

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DJAMILA RIBEIRO

**SIMONE DE BEAUVOIR E JUDITH BUTLER: APROXIMAÇÕES E
DISTANCIAMENTOS E OS CRITÉRIOS DA AÇÃO POLÍTICA**

Guarulhos

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

DJAMILA RIBEIRO

**SIMONE DE BEAUVOIR E JUDITH BUTLER: APROXIMAÇÕES E
DISTANCIAMENTOS E OS CRITÉRIOS DA AÇÃO POLÍTICA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós- graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles

Guarulhos

2015

“Assimilação, dentro de uma história unicamente europeia, não é aceitável.”

Audre Lorde

“Quando os ventos de mudança sopram, umas pessoas levantam barreiras, outras constroem moinhos de vento”.

Érico Veríssimo

FOLHA DE APROVAÇÃO

Djamila Ribeiro

Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política

Dissertação apresentada ao programa de Pós- graduação em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: _____

Banca examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ assinatura: _____

Dedico essa dissertação à minha filha *Thulane*, nascida em 8 de março, me dando a certeza da continuação. Aquela que todos os dias me ensina a ter o coração meio amargo.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	07
Resumo.....	09
APRESENTAÇÃO.....	11
INTRODUÇÃO.....	14
1. FEMINISMO EXISTENCIALISTA DE BEAUVOIR.....	16
1.1 A mulher é o outro.....	21
1.2 Ação política.....	24
2. OXÍMORO BUTLERIANO DA REPRESENTAÇÃO.....	27
2.1 Política e representação.....	28
2.2 Proposição interseccional de Butler e paralelos com Lorde.....	31
3. ‘E EU NÃO SOU UMA MULHER?’	36
3.1 Mulher negra: o outro do outro.....	43
3.2 Interseccionalidade.....	48
3.3 Feminismo negro.....	53
4 - LIMITES DA TEORIA	
4.1 Privilégio social/Privilégio epistêmico.....	61
4.2 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
ANEXOS.....	69
REFERÊNCIAS	
BIBLIOGRÁFICAS.....	102

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço à FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – pelo apoio financeiro e institucional. Sem este, não teria sido possível a realização desta pesquisa.

Ao meu orientador, Edson Teles, pela generosidade, parceria, escuta sempre atenciosa e por ter me possibilitado estar no caminho de atingir o que eu sempre quis ser e não sabia. Minha eterna gratidão.

À Amelinha Teles, pelo acolhimento, solidariedade, empatia e amor.

Ao meu companheiro Donald Verônico, pela paciência, apoio, amor e dedicação. Sem você, tudo teria sido mais difícil, mas você fez a jornada ser mais leve.

À minha sogra Vera Oscar, por me ajudar nos cuidados com minha filha Thulane sempre com muito amor e generosidade.

À minha irmã Dara Ribeiro, pelo amor e por ter sido a primeira a me acolher quando decidi estudar Filosofia.

Ao meu amigo Didz, pelo companheirismo, acolhimento e apoio incondicional. Por me abrigar em sua casa nos meus dias de aula de mestrado e por me fazer o melhor café.

Às minhas amigas, Sueli Feliziani, Aline Djokic, Anna Carolina Gomes, Stephanie Ribeiro, Gabi Porfirio pelos inúmeros aprendizados sobre feminismo negro, pelos textos que gentilmente disponibilizaram no grupo Feminismo Negro Interseccional, as traduções, as conversas. Sem vocês e esse grupo eu não teria conseguido e não teria acesso a tantos materiais importantes.

À Clara Averbuck, pela amizade, generosidade e por reconhecer em mim o que muitos tentaram apagar.

À Sílvia Almeida, pela generosidade e por me fazer acreditar em união.

À Margaret Simons, a querida Peg, por ter me acolhido quando participei pela primeira vez, em 2011, na Universidade do Oregon, da conferência da Beauvoir Society.

Nunca esquecerei sua generosidade em me dar seus livros e fazer com que outras autoras presentes também me dessem. Eu, ainda graduanda, me senti acolhida e amada. E, depois, em 2014, em minha segunda Beauvoir Conference, em Saint Louis, seguiu me abraçando.

À Daniela Auad, por ter sido meu primeiro contato com o tema na Academia e ter me possibilitado aprofundar meus conhecimentos e ao professor Alexandre Carrasco por ter me orientado na graduação e me dado a oportunidade de começar.

Ao professor Marcelo Carvalho, que sem saber me incentivou a estudar feminismo quando em 2011, ainda na graduação, ao me orientar sobre um trabalho de sua disciplina, foi atencioso, indicou bibliografias e me permitiu escrever meu primeiro trabalho acadêmico sobre o tema. E ao me dizer a seguinte frase depois de eu expor meus receios em estudar esse tema na Filosofia: “se é o que você quer, vai em frente”.

À Marai Larasi, que ao fazer eu me desencontrar, possibilitou um lindo encontro comigo mesma.

À Marília Salles, pela amizade, amor incondicional e por ser uma das poucas que me enxerga além de imagens.

Aos meus amigos e amigas Douglas Rodrigues, Raquel Conceição, Juliana Oliva, Clara Guimarães pelos aprendizados, colos, conversas e desabafos.

À Rodney William por ter permitido meu retorno à minha ancestralidade.

À Fabio Mariano e Carla Cristina Garcia pelo carinho e a oportunidade de ministrar um curso sobre feminismo negro pela primeira vez.

À equipe da Carta Capital, onde escrevo, pelo carinho e oportunidade, especialmente ao Lino Bochinni.

A todas as feministas, que antes de mim lutaram tendo como princípio a verdadeira solidariedade entre as mulheres.

E, por fim, a minha mãe e pai que já estão no Orun, mas me possibilitaram ser quem eu sou hoje. A vocês, meu amor eterno.

Resumo

Quais os limites entre reflexão e a ação política quando falamos de feminismo? Haverá um fio condutor entre elas? Como perceber as impossibilidades de cada uma?

Simone Schmidt (2004) diz que o feminismo é diverso, nesse sentido deve ser entendido “como uma arena, depois, como um campo teórico, uma prática interpretativa e, por fim, como um lugar político”. O problema da teoria e prática poderia estar atrelado a um entendimento de que a ciência é algo neutro, pois o feminismo, necessariamente, significa tomar um posicionamento. Guacira Lopes Louro defende que a pesquisa feminista não é desinteressada, pois ela fala de algum lugar, nesse sentido, pesquisar sobre feminismo é assumir que não existe uma ciência neutra ou desinteressada.

A reflexão feminista sobre os problemas enfrentados pelas mulheres vem ganhando cada vez mais legitimidade e espaço. Há uma gama de trabalhos com diferentes abordagens epistemológicas, perspectivas e finalidades. O objetivo do nosso trabalho é mostrar as reflexões trazidas por Simone de Beauvoir e Judith Butler, em *O segundo sexo* e *Problemas de gênero* respectivamente para evidenciar como os conceitos apresentados pelas autoras nos ajudam a pensar os limites do lugar da reflexão em relação a ação política do feminismo. E, ao pensar esses limites, pensaremos sobre uma terceira via apresentando trabalhos de autoras negras, não somente como uma voz que causa dissonância, mas como alternativas de outras formas de se pensar a conexão teoria prática.

Palavras chave: feminismo; universalização; ação política; feminismo negro

Abstract:

What are the boundaries between reflection and political action when we talk about feminism? There will be a common thread among them? How to realize the impossibility of each?

Simone Schmidt (2004) says that feminism in this sense must be understood "as an arena, then as a theoretical course, a performance practice and, finally, as a political place." The problem of theory and practice could be linked to an understanding that science is something neutral, because feminism necessarily means taking a position. Guacira Lopes Louro argues that feminist research is not disinterested because she speaks from somewhere in that sense, research on feminism is to assume that there is no neutral or disinterested science.

