisibilizar a presença do negro enquanto sujeito histórico com sua identidade africanizada. Em um país onde todos são tratados como iguais, as diferenças precisam ser ocultadas, negadas, apagadas.

Ao discorrer sobre a criação da identidade nacional (NASCIMENTO, 2003, p.152):

A noção de uma identidade nacional forjada na rejeição do critério biológico e favorável a categorias de cor divorciadas da origem racial está entrenchada na consciência brasileira e articulada no discurso nacional. Ela fundamenta o ideário do sortilégio da cor, que transforma um sistema social de profundas desigualdades raciais em um suposto paraíso de harmonia racial. Convive, contudo, com uma bateria de noções racistas silenciadas, obscurecidas e negadas, que não obstante operam de forma concreta na prática social cotidiana e dão suporte à forte aspiração à branquidão por meio da rejeição e dos apagamentos simbólicos das matrizes demográfica e cultural africana. Rendendo-se à impossibilidade de se atingir a branquidão de fato, a sociedade brasileira se contenta com a meta da identidade do mestiço desafrikanizado, o branco virtual.

Uma das tentativas de apagar as referências dos povos de matriz africana no Brasil foi a mestiçagem, processo que visava por meio da mistura de raças criar um povo com identidade própria, características homogêneas, aptos a conviver pacificamente em uma sociedade democrática e plural.

Ao discorrer sobre a mestiçagem no Brasil afirma Kabengele Munanga (1996, p.215):

Uma das peças ideológicas importantes na democracia racial brasileira é também a mestiçagem, que é considerada do ponto de vista populacionista não como um problema, mas sim um fato, um fenômeno universal ao qual os conjuntos de populações escapam por períodos limitados. Ela é concebida como uma troca ou fluxo de genes, de intensidade e duração variáveis, entre populações mais ou menos contrastadas biologicamente. Porém os raciologistas ocidentais, aos quais aderiram alguns brasileiros, fizeram da mestiçagem um problema da humanidade.

Trata-se realmente de um mito, pois a mistura não produziu a declarada democracia racial, como demonstrado pelas inúmeras desigualdades sociais que o próprio mito ajuda a dissimular – dificultando, aliás, até a formação da consciência e da identidade política dos membros dos grupos oprimidos (MUNANGA, 1996, p.216).

A miscigenação foi um processo voltado ao ideal de embranquecimento, desejo de se aproximar do padrão eurocêntrico e etnocêntrico de brancura, modelo hegemônico que representava o supremacismo de uma raça. Buscava-se assim um afastamento da negritude enquanto raça e das influências das matrizes africanas na formação do povo brasileiro.

Diversas nomenclaturas são criadas para definir o povo brasileiro, fruto da miscigenação entre brancos e não brancos, termos como pardo, mulato, moreno, mestiço, entre tantos outros faz parte do processo ideológico de invisibilização do negro e de sua herança histórico-cultural.

A miscigenação assume a função de um elemento desagregador da identidade ao criar classes e categorias desvinculadas de um contexto histórico e cultural (CARNEIRO, 2011, p.67):

... a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que tem na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função de tal imaginário social, que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros, o que parece ser o fator explicativo da diversidade de expressões que pessoas negras ou seus descendentes miscigenados adotam para se definir racialmente, tais como moreno escuro, moreno claro, moreno jambo, marrom bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzo, ou seja, confusos, de tal maneira que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE: pardo!

O medo de sofrer as limitações e exclusões impostas pelo racismo faz com que os negros tentem se afastar de suas origens, em uma esfera cromática imposta pela ideologia do branqueamento quanto mais afastado da negritude e próximo ao padrão de brancura, vê aumentada as suas possibilidades de aceitação social. Nesse ínterim mostra-se relevante a esses indivíduos se autodeclarar como pardo ao invés de negro, raça que simboliza exclusão e preconceito racial.

Ao definir o termo pardo Sueli Carneiro (2011, p.65) afirma que “Talvez o termo “pardo” se preste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destroçada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são”.

A miscigenação ou a mestiçagem funciona assim como uma espécie de carta de alforria afastando o estigma da negritude e suas consequências nefastas, basta a existência de olhos azuis, tom de pele mais claro, cabelos lisos para um descendente de negro ser promovido a pardo ou branco. O resultado de tudo isso é não saber o que é, ou o que se quer ser (CARNEIRO, 2011, p.64).

Cria-se assim uma identidade imaginária, o branco virtual, que se impõe muitas vezes, de forma inconsciente, visando fugir dos estereótipos e do regime de exclusão operados pelas práticas sociais racistas “O branco virtual é o que assume e engaja-se, mesmo de forma inconsciente, nos processos de racismo calcados no sortilégio da cor. Trata-se da hegemonia, de uma identidade étnica invisível, silenciosa, que reina implícita como universal e imune a questionamentos” (NASCIMENTO, 2003, p.385).

A ideologia do branqueamento se sustenta em uma suposta superioridade racial e cultural dos brancos e de acordo com os preceitos de Lélia Gonzales (1982, p.54) representa o caráter disfarçado do racismo à brasileira:

A ideologia do branqueamento consiste no fato de os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, meios de comunicação etc.) veicularem valores que, juntamente com o mito da democracia racial, apontam para uma suposta superioridade racial e cultural branca. Vale notar que é justamente por aí, por essa articulação entre o mito e a ideologia, que se deve entender o caráter disfarçado do racismo à brasileira.

Partes desse processo de violência simbólica, as pessoas negras reconhecem e internalizam tais valores passando a se negar enquanto negros, de maneira mais ou menos consciente, elas sentem vergonha de sua condição racial e desenvolvem mecanismos de ocultamento de sua “inferioridade”. (GONZALES, 1982, p.54)

O racismo enquanto instrumento ideológico de manutenção de poder constrói uma identidade para o negro e a insere por práticas invisíveis nas relações sociais. Estereótipos negativos que justificam a inferioridade racial são propagados e disseminados pelos aparelhos ideológicos do Estado.

Uma das características do racismo é a maneira pela qual ele aprisiona o outro em imagens fixas e estereotipadas, enquanto reserva para os racionalmente hegemônicos o privilégio de ser representado em sua diversidade. (CARNEIRO, 2011, p.70)

Os estereótipos da preguiça, indolência, atraso intelectual e tendências criminais afrodescendentes frequentam o imaginário social por meio da noção de que tais características se ocultam “no sangue” dessas populações, assim como se considera que um talento especial e uma vocação para o ritmo, samba e futebol “corre nas veias” dos descendentes africanos. Trata-se do racismo de critério biológico inequívoco, vivo e ativo, porém recalcado. (NASCIMENTO, 2003, p.148)

Esses estereótipos disseminados pelos aparelhos ideológicos do Estado são internalizados pelos negros e impedem a formação livre de sua identidade (HASENBALG, 1982, p.91):

Quando são considerados os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade social ascendente do negro, as práticas discriminatórias dos brancos devem ser acrescentadas os efeitos derivados da internalização pela maioria da população negra de uma autoimagem desfavorável. Esta visão negativa do negro começa a ser transmitida nos textos escolares e está presente numa estética racista veiculada permanentemente pelos meios de comunicação de massa, além de estar incorporada num conjunto de estereótipos e representações populares. Desta forma, as práticas discriminatórias, a tendência a evitar situações discriminatórias e a violência simbólica exercida contra o negro, reforçam-se mutuamente de maneira a regular as aspirações do negro de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como “lugares apropriados” para as pessoas de cor.

As práticas ideológicas racistas por meio da propagação de estereótipos negativos a população negra, se inserem nas estruturas sociais e são incorporadas pelos sujeitos, forjando uma pretensa ordem natural e escondendo a manipulação dos símbolos que compõe as relações sociais. Essa autoimagem desfavorável e inferiorizada, forjada pelo poder simbólico dominante, é internalizada pelo negro, reduzindo a sua autoestima e reforçando sua submissão ao sistema fundamentado no supremacismo branco.

O racismo ao justificar o processo de inferiorização do “outro” cria as bases para a exclusão e a desigualdade de direitos (CARNEIRO, 2011, p.15):

Na base dessa contradição perdura uma questão essencial acerca dos direitos humanos: a prevalência da concepção de que certos humanos são mais ou menos humanos do que outros, o que, conseqüentemente, leva à naturalização da desigualdade de direitos. Se alguns estão consolidados no imaginário social como portadores de humanidade incompleta, torna-se natural que não participem igualmente do gozo pleno dos direitos humanos.

A ideologia do supremacismo branco, por meio da manipulação das estruturas simbólicas, forjou duas identidades para o negro no Brasil, ambas afastadas de suas origens histórico-culturais.

Hasembalg apresenta como primeira identidade aquela forjada pelo mito da democracia racial e sua pretensa igualdade racial e a segunda pautada pelos estereótipos racistas impostos pela ideologia do supremacismo branco (HASEMBALG, 1982, p.106):

Por sua vez, o escamoteamento do registro histórico e a invisibilidade do negro relacionam-se com o processo de construção de sua identidade. Apesar dos intentos em sentido contrário, a identidade do negro está basicamente definida pelo branco, neste ponto é necessário distinguir duas identidades. A primeira de caráter público e oficial, deriva das concepções formuladas por Gilberto Freyre na década de 1930. Neste caso a identidade do negro está balizada pelos parâmetros de uma democracia racial; o negro é um brasileiro como qualquer outro e, como tal, não está sujeito a preconceitos e discriminações. A segunda identidade corresponde ao plano privado e incorpora duas dimensões. Uma delas, a nível mais consciente e deliberado, traduz aquilo que, à boca pequena e em conversa entre brancos, constitui o repertório de ditados populares carregados de imagens negativas sobre o negro. A outra, em plano mais inconsciente, corresponde à estereotipação dos papéis e lugares do negro.

A construção da identidade recebe os influxos das relações sociais, nos quais estão inseridos valores, costumes e crenças que servirão de baliza para a compreensão do indivíduo consigo mesmo e com os demais indivíduos que o cercam.

O processo de miscigenação fez parte do ideal de embranquecimento do povo brasileira e da tentativa de apagar a presença do negro e toda a sua herança cultural de nossa história. Utilizando o mito da democracia racial como subterfúgio, buscou-se criar uma identidade nacional, vazia e monolítica, forjada no padrão de brancura, diante da impossibilidade de se alcançar esse padrão ideal, o branco virtual, ou pardo, se consolidou como identidade nacional.

Buscando resistir às opressões do racismo á brasileira e lutar contra as opressões de natureza econômica e cultural impostas pelo racismo à brasileira, o movimento negro assume a luta por reconhecimento como uma de suas bandeiras:

... não existe política que provoque mudança de status na condição do negro, se o negro não se reconhece como tal (como sujeito negro dominado). No Brasil, por exemplo, no que pese as leis antirracistas serem bastante antigas, elas só começaram a ter alguma realidade como lei, quando os negros começaram a se reconhecer como sujeitos sobre os quais agia o preconceito. (PINTO, 2008, p.39)

Sem raça, história ou qualquer outra herança cultural, o pardo, que embora tente se aproximar do branco com este não se confunde, fica a deriva, sem identidade e sem reconhecimento social, o que inviabiliza as demandas da luta por reconhecimento.

O sortilégio da cor, criado sob o manto da miscigenação, não foi apto a esconder o sistema de opressões e desigualdades raciais que marcam a sociedade brasileira, dividindo, excluindo as categorias consideradas inferiores pela classe dominante. Esse sistema de injustiças vem provocando a resistência e protesto ativo que no que se refere às opressões de gênero e raça se perfazem pela atuação do feminismo negro.

A resistência e o protesto ativo assumem assim a forma de luta por reconhecimento impulsionando os movimentos sociais “A tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar” (HONNETH, 2003, p.198).

No terceiro será analisado como as injustiças de gênero e raça, violam o reconhecimento da mulher no Brasil impedindo o seu pleno exercício da cidadania, bem como a luta e resistência do feminismo negro em uma intersecção entre as lutas por reconhecimento e redistribuição.

### **3 FEMINISMO NEGRO: O RECONHECIMENTO EM UMA DIMENSÃO DE DIGNIDADE**

O feminismo negro é um movimento social de luta da mulher negra em prol de reconhecimento e redistribuição, violados pela lesão a sua dignidade, aqui representadas, segundo a teoria da luta por reconhecimento, pelas esferas do amor, direito e solidariedade.

#### **3.1 AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO: a violação ao amor, direito e solidariedade da mulher negra no Brasil**

Dentro de uma sociedade hierarquizada e desigual as relações intersubjetivas são permeadas por violações e lesões a identidade e a cidadania de determinados grupos sociais, injustiças que demandam lutam por reconhecimento. A ausência de simetria nas relações intersubjetivas provocam choques e conflitos que causam lesões na constituição da identidade dos sujeitos, o desrespeito pode ocorrer em relação reconhecimento do amor, do direito ou da solidariedade, causando exclusões e desarmonia no meio social.

A lesão a cada uma dessas espécies de reconhecimento provocam danos ao processo de formação de identidade dos indivíduos, refletindo em suas relações intersubjetivas e sua capacidade de estar consigo mesmo e com os demais membros do grupo social.

A primeira espécie de desrespeito apresentada por Honneth provoca danos ao reconhecimento intersubjetivo permeado pelo amor e se manifesta na violação á integridade corporal. Manifesta-se através de maus-tratos, que causam lesões a integridade física do indivíduo, por meio dessas condutas são tiradas violentamente de um ser humano todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal (HONNETH, 2003, p.215).

A violação a integridade física de uma pessoa atinge a sua humanidade provocando danos em sua autoconfiança em relação ao outro, o indivíduo violado não mais se sente parte do grupo social, perdendo o reconhecimento do amor e da autoestima pessoal.

As concepções ideológicas sexistas e racistas legitimam ou ao menos toleram o uso da violência como forma de manutenção das categorias sociais hierarquizadas, nesse contexto às mulheres negras são as maiores vítimas dessa forma de violência, em razão da concepção de superioridade masculina que permite aos homens manter a dominação em relação ao gênero feminino e ao branco manter a dominação em relação ao negro, ambas as categorias vistas como inferior.

A intersecção entre as opressões racistas e sexistas tem provocado um crescimento da violência contra a mulher negra, enquanto que a violência em relação às mulheres brancas vem apresentando regressão. De acordo com as pesquisas realizadas pelo Governo Federal o número de homicídios contra mulheres brancas caiu de 1.747 vítimas, em 2003, para 1.576, em 2013, esses dados representam uma queda de 9,8% no total de homicídios no período. Já os homicídios contra as mulheres negras aumentaram 54,2% no mesmo período, passando de 1.864 vítimas para 2.875, o que evidencia a forte influência das relações de raça nesse tipo de violência no Brasil (GOVERNO FEDERAL, 2015, p.29).

Segundo as pesquisas apresentadas no Mapa sobre a violência contra a mulher do Governo Federal pode se concluir que na incidência da questão raça/cor na violência letal a população negra é vítima prioritária, enquanto as taxas de homicídio entre a população branca tende a diminuir entre os negros as taxas de homicídios cresceu drasticamente (GOVERNO FEDERAL, 2015, p.29).

Essa constante violação á integridade física da população negra provoca um abalo no reconhecimento da autoconfiança (HONNETH, 2003, p.215):

A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito, pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorrem na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito a vontade de um outro, sem proteção, chegando a perda do senso de realidade.

A violação á integridade física dos sujeitos é um desrespeito que fere a autoconfiança adquirida através das relações de amor, como consequência leva a uma perda de confiança em si e no mundo, que se manifesta também na esfera de relacionamentos corporais entre os sujeitos, provocando assim uma espécie de vergonha social.

De acordo com a teoria do reconhecimento de Honneth o desrespeito pode ocorrer ainda na esfera jurídica, por meio da privação de direitos fundamentais, que causam no indivíduo a perda do autorrespeito provocada pelas experiências de rebaixamento em razão da sua exclusão enquanto pessoa de direito.

O indivíduo privado de direitos se sente desrespeitado em dignidade social (HONNETH, 2003, p.216):

Conceber como "direitos", grosso modo, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade.

A privação de direitos leva a uma perda do autorrespeito, ou seja, a perda da capacidade de se referir a si mesmo como um cidadão, parte do grupo social, detentor de iguais direitos. Se os direitos fundamentais atribuem o *status* de cidadão a sua privação, retira do indivíduo a capacidade de se sentir parte legítima de um grupo social, um respeitável cidadão de direitos.

Ao se analisar os índices sociais que perpassam os direitos fundamentais da mulher negra pode se aferir o caráter imbricado dessas violações, no qual, as injustiças de natureza econômica e cultural se retroalimentam e violam a dignidade da mulher negra no Brasil.

Há no Brasil uma grande disparidade nos padrões de desenvolvimento humano entre brancos e negros, as pesquisas demonstram que o segmento autodeclarado como branco apresenta indicadores socioeconômicos a exemplo da educação, saúde, renda entre outros compatíveis com países europeus altamente desenvolvidos enquanto que o

segmento da população autodeclarado como negros ou pardos apresentam índices de desenvolvimento equiparados a países pobres e menos desenvolvidos (CARNEIRO, 2011, p.18).

A desigualdade social se mostra evidente também ao se analisar a interseção entre as opressões de gênero e raça no país que colocam a mulher negra na baixa escala da hierarquia social.

A confluência do racismo e do sexismo vem provocando graves feridas na humanidade da mulher negra entre elas destaca-se os efeitos nefastos que a ideologia do supremacismo branco exerce sobre a sua construção de identidade, o aumento crescente da violência e os índices de desenvolvimento social que apresentam a mulher negra na base da pirâmide social.

A análise da desigualdade no Brasil perpassa pela interseccionalidade entre as opressões de gênero e raça (RIBEIRO, 2015):

É fundamental explicitar as grandes distâncias que ainda separam homens e mulheres e negros e brancos no Brasil. O retrato das desigualdades no Brasil mostra como racismo e sexismo são elementos estruturantes que mantêm as violências históricas contra a população negra. Para a compreensão desses fenômenos é necessário evidenciar a relevância de um conceito muito pouco discutido e disseminado no Brasil: a interseccionalidade.

Na hierarquia da renda, o primeiro fator determinante é raça, depois gênero. As mulheres brancas mantêm uma posição nitidamente privilegiada em relação aos homens negros, e as afro-brasileiras estão no mais baixo degrau da escala de renda e emprego. Os homens brancos recebem mais de três vezes o que ganham as mulheres afro-brasileiras, que por sua vez ganham menos da metade do valor da renda mediana da mulher branca (NASCIMENTO, 2003, p.117).

Ao se analisar o direito ao trabalho e remuneração compatível pode se visualizar claramente que as mulheres negras ocupam o baixo degrau nas escala de trabalho e renda, ocupando as funções menos remuneradas, e mesmo quando ocupam funções melhores sua remuneração é menor que a dos homens brancos e negros, e que a das mulheres brancas.

A situação da mulher afro-brasileira é o próprio retrato da feminização da pobreza em todo o mundo nas últimas décadas. Oitenta por cento das mulheres negras empregadas estão concentradas em ocupações manuais; mais de metade são empregadas domésticas e as demais são autônomas oferecendo serviços domésticos (lavar, passar, cozinhar). Trata-se de uma das ocupações mais mal pagas na economia brasileira (NASCIMENTO, 2003, p.119).

Conforme dados do IPEA em sua Cartilha “retratos das desigualdades de gênero e raça” (2003, p.23):

O contingente de mulheres dedicadas ao trabalho doméstico remunerado, 17,1%, em 2009, permanece expressivamente superior ao total de homens: 1,0% no mesmo ano. As desigualdades raciais também se mantiveram inalteradas: em 2009, 12,6% das mulheres brancas ocupadas eram trabalhadoras domésticas, enquanto 21,8% das mulheres negras desempenhavam a mesma função.

Ao se analisar a subvalorização do trabalho da mulher negra pode se aferir a grande influência do racismo e da violência cultural no país que permitem uma hierarquia racial do trabalho. “A subvalorização das profissões do sexo feminino não é pelo conteúdo real do trabalho. Há uma divisão social do trabalho generificada. Na qual a estima social é determinada por medidas culturais” (HONNETH, 2003, p.153).

Os índices de desemprego demonstram a influência da interseção das opressões de gênero e raça no país, pois a menor taxa de desemprego apresentada foi a dos homens brancos (5%), enquanto que o maior número foi a das mulheres negras (12%). No intervalo entre os extremos, encontram-se as mulheres brancas (9%) e os homens negros (7%) (IPEA-GOVERNO FEDERAL, 2011, p.27).

O mercado de trabalho assim se mantém como uma estrutura que reforça a estratificação racial da sociedade brasileira, operando como um filtro de natureza racial, se não é possível comprovar uma intencionalidade nesse processo certo é que este se realiza, o resultado dessa confluência é que o crescimento econômico do país não resulta em diminuição das desigualdades raciais, eis que estas se realocam e se perpetuam nas estruturas sociais conforme apontam os estudos realizados pelo Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) (CARNEIRO, 2011, p.114).

Na efetivação do direito a educação a mulher negra também é duplamente vitimizada pelo sistema de exclusão e hierarquização de poder. Como um importante instrumento de ascensão econômica e social a educação é usada no país para manter e garantir os privilégios da classe dominante, excluindo ou mantendo a margem os grupos sociais que desestabilizam as estruturas da ordem social vigente.

Para as classes subalternas no Brasil, à educação é reconhecidamente um instrumento efetivo e seguro de ascensão social, o que faz com que o controle e a distribuição das oportunidades educacionais venham a instituir uma ordem social racialmente hierárquica. Esse monopólio de oportunidades educacionais por parte da classe dominante permitiu a um só tempo a exclusão racial dos negros e a promoção social dos brancos, consolidando por meio da educação, o embranquecimento do poder e da renda e a exclusão políticas das temáticas raciais no país (CARNEIRO, 2005, p.113).

A exclusão do negro do sistema de ensino, em especial do ensino universitário, visa não só obstar sua ascensão econômica, mas também sua ascensão sociopsicológica, impedindo a construção de elementos que reforcem sua identidade enquanto ator e transformador da história do país. A educação é um dos instrumentos aptos a possibilitar a formação do capital cultural, um dos mecanismos de ação e perpetuação do poder simbólico enquanto instrumento ideológico das classes dominantes.

A exclusão do negro da educação retroalimenta o racismo (CARNEIRO, 2005, P.97):

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a 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 autoestima 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.

O racismo à brasileira, por meio de suas práticas veladas de exclusão operou um verdadeiro epistemicídio no país, com a negação do negro enquanto sujeito de direitos e possuidor de uma identidade própria. Ao obstar o acesso da população negra ao ensino

de qualidade e esconder as influências histórico-culturais dos povos de matriz africana na constituição do país, a ideologia do supremacismo branco impede a florescimento da identidade afro-brasileira, reforçando as desigualdades raciais.

A exclusão do negro do acesso à educação trouxe à reivindicação da implantação do sistema de cotas para os negros no ensino superior, uma ação afirmativa voltada à promoção da isonomia racial e social no país.

As ações afirmativas são importantes instrumentos de efetivação da isonomia material (PIOVESAN, 2013, p.266):

As ações afirmativas constituem medidas especiais e temporárias que, buscando remediar um passado discriminatório, objetivam acelerar o processo de igualdade, com o alcance da igualdade substantiva por parte de grupos socialmente vulneráveis, como as minorias étnicas e raciais, dentre outros grupos. Enquanto políticas compensatórias adotadas para aliviar e remediar as condições resultantes de um passado discriminatório, as ações afirmativas objetivam transformar a igualdade formal em igualdade material e substantiva, assegurando a diversidade e a pluralidade social. As ações afirmativas devem ser compreendidas tanto pelo prisma retrospectivo (vocacionado a remediar o peso de um passado discriminatório), como pelo prisma prospectivo (vocacionado a construir um presente e um futuro marcados pela pluralidade e diversidade étnico-racial).

A inserção de um sistema de cotas no ensino superior brasileiro é uma espécie de política compensatória, uma ação afirmativa, que ao destinar aos negros uma reserva específica de vagas visa suprir o déficit histórico de políticas de inclusão social, a que essa parcela específica da população foi submetida desde a escravidão até os dias atuais.