Feminist reflection on the problems faced by women is gaining more legitimacy and space. A range of work with different epistemological approaches, perspectives and purposes. The aim of our work is to show the reflections brought by Simone de Beauvoir and Judith Butler, in *The Second Sex* and *Gender Trouble* respectively to show how the concepts presented by the authors help us to think about the limits of the place of reflection in relation to political action feminism. And to think these limits, we will think about a third way presenting works of black feminists, not only as a voice that causes dysphonia, but as an alternative to other ways of thinking about the connection between practical and theory and how the critique of feminism as a theory and practice.

Key words: feminism; political action; black feminism

APRESENTAÇÃO

No projeto inicial de pesquisa, nosso objetivo era realizar uma análise comparativa entre Simone de Beauvoir e Judith Butler, especificamente entre as obras *O segundo sexo*(1980) e *Problemas de Gênero*(2003). Com essa análise tentaríamos perceber como o pensamento das autoras reverberou ou reverbera no que tange a ação política do feminismo. Nosso projeto inicial chamava-se “*Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política*”. Pretendíamos analisar as reflexões trazidas por Beauvoir e sua contribuição, que num primeiro momento é teórica, mas posteriormente assume um caráter fundamentalmente político. Seu estudo concerne a situação da mulher, as implicações e consequências de estar nessa situação, e, por conseguinte, verifica-se a tentativa de realizar um projeto que fornecesse alternativas de emancipação dessa situação. Já no que se refere aos estudos sobre Judith Butler, pensar suas críticas em relação ao projeto de Beauvoir e sua refutação no que diz respeito ao modo pelo qual a categoria mulheres era concebida e consequentemente representada em termos políticos. Pensar como os projetos e críticas trazidas por essas autoras influenciaram os critérios de ação política do feminismo.

No decorrer da pesquisa várias dúvidas foram surgindo e com essas outras direções. Já no relatório parcial de pesquisa informei que traria vozes do feminismo negro porque havíamos percebido que, para falar sobre ação política, seria necessário trazer vozes que foram dissonantes no que diz respeito ao modo pelo qual o feminismo constitui os seus sujeitos para fins de representação. Era necessário contestar essas representações por outros olhares.

Sendo assim, além de trabalhar com as autoras supracitadas, trouxemos as reflexões críticas de Audre Lorde, bell hooks¹, Lélia Gonzalez, Patricia Hill Collins, Sueli Carneiro e Grada Kilomba, para nos auxiliar a pensar sobre essas representações. Também utilizamos obras de feministas estadunidenses como Margaret Simons, pois ao contrário do que geralmente ocorre no Brasil, feministas brancas estadunidenses já compreenderam a necessidade de pensar a questão racial como central para o pensamento feminista.

¹ Pseudônimo de Gloria Jean Watkins e é escrito assim em minúsculo por desejo da própria autora. Escolheu esse nome por ser o de sua bisavó.

Esse trabalho foi sendo feita “à revelia”, como se ele houvesse se escolhido; a cada momento novas inquietações foram surgindo e nós na tentativa de respondê-las ou ao menos nomeá-las, precisamos modificar os percursos. Foi um caminho difícil, por vezes muito doloroso, porque sair do lugar, dos moldes pré-estabelecidos em termos de pesquisa acadêmica não é uma tarefa fácil. Tenho consciência que essa pesquisa é heterodoxa no que diz respeito as demais da área de Filosofia, por isso mesmo os trajetos a percorrer continham pedras no caminho. Existiu nesse percurso um sentimento constante de “não lugar”, o que pode ser doloroso, mas também potencializador. “O não lugar faz-se sempre o meu lugar²”.

Minhas próprias inquietações de militante feminista influenciaram muito o teor do desenvolvimento deste trabalho, no sentido da tentativa da conexão teoria prática. Como nos ensina Spivak: “um importante ponto está sendo ressaltado aqui: a produção de uma teoria também é uma prática, a oposição entre teoria abstrata “pura” e “aplicação” concreta é muito rápida e fácil. (SPivak 2003).

Não pretendemos aqui dar nenhuma resposta pronta, nem conseguiríamos tal feita, mas como a própria pesquisa exigiu, seu foco mudou e objetivo dessa tornou-se entender os limites da teoria em relação a ação política do feminismo, suas reflexões e impossibilidades.

Um dos questionamentos que é levantado é perguntar qual sujeito que escreve e conseqüentemente qual o sujeito representado. Haverá uma ligação determinada nessa relação?

Grada Kilomba em *Pantations memories – Episodes of everyday racism*, diz: “Esse livro pode ser concebido como um modo de “tornar-se um sujeito” porque nesses escritos eu procuro trazer à tona a realidade do racismo diário contado por mulheres negras baseado em suas subjetividades e próprias percepções.” (KILOMBA, 2002:12). De forma alguma posso comparar o empreendimento de Kilomba com minha pesquisa, mas num aspecto nos identificamos: também procuro aqui “tornar-se um sujeito”. Aqui estamos falando “em nosso nome”. (HALL 1990:222)

Foi uma pesquisa que se fez e refez ao longo desses dois anos e esperamos ter conseguido ao menos apontar possibilidades ou ter trazido mais inquietações e questões.

² Frase de Ellen Oléria, cantora da Música Popular Brasileira, que traz em suas composições e interpretações discussões sobre raça, classe gênero e sexualidade.

“Why do I write?³

‘Cause I have to

‘Cause my voice,

in all its dialects

has been silent too long”

³ Por que eu escrevo? Por que tenho que. Porque minha voz, em todas suas dialéticas, foi silenciada por muito tempo. Poesia, in: The literature magazine for writers. Winter, 2002, p. 60.

INTRODUÇÃO

Simone de Beauvoir em sua obra *O Segundo sexo* (1949) pensa a categoria de gênero a partir de uma perspectiva existencialista. O eixo central de sua reflexão parte de uma pergunta, num primeiro momento, aparentemente simples: o que é uma mulher? Sendo fiel à sua perspectiva, ela responderá que uma mulher não se nasce, ela se faz, ela *torna-se*. Constrói o que pode ser chamado de um feminismo existencialista: a tomada de consciência da situação da mulher e suas possibilidades para a realização de um projeto de auto afirmação para além do gênero que a define. Em princípio, Judith Butler, reconhece as contribuições teóricas de Beauvoir, contudo vale ressaltar que Butler não é uma exegeta do pensamento da filósofa francesa, desta forma, apesar de tomá-la como ponto de partida e de ancoragem, desenvolve sua própria teoria e fundamenta uma noção performativa de sujeito. Butler propõe uma desconstrução das teorias feministas⁴ que, pensam a categoria de gênero de modo binário – masculino/feminino e a “unidade” da categoria das mulheres. Realiza uma genealogia feminista e propõe uma transformação fundamental de pensamento em relação à categoria “mulheres”.

De uma forma geral, pode-se dizer que o objetivo do feminismo⁵ é uma sociedade sem hierarquia de gênero: o gênero não sendo utilizado para conceder privilégios ou legitimar opressão. Ou como disse Amelinha Teles na introdução de *Breve história do feminismo no Brasil*, “falar da mulher, em termos de aspiração e projeto, rebeldia e constante busca de transformação, falar de tudo o que envolva a condição feminina, não é só uma vontade de ver

⁴ As pesquisas acadêmicas voltadas às questões feministas esforçaram-se inicialmente em "estender e reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos de modo a tornar as atividades e relações sociais das mulheres analiticamente visíveis no âmbito das diferentes tradições intelectuais". (Harding, 1993:7). Além disso, seu início foi ainda marcado pelo compromisso acadêmico direcionado à causa da emancipação das mulheres. Faz-se importante ressaltar que não existe apenas um enfoque feminista; há diversidade quanto às posições ideológicas, abordagens e perspectivas adotadas.

⁵ O movimento feminista contemporâneo, reflexo das transformações do feminismo original - predominantemente intelectual, branco e de classe média - configura-se como um discurso múltiplo e de variadas tendências, embora com bases comuns. As feministas destacam que a opressão de gênero, de etnia e de classe social perpassa as mais variadas sociedades ao longo dos tempos. Esta forma de opressão sustenta práticas discriminatórias, tais como o racismo, o classismo, a exclusão de grupos de homossexuais e de outros grupos minoritários (Negrão, 2002; Prá, 1997; Toledo, 2003).

essa mulher reabilitada nos planos econômico, social e cultural. É mais do que isso. É assumir a postura incômoda de se indignar com o fenômeno histórico em que metade da humanidade se viu milenarmente excluída nas diferentes sociedades no decorrer dos tempos”.