As políticas de ações afirmativas vêm sendo utilizada em vários países do mundo como instrumento de efetivação da isonomia material, especialmente no que se refere ao sistema de injustiças raciais (MUNANGA, 2003):

As chamadas políticas de ação afirmativa são muito recentes na história da ideologia antirracista. Nos países onde já foram implantadas (Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Índia, Alemanha, Austrália, Nova Zelândia e Malásia, entre outros), elas visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação. Daí as terminologias de “equal opportunity policies”, ação afirmativa, ação positiva, discriminação positiva ou políticas compensatórias.

Não obstante a clara desigualdade e estratificação racial na educação brasileira, em especial no que se tange ao ensino superior, muitos setores da sociedade são contrários à

inserção do sistema de cotas, sob o argumento de que se trata de uma política que implanta a desigualdade e fere a isonomia, esses setores defendem o sistema de educação universalizante.

O sistema universalizante, no entanto, visa tratar de maneira igual pessoas desiguais socialmente pelo sistema ideológico excludente do racismo à brasileira e representa uma igualdade meramente formal, que na realidade material, opera como um sistema de desigualdade (CARNEIRO, 2011, p.99):

A defesa intransigente das políticas universalistas no Brasil guarda, por identidade de propósitos, parentesco com o mito da democracia racial. Ambas realizam a façanha de cobrir com um manto “democrático e igualitário” processo de exclusão racial e social que perpetuam privilégios. Postergam, igualmente, o enfrentamento das desigualdades que conformam a pobreza e a exclusão social.

O argumento de que o sistema de cotas desqualifica o negro é mais uma das facetas do racismo à brasileira, que por meio dos estigmas e estereótipos negativos buscam deslegitimar e diminuir a autoestima dos negros enquanto sujeito de direitos.

O déficit histórico do país em relação à efetivação dos direitos fundamentais dos negros e em especial o direito à educação impõe a criação de um sistema diferenciado de acesso ao ensino com vistas a suprir a lacuna social de privações de direitos, a que os negros brasileiros foram submetidos.

O sistema de cotas para negros, na realidade social brasileira, se apresenta como uma medida apta a combater as injustiças de reconhecimento e distribuição (PINTO, 2008, p.46):

Pobreza e negritude formaram um binômio quase sinônimo de distribuição e reconhecimento. A discussão atual no Brasil sobre políticas de ações afirmativas para alunos de escolas públicas e para afrodescendentes nas universidades públicas vem muito informada pela manutenção dessas duas noções. Interessante observar, nas duas políticas, que a primeira tende a ser mais aceita pelo *establishment* acadêmico, enquanto a segunda é arduamente defendida pelo movimento social. Tal postura parece estar calcada em um conjunto de características culturais e políticas. De caráter cultural, a não aceitação das cotas raciais está diretamente associada à idéia, vastamente difundida no Brasil, da democracia racial, em contraste com o regime de segregação adotado em época passada nos Estados Unidos.

O mito da democracia racial faz com o sistema de cotas para negros seja deslegitimado, sob o pretensível argumento de que não há racismo no Brasil o que eivaria está espécie de

ação afirmativa de inconstitucionalidade. Os adeptos desses argumentos, no entanto não apresentam dados que possam explicar a quase total imbricação entre pobreza e negritude no Brasil, fato esse confirmado pelos índices sociais que demonstram de maneira evidente a exclusão do negro, e em especial da mulher negra, da cidadania, pela negação de seus direitos civis, políticos, sociais, econômicos e culturais.

Contra o argumento da desqualificação do negro pode se afirmar que ninguém perde seu orgulho e sua dignidade ao reivindicar uma política compensatória numa sociedade que por mais de quatrocentos atrasou seu desenvolvimento e prejudicou o exercício pleno de sua cidadania. Pelo contrário vê-se através do acesso à educação uma oportunidade de reconhecimento, quer seja pela oportunidade de autoafirmação de sua identidade, quer seja pela oportunidade de melhoria econômico-social.

Como questiona Kabengele Munanga (2003):

Desde quando a reparação de danos causados por séculos de discriminação prejudica a dignidade e o orgulho de uma população? Os judeus têm vergonha em reivindicar a indenização das vítimas do holocausto? Onde estão o orgulho e a dignidade de uma sociedade que continue a manter em condições de igualdade gritante um segmento importante de sua população e que durante muitos anos continuou a se esconder atrás do manto do mito da democracia racial? As cotas não vão estimular os preconceitos raciais, pois estes são presentes no tecido social e na cultura brasileira.

Ao se estabelecer o argumento de que as cotas simbolizam a inferioridade dos alunos negros, o poder simbólico da ideologia do branqueamento se manifesta mais uma vez, visando por meio de estereótipos e estigmas fragilizar a autoestima da população negra. Enquanto medida reparatória, o sistema cotas é uma retribuição das lesões causadas pelo sistema escravocrata e pelo racismo à brasileira, e visa corrigir o déficit histórico de exploração dos negros que foram o sustentáculo da economia brasileira, sem, entretanto terem sido ressarcidos de toda a espoliação sofrida.

O preconceito racial já é uma realidade na sociedade brasileira e não vai ser estimulado em razão da implantação de uma política de cotas no acesso ao ensino superior, pelo contrário, enquanto política reparatória o sistema de cotas tende a propagar a solidariedade por meio do estabelecimento de uma maior simetria social.

Uma alternativa para uma melhor aplicação da política de cotas, compreendendo a sua natureza de justiça redistributiva, é acompanhar sua aplicação com políticas de

identidade, ou seja, a inserção no sistema de educação e mídia acerca dos motivos ensejadores dessa política afirmativa, confirmando a sua relevância para democratização do ensino e redução das desigualdades sociais e raciais no país.

As desigualdades na educação se refletem nos índices de desemprego e subempregos da população negra e indicam a natureza da estratificação racial do trabalho existente no país. Diante do alto índice de desemprego e de uma oferta de mão de obra maior que a procura cada vez mais o mercado de trabalho exige melhor nível de escolarização o que atinge de maneira reflexa o negro que obstado do acesso aos altos níveis de escolarização também se vê afastado das boas ofertas de emprego tendo que se satisfazer com o subemprego (CARNEIRO, 2011, p.113).

Esses dados são ainda mais perversos com as mulheres negras que em razão do duplo processo de opressão perpetrados pelo racismo e sexismo as mantém no mais baixo escalão da hierarquia social.

Segundo os dados do IPEA, no projeto de pesquisa “Retrato das desigualdades de gênero e raça” realizada em parceria com a ONU Mulheres, Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) e Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) em 2009, a taxa de escolarização das mulheres no ensino superior era de 16,6%, enquanto a dos homens, de 12,2%. A taxa de escolarização de mulheres brancas no ensino superior é de 23,8%, enquanto, entre as mulheres negras, esta taxa é de apenas 9,9%. As políticas de expansão das universidades, o Prouni, as ações afirmativas e outras políticas têm contribuído para os avanços nesta área, no entanto, as desigualdades raciais que determinam e limitam as trajetórias de jovens negros/as explicam a discrepância dos dados. (IPEA, 2011, p.21).

Os dados acima apresentados deixam evidentes a lesão e o desrespeito à esfera do reconhecimento jurídico das mulheres negras no Brasil, a quem são suprimidos direitos fundamentais básicos à efetivação da dignidade humana a exemplo da saúde, educação e trabalho.

Por fim a terceira lesão que atinge o reconhecimento dos indivíduos em suas relações intersubjetivas é a violação à solidariedade provocada pela perda de autoestima social,

essa lesão atinge a honra e a dignidade dos sujeitos ferindo o seu *status* de pessoa. A violação a autoestima e, por conseguinte às relações de solidariedade se dão em razão da valoração imposta pelos padrões dominantes que degradam e ferem a autoestima dos sujeitos excluídos por meio da desvalorização de suas características pessoais ou coletivas.

A honra e dignidade passam a ser medida de estima social (HONNETH, 2003, p.217):

A "honra", a "dignidade" ou, falando em termos modernos, o "status" de uma pessoa, refere-se, como havíamos visto, a medida de estima social que é concedida a sua maneira de autorrealização no horizonte da tradição cultural; se agora essa hierarquia social de valores se constitui de modo que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, considerando-as de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social as suas próprias capacidades.

A degradação da autoestima impede o reconhecimento individual enquanto cidadão eis que o sujeito transfere a rejeição social para dentro de sua estima pessoal, interfere ainda nas relações intersubjetivas, pois o indivíduo, excluído e degradado no meio social não consegue estabelecer relações com os demais.

A interseccionalidade entre o racismo e o sexismo se manifesta também por meio da violência psicológica e moral que atingem intensamente a mulher negra no Brasil, violando sua autoestima e influenciando nas relações de solidariedade social. As ofensas a sua estética natural são um dos meios utilizados pela violência simbólica para inferiorizar a raça negra.

Desde cedo a menina negra aprende um conceito hegemônico de beleza pautada no supremacismo branco. As princesas, símbolo da beleza, são louras, brancas, de cabelos lisos e olhos azuis. Tem início assim uma das faces mais perversas da ideologia racista, que inculca nas crianças o ideal da beleza e da perfeição, tudo o que for contrário ou diferente desse padrão é taxado como inferior. Por meio das instituições sociais a criança negra passa a ter contato com os demais membros que compõe a coletividade, passando a sofrer as influências diretas dessas interações na construção de sua identidade.

A escola surge como um dos primeiros momentos de interação da criança como o meio, trata-se de um espaço relevante para determinar os elementos que vão permear a

construção de sua identidade. Esse espaço, no entanto longe de representar o respeito às diferenças étnico-raciais muitas vezes reproduz os padrões ideológicos de dominação.

A forma que define a maneira do indivíduo de se relacionar com o corpo, com a subjetividade e a cultura se dá dentro de um contexto maior, em que sofre as interações com o campo social, histórico e político que juntamente com suas experiências individuais vão compor o complexo terreno de sua identidade. De igual modo a construção da identidade dos negros é fruto de um complexo conjunto de interações, embora oriundos de matrizes africanas diversas, esses povos trazem consigo algo que os une, um pertencimento racial, oriundo da mesma ancestralidade africana, que apresenta no cabelo, uma forte expressão cultural (GOMES, 2002, p.49).

Por meio de apelidos negativos acerca de sua estética natural, o aparelho ideológico escolar reproduz o sistema de inferiorização e exclusão da criança negra, por mais que as mães tentem, não conseguem evitar o estigma que se efetiva por meio dos apelidos pejorativos no ambiente escolar, a exemplo dos que se referem ao cabelo que são chamados de “ninho de guacho”, “cabelo Bombril”, “cabelo duro” entre outros. Esses apelidos são vistos como símbolos de inferioridade das características naturais da mulher negra. (GOMES, 2002, p.45):

A criança negra em contato com crianças brancas, ao invés de ver reafirmado os seus valores étnico-culturais por meio do estabelecimento de interações sociais, acaba sofrendo as imposições da violência simbólica racista, que impõe a reprodução dos estereótipos negativos racistas que atingem e violam a sua autoestima.

As atitudes desenvolvidas pelas crianças, no estabelecimento das relações intersubjetivas são um reflexo dos padrões naturalizados e reafirmados pelos adultos e correspondem as estruturas assimétricas de hierarquização social (HONNETH, 2003, p.208):

Com esse desenvolvimento, a estima social assume um padrão que confere as formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados: certamente, as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinadas pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representadas por eles...

O cabelo se constitui em um símbolo da africanidade, presença visível do negro enquanto sujeito histórico e cultural, motivo pelo qual passa a ser um elemento constante violado e inferiorizado pelas práticas invisíveis da violência simbólica racista.

A violência simbólica se manifesta pelos apelidos pejorativos que visam inferiorizar o negro através da negação de sua estética natural, termos tais como cabelo Bombril, cabelo duro, cabelo ruim, ninho de passarinho entre outros estereótipos buscam diminuir a autoestima, reforçando sua autoimagem negativa.

É nesse contexto que surge entre os negros o hábito de alisar os cabelos, essa postura reflete a necessidade, imposta pelas relações de poder, de se assemelhar ao padrão de beleza hegemônico do grupo branco dominante, indicando o ódio de si mesmo e de suas características estéticas naturais e baixa autoestima (HOOKS, 2005, p.2).

Os padrões de beleza hegemônicos impostos pelo poder simbólico levam a mulher negra a rejeitar o aspecto natural de seu cabelo. A ideologia racista, voltada à inferiorização da raça negra, estende os estereótipos negativos também aos elementos que compõe a estética negra, assim o cabelo passa a ser representado como feio e ruim.

Nessa dinâmica de dominação imposta pela inferiorização da estética negra o alisamento dos cabelos passa a assumir uma conotação de violência simbólica contra a autoestima da mulher negra conforme preceitua Bell Hooks (2005, p.8) “A realidade é que o cabelo alisado está vinculado historicamente e atualmente a um sistema de dominação racial que é inculcada nas pessoas negras, e especialmente nas mulheres negras de que não somos aceitas como somos porque não somos belas”.

A mulher negra no Brasil sofre um duplo preconceito, o de ser mulher e ser negra, e esta intersecção vem lhes suprimindo a cidadania. “Na ‘ordem das bicadas’ neste país, a mulher negra ocupa a ultima posição. Ela é duplamente discriminada: enquanto mulher e enquanto negra. De acordo com o modelo oficial, cabem-lhe, fundamentalmente, dois papéis: o de empregada doméstica e o de objeto sexual” (SAFFIOTTI, 2001, p.52).

As violações aqui apresentadas que afetam o amor, o direito e a solidariedade por meio da lesão à autoconfiança, ao autorrespeito e a autoestima provocam reações emocionais nos indivíduos, que se veem privados de sua dignidade, causando conflitos, tensões sociais e humilhações, as quais, se impulsionadas podem levar a uma luta por reconhecimento.

O sentimento de humilhação decorre do fato de que os sujeitos humanos não conseguem reagir de modo emocionalmente neutro às práticas de desrespeito e ofensas representadas pela violação de maus tratos, privação de direitos e degradação a autoestima ocorridas nas relações que permeiam a vida social, toda reação negativa vai de encontro com uma experiência de desrespeito a suas pretensões de reconhecimento, levando à possibilidade de que a injustiça imposta ao sujeito se transforme em resistência (HONNETH, 2003, p.224).

As tensões e conflitos provocados pelas degradações e violações morais, deixam de ser uma lesão individual e passam a ser instrumento de exclusão e dominação a toda uma categoria social. A consciência social e política dessa violação enquanto instrumento de dominação e opressão coletiva permite a florescimento de uma luta social em prol do restabelecimento do status de dignidade e cidadania.

A luta social por reconhecimento requer a existência de uma consciência apta a transformar as necessidades pessoais em agendas coletivas (HONNETH, 2003, p.258):

Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetiva que os comprove como típicos de um grupo inteiro, nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos.

Essa resistência se manifesta por meio das atuações do feminismo negro e sua luta em prol da efetivação do reconhecimento e da redistribuição dos direitos fundamentais da mulher negra no Brasil.

### 3.2 FEMINISMO NEGRO: militância na interseção entre reconhecimento e redistribuição

Diante das violações perpetradas em face da mulher negra no Brasil podem-se verificar duas espécies de injustiças sociais, as de natureza econômica e as de ordem cultural, que em razão de suas peculiaridades necessitam de formas diferentes de enfrentamento, por meio, respectivamente, das lutas por redistribuição e reconhecimento.

Para as injustiças econômicas a solução perpassa por uma reestruturação político-econômica a exemplo de medidas voltadas a redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, controles democráticos do investimento ou a transformação de outras estruturas econômicas básicas, ou seja, requer “redistribuição”. Já no que concerne às injustiças ou violações de ordem cultural, o que se requer é uma mudança cultural ou simbólica, como por exemplo, ações de revalorização das identidades desrespeitadas e dos produtos culturais dos grupos difamados, bem como, o reconhecimento e a valorização positiva da diversidade cultural ou até mesmo uma ampla transformação dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, o que se perfaz por meio da luta por reconhecimento (FRASER, 2006, p.232).

As opressões em face da mulher negra possuem natureza bivalente, resultantes de violações de ordem econômica e cultural. As injustiças econômicas são representadas pela divisão gênero-racial do trabalho, ausência de efetivação de direitos sociais básicos, entre outros, as injustiças culturais permitem a manutenção dos estereótipos e estigmas sociais que inferiorizam a mulher negra e servem de parâmetro à violência psicológica e moral. Essas injustiças estão imbricadas, se retroalimentam, fundamentadas pela ideologia racista camuflada nas estruturas sociais, de tal forma que é difícil pensar em qualquer uma delas de forma isolada.

As opressões de gênero e raça, no entanto, são injustiças de natureza bivalentes que abarcam tanto questões de ordem econômica quanto culturais (FRASER, 2006, p.233) “Embora cada qual tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas abarcam

dimensões econômicas e dimensões cultural-valorativas. Gênero e “raça”, portanto, implicam tanto redistribuição quanto reconhecimento”.

Diante das injustiças de natureza econômica e cultural, que afetam as esferas de reconhecimento do amor, direito e solidariedade, a participação em movimentos coletivos de luta social assume uma função relevante para os sujeitos envolvidos, em um primeiro momento serve como estímulo para lhes retirar de uma situação paralisante de rebaixamento, destaca-se ainda o fato de que as experiências de reconhecimento e solidariedade no interior do grupo político propicia aos seus integrantes um estímulo ao desenvolvimento da estima mútua (HONNETH, 2003, P.260).

São diversas as manifestações práticas do feminismo negro no Brasil cuja militância de enfrentamento as injustiças de gênero e raça, se perfectibilizam através de suas formas multifacetadas de mobilização social, a exemplos da ONGs e blogs, com temáticas voltadas às injustiças da mulher negra, a exemplo da Geledés criado por Sueli Carneiro, Crioula criado por Jurema Werneck, Nzinga coletivo de mulheres negras, idealizado entre outras por Charô Nunes, blogueiras negras que tem entre suas escritoras a Djamila Ribeiro, entre muito outros. Por meio das ONGs e blogs essas feministas negras articulam diversas estratégias de enfrentamento às injustiças de gênero e raça existentes no país.

Em suas páginas na internet as feministas negras publicam diversos artigos nos quais debatem temáticas referentes à saúde, educação, cultura, violência doméstica e familiar, política, racismo, sexualidade, beleza, identidade, religião e etc. Textos nos quais essas escritoras são protagonistas e escrevem acerca de sua própria história, invisibilizada ou camuflada pelo racismo à brasileira.

Ao debater a educação brasileira as Blogueiras Negras, Patrícia Anunciada (2015) assim dispõe:

Quando falamos sobre educação, é importante analisar que historicamente temas como gênero, diversidade, raça e feminismo, entre outros, não fazem parte do currículo escolar e geralmente são silenciados nos bancos escolares. No entanto, esse silenciamento tem consequências na formação das crianças e jovens, que muitas vezes têm de lidar sozinhos com questões pertinentes à construção de sua identidade e difíceis de compreender e lidar sem acompanhamento.

O questionamento acerca da ausência dos debates sobre gênero, raça e diversidade é uma das bandeiras de luta das feministas negras, apesar da existência de leis, a exemplo da Lei Maria da Penha que em seu artigo 8º e incisos dispõe acerca da relevância da inserção dessas temáticas com a promoção de programas educacionais que disseminem valores éticos de irrestrito respeito à dignidade da pessoa humana com a perspectiva de gênero e de raça ou etnia, ou a lei 10.369/03 que torna obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira em todos os níveis de ensino, uma educação voltada à desconstrução cultural do sexista e racismo requer muito mais, essa mudança cultural pressupõe uma intersecção da perspectiva de gênero e raça transdisciplinar, de maneira a fomentar uma visão multicultural das disciplinas, com a interação dos alunos na construção da aprendizagem.

A ausência da temática de gênero e raça na educação brasileira contribui para a perpetuação das práticas culturais racistas e sexistas. Os livros didáticos apresentados nas escolas em sua maioria, contam a História sob a perspectiva dos conquistadores europeus, nos livros de língua portuguesa os autores considerados clássicos são aqueles em geral brancos, heterossexuais e de classe média alta o que determina um ponto de vista unívoco e eurocentrado, no qual as populações africanas e indígenas são meros coadjuvantes, incapazes de contar sua própria história (ANUNCIADA, 2015).

Uma perspectiva de ensino plural evitaria uma produção de conhecimento monolítica, como a que ainda é praticada no ensino brasileiro, não obstante, essas aulas terem como destinatários, em sua maioria, estudantes negros que não se veem representados nos conteúdos impostos pelos planos de ensino.

Em sua atuação e militância teórico-social o feminismo negro vem ainda contribuindo para a inserção de políticas públicas de saúde voltadas às mulheres negras e as suas especificidades a exemplo de temas como aborto e esterilização, que assumem consequências específicas quando se trata da mulher negra e pobre das favelas e periferias brasileiras.

Entre as atuações das feministas negras destaca-se a campanha contra a esterilização cirúrgica ocorrida na década de 1990, nesse período o país alcançou altos índices de esterilização, cuja incidência maior foi em mulheres negras, pobres e nordestinas.

A militância feminista negra iniciou uma campanha contra a esterilização das mulheres negras, cujos índices, em alguns Estados brasileiros, representavam uma política de extermínio da raça negra (DAMASCO e outros, 2012):

As críticas à esterilização cirúrgica influenciaram a criação da Campanha Nacional contra a Esterilização de Mulheres Negras, iniciada em novembro de 1990 e liderada pela médica e ativista negra Jurema Werneck. Os idealizadores da Campanha basearam-se nos dados da PNAD de 1986 para sustentá-la, cujo slogan foi "Esterilização - Do controle da natalidade ao genocídio do povo negro!".

De acordo com as responsáveis pela campanha, o cenário em que as esterilizações estavam sendo realizadas, desde a década de 1980, era formado por "Milhões de mulheres negras e mestiças esterilizadas por acreditarem que esta é a única forma de evitar filhos [...]; governo brasileiro e entidades internacionais financiando o controle da natalidade e o extermínio de negros e mestiços". Assim, o Programa de Mulheres do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (Ceap) visava nessa Campanha reivindicar do governo punição para os crimes de genocídio, além do fim da discriminação de sexo, raça e classe social e do fim da esterilização em massa.

Nota-se que a liderança do Programa de Mulheres considerava que a esterilização - financiada pelo governo brasileiro e por organismos internacionais, como a International Planned Parenthood Federation (IPPF) e a United States Agency for International Development (Usaid) durante as décadas de 1960 e 1980 - estava sendo utilizada no país com o objetivo de exterminar a população negra e mestiça.

A atuação das ONGs e militantes do feminismo negro foram de grande relevância para a luta contra a prática de esterilização no Brasil, cujas destinatárias em sua maioria eram as mulheres negras e pobres.

De iniciativa da militante negra Jurema Werneck, uma das criadoras da ONG Crioula, a campanha cujo slogan era "Esterilização – do controle da natalidade ao genocídio do povo negro", contou com a participação de outras ONGs do feminismo negro a exemplo da Geledés Instituto da Mulher Negra uma ONG de ativistas do feminismo negro criada em abril de 1988 com o escopo de luta contra as práticas racistas e sexistas no país, voltadas a temas como direitos humanos, violência, educação e saúde da mulher negra, a Geledés em 1990 organizou grupos de autoajuda e oficinas com os escopo de debater a esterilização cirúrgica das mulheres negras, lançou ainda em 1991 dois Cadernos: Mulher Negra e Saúde e Esterilização: impunidade ou regulamentação? (DAMASCO e outros, 2012).

A atuação das feministas negras e de outros setores da sociedade civil culminou com a criação da lei de planejamento familiar, lei 9.263 de 1996 que normatiza a prática de esterilização no Brasil, impondo como limites a idade mínima de 25 anos e a existência de pelo menos dois filhos.