No Brasil, o “assumir essa postura incômoda” - o movimento feminista - teve início no século XIX, o que chamamos de primeira onda⁶. Nesta, as reivindicações eram voltadas para assuntos como o direito ao voto e à vida pública. Um grande nome dessa onda é Nísia Floresta. Em 1922, nasce a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, que tinha como objetivo lutar pelo sufrágio feminino e o direito ao trabalho sem a autorização do marido.

A segunda onda teve início nos anos 70 em um momento de crise da democracia. Além de lutar pela valorização do trabalho da mulher, o direito ao prazer, contra a violência sexual, também lutou contra a ditadura militar. O primeiro grupo que se tem notícia foi formado em 1972, sobretudo por professoras universitárias. Em 1975 formou-se o Movimento Feminino pela Anistia. No mesmo ano surge o jornal Brasil Mulher, editado primeiramente no Paraná e depois transferido para a capital paulista e que circulou até 1980.

Na terceira onda, que teve início da década de 90, começou-se a discutir os paradigmas estabelecidos nas outras ondas. Apesar de que, as mulheres negras estadunidenses, como bell hooks, já na década de 70, começaram a denunciar a invisibilidade das mulheres negras dentro da pauta de reivindicação do movimento. No Brasil, o feminismo negro começou a ganhar força no fim dessa década, começo da de 80, lutando para que as mulheres negras fossem sujeitos políticos.

As críticas trazidas por algumas feministas dessa terceira onda, alavancadas por Judith Butler, vêm no sentido de mostrar que o discurso universal é excludente; excludente porque as opressões atingem as mulheres de modos diferentes, seria necessário discutir gênero com recorte de classe e raça, levar em conta as especificidades das mulheres. Por exemplo, trabalhar fora sem a autorização do marido, jamais foi uma reivindicação das mulheres negras/pobres, assim como a universalização da categoria mulheres tendo em vista a representação política, foi feita tendo como base a mulher branca, de classe média. Além disso, propõe, como era feito até então, a desconstrução das teorias feministas e representações que pensam a categoria de gênero de modo binário, masculino/feminino.

⁶ Ver mais sobre em Breve história do feminismo no Brasil de Amelinha Teles

1. FEMINISMO EXISTENCIALISTA DE SIMONE DE BEAUVOIR

A primeira parte da obra *O segundo sexo – Fatos e mitos* - denomina-se “Destino” e contém os três primeiros capítulos assim denominados respectivamente: “Dados da biologia”; “Ponto de vista da psicanálise”; e por fim, “Ponto de vista do materialismo histórico”. O fato de esta primeira parte ser denominada “Destino” é de extrema importância porque enfatiza como essas três instâncias supracitadas tentam legitimar o discurso da má fé ao tentar atribuir uma essência a mulher⁷ e criar um lugar definido, um destino que a determina e fixa numa situação de não transcendência. Ou seja, ao pretender criar um destino fisiológico, psicológico e econômico para a mulher.

Beauvoir, portanto, identifica e refuta essas três instâncias que tentam bloquear a liberdade da mulher. Assim, a filósofa inicia a crítica aos dados da biologia ou o que ousou chamar de uma espécie de sexismo biológico⁸. A mulher tem útero, ovários, o homem não tem. O problema reside na afirmação de que por ter úteros e ovários a mulher seria inferior – em sentido político, moral ou mesmo intelectual – em relação ao homem. Essas significações hierarquizadas diante das diferenças sexuais colocam a mulher numa situação de desvalorização permanente perante o homem. Para a biologia, por exemplo, o termo fêmea prende a mulher ao seu sexo e a consequência disso é nunca se libertar de uma situação.

Como cita a teórica,

A mulher? É muito simples, dizem os amadores de fórmulas simples: é uma matriz, um ovário; é uma fêmea, e esta palavra basta para defini-la. Na boca do homem o epíteto "fêmea" soa como um insulto; no entanto, ele não se envergonha de sua animalidade, sente-se, ao contrário, orgulhoso se dele dizem: "É um macho!" O termo "fêmea" é pejorativo, não porque enraíza a mulher na Natureza, mas porque a confina no seu sexo. (BEAUVOIR, 1980, p.25).

⁷ Beauvoir parte de uma pergunta aparentemente simples: o que é uma mulher? Já o feminismo negro parte também de outra aparentemente simples: não sou eu uma mulher? Essa distinção diacrônica faz toda a diferença no modo como o feminismo constituirá seus sujeitos.

⁸ Não há uma epistemologia determinada sobre este termo, utilizo – o em referência aos estudos de evolução biológica do século XIX que aplicou o conceito de racismo biológico marcando a relação de superioridade e inferioridade entre colonizadores e conquistados, mais precisamente na América, que legitimou as relações de dominação européia, ao atribuir aos negros uma “inferioridade natural” devido à cor e tamanho do cérebro.

Ou seja, a biologia é utilizada como base para a legitimação da opressão à mulher. É como se dissessem: “a mulher é isso e não há nada que se possa fazer”. O sentido político e objetivo da diferença se dá porque a diferença biológica que há produz desigualdade que não é meramente biológica. Porém, percebe-se, que os dados da biologia incorrem em má fé, porque pela perspectiva existencialista nenhum ser é aquilo que é, nenhuma substância é absolutamente fixa, é sempre capaz de se transformar em uma nova substância.

A consciência que a mulher adquire de si mesma não seria definida unicamente pela sexualidade porque a consciência se for fazer jus a sua definição, não pode em nenhuma hipótese estar fundada na biologia. Em entrevista concedida em 1979 a Margaret Simons e Jessica Benjamin, disse Beauvoir: “Há, de fato, uma diferença biológica, e que não deveria, mas é utilizada como base da diferença sociológica”. (BEAUVOIR apud Simons, 1999, p. 18. Tradução minha).

É, portanto, à luz de um contexto ontológico, econômico, social e psicológico que teremos de esclarecer os dados da biologia. A sujeição da mulher à espécie, os limites de suas capacidades individuais são fatos de extrema importância; o corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o *Outro*? Trata-se de saber como a natureza foi nela revista através da história; trata-se de saber o que a humanidade fez da fêmea humana. (BEAUVOIR, 1980, p.57).

Biologicamente, os dois traços que caracterizariam a mulher seriam os seguintes: seu domínio sobre o mundo que seria menos extenso que o do homem; e sua maior submissão à espécie. Sendo assim, segundo a análise de Beauvoir, a categoria de gênero não possui fundamento se está fundada na biologia, pois o sexo não é capaz de definir a mulher; sendo a mulher um indivíduo, ela também se volta ao mundo porque é escolhendo-se por meio do mundo que o indivíduo se define.

No segundo capítulo, Beauvoir assim como Sartre, tece críticas à psicanálise. Sartre refuta a teoria psicanalítica por considerar sua linguagem *coisificante* e por ser má fé no sentido de querer atribuir as falhas do indivíduo ao inconsciente. Para a teórica, não é o caso de tecer críticas a todo o sistema, mas sim de examinar sua contribuição ao estudo da mulher. Nesta perspectiva, a crítica concentra-se no fato de que a mulher e a libido feminina foram calcadas segundo um modelo masculino. Mais uma vez a mulher teria sido vista através do olhar masculino. Ao dizer que a mulher se sente como um homem mutilado por não ter pênis, a filósofa assinala que esta ideia de mutilação implica numa comparação que desfavorece a

mulher e valoriza o homem. “A ideia de uma “libido passiva” desnorteia porque se definiu a libido a partir do macho como impulso, energia; mas não se conceberia tão pouco *a priori* que uma luz pudesse ser a um tempo amarela e azul: é preciso ter a intuição do verde”. (BEAUVOIR, 1980, p.70).

Beauvoir salienta a importância de Freud ter afirmado que a sexualidade da mulher é tão evoluída quanto a do homem, porém, observa que o teórico não a estuda, por assim dizer, em si mesma, na sua originalidade. A mesma reconhece o fato de Freud ter sido o primeiro a salientar que o erotismo masculino localiza-se definitivamente no pênis, ao passo que há, na mulher, dois sistemas eróticos distintos: o clitoridiano, que se desenvolve no estágio infantil e o vaginal, que surge após a puberdade. O que significa que quando o jovem atinge a fase genital, sua evolução está terminada; enquanto que para a jovem será necessário que passe de uma fase a outra. Há, então, somente uma fase genital para o homem e duas para a mulher que faz com que ela tenha mais riscos de não atingir o termo de sua evolução sexual, permanecer no estágio infantil, o que para Freud, pode desencadear o desenvolvimento de neuroses. Ou seja, a sexualidade feminina por ser “inferior”, não viril (comparativamente com o homem), poderia deixar a mulher neurótica.

Ao explicar sobre o Complexo de Édipo e de Electra, Beauvoir observa que a mãe não é divinizada pelo desejo que inspira ao filho; enquanto o pai é. O fato de o desejo feminino voltar-se para um ser soberano (o pai) lhe dá um caráter original, mas a menina não é constitutiva de seu objeto, portanto, ela o sofre. A soberania do pai é um fato de ordem social e segundo Beauvoir, Freud falha em explicá-lo.

Ele (*Freud*) confessa que é impossível saber que autoridade decidiu, em um momento da história, que o pai superaria a mãe; essa decisão representa, a seu ver, um progresso, mas cujas causas são ignoradas. “Não pode tratar-se aqui da autoridade paterna, porquanto esta autoridade só foi conferida ao pai pelo progresso”, escreve em seu último livro *Moisés e Seu Povo*. (BEAUVOIR, 1980, p. 63). (Grifo meu).

Essa explicação tautológica freudiana sobre a soberania masculina - que ignora o fato social e histórico - para Beauvoir assume aspecto de insuficiência; insuficiência de um sistema que se concentra unicamente na sexualidade para explicar o desenvolvimento da vida humana, ignorando assim a ordem social e o ponto de vista histórico. O pai é o soberano não porque possui uma anatomia diferente, mas porque quem possui a anatomia do pai possui um prestígio social. Não se poderia, portanto, encarar a sexualidade como um dado irreduzível, pois a sexualidade seria somente um dos aspectos da existência e não o aspecto original, e,

também, porque o fundamento da sexualidade não está nela mesma. Sobre o complexo de castração, segundo Beauvoir, novamente encontra-se uma falha, pois este só poderia ser analisado dentro de um contexto social e não unicamente pela sexualidade. Freud diz que a menina tem “inveja do pênis”, sente-se castrada, mutilada por não possuir o órgão sexual masculino. Porquanto, dirá a filósofa, não é a ausência do pênis que provoca o complexo e sim o conjunto da situação. “A menina não inveja o falo a não ser como símbolo dos privilégios concedidos aos meninos; o lugar que o pai ocupa na família, a preponderância universal dos machos, a educação, tudo a confirma na ideia da superioridade masculina”. (BEAUVOIR, 1980, p.64).

No ponto de vista da psicanálise o privilégio anatômico cria um privilégio humano. Porém, aponta, a psicanálise falha em explicar porque a mulher é o Outro, pois Freud admite que o prestígio do pênis explica-se pela soberania do pai, entretanto, desconhecendo a origem da supremacia do macho. A psicanálise consideraria femininas as condutas de alienação e viris aquelas em que o sujeito afirma sua transcendência. Para Beauvoir, é particularmente entre os psicanalistas que o homem é definido como ser humano e a mulher como fêmea, pois, todas as vezes que ela se conduz como ser humano, afirma-se que ela imita o macho, está com “pretensões viris” a despeito de sua passividade.

A teórica encontra algumas similitudes entre a psicanálise e o existencialismo, porém apontará uma diferença crucial: o estudo da situação da mulher para além da sexualidade.

O psicanalista descreve-nos a criança e a moça solicitadas a identificar-se com o pai ou a mãe, hesitantes entre as tendências “virilóides” e “femininas”; ao passo que nós concebemos a mulher hesitando entre o papel de objeto, de Outro que lhe é proposto, e a reivindicação de sua liberdade. Assim, concordamos a respeito de certo número de fatos, em particular quando consideramos os caminhos de fuga inautêntica que se oferecem à mulher, mas não lhes emprestaremos, em absoluto, a mesma significação que o freudiano ou o adleriano. Para nós, a mulher define-se como ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer; nós a estudaremos numa perspectiva existencial através de sua situação total. (BEAUVOIR, 1980, p.72).

Pode-se dizer da psicanálise, o mesmo da biologia no sentido de criar um destino e lugar determinado para a mulher, pois se a primeira a define pelo sexo, a segunda a define pela sua crença na feminilidade baseada na sua sexualidade. Porque, se não basta dizer que uma mulher é uma fêmea para defini-la como faz a biologia, tão pouco se pode defini-la pela consciência de sua feminilidade como faz a psicanálise, pois esta consciência é dada no seio da sociedade a qual ela é membro. Sendo assim, a categoria de gênero também fundada na

psicanálise não possuiria fundamento dentro da perspectiva beauvoiriana, por querer infligir à mulher um caráter de “feminilidade”, passividade e consequentemente um destino.

Em relação ao ponto de vista do materialismo histórico, Beauvoir salienta sua importância em ter colocado em evidência que a humanidade não é uma espécie animal e sim uma realidade histórica. A sociedade humana seria, então, uma *anti physis*, não sofreria passivamente a presença da Natureza. Nesse sentido a mulher não poderia ser considerada apenas um organismo sexuado, a consciência que a mulher adquire de si mesma não seria definida unicamente pela sexualidade. Ela refletiria uma situação que depende da estrutura econômica e social. E, é neste ponto que Beauvoir concentra sua crítica. Para a filósofa, o marxismo teria deixado uma lacuna por não ter tratado de indivíduos, a noção de objetividade do marxismo teria impedido que se tratasse de subjetividades. Se o sujeito é livre para tomar suas decisões nada o pode impedir, nem mesmo a estrutura econômica e social. O que o sujeito vem a ser depende de suas decisões tomadas livremente, decisões essas que constituem sua substância que, por sua vez, não é absolutamente fixa, mas sempre capaz de transformar-se por meio de uma nova decisão. Nesse ponto encontra-se a crítica ao absolutismo marxista, o que segundo Beauvoir, paralisava a práxis marxista. E, em relação à mulher, a crítica concentra-se na crença de que se não existisse mais classes, a opressão da mulher também deixaria de existir. Para Beauvoir, isso não se justifica porque também do ponto de vista do materialismo histórico a mulher é o *Outro*. As coerções do patriarcado ainda existem no marxismo. A opressão da mulher continua porque mesmo neste sistema a mulher é tida como objeto. A abolição da família pretendida por Engels em *A origem da família*, não se cumpre.

Não seria possível obrigar diretamente uma mulher a parir: tudo o que se pode fazer é encerrá-la dentro de situações em que a maternidade é a única saída; a lei ou os costumes impõem-lhe o casamento, proibem as medidas anticoncepcionais, o aborto, o divórcio. São exatamente essas velhas coerções do patriarcado que a U.R.S.S. ressuscitou; reavivou as teorias paternalistas do casamento; e com isso foi levada a pedir novamente a mulher que se torne objeto erótico: um discurso recente convidava as cidadãs soviéticas a cuidarem dos vestidos, a usarem maquiagem, a se mostrarem faceiras para reter seus maridos e incentivar-lhes o desejo. É impossível, vê-se por esse exemplo, encarar a mulher unicamente como força produtora; ela é para o homem uma parceira sexual, uma reprodutora, um objeto erótico, um Outro através do qual ele se busca a si próprio. (BEAUVOIR, 1980, P. 79).