As feministas negras continuam sua militância acerca de questões específicas da mulher negra e atuam por meio da teoria, em seus artigos, cadernos, fóruns de debates e etc., mas também atuam de maneira prática, participando e influenciando na normatização e implementação de políticas públicas de saúde voltadas à população negra. Outro importante exemplo dessa atuação foi a campanha de mulheres negras voltadas ao combate da doença falciforme, que atinge um grande número de negros no Brasil e que durante um longo período foi relegada pelos setores estatais de saúde.

A doença falciforme é uma alteração genética de origem africana trazida ao Brasil com escravos os africanos. Sua existência foi mantida em silêncio durante um longo período, não havendo dados precisos sobre o número de portadores do gen ou de pessoas que tenham desenvolvido a doença no país. Pesquisas calculam que 6% a 10% da população negra no Brasil tenham o gen da doença falciforme (WERNECK, 2002).

Após um longo período de campanha do movimento negro, movimento das mulheres negras e ativistas como a Berenice Kikuchi, Fátima Oliveira, Benedita da Silva entre outras, o Ministério da Saúde criou, em 1996, o Programa de Anemia Falciforme/ PAF, que traz diretrizes no combate a doença falciforme e delegando a competência aos estados e municípios para a criação de programas de diagnóstico e atendimento a pessoas portadoras de doença falciforme. “A tudo isto podemos chamar de vitória, pois as organizações negras trabalharam praticamente sozinhas e puderam criar uma das primeiras políticas públicas de atenção à população negra no Brasil. Não é pouco.” (WERNECK, 2002).

A Ong Crioula apresenta uma série de Cadernos, Boletins e artigos voltados ao esclarecimento e debate da doença falciforme e outras questões de específicas de saúde da população negra no Brasil.

Em seu ativismo político, as blogueiras e militantes do feminismo negro, buscam ainda fomentar a autoestima das mulheres negras por meio da exaltação e valorização da estética afro-brasileira. Em sua atuação teórica e prática, essas feministas buscam desconstruir o modelo hegemônico de beleza criada pela ideologia do supremacismo branco que inferioriza os traços e características naturais da mulher negra, a exemplo do cabelo crespo ou cacheado, e impõe um padrão eurocêntrico de beleza da mulher branca e de cabelos lisos. A valorização da estética negra é utilizada como instrumento de construção da autoestima e de autorreconhecimento.

A estética reflete a forma como o corpo e os elementos que o compõe são reconhecidos pelo indivíduo (GOMES, 2002, p.42):

Quando pensamos nos africanos escravizados e trazidos para o Brasil, sempre vem à nossa mente o processo de coisificação do escravo materializado nas relações sociais daquele momento histórico. Esse processo se objetivava não só na condição escrava, mas na forma como os senhores se relacionavam com o corpo dos escravos e como os tratavam: os castigos corporais, os açoites, as marcas a ferro, a mutilação do corpo, os abusos sexuais são alguns exemplos desse tratamento. Mesmo diante de tal situação, em que a liberdade oficial estava condicionada à carta de alforria, os escravos e as escravas desenvolveram as mais diversas formas de rebelião, de resistência e de busca da liberdade. Naquele contexto, a manipulação do corpo, as danças, os cultos, os penteados, as tranças, a capoeira, o uso de ervas medicinais para cura de doenças e cicatrização das feridas deixadas pelos açoites foram maneiras específicas e libertadoras de trabalhar o corpo.

A estética assim assume uma função relevante no processo de construção da identidade, em especial no concerne à mulher negra que tem em seus elementos corporais o símbolo de sua africanidade. Essa concepção, no entanto também sofre os estigmas provenientes das práticas racistas e sexistas. O uso do cabelo natural pela mulher negra vem se constituindo como um instrumento de reafirmação de sua identidade e protesto contra a violência simbólica exercida pela ideologia do supremacismo branco que impõe um padrão de beleza eurocêntrico e etnocêntrico inferiorizando todos os demais.

O uso do cabelo natural foi utilizado pelos negros norte-americanos como forma de protesto e resistência ao racismo (HOOKS, 2005, p.3):

Durante os anos 1960, os negros que trabalhavam ativamente para criticar, desafiar e alterar o racismo branco sinalava a obsessão dos negros com o cabelo liso como um reflexo da mentalidade colonizada. Foi nesse momento em que os penteados afros, principalmente o Black, entraram na moda como um símbolo de resistência cultural à opressão racista e fora considerado uma celebração da condição de negro(a).

O cabelo Black foi símbolo de resistência dos negros norte-americanos denunciando a opressão racista imposta pela ideologia do supremacismo branco. A rejeição ao alisamento dos cabelos demonstrava uma postura questionadora acerca dos padrões impostos e visava aumentar a autoestima dos negros e incentivar a construção de uma identidade baseada em sua própria cultura e valores.

No Brasil vem crescendo dentro feminismo negro, um movimento denominado - crespos e cacheados – conjunto de ações de mulheres negras que visam reafirmar os valores estéticos culturais dos cabelos naturais da mulher negra, desconstruindo o ideal de beleza único imposto pela ideologia branca e construindo um modelo aberto de beleza que aceite a diversidade étnico-racial em sua concepção natural. Através da criação de Ongs, Congressos, marchas, Blogs e outras formas de manifestação social e cultural, as mulheres negras vêm se utilizando, da estética para resgatar os valores histórico-culturais de sua africanidade destroçados pela ideologia do embranquecimento.

A estética passa a ser um instrumento de propagação da “consciência crespa”. Junto com a valorização do cabelo crespo natural vem também a conscientização de que esta postura representa não apenas uma mudança estética, mas também e principalmente, uma mudança de consciência, um processo de formação da identidade, trata-se do movimento denominado consciência crespa que faz parte de amplo processo de fomentação da consciência negra, historicamente oprimida pelo racismo á brasileira (MATTOS e SILVA, 2014, p.225).

Esses movimentos reforçam a autoestima da mulher negra e coloca os cabelos crespos e cacheados, com símbolo de luta e resistência contra o racismo e todas as suas formas de manifestação invisível.

Diversas mobilizações vêm sendo criadas no Brasil com o intuito de auxiliar as mulheres negras na construção de sua identidade étnico-racial, utilizando a estética como um dos elementos de afirmação dessa identidade. A imagem corporal ganha simbologia ao reafirmar os valores históricos e culturais dos povos de matriz africana, a visibilidade se perfaz por meio do uso dos turbantes, adornos, penteados e demais elementos presentes na estética da mulher negra.

A estética negra se afirma como instrumento da identidade cultural da mulher negra (MATTOS e SILVA, 2014, p.225):

Esses usos como colares, turbantes, pinturas, penteados, adornos, saias, cores e brincos nas orelhas fazem da estética negra um verdadeiro mosaico cultural que inventa e se reinventa com os adventos da diáspora. Sem que haja perdas de suas matrizes identitárias, o propósito insiste em não se deixar sucumbir pelos modismos. Ao contrário entendemos que a estética afro-diaspóricas retoma seu lugar na sociedade, crioulizando e encrespando as paisagens mais visíveis e os cenários mais duradouros.

Trata-se de um movimento político que busca por meio da estética reafirmar os valores histórico-culturais dos povos de matriz africana e lutar contra o racismo e suas consequências funestas que violam a humanidade da mulher negra no Brasil. É um processo de ressignificação dos valores culturais africanos deturpados e inferiorizados pelos estigmas e estereótipos da ideologia do supremacismo branco. O corpo da mulher negra e sua estética africanizada ganham visibilidade e se tornam um símbolo orgulho e de luta por reconhecimento.

O racismo por meio de seus instrumentos ideológicos de poder se utiliza das características naturais da mulher negra como forma de inferiorizá-la e estigmatizá-la, impondo aos atributos biológicos significados sociais negativos o que afeta profundamente sua autoestima, autorrespeito e relações intersubjetivas com os demais membros do grupo social.

O movimento dialético das relações sociais em suas constantes tensões e conflitos, entretanto geram as mais variadas formas de luta e resistência, nesse aspecto o feminismo negro se utiliza dos próprios elementos inferiorizados para operar a desconstrução e reconstrução do seu padrão de valores, ressignificando a sua relação com a estética natural negra, os cabelos, cor da pele, adornos e demais elementos da cultura negra e africana assumem um papel político e social no processo de construção da identidade e das relações intersubjetivas (GOMES, 2002, p.49).

Diante das diversas formas de injustiças de natureza econômica e cultural que violam a dignidade e cidadania da mulher negra, esta vem construindo suas bandeiras de luta, por meio da identidade de resistência, um importante instrumento de construção da identidade de indivíduos pertencentes a grupos sociais desvalorizados e estigmatizados

pela violência econômico-cultural dos grupos detentores da ideologia dominante. A resistência permite a elevação de trincheiras a partir de valores diferentes e opostos, voltados à libertação moral e espiritual dos indivíduos (NASCIMENTO, 2003, p.40).

Nesse contexto de luta e resistência do feminismo negro, o reconhecimento, se afirma como um instrumento de valorização da identidade da mulher negra, “A constituição do negro, no interior ou não do movimento negro, como uma identidade positiva, valorizando seu visual, sua estética, sua cultura e principalmente sua história é o momento de autorreconhecimento” (PINTO, 2008, p.54).

### 3.3 RECONHECIMENTO DA MULHER NEGRA: uma dimensão de dignidade e cidadania

Como abordado em tópicos anteriores às opressões de gênero e raça são categorias bivalentes que incorporam tanto as injustiças de natureza econômica quanto as culturais, o que impõe, em seu enfrentamento, políticas de identidade, voltadas a desconstrução dos valores estereotipados e dos estigmas negativos destinados a inferiorização e exclusão da mulher, como também políticas redistributivas destinadas a dirimir os padrões de desigualdades sociais que atingem esse grupo social, ou seja, faz-se necessário a implementação de reconhecimento e redistribuição.

Fraser, que compreende as demandas de reconhecimento e redistribuição como esferas separadas, embora algumas vezes com atuação imbrincada, como ocorre com as opressões de gênero e raça, apresenta como solução a essas injustiças as medidas cruzadas que seriam ações aptas a conciliar reconhecimento e redistribuição, a exemplo do empoderamento econômico da mulher, que consegue sanar os problemas de redistribuição, por meio da repartição de bens econômicos e diminuir o status de subordinação da mulher, aumentando sua autoestima e, por conseguinte tendo impacto da diminuição da violência doméstica (FRASER, 2003, 84).

Para Honneth, a luta por reconhecimento trás em si, em alguma medida, a luta redistribuição, ao impulsionar a identidade de resistência e a mobilização política dos grupos sociais.

A política de identidade, por meio do agrupamento de culturas comuns é um importante paradigma para mobilizar a resistência política desses grupos estigmatizados. As identidades de resistência, entretanto, através da luta por reconhecimento, impulsionam os conflitos por redistribuição, na medida em que eles se relacionam com a interpretação apropriada do princípio da realização (HONNETH, 2003, p.160/161).

Pode se aferir assim que há uma real simbiose entre as injustiças de natureza econômica e cultural no que se refere às opressões de gênero e raça perpetradas contra a mulher negra no Brasil o que impõe a adoção de políticas de reconhecimento e redistribuição, ou uma nova dimensão à luta por reconhecimento.

Uma das formas de conciliar essas diferentes demandas e adaptá-las a realidade de injustiças econômico-culturais que atinge a mulher negra no Brasil é compreender a luta por reconhecimento como uma reivindicação por cidadania e dignidade humana, com essa visão *lato sensu*, o reconhecimento extrapola qualquer tentativa de reducionismo e se volta à completude buscando combater as injustiças de caráter cultural e econômico.

A complementaridade e abertura entre essas teorias vão permitir a não redução da distribuição ao reconhecimento e, ao mesmo tempo, vedar o limite do reconhecimento ao autorreconhecimento ou a sua compreensão apenas na categoria de *status*, “Esta abertura permite o entendimento da complexidade de cenários em embates, tanto no interior da sociedade, como nas políticas públicas, suas aplicações e limites” (PINTO, 2008, p.57).