1.1 A mulher é o Outro

Tomando como ponto de partida a *dialética do senhor e do escravo* de Hegel, Beauvoir cunhará o conceito de *Outro*. Segundo seu diagnóstico, a relação que os homens mantêm com as mulheres é esta: da submissão e dominação. As mulheres estariam enredadas na má fé dos homens que a vêem e a querem como um objeto. A teórica demonstra em seu percurso filosófico sobre a categoria de gênero que, a mulher não é definida em si mesma, mas em relação ao homem e através do olhar do homem. Olhar este que a confina num papel de submissão que comporta significações hierarquizadas dadas à mulher através deste olhar masculino. Este olhar funda a categoria do *Outro* beauvoriano. Beauvoir explica que esta categoria do outro é antiga e comum, segundo a filósofa, nas mais antigas mitologias e sociedades primitivas já se encontravam presente uma dualidade: a do *Mesmo* e a do *Outro*. Esta divisão não teria sido estabelecida inicialmente tendo como base a divisão dos sexos, pois a alteridade seria uma categoria fundamental do pensamento humano. Nenhuma coletividade, portanto, se definiria nunca como Uma sem colocar imediatamente a Outra diante de si. Por exemplo, para os habitantes de certa aldeia, todas as pessoas que não pertencem ao mesmo lugar são os “outros”; para os cidadãos de um país, as pessoas de outra nacionalidade são consideradas estrangeiras.

Os judeus são “outros” para o antissemita, os negros para os racistas norte-americanos, os indígenas para os colonos, os proletários para as classes dos proprietários. Ao fim de um estudo aprofundado das diversas figuras das sociedades primitivas, Levi Strauss pôde concluir: “A passagem do estado natural ao estado cultural define-se pela aptidão por parte do homem em pensar as relações biológicas sob a forma de sistemas de oposições: a dualidade, a alternância, a oposição e a simetria, que se apresentam sob formas definidas ou formas vagas, constituem menos fenômenos que cumpre explicar os dados fundamentais e imediatos da realidade social”. Tais fenômenos não se compreenderiam se a realidade humana fosse exclusivamente um *mitsein* baseado na solidariedade e na amizade. Esclarece-se, ao contrário, se, segundo Hegel, descobre-se na própria consciência uma hostilidade fundamental em relação a qualquer outra consciência; o sujeito só se põe em se opondo: ele pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto. (BEAUVOIR, 1980, pág. 11- 12).

Percebe-se nesta exposição da hermenêutica do outro o princípio da reciprocidade que tira o sentido absoluto da ideia de Outro e se descobre a relatividade; “por bem ou por mal os indivíduos e os grupos são obrigados a reconhecer a reciprocidade de suas relações”. (BEAUVOIR, 1980, p. 11). Como, então, se explica que entre os sexos esta reciprocidade não tenha sido colocada? Por que um dos sexos se impôs como o único essencial e com isso

negou toda relatividade em relação ao seu correlativo, definindo este sexo (masculino) como a alteridade pura? A mulher aparece como o negativo, de modo que, toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.

Na medida em que a mulher é considerada o Outro absoluto, isto é — qualquer que seja sua magia — o inessencial, faz-se precisamente impossível encará-la como outro sujeito. As mulheres nunca, portanto, constituíram um grupo separado que se pusesse *para si* em face do grupo masculino; nunca tiveram uma relação direta e autônoma com os homens. (BEAUVOIR, 1980, p.90).

“Nenhum sujeito se coloca imediata e espontaneamente como inessencial; não é o Outro que definindo-se como Outro define o Um; ele é posto como Outro pelo Um definindo-se como Um. Mas para que o Outro não se transforme no Um é preciso que se sujeite a esse ponto de vista alheio. De onde vem essa submissão na mulher”? (BEAUVOIR, 1980, p.12). Em primeiro lugar, Beauvoir, não quer negar o “ser mulher”, pelo contrário, é quase inédito seu esforço em reconhecer a “situação” da mulher (ou a mulher como situação). Afirma que para se discutir esta situação, é necessário, primeiramente, afirmar-se como mulher. “Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: “Sou uma mulher”. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação”. (BEAUVOIR, 1980, p.9). Entretanto, para responder a questão da submissão da mulher, Beauvoir invocará o conceito sartreano de situação. A situação, para funcionar como tal, se põe diante do homem porque exige do homem sua ultrapassagem que se dá por meio da liberdade. No caso da mulher, se impõe a ela; o gênero, a mulher como situação, constitui-se como situação *sui generis*, mitigando sua liberdade e pondo-se, do ponto de vista da aparência, como ontologicamente anterior ao para si, determinando-a. O homem funda-se, afirma-se pela liberdade. A liberdade é o que põe o homem enquanto tal no mundo, sob o horizonte do mundo. A situação para a mulher é o que a define antes dela poder se colocar como liberdade. Daí a frase “não se nasce mulher, torna-se”, ou seja, o gênero para a mulher é algo que se impõe a ela e é sempre anterior a ela de modo a “aparecer” como fundado puramente na exterioridade. Poderíamos dizer que toda situação tem essa característica: é-nos imposta “de fora”. No caso da experiência feminina do gênero, este é o problema: tal exterioridade se dá como uma quase interioridade irreduzível. O problema central, então, seria esta diferença radical entre a situação para os homens e para as mulheres.

A perspectiva que adotamos é a da moral existencialista. Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto.

Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência em “em si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume o aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto. Todo indivíduo que se preocupa em justificar sua existência, sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. O drama da mulher é esse conflito entre a reivindicação fundamental de todo sujeito que se põe sempre como o essencial e as exigências de uma situação que a constitui como inessencial. (BEAUVOIR, 1980, p. 23).

A opressão vivida pela mulher causa questionamentos perturbáveis em relação à emancipação dela. A filósofa questiona: “Como pode realizar-se um ser humano dentro da condição feminina? Que caminhos lhe são abertos? Como encontrar a independência no seio da dependência? Que circunstâncias restringem a liberdade da mulher, e quais pode ela superar? São essas algumas questões fundamentais que desejaríamos elucidar. Isso quer dizer que, interessando-nos pelas oportunidades dos indivíduos, não as definiremos em termos de felicidade e sim em termos de liberdade”. (BEAUVOIR, 1980, p. 12). Ou seja, a situação da mulher lhe é infligida assume um aspecto de opressão, de um “beco sem saída”, como um destino institucionalizado que petrifica a existência dela num modelo de não liberdade.

Quando um indivíduo ou um grupo de indivíduos é mantido numa situação de inferioridade, ele é de fato inferior; mas é sobre o alcance da palavra *ser* que precisamos entender-nos; a má fé consiste em dar-lhe um valor substancial quando tem o sentido dinâmico hegeliano: *ser* é ter-se tornado, é ter sido feito tal qual se manifesta. Sim, as mulheres, em seu conjunto, *são* hoje inferiores aos homens, isto é, sua situação oferece-lhes possibilidades menores. (BEAUVOIR, 1980, p. 18).

Porém, na construção de seu feminismo existencialista Beauvoir além de questionar e identificar as barreiras que impedem a liberdade da mulher oferecerá alternativa à ultrapassagem.

Para Beauvoir, a mulher seria definida em si, na sua originalidade, mas em comparação e detrimento ao homem; é vista e definida pelo olhar masculino que toma um caráter absoluto e sem reciprocidade; está enredada na má fé dos homens que a quer como um objeto, o que segundo Beauvoir é um dos maiores crimes: querer destituir outro ser humano de sua própria humanidade. As “qualidades” da mulher como o Outro são exaltadas e perpassadas pela sociedade como algo definitivo. Fixa-se a mulher num lugar, o mundo para a mulher não é apresentado como deveria ser a todo ser existente, com todas as possibilidades, o que faz com que se frustre o projeto humano de autoafirmação e criação. Como sua situação

é radicalmente diferente da do homem, a ultrapassagem se torna mais difícil. Essas definições para além de significações hierarquizadas sobre a mulher tornam-se opressões no campo político.

1.2 Ação política

Alguns problemas concebidos primariamente por Beauvoir como individuais ou morais, posteriormente são vistos como fundamentalmente políticos. Em nossas sociedades dominadas pelos homens, mulheres são o Outro, uma casta oprimida e definida como inferior pela religião e ciência e pela dependência psicológica em relação ao homem; a mulher é restrita em suas atividades econômicas e sociais pelas leis e convenção social. Empregando uma sofisticada crítica ao determinismo freudiano e ao reducionismo econômico do marxismo, Beauvoir constrói as bases teóricas de um feminismo radical, argumentando que as mulheres precisam se unir numa luta política separada para superarem a opressão que lhes é infligida. (SIMONS, 1999, pags. 168 e 169. Tradução minha.)