A luta por reconhecimento, por meio da efetivação das três formas de reconhecimento amor, direito e solidariedade se mostra imprescindível para o fortalecimento dos grupos socialmente excluídos e sua inserção na sociedade enquanto sujeito de direitos, com status de dignidade e cidadania, aptos a estabelecer interrelações sociais e constituir sua identidade de resistência.

Conforme preceitua Axel Honneth (2003, p.266):

Pois só graças a aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos.

O reconhecimento assim se impõe como um instrumento de luta e resistência da mulher negra no Brasil, compreendendo o reconhecimento em sua acepção ampla, que abarca tanto as injustiças de natureza econômicas quanto culturais, apresentando como resposta a essas demandas as políticas de identidade, ou reconhecimento (*stricto sensu*) e redistribuição.

A luta por reconhecimento mostra-se como uma estratégia relevante para transformar o estigma em orgulho, auxiliando na autoestima do grupo estigmatizado e, assim, abrindo perspectivas para a percepção da exclusão. Essas medidas, no entanto, por si só não são aptas a enfrentar os problemas de exclusão da mulher negra no Brasil, que são de ordem cultural e econômica, essa bivalência impõe uma mobilização no sentido de reivindicar políticas públicas que visem à superação da exclusão em ambos os aspectos, unindo reconhecimento e redistribuição (NEVES, 2005, p.87).

O passado escravagista e as heranças do patriarcado compõe a teia ideológica que culminaram no elevado grau de injustiças culturais e econômicas contra a mulher negra, atingindo-lhe a identidade, a autoestima, o autorrespeito, bem como, o reconhecimento de sua cidadania pelos demais membros da sociedade, corroborando para a violação a seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. Há, portanto uma simbiose entre as injustiças de reconhecimento e redistribuição que lhes atingem a dignidade humana.

Importante ressaltar que o sujeito ou grupo social ao se autorreconhecer como detentor de direitos está mais apto a enfrentar politicamente o Estado, e exigir sua atuação no combate às injustiças e efetivação dos direitos fundamentais (PINTO, p.50, 2008), como vem ocorrendo com o feminismo negro no Brasil e sua intensa atuação política, fruto entre outras coisas, do autorreconhecimento das mulheres negras e da construção de sua identidade de resistência pautada na africanidade.

A efetivação da cidadania e da dignidade impõe uma atuação no sentido de efetivar a igualdade material entre os indivíduos do corpo social, respeitando as diferenças e promovendo a inserção dos membros excluídos, nessa seara a redistribuição está intrinsecamente imbricada com o reconhecimento, em especial no que concernem as injustiças de gênero e raça, que violam a mulher negra.

As bandeiras de luta, que permeiam o feminismo negro, reivindicam mais do que a melhoria de condições e a efetivação dos direitos fundamentais dessa categoria específica de mulheres, visa também construir as bases para uma real cidadania no país por meio de uma educação antirracista e antissexista, fomentando o desenvolvimento de programas de combate à violência sexista e racial, a legalização do aborto e ainda a implantação de ações no serviço público de saúde, voltados aos problemas específicos da mulher negra (RIBEIRO, 1995, p.453).

A efetivação da dignidade humana e da real cidadania para a mulher negra no Brasil é uma luta que perpassa pela tomada de consciência acerca da dominação exercida pelo poder simbólico imposto pelas ideologias racistas e sexistas. Nesse sentido faz mister que dominadores e dominados tragam à luz opressões que se escondem à sombra, assumindo a existência do racismo à brasileira e suas práticas excludentes.

A construção e uma identidade pautada em critérios de raça, e a construção de uma sociedade mais democrática e plural, apta a reconhecer a dignidade e cidadania das diferentes raças que a compõe em uma condição de igualdade e paridade social, especialmente no concerne á raça negra, só poderá começar a se afirmar a partir do momento em que o país se reconheça como racista (MUNANGA, 1996, p.128).

O combate ao racismo perpassa por sua confissão e aceitação (MUNANGA, 1996, p.128):

O reconhecimento da pluralidade, o respeito pelas identidades e pelas diferenças não é uma questão romântica e meramente retórica; exige a representação dos outros, dos excluídos, nas instituições públicas e nos diversos setores da vida nacional. Mas como discutir a representação dos outros, se não admitirmos primeiramente que somos também racistas? Só a partir dessa confissão corajosa é que o Brasil pode buscar os caminhos da mudança e procurar instrumentalizar a política de combate às práticas discriminatórias, incluindo as representações institucionais dos excluídos.

Essa confissão corajosa é um passo importante para na luta pelo reconhecimento da mulher negra. Reconhecer-se enquanto uma sociedade racista e sexista vai permitir desconstruir os estigmas do passado escravocrata brasileiro que resistem a mais de três séculos de opressão, a partir daí a mulher negra vai se compreender mais livre para construir sua própria identidade.

Trata-se de um busca por liberdade para construir sua própria identidade livre das influências e imposições dos instrumentos ideológicos da violência simbólica, conquista a ser efetivada por meio da luta por reconhecimento. Mas só uma consciência libertadora não basta, são necessárias ações voltadas a transformar as relações culturais impostas pelas estruturas de dominação racista e sexista, realizando uma verdadeira revolução.

A militância do feminismo negro e sua luta pela afirmação da identidade da mulher negra vem sendo imprescindível para a consolidação da identidade de resistência dessas mulheres “somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política” (HONNETH, 2003, p.224).

O feminismo negro se impõe como um instrumento de luta da mulher negra, estabelecendo uma revolução simbólica ao trazer à luz as opressões racistas e sexistas existentes na sociedade brasileira, com o objetivo de fomentar a construção de identidades livres, pautadas no autorreconhecimento e no reconhecimento social, colocando a mulher negra no centro do debate, “dando espaço e voz a estas mulheres que foram historicamente silenciadas” (RIBEIRO, 2015).

Inseri a luta por reconhecimento do feminismo negro, na esfera da cidadania significa dar-lhe um estatuto que vai além da autoestima pessoal ou dos direitos identitários desse grupo social específico. Significa que o reconhecimento passa a ser concebido como um dos critérios de justiça da sociedade (NEVES, 2005, p.91), o que impõe o combate às injustiças econômicas e culturais, e a inserção da mulher negra, com toda sua diversidade histórico-cultural, em uma dimensão de cidadania plena.

Nessa seara a luta por reconhecimento compreende a efetivação da dignidade humana (CARVALHO, 2014, p.37):

Parece igualmente claro que a dignidade humana, tal como hoje percebida, no arcabouço jurídico-político das democracias, não apenas representa o eixo das ficções operatórias, mas acima de tudo determina a condição da pluralidade. A construção da realidade social, costurada, sobretudo, na esfera pública, é engendrada a partir da necessidade da manifestação das diferenças e, por conseguinte, da luta por reconhecimento.

A dignidade humana deve ser uma luta constante dos indivíduos, a finalidade precípua de toda e qualquer luta social, essa dignidade, no entanto, deve se pautar em um humanismo concreto, forjado dentro das transformações políticas da realidade social, de maneira que possa “buscar estabelecer as bases da visibilidade pública e do reconhecimento, possa refletir os plurais e multiformes modos de entender e de atuar no mundo e, conseqüentemente, de conceber a luta pela dignidade” (CARVALHO, p.46. 2014).

A luta por reconhecimento do feminismo negro se efetiva na dimensão de luta por dignidade e vem sendo construída por meio de demandas voltadas ao enfrentamento das injustiças econômicas e culturais que violam a mulher negra no Brasil. A partir da construção de uma identidade de resistência, esse movimento social, busca desconstruir as bases socioculturais do racismo e sexismo, e efetivar novos padrões que garantam a justiça e a cidadania plena às mulheres negras no país.

## CONCLUSÃO

A presente dissertação teve como problema a análise acerca da militância do feminismo negro no Brasil visando aferir a dimensão da sua luta por reconhecimento diante das imbricações da natureza econômica e cultural das opressões de gênero e raça.

A pesquisa foi embasada no método dialético científico se utilizando da análise de antíteses e contradições que permearam as mudanças de paradigmas e as lutas do movimento feminista, movimento negro e feminismo negro. As bases teóricas foram as obras de Axel Honneth, em especial as que versam sobre a teoria do reconhecimento, bem como as obras da Nancy Fraser acerca dos temas de reconhecimento e redistribuição. Como objetivos foi abordado a história do feminismo, as relações de raça no Brasil, a violência como manifestação das opressões racistas e sexistas e o feminismo negro em sua atuação de enfrentamento as injustiças de gênero e raça por meio da luta por reconhecimento e redistribuição.

O primeiro capítulo discorreu a partir da teoria do reconhecimento, o desenvolvimento do feminismo negro, abordando sua trajetória através das ondas do movimento feminista.

A teoria do reconhecimento na visão de Axel Honneth visa compreender a gramática moral dos conflitos sociais a partir da luta por autoconservação dos sujeitos, que buscam o pertencimento ao meio social no reconhecimento recíproco que se desenvolve pela efetivação das esferas do amor, do direito e da solidariedade que representam respectivamente a necessidade moral de afirmação da autoconfiança, autorrespeito e autoestima. O amor se desenvolve na primeira infância, e auxilia no desenvolvimento da autoconfiança necessária a formação saudável das futuras relações sociais, por meio do direito ou reconhecimento jurídico o indivíduo se insere no meio social em uma relação de cidadania com os demais membros do grupo social desenvolvendo o autorrespeito e por fim através da solidariedade o indivíduo se vê integrado no meio social desenvolvendo sua autoestima. A efetivação dessas três esferas de reconhecimento permite a inserção dos indivíduos de forma paritária no meio social, sendo um instrumento de justiça social e *contrário sensu* o desrespeito a essas esferas causam violação à dignidade do indivíduo, provocando conflitos sociais, e, por conseguinte a

formação de movimentos sociais de luta e resistência, a exemplo do movimento feminista, movimento negro e feminismo negro.

A primeira onda do feminismo tem como lapso temporal o fim do século XIX e início do século XX. Nesse primeiro momento o feminismo tem como bandeira de luta a conquista da igualdade formal para as mulheres, através da reivindicação do direito ao voto feminino. Conhecido como movimento sufragista, esse período foi marcado pela união das mulheres, em sua maioria, brancas e da classe média, em prol da efetivação de seus direitos políticos. A conquista do direito ao voto foi de grande relevância para a luta do movimento feminista, mais nesse primeiro momento a igualdade alcançada foi meramente formal, ou seja, uma igualdade jurídica, na prática, a maioria das mulheres ainda se encontrava em condição de desigualdade em relação aos homens, o que se percebia pela ausência da efetivação dos direitos à educação, trabalho, lazer, entre outros, direitos imprescindíveis para o exercício do direito ao voto na concepção de cidadania. Nesse período o movimento feminista sufragista se efetivou com a exclusão das mulheres negras, se consolidando como um movimento monolítico etnocêntrico.

A segunda onda do movimento feminista ocorreu entre os anos de 1960 e 1980, e destaca-se pela criação da categoria universal “mulher” como sujeito político. Termos como gênero e patriarcado, passam a ser objeto teórico dos estudos feministas, possibilitando a luta contra várias formas de injustiças a exemplo da violência doméstica, assédio sexual, repressão sexual, preconceitos no mercado de trabalho entre outros. A criação da categoria universal “mulher” foi relevante para o surgimento de novas demandas e fundamentações teóricas ao movimento feminista, mas essa universalidade invisibilizou as diferenças existentes entre as mulheres, e suas diferentes formas de opressão. As demandas do feminismo se apresentavam de maneira monolítica e privilegiavam as mulheres brancas, da classe média, que eram a maioria em suas frentes de atuação. Essa pretensa unidade de opressões levou às mulheres negras dos Estados Unidos da América a protestarem contra a homogeneidade das bandeiras de luta do movimento que não contemplavam suas demandas específicas, provenientes da diversidade de seu passado histórico-social. Essas tensões dentro do movimento feminista provocaram rupturas e o surgimento de novos paradigmas, com a efetivação da terceira onda.

A terceira onda tem como marco a luta por reconhecimento e a compreensão da pluralidade e diversidade da categoria política mulher. Ocorre assim uma desconstrução da universalidade

da mulher que passa a ser percebida em sua multiplicidade de identidades e formas distintas de opressão. O estudo do feminismo passa a ser permeado pela interseccionalidade das questões de raça, classe e sexualidade o que permite a mobilização do feminismo negro.

O feminismo negro é um movimento teórico e social de luta pela efetivação dos direitos fundamentais específicos da mulher negra, violados na interseccionalidade das opressões sexistas e racistas. Fruto da tensão entre o feminismo e o movimento negro, o feminismo negro nasceu da ausência de representação específica das mulheres negras que não se sentiam representadas por nenhum dos dois movimentos sociais, o primeiro por privilegiar as demandas das mulheres brancas de classe média, e o segundo por atuar precipuamente nas questões de raça sem quaisquer alusões específicas as injustiças de gênero. A mulher negra não se compreende no sujeito político do feminismo cujas demandas não atendem as suas peculiaridades, próprias da diversidade de seu passado histórico e de suas heranças culturais. Enquanto o feminismo a partir da segunda onda questiona a constituição cultural do “ser mulher”, as negras questionam o “não ser mulher” e o mito da fragilidade feminina que criam uma ideologia pautada na fragilidade, sensibilidade, fraqueza e encerramento no espaço privado como se fosse um modelo unívoco de mulher, quando as mulheres negras foram forçadas a serem fortes, trabalhar desde crianças, sendo muitas delas responsáveis pela manutenção econômica da casa e criação dos filhos, sofrendo ainda os estigmas e a violência oriundos de um passado escravocrata e de um presente racista e sexista. Como alternativas ao enfrentamento das injustiças racistas e sexistas o feminismo negro constitui sua atuação teórico-social com base nas lutas por reconhecimento e redistribuição.

Visando compreender a interseccionalidade de gênero e raça que permeiam as opressões racistas e sexistas no Brasil o segundo capítulo abordou as relações de hierarquia racial existentes entre negros e brancos na sociedade brasileira, desde a escravidão até os dias atuais, pautadas pela ideologia da democracia racial e pela estratificação social que apresentam a mulher negra no baixo patamar hierárquico da pirâmide social.

A escravidão dos negros africanos no Brasil perdurou entre os séculos XIV a XIX, período em que os escravos foram o sustentáculo da sociedade brasileira, servindo de esteio não só a economia, mas também ao espaço público e privado, ao comércio e o Estado, estando presente enquanto cativo, em todos os setores da vida social brasileira. As mulheres escravas nesse período eram duplamente violadas em sua condição de negra e de mulher. Quando

interessava aos senhores era-lhes exigido que trabalhassem como homens nas lavouras, mas quando a estes interessavam, elas eram exploradas e violentadas em sua condição de mulher, a exemplo dos estupros e castigos aplicados.

Com o objetivo de atender á interesses econômicos e se ajustar aos novos ditames da economia capitalista e da República o Brasil aboliu a escravidão em 13 de maio de 1888, por meio da Lei Aurea, o que houve, no entanto foi uma transição à liberdade puramente jurídica, na prática os negros oriundos da escravidão continuaram a sofrer exclusões e violações aos seus direitos fundamentais, a sociedade brasileira, sob o manto da abolição da escravatura, transferiu e escondeu o sistema de hierarquia racial sob o manto do racismo. A ausência de mecanismos de integração, a criação de estereótipos e estigmas voltados a inferiorização do negro, a exemplos das alcunhas de preguiçoso, indolente legitimaram as práticas camufladas do racismo á brasileira, uma forma de racismo escondida por uma violência simbólica e escamoteado pela ideologia da democracia racial.

Apesar do regime de exclusão e hierarquização racial perpetrado no Brasil, desde a escravidão, os negros sempre reagiram a essas opressões por meio de movimentos sociais organizados. O movimento negro se manifesta por condutas de luta e resistência do povo negro contra as injustiças praticadas em razão de critérios raciais e no Brasil assumiu variadas formas de atuação a exemplo dos quilombos, associações religiosas e recreativas, movimentos culturais entre outros. Esses movimentos buscaram resgatar o reconhecimento da cidadania e identidade dos negros, violadas pela ideologia do supremacismo branco e do racismo à brasileira.

A identidade dos povos negros foi suprimida pela ideologia dominante no Brasil que entre outras formas de atuação se utilizou da miscigenação, para invisibilizar e apagar a existência dos povos negros na formação do povo brasileiro. Por meio da política de miscigenação, o país visou à política do embranquecimento, se afastando do negro, e de todos os estereótipos e estigmas que este representa, em direção a uma população branca, com todos os seus caracteres superiores. A miscigenação não logrou êxito no embranquecimento da população brasileira, mas cumpriu fielmente o seu objetivo de invisibilização social da raça negra, sob o manto da hierarquia cromática cresceu o contingente populacional formado por pardos, mulatos, morenos, e outros tantos termos criados com o escopo de afastar o pejorativo

conceito de raça negra, com todos os seus estigmas e estereótipos, justificadores das injustiças e violências racistas no Brasil.

Por fim o terceiro capítulo abordou a violação as esferas do reconhecimento, a luta e resistência do feminismo negro por meio de políticas de reconhecimento e redistribuição e ainda buscou aferir a dimensão da luta por reconhecimento da mulher negra no Brasil.

Para Honneth o reconhecimento pressupõe a plena efetivação das esferas do amor, do direito e da solidariedade, a violação a qualquer uma dessas esferas se manifesta como injustiça e provoca conflitos sociais. O desrespeito à esfera do amor é provocado pela violência física que retira a humanidade do sujeito, causando danos a sua autoconfiança na relação consigo mesmo e com os demais membros do grupo social. No que se refere à violência física, também se pode aferir a presença da interseccionalidade das opressões de gênero e raça, a escala de homicídios contra a mulher negra em 2013 aumentou 54,2% enquanto que o homicídio de mulheres brancas diminuiu, também ampliou consideravelmente o número de denúncias de violência doméstica, segundo dados do IPEA.

A violação à esfera do reconhecimento jurídico ou direito ocorre por meio da privação dos direitos fundamentais, levando a perda do autorrespeito, com a privação da cidadania. Os índices de desenvolvimento humano no Brasil também se impõem como instrumento de afirmação da interseccionalidade da violência de gênero e raça no Brasil. Não obstante o princípio da dignidade da pessoa humana se afirmar como fundamento do Estado e entre os objetivos fundamentais constitucionais está a efetivação de uma sociedade livre, justa e igualitária na realidade brasileira o que se vê é uma sociedade estratificada e desigual marcada por grandes disparidades sociais que encontra na segmentação de gênero e raça seu exemplo principal. No Brasil a mulher negra apresenta os menores salários, os maiores índices de desemprego e subemprego entre outros índices sociais, que colocam a mulher negra no mais baixo nível da escala hierárquica em quase todos os setores de direitos sociais.

Por fim a violação a solidariedade provoca a perda da autoestima social e se dá em razão da desvalorização do indivíduo ou grupos de indivíduos que são excluídos e diminuídos ante o sistema padrão de valores impostos pela cultura dominante. Representante dessa interseccionalidade de opressões, a mulher negra, desde a infância é vítima dos estigmas racistas que denigrem e inferiorizam os seus traços físicos naturais, a exemplo dos apelidos

pejorativos aos cabelos crespos e cacheados que são denominados de cabelo Bombril, cabelo duro, entre outros, estereótipos que visam diminuir sua autoestima e internalizar seu sentimento de inferioridade frente ao modelo hegemônico de beleza representado pela mulher branca e de cabelos lisos. Como forma de desconstruir essa violência simbólica, os movimentos de mulheres negras vêm se utilizando da estética como um instrumento de reafirmação da identidade e da autoestima dos traços naturais das mulheres negras, a exemplo dos cabelos crespos e cacheados que vem se transformando em um símbolo de resistência e orgulho da cultura africana e enfrentamento ao racismo.

O desrespeito a essas esferas de reconhecimento afetam a dignidade e a cidadania do indivíduo possibilitando que essas injustiças se transformem em resistências, quando essas violações atingem coletividades provocam tensões e conflitos, que impulsionados pela consciência política, transformam as demandas pessoais em coletivas e, por conseguinte em luta social por reconhecimento. Essas injustiças provocam tensões e conflitos sociais, que impulsionadas pela consciência política dessa coletividade resultam em luta e resistência através da atuação do feminismo negro, movimento social específico da mulher negra que busca enfrentar as opressões racistas e sexistas e suas injustiças de natureza cultural e econômica tendo como bandeiras a luta por reconhecimento e redistribuição. O reconhecimento pode ser compreendido como uma forma de luta social destinado de forma precípua às demandas de reconhecimento, relacionadas às injustiças de caráter cultural que provocam danos à identidade e as relações intersubjetivas dos sujeitos no meio social. Por seu turno a redistribuição está vinculada a injustiças de natureza econômica, e se perfaz pela má distribuição dos bens de natureza econômica essenciais à vida digna dos indivíduos.

A realidade social brasileira, sob o manto do racismo e do sexismo, apresenta um quadro de desrespeitos e violações às três esferas do reconhecimento das mulheres negras, a violação ao amor se faz presente com o grande índice de violência física e homicídios que vitimam essas mulheres lesionando sua autoconfiança, o desrespeito à esfera jurídica é aferido pelos baixos índices de desenvolvimento humano que demonstram a inexistência a esse grupo específico dos direitos fundamentais essenciais tais como educação, trabalho e saúde, o que lhes afeta o autorrespeito em razão da privação da cidadania, por fim o desrespeito à solidariedade se mostra claro, entre outros fatores, pela inferiorização da cultura de origem africana e sua estética natural em razão da imposição de valores etnocêntricos e eurocêntricos violando a

autoestima social dessas mulheres. Há assim na sociedade brasileiro um não reconhecimento da mulher negra enquanto cidadã.

Para Nancy Fraser, no entanto reconhecimento não está vinculado às relações intersubjetivas, mas sim a questões de *status* social, ou seja, um modelo de padronização cultural que impõe uma escala de valores, criando um sistema simétrico ou assimétrico de relações sociais. Para esta autora ao inserir o reconhecimento em esferas de natureza intersubjetivas, a teoria de Honneth retira força jurídica vinculante de sua reivindicação social e a insere no âmbito do valor ético. Fraser ainda diferencia as demandas de reconhecimento e redistribuição, afirmando que a primeira destina-se tão somente ao enfrentamento das injustiças de natureza cultural, enquanto que a segunda destina-se às injustiças econômicas, sendo assim a depender da espécie de injustiça utiliza-se a luta por reconhecimento ou redistribuição. Algumas injustiças possuem natureza bivalente, ou seja, caráter cultural e econômico e demandam luta por reconhecimento e redistribuição, a exemplo das opressões de gênero e raça que violam tanto o *status* social (reconhecimento) quanto os direitos de natureza econômica dessa coletividade, essa bivalência impõe uma imbricação entre a luta por reconhecimento e redistribuição.

Honneth não reconhece a possibilidade de o material expressar-se por si mesmo, mas apenas através do simbólico, assim para este autor as injustiças de natureza econômica provocam danos à esfera intersubjetiva, estando assim ambas as injustiças imbricadas de forma simbiótica, sendo a redistribuição parte da luta por reconhecimento.

Na realidade social brasileira a interseccionalidade das opressões de gênero e raça, oriundas do passado escravocrata e de uma sociedade marcada pelo racismo e sexismo, provocam na mulher negra danos de natureza cultural, ao lhe violar a autoestima, autorrespeito e autoconfiança, mas também danos de natureza econômica que as impõe o baixo mais degrau na pirâmide social, essas formas de opressão estão intimamente vinculadas e se retroalimentam. Nesse caso específico de opressão interseccionalidade não como separa as injustiças ou analisa-las de forma estaque. Faz-se necessário assim, uma atuação conjunta, dualista, voltada ao enfrentamento concomitante de ambas as formas de injustiças.

Da teoria da Fraser importante aferir a relevância dada à redistribuição econômica, sem a qual não há que falar em reconhecimento social da mulher negra, eis que a ausência de efetivação

dos direitos sociais básicos impede o fortalecimento de suas relações intersubjetivas. Não obstante a relevância da política de identidade para a mulher negra, essa luta não pode se reduzir a abstração, e precisa está aliada à luta por justiça econômica e social.