Essa argumentação de que as mulheres precisariam se unir em luta política nos dá uma pista de como os discursos de Beauvoir foram utilizados no campo da ação política do feminismo. À parte de toda sua exposição fenomenológica sobre a situação da mulher e suas conseqüências, seu estudo será apreendido como forma de representação do sujeito mulheres em vistas de galgar direitos a este grupo. Como se nota em sua descrição da situação da mulher, Beauvoir não abre bifurcações sobre esse sujeito: ela não abdica da estrutura universal e representa a experiência feminina tendo como base a mulher européia, branca e de classe média.

Beauvoir diz: “Existem outros casos em que, durante um tempo mais ou menos longo, uma categoria conseguiu dominar totalmente a outra. É muitas vezes a desigualdade numérica que confere esse privilégio: a maioria impõe sua lei à minoria ou a persegue. Mas as mulheres não são, como os negros dos Estados Unidos ou os judeus, uma minoria; há tantos homens quanto mulheres na terra”. (Beauvoir: 1980:16). Percebe-se nesta passagem que, Beauvoir

ignorou o fato de entre os negros e os judeus existirem mulheres, a pergunta a ser feita é: de quais mulheres Beauvoir estaria falando? A mulher negra e judia, neste caso, aparece como uma espécie de sub classe das mulheres, dos negros e judeus, suas situações não foram esmiuçadas e levadas a cabo de um estudo filosófico e conseqüentemente político. Em outro trecho, Beauvoir continua: “os proletários dizem “nós”. Os negros também. Apresentando-se como sujeitos, eles transformam em “outros” os burgueses, os brancos. As mulheres - salvo em certos congressos que permanecem manifestações abstratas - não dizem “nós”” (Beauvoir: 1980:17). Poderíamos pensar que um dos motivos pelos quais as mulheres não dizem nós é porque mulheres não são uma categoria única e homogênea, há várias mulheres contidas nesse “ser mulher”. Uma mulher negra que foi excluída da categoria mulheres forjada no seio do movimento feminista não se sentiu pertencida ao grupo para poder dizer “nós”, até porque a própria categorização não a permite por ser excludente.

O feminismo precisaria então, abdicar da busca da estrutura universal da dominação da mulher e reconhecer que essa universalidade é ilusória não apenas quando se refere ao fundamento da dominação, mas também à própria identidade do dominado.

A descrição da experiência histórica de Beauvoir não reflete nem as atividades das mulheres européias da classe trabalhadora. Seu foco na dependência e passividade feminina reflete o preconceito de classe que é um problema sério na teoria feminista, como apontado, por exemplo, por Riccio (1978). Como uma generalização da experiência do papel doméstico de mulheres européias e americanas de classe média, essa visão nega a experiência de mulheres de outras culturas, incluindo a experiência da mulher negra na América, a maioria das quais historicamente estão engajadas em trabalhos produtivos e cujas famílias, de certa forma, parecem ser mais igualitárias. (Stone 1979,578; Lewis 1977,342; Hammond and Enoch 1976, apud Simons, 1999). (Tradução minha)

O problema, então, não seria somente a universalização da categoria mulher com vistas à representação dessa categoria, mas também a questão da subordinação universal, ignorando assim as diversas situações econômicas, sociais e políticas de mulheres em diferentes sociedades, assim como a perspectiva etnocêntrica de Beauvoir. Essa perspectiva que tanto universaliza o sujeito e a característica do dominado, vem sendo utilizada como ferramenta de ação política. Porém, Beauvoir nos indica um caminho muito interessante. Ao dizer que o drama da mulher é se colocar e querer como essencial numa situação que a quer e a vê como inessencial, nos dá a possibilidade de atualizar essa afirmação para a situação das mulheres não contempladas pelo sujeito universal do feminismo. De uma certa forma, o feminismo ao escolher qual sujeito irá contemplar, institui a essencialidade desse sujeito, fazendo que com

os outros sujeitos enfrentem o drama de querer-se essencial dentro de um modelo político que os nega e os coloca como inessenciais.

2. OXÍMORO BUTLERIANO DA REPRESENTAÇÃO

Butler não é uma pensadora que pretende resolver os problemas e as questões que levanta em suas análises, e, para ela, a dialética é um processo em aberto. De fato, ela vê a resolução como perigosamente antidemocrática, pois ideias e teorias que se apresentam como “verdades” auto evidentes são, para Butler, com frequência, veículos para pressupostos ideológicos que oprimem certos grupos sociais, particularmente as minorias ou os grupos marginalizados. Para ela, um exemplo óbvio e relevante disso seriam as noções conservadoras que consideram a homossexualidade como imprópria, antinatural, anormal e como algo a ser proibido e punido. Tais atitudes têm a pretensão de ser verdadeiras ou naturalmente corretas em algum sentido (religioso, moral ou ideológico), mas parte do projeto de Butler consiste em deixar esses termos a mostra, em contextualizar e analisar suas pretensões à verdade, sujeitando-os, assim, à interpretação e contestação. Pode-se dizer que o trabalho da teórica se envolve numa discussão dialética com as categorias pelas quais o sujeito é descrito e constituído, investigando por que o sujeito é hoje configurado como é, e sugerindo que é possível fazer com que modos alternativos de descrição estejam disponíveis dentro das estruturas existentes de poder (SALIH, 2012).

Judith Butler traz considerações importantes acerca do tema interseccionalidade que marca a terceira onda feminista. Afirmando que as construções de gênero se cristalizam em formas que parecem ser naturais e permanentes, Butler, propõe a problematização dessas formas ao indagar como a mulher veio a ser tão amplamente aceita como um dado ontológico (SALIH, 2012). Por sua vez, está interessada em realizar uma investigação genealógica que estude os efeitos do gênero e reconheça que o gênero não é uma categoria fixa e estável. Do mesmo modo que Jacques Derrida (2004) promoveu um desmonte na estrutura binária significante/significado e a unidade do signo e fez com isso uma crítica à metafísica e às filosofias do sujeito, pode-se dizer que Judith Butler realizou o mesmo feito em relação a dualidade sexo/gênero⁹. Para a filósofa, o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um substantivo, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (Butler: 2003:29). Segundo a

⁹ A filósofa francesa Hélène Cixous, em 1975 em sua obra *Sorties* “Saídas” também utiliza o conceito de desconstrução de Derrida em seu estudo sobre gênero.

autora, esta concepção de gênero pensa a relação entre gênero e desejo a partir de uma matriz heterossexual; como o gênero podendo somente denotar uma unidade de experiência. “Essa concepção de gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo” (Ibidem, 45). A crítica às dicotomias que a divisão sexo/gênero produz, levou até a crítica do sujeito e contribuiu para a desconstrução da ideia de um sujeito uno. Devemos notar, portanto, que a autora não recusa a noção de sujeito, mas propõe a ideia de um gênero não fixo; um gênero como *efeito* no lugar de um sujeito centrado. “A presunção aqui é que o “ser” um gênero é um *efeito*”. (Ibidem, 58, grifo da autora). Aceitar esse caráter de efeito seria aceitar que a identidade ou a essência são expressões, e não um sentido em si do sujeito.

2.1 Política e representação

A relação entre política e representação é uma das mais importantes no que diz respeito à garantia de direitos para as mulheres. Por mais que Beauvoir não tenha feito um “tratado feminista” e sim, segundo, Sara Heinamaa, um estudo fenomenológico da diferença sexual¹⁰, sua obra foi utilizada para se pensar a opressão de gênero em termos de ação política. E uma das interpretações utilizadas foi a universalização da categoria mulheres visando a representação deste grupo. Apesar de ter sido importante este modelo, ele vem sofrendo críticas, como as que Judith Butler produz. Podemos dizer que *Problemas de gênero* é um dos principais marcos teóricos da chamada “terceira onda feminista”, cuja temática central é explicitar a invisibilidade de certos grupos de mulheres dentro do próprio movimento feminista.