A luta por redistribuição por si só também não apresenta efetividade no que concerne ao enfrentamento às opressões racistas e sexistas, nem mesmo a compreensão do reconhecimento enquanto *status* é eficaz ao enfrentamento dessa violência específica, pois não que se falar em paridade social sem que haja o reconhecimento da mulher negra por meio de uma política de identidade. É preciso que a sociedade brasileira se reconheça enquanto racista e sexista para que se possa promover uma conscientização sociocultural de respeito à identidade da mulher negra, com todos os seus valores e atributos pessoais, constantemente violados pelas heranças racistas e patriarcais de um passado escravocrata.

Diante do acima exposto e com base nas pesquisas realizadas, pode se aferir que, como forma de aliar a teoria de Honneth e Fraser, e adequá-las à realidade social da opressão contra a mulher negra no Brasil, mostra-se relevante inserir o reconhecimento na esfera da cidadania. Nessa forma de compreensão o reconhecimento, sai da pura abstração e se funde com a noção de dignidade humana, aliando as políticas de identidade e de redistribuição econômica, ambas imprescindíveis, para se efetivar a real cidadania da mulher negra no Brasil.

A partir dessa concepção, o reconhecimento é compreendido como dignidade e cidadania, instrumento de luta em prol da construção de uma sociedade realmente livre, justa e solidária, sem preconceitos de gênero e raça, e com o respeito à mulher negra, em toda sua diversidade histórico-cultural.

## REFERÊNCIAS

ALIMENA, Carla Marrone. **A tentativa do (Im) Possível: feminismos e criminologias**. Rio de Janeiro: lumen juris. 2010.

ALONSO, Ângela. **Flores, votos e balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)**. São Paulo: Companhia das Letras. 2015.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é o feminismo**. Brasília: Abril cultural brasiliense. 1982.

ANUNCIADA, Patrícia. **Por uma educação feminista**. 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/12/14/por-uma-educacao-feminista/>>. Acesso em: 24/04/2016.

ARENDDT, Hannah. **Da violência**. Trad. Maria Cláudia Drummond. 1970. Disponível em: <<http://www.libertarianismo.org/livros/harendtdv.pdf>>. Acesso em: 23/10/2016.

BASTERD, Leila Linhares. **Lei Maria da Penha: uma experiência bem sucedida de advocacy feminista**. In: Lei Maria da Penha: comentada em uma perspectiva jurídico-feminista. Rio de Janeiro: Lumen juris. 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: a experiência vivida**. São Paulo: difusão europeia do livro. 1967.

BRASIL, Congresso Nacional. **Lei Áurea: Lei 3.359 de 1888**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/LIM/LIM3353.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM3353.htm)>. Acesso em: 05/01/2016.

BRASIL, Instituto de Pesquisas Econômica Aplicada. **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. 4ª ed. 2011. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/retrato/>>. Acesso em: 20/01/2016.

BRASIL, Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Mapa da Violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil**. Disponível em: <[http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia\\_2015\\_mulheres.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf)>. Acesso em: 20/11/2016.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: civilização brasileira. 2003.

BUTLER, Judith. **Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós-modernismo**. Campinas: cadernos Pagu. Nº 11, 1998. P.11-42.

CALDWELL, Kia Lilly. **Fronteiras da diferença: raça e a mulher no Brasil**. Revista de Estudos Feministas, v. 8, n. 2, 2000, p. 91-108.

CAMPOS, Carmem, Hein. **Razão e sensibilidade**: Teoria Feminista do Direito e Lei Maria da Penha. In: Lei Maria da Penha: comentada em uma perspectiva jurídico-feminista. Rio de Janeiro: Lumen juris. 2011.

CAMPOS, Carmem, Hein; CARVALHO, Salo. **Tensões atuais entre criminologia feminista e a criminologia crítica**: a experiência brasileira. In: Lei Maria da Penha: comentada em uma perspectiva jurídico-feminista. Rio de Janeiro: Lumen juris. 2011.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/sueli-carneiro-enegrecer-o-feminismo-a-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-a-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>>. Acesso em: 22/11/2016.

CARNEIRO, Sueli. **Mulher Negra**. São Paulo: Instituto da Mulher Negra Geledés. 1993.

CARNEIRO, Sueli. **A construção doutro como não ser como fundamento do ser**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo. 2005. Disponível em: <[https://docs.google.com/file/d/0B2\\_ZK-qR9WEKYjcxNDk0Y2ltOTYxYS00ZDQwLWE2ZDYtZDFmNGI0MGRmNzJk/edit?hl=pt\\_BR&pref=2&pli=1](https://docs.google.com/file/d/0B2_ZK-qR9WEKYjcxNDk0Y2ltOTYxYS00ZDQwLWE2ZDYtZDFmNGI0MGRmNzJk/edit?hl=pt_BR&pref=2&pli=1)>. Acesso em: 10/01/2016.

CARVALHO, Thiago Fabres. **Criminologia, (In) visibilidade, reconhecimento**: o controle penal da subcidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Revan. 2014.

COSTA, Emília Viotti. **Da senzala à colônia**. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1989.

DAMASCO, Mariana Santos; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. **Feminismo negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). Vol.20. Florianópolis: revista estudos feministas. Jan./Apr. 2012.

DAVIS, Ângela. **Mulher, raça e classe**. Tradução livre. Plataforma Gueto. 2013.

FACIO, Alda. **Feminismo, Gênero y Patriarcado**. 1999. Disponível em: <<http://centreatrigona.uab.es/docs/articulos/Feminismo,%20g%C3%A9nero%20y%20patriarcado.%20Alda%20Facio.pdf>>. Acesso em: 23/02/2016.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 5ª ed. São Paulo: Globo. 2008.

FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

FRASER, Nancy. **Mapeando a imaginação feminista**: da redistribuição, ao reconhecimento e à representação. Florianópolis: estudos feministas. Maio/agosto. 2007.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. London: verso. 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48<sup>o</sup> ed. São Paulo: global. 2003.

GONZALES, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: marco zero. 1982.

GOMES, Nilma Lino. **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo**: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? Revista brasileira de Educação. n.21. 2002. p.40-51.

HONNETH, Axel. **Lutas por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: editora 34. 2003.

HOOKS, Bell. **Alisando nosso cabelo**. Tradução: Lia Maria dos Santos. Cuba: Revista Gazeta de Cuba. 2005. Disponível em: <<http://www.criola.org.br/mais/bell%20hooks%20%20Alisando%20nosso%20cabelo.pdf>>. Acesso em: 26/02/2016.

JESUS, Vinícius Mota. **Do silêncio ao Estatuto da Desigualdade Racial**: os caminhos da igualdade no direito brasileiro. Universidade de São Paulo: São Paulo. 2013.

MATTOS, Ivanilde Guedes; SILVA, Aline. **Vício cacheado**: estéticas afro-diáspóricas. Revista ABPN. Vol.6. p.214-235. jul-out. 2014.

MENDES, Soraia da Rosa. **(Re)Pensando a criminologia**: reflexões sobre um novo paradigma desde a epistemologia feminista. Brasília: Universidade de Brasília. 2012.

MIYAMOTO, Yumi Maria Helena. **As estratégias retóricas de Bertha Lutz para a conquista do direito de voto das mulheres no Brasil**. In: Continuidade e originalidade no pensamento jurídico brasileiro: análises retóricas. Org. João Maurício Adeodato. 1. ed. Curitiba: CRV. 2015.

MUNANGA, Kabengele. **As facetas de um racismo silenciado**. In: Raça e diversidade. Org. Lília Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiróz. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Políticas de Ação Afirmativa em Benefício da População Negra no Brasil**: um Ponto de Vista em Defesa de Cotas. Revista espaço Acadêmico. 2003. Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/022/22cmunanga.htm>>. Acesso: 21/03/2016.

NADER, Maria Beatriz. **A vida em desunião**: violência, gênero e denúncia. Disponível em: <[http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371176340\\_ARQUIVO\\_Novotextoenvi\\_ado.pdf](http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1371176340_ARQUIVO_Novotextoenvi_ado.pdf)>. Acesso em: 12/04/2016.

NASCIMENTO, Abdias. **Teatro Experimental do Negro**: trajetórias e reflexões. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/viewFile/9982/11554>>. Acessado em: 24/02/2016.

NAVAZ, Liliana Suárez. **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes.** 2008. Disponível em: <[http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando\\_el\\_feminismo\\_%20suarez\\_navaz\\_y\\_hernandez\\_castillo\\_\(ed\).pdf](http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/descolonizando_el_feminismo_%20suarez_navaz_y_hernandez_castillo_(ed).pdf)>. Acessado em: 25/01/2016.

NICHOLSON, Linda. **Interpretando Gênero.** 2000. Revista estudos Feministas. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11917>>. Acesso em: 20/11/2016.

OKIN, Susan Moller. **Gênero o público e o privado.** Florianópolis: Revista Estudos feministas. Maio/agosto de 2008.

PINTO, Celi Jardim. **Nota sobre a controvérsia Fraser–Honneth informada pelo cenário brasileiro.** Lua Nova, São Paulo, 74: 35-58, 2008.

PIOVESAN, Flávia; GUIMARÃES, Luís Carlos. **Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial.** In: Direitos Humanos: Construção da Liberdade e da igualdade. São Paulo: Centro de Estudos da Procuradoria Geral do estado. 1998.

PIOVESAN, Flávia. PIMENTEL, Sílvia. **A Lei Maria da Penha na perspectiva da responsabilidade internacional do Brasil.** In: Lei Maria da Penha: comentada em uma perspectiva jurídico-feminista. Rio de Janeiro: Lumen juris. 2011.

PISCITELLI, Adriana. **Gênero: a história de um conceito.** In: Diferenças e igualdade. São Paulo: Berlendis & vertecchia. 2009.

RAMOS, Guerreiro. **O negro no Brasil e um exame de consciência.** In.: Teatro experimental do negro: testemunhos. Rio de Janeiro: GRD. 1966. Disponível em: <<http://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/obras-de-abdias/ten-testemunhos/>>. Acesso em: 16/01/2016.

RANGEL, Patrícia Calmon. **Abuso sexual intrafamiliar recorrente.** Curitiba: Juruá. 2006.

RIBEIRO, Djamila. **A perspectiva do feminismo negro sobre violências históricas e simbólicas.** Disponível em: <<http://blogdaboitempo.com.br/2015/08/04/a-perspectiva-do-feminismo-negro-sobre-violencias-historicas-e-simbolicas/>>. Acesso em: 07/03/2016.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/quem-tem-medo-do-feminismo-negro-1920.html>>. Acesso em: 13/02/2016.

RIBEIRO, Matilde. **Mulheres negras brasileiras: de Bertioga a Beijing.** Estudos feministas. Ano 3. 2º semestre de 1995.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTTKA, Emil Albert. **Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth.** Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 8, núm. 1, janeiro-abril, 2008, pp. 9-18. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74211531002>>. Acesso em: 29/02/2016.

SAFFIOTTI, Heleieth I. B. **O poder do Macho**. São Paulo: moderna. 1987.

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil para uma análise histórica. Tradução: Maria Betânia Ávila e Cristine Dabatt. Recife: SOS Corpo. 1990.

SILVA, Silvio José Albuquerque. **Combate ao racismo**. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão. 2008.

SMIGAY, Karen Ellen Von. **Sexismo, homofobia e outras expressões correlatas de violência**: desafios para a psicologia política. Psicologia em Revista, Belo Horizonte, v. 8, n. 11, p. 32-46, jun. 2002.

SOUZA, Eloisio Moulin. CARRIERI, Alexandre de Pádua. **A analítica queer e seu rompimento com a concepção binária de gênero**. Revista de Administração Mackenzie. Vol.11. São Paulo. Maio/jun. 2010.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe**: movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Revista da ABPN. Vol.1. n.1. mar-jun. 2010.

WERNECK, Jurema. **Apresentando a doença falciforme**. Boletim Toques. Ano 4. Nº18. 2002. Disponível em: <<http://criola.org.br/wp-content/uploads/2014/10/2002-falciforme.pdf>>. Acesso em: 17/06/2016.