Butler teoriza a respeito desse problema argumentando que a identidade da mulher no movimento feminista é reducionista e excludente, uma vez que não há características humanas suficientemente estáveis e abrangentes. Por isso, para a autora, as políticas de identidade não são permeáveis à multiplicidade de interesses e demandas dos integrantes do grupo que pretende representar (Butler: 2003: 34). Nessa perspectiva, uma das principais tarefas do

¹⁰ “Eu defendo que o principal interesse de Beauvoir não é explicar a posição subordinada da mulher nem defender seus direitos. Em vez de formular uma teoria histórica - social ou uma tese de libertação, Beauvoir apresenta uma descrição fenomenológica. O fenômeno que ela descreve é a realidade denominada *mulher*, e o objetivo dela é analisar os significados envolvidos nesta realidade”. (Sara Heinamaa: 2006:21). Tradução nossa.

feminismo seria trazer à tona os conflitos que estiveram presentes na construção da identidade da mulher representada no movimento feminista. A autora convida o feminismo a abdicar da busca da estrutura universal da dominação da mulher e a reconhecer que essa universalidade é ilusória não apenas quando se refere ao fundamento da dominação, mas também à própria identidade do dominado, que é o tema característico da terceira onda do feminismo (CYFER, 2011).

Butler propõe que se repense teoricamente essa identidade definida das mulheres como categoria, pois essa identidade deixaria de fora muitos outros sujeitos; apontou para o fato de que, embora o feminismo considere que há uma unidade na categoria mulheres, paradoxalmente introduz uma divisão nesse sujeito feminista. A autora está problematizando o conceito mulheres, mesmo quando utilizado no plural, numa tentativa de trazer, abarcar outras intersecções como raça, etnia, orientação sexual e outros. Para a autora, essa pressa do feminismo em obter uma identidade fixa das mulheres provocou um problema em questão de representação.

Com essa identidade fixa e universal, que mulheres seriam essas que o feminismo estaria representando? Butler aponta para o significado duplo de representação: se por um lado, a representação se destina a funcionar como um termo operacional no seio de um processo político que tem como objetivo oferecer visibilidade e legitimidade às mulheres como sujeitos políticos; por outro lado, a representação também é a função normativa de uma linguagem que poderia revelar ou distorcer o que é considerado verdadeiro sobre a categoria das mulheres.

Para a teórica, há importância na representação, haja vista que as mulheres não eram representadas politicamente e quando eram, eram mal representadas. Porém, ela aponta que este tipo de representação deixa de fora muitas mulheres e justamente por esse motivo precisa ser questionada e problematizada. “Recentemente, essa concepção dominante da relação entre teoria feminista e política passou a ser questionada a partir do interior do discurso feminista. O próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes”. (Butler: 2003: 18).

Defende assim que, é necessário compreender como se dá a construção dessa categoria das mulheres; se esse sujeito do feminismo não é produzido e reprimido pelas mesmas

estruturas de poder por intermédio das quais se busca a emancipação¹¹. Em outras palavras, a representação política e lingüística apresenta duas opções (homem e mulher), nas quais os sujeitos devem conformar-se. Somente os sujeitos construídos e conformados de acordo com as normas seriam representados politicamente. Por este motivo, segundo Butler, as mulheres não devem pleitear o ingresso na categoria de sujeito autorizado pelo discurso supostamente legítimo e sim transgredir os critérios dessa regulação política e de representação.

Sua contribuição busca trazer e problematizar os limites dessa relação entre política e representação no feminismo, evidenciado que o modelo universal é insuficiente e excludente.

A desnaturalização do gênero feita por Beauvoir foi ponto de partida para diversas pesquisadoras, incluindo Butler. Apesar do caráter universal de opressão apresentado, os conceitos de situação, Outro, a criação de destinos às mulheres parecem ser atuais. E, o mais importante: apesar de mostrar como a situação limita as possibilidades das mulheres, Beauvoir aponta que é possível a transcendência, não como Sartre de *O ser e o nada* que concebeu uma liberdade ontológica, mas mostra que a partir do ponto de vista das mulheres, ao tentarem definirem-se como sujeitos, podem ultrapassar sua situação. Em relação a Butler, a adoção da ideia foucaultiana de que o processo de constituição do sujeito implica necessariamente a sua sujeição, não permite vislumbrar um horizonte de igualdade. Butler realiza um diagnóstico negativo que parece se mostrar incompatível com a superação da exclusão por não oferecer tendências emancipatórias do ponto de vista político. A partir dessa perspectiva, percebemos que há uma sujeição social para além do discurso. É importante e necessário questionar os moldes políticos e apontar seus limites, mas como constituir propostas concretas emancipatórias a partir disso?

¹¹ Em 1984, a poeta e feminista negra Audre Lorde, em seu artigo, “As ferramentas do mestre nunca irão desmantelar a casa grande” fez uma exposição similar à de Butler no que diz respeito à representação, argumentando para o fato de que não se pode buscar emancipação nos moldes já pré-estabelecidos.

2.2 Proposição interseccional¹² de Butler e paralelos com Lorde

Sobre as diversas especificidades ou essas diversas mulheres contidas no “ser mulher” que estão submersas na categoria mulheres, Butler argumenta que, “além das ficções “fundacionalistas” que sustentam a noção de sujeito, há o problema político que o feminismo encontra na suposição de que o termo mulheres denote uma identidade comum” (BUTLER, 2012, p. 20). A universalização de termos como feminismo e mulheres é posta em evidência, já que tais categorizações deixam de fora as marcações e especificidades que tentam abarcar. A autora evidencia o fato de que as marcações existentes no que diz respeito a categoria mulher se mostra insuficiente já que não compreende todas as mulheres. Nesse sentido, podemos citar a reflexão trazida por Spivak que ressalta que as mulheres negras não têm nenhum outro na escala social que possa estar numa mesma situação de subalternidade (Spivak 1996), o que lhes permite pensar o feminismo a partir de uma posição de marginalidade. Essa posição de marginalidade oferece possibilidades de crítica e refutação às hegemonias racistas, classistas e sexistas e permite criar outras práticas feministas que possibilitam repensar e até mesmo contrariar estas ditas hegemonias. Butler reconhece que o gênero se intersecta com diversas modalidades de identidades constituídas discursivamente - raciais, de classe, étnicas, sexuais, etc. – motivo que torna impossível separar “gênero” das intersecções políticas e culturais nas quais é produzido e sustentado. Afirma também que o gênero não se constitui de modo coerente ou consistente em diversos contextos históricos. Assim, tanto a perspectiva de gênero como a de raça são marcações que atravessam o sujeito político do feminismo.

Em entrevista a George Yancy, em janeiro de 2015¹³, Butler fala sobre a questão das vidas negras e como elas são construídas para não importar, fazendo relação com seu livro publicado em 1993 chamado *Bodies that matter*.

talvez possamos pensar sobre a frase "vidas negras importam." O que está implícito por esta declaração, uma declaração que deveria ser, obviamente verdadeira, mas, aparentemente, não é? Se vidas negras não importam, então elas não são realmente consideradas vidas, uma vez que a vida é supostamente feita para importar. Então, o que vemos é que algumas vidas são mais importantes do que outras, que algumas vidas importam tanto que elas precisam ser protegidas a todo custo, e que outras vidas importam menos, ou não em todos. E quando isso se torna a situação, em seguida, as vidas que não importam tanto, ou não importam em tudo,

¹² Esse conceito será esmiuçado no capítulo 3 desta dissertação

¹³ <https://paulojorgevieira.wordpress.com/2015/02/07/all-lives-matter-an-interview-with-judith-butler/>

podem ser mortas ou perdidas, podem ser expostas a condições de miséria, e não há nenhuma preocupação, ou ainda pior, que é considerada como a forma como deveria ser. O assassinato cruel de Tamir Rice e o abandono de seu corpo na rua é um exemplo surpreendente de a polícia matar alguém considerado descartável. (BUTLER, 2015)

Quando falamos sobre racismo, e racismo anti-negro nos Estados Unidos, temos que lembrar que, sob a escravidão vidas negras foram consideradas apenas uma fração de uma vida humana, o modo prevalecente de valorização da vida, parte do princípio de que algumas vidas importava mais, eram mais humanas, mais dignas, mais merecedoras da vida e da liberdade, onde a liberdade significava minimamente a liberdade de movimento e prosperar sem estar sujeito a força coercitiva. Mas quando e onde vidas negras nunca realmente estiveram livres da força coercitiva? Por essa razão, dizer "Black Lives Matter" (Vidas negras importam) é tão importante porque ele indica o óbvio, mas o óbvio ainda não foi historicamente realizado. Por isso, é uma declaração de repúdio e ao mesmo tempo uma exigência de igualdade, para o direito de viver livre de constrangimento, mas também um canto que liga a história da escravidão, da escravidão pela dívida, segregação, e um sistema penitenciário voltado para a contenção, neutralização e degradação da vida de negros, mas também um sistema de polícia que mais e mais facilmente e muitas vezes podem tirar uma vida negra em um flash tudo porque algum oficial percebe uma ameaça. (Butler 2015)

Judith Butler está falando sobre a situação da população negra de forma geral, nessa entrevista, mas essa situação desfavorável também permanece em outros âmbitos. Também para o feminismo branco centrado, vidas negras importam menos.

Audre Lorde no texto “As ferramentas do mestre não vão dismantelar a casa grande”¹⁴ de 1979 nos dá uma perspectiva muito interessante:

Eu concordei em fazer parte da conferência do New York University Institute for the Humanities um ano atrás, com o entendimento de que eu iria comentar sobre trabalhos que lidam com o papel da diferença dentro das vidas de mulheres americanas: diferença de raça, sexualidade, classe e idade. A ausência destas considerações enfraquece qualquer discussão feminista do pessoal e do político.

É uma arrogância acadêmica particular supor qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas muitas diferenças, e sem uma contribuição significativa das mulheres pobres, negras e do terceiro mundo, e lésbicas. E, ainda assim, estou aqui como uma feminista negra e lésbica, tendo sido convidada a comentar no único painel nesta conferência no qual dados sobre feministas negras e lésbicas são representados. O que isto diz sobre a visão desta conferência é triste, num país onde racismo, sexismo e homofobia são inseparáveis. Ler esta programação é presumir que mulheres lésbicas e negras não têm nada a dizer sobre existencialismo, o erótico, a cultura e o silêncio das mulheres, o desenvolvimento da teoria feminista, ou heterossexualidade e poder. E o que significa em termos do pessoal e do político quando mesmo as duas mulheres negras que estão aqui presentes foram literalmente encontradas na última hora? O que significa quando as ferramentas de um patriarcado racista são usadas para examinar os frutos do mesmo patriarcado? Significa que apenas os perímetros mais estreitos de mudança são possíveis e admissíveis.

[...]

¹⁴ Texto lido pela autora numa conferência em 1979. http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/19778-mulheres-negras-as-ferramentas-do-mestre-nunca-irao-desmantelar-a-casa-do-mestre?fb_comment_id=fbc_144656479070889_118922_144665202403350

Promover a mera tolerância de diferença entre mulheres é o reformismo mais nojento. É uma total negação da função criativa da diferença em nossas vidas. A diferença não deve ser meramente tolerada, mas vista como um fundo de polaridades necessárias entre as quais nossa criatividade pode faiscar como uma dialética. Apenas então a necessidade de interdependência se torna não ameaçadora. Apenas dentro dessa interdependência de forças diferentes, reconhecidas e iguais, o poder de procurar novos meios de ser no mundo pode gerar, assim como a coragem e o sustento para agir onde não existem alvarás.

[...]

Como mulheres, nós fomos ensinadas a ou ignorar nossas diferenças, ou vê-las como causas de separação e suspeita em vez de forças para serem mudadas. Sem comunidade não há libertação, apenas o armistício mais vulnerável e temporário entre um indivíduo e sua opressão. Mas comunidade não deve significar uma queda de nossas diferenças, nem a pretensão patética de que essas diferenças não existem.

Aquelas de nós que estão fora do círculo da definição desta sociedade de mulheres aceitáveis, aquelas de nós que foram forçadas no calvário da diferença — aquelas de nós que são pobres, que são lésbicas, que são negras, que são mais velhas — sabem que sobrevivência não é uma habilidade acadêmica. É aprender como estar sozinha, impopular e às vezes injuriada, e como criar causa comum com aquelas outras que se identificam como fora das estruturas a fim de definir e buscar um mundo no qual todas nós possamos florescer. É aprender como pegar nossas diferenças e transformá-las em forças. Pois as ferramentas do mestre não irão dismantelar a casa do mestre. Elas podem nos permitir temporariamente a ganhar dele em seu jogo, mas elas nunca vão nos possibilitar a causar mudança genuína. E este fato é somente ameaçador àquelas mulheres que ainda definem a casa do mestre como a única fonte de apoio delas.

Num mundo de possibilidade para todas nós, nossas visões pessoais ajudam a montar a base para ação política. O fracasso de feministas acadêmicas em reconhecer diferença como uma força crucial é um fracasso de ultrapassar a primeira lição patriarcal. No nosso mundo, dividir e dominar precisam se tornar definir e empoderar.

[...] Se a teoria de feministas americanas brancas não precisa lidar com as diferenças entre nós e a diferença resultante em nossas opressões, então como você lida com o fato de que mulheres que limpam suas casas e tomam conta de suas crianças enquanto você vai a conferências sobre teoria feminista são, na maior parte, mulheres pobres e mulheres negras? Qual é a teoria por trás do feminismo racista?

Num mundo de possibilidade para todas nós, nossas visões pessoais ajudam a montar a base para ação política. O fracasso de feministas acadêmicas em reconhecer diferença como uma força crucial é um fracasso de ultrapassar a primeira lição patriarcal. No nosso mundo, dividir e dominar precisam se tornar definir e empoderar.

Por que outras mulheres negras não foram encontradas para participar desta conferência? Por que dois telefonemas a mim foram considerados uma consulta? Eu sou a única fonte possível de nomes do Feminismo Negro? E apesar de o trabalho da palestrante negra terminar numa conexão importante e poderosa de amor entre mulheres, como fica a cooperação interracial entre feministas que não amam umas às outras?

Em círculos acadêmicos feministas, a resposta a essas perguntas é quase sempre: "Nós não sabíamos a quem perguntar". Mas é a mesma evasão de responsabilidade, o mesmo esquivar-se, que mantém a arte de mulheres negras fora de exposições de mulheres, o trabalho de mulheres negras fora da maioria das publicações feministas exceto na ocasional "Edição Especial sobre Mulheres do Terceiro Mundo", e textos de mulheres negras fora de suas listas de leitura. Mas como Adrienne Rich destacou numa palestra, feministas brancas se educaram em enormes porções nos últimos dez anos, por que vocês ainda não se educaram sobre mulheres negras e as diferenças entre nós — brancas e negras — quando é algo chave para nossa sobrevivência enquanto um movimento?

Mulheres de hoje ainda são chamadas a se estenderem através do vão da ignorância masculina e educarem os homens sobre nossa existência e nossas necessidades. Esta é uma ferramenta antiga e primária de todos os opressores para manter pessoas oprimidas ocupadas com as preocupações do mestre. Agora nós ouvimos que é tarefa de mulheres negras educarem mulheres brancas — em face de tremenda resistência —

sobre nossa existência, nossas diferenças, nossos papéis relativos em nossa sobrevivência conjunta. Isto é um desvio de energias e uma repetição trágica de pensamento racista e patriarcal.

Simone de Beauvoir disse uma vez: "É no conhecimento de condições genuínas de nossas vidas que devemos chamar nossa força para viver e nossas razões para agir".

Racismo e homofobia são condições reais de todas as nossas vidas neste lugar e época. Eu incito cada uma de nós aqui a descer até aquele lugar profundo de conhecimento dentro de si e tocar esse terror e ódio a qualquer diferença que vive lá. Veja de quem é a face que ele usa. Então o pessoal enquanto o político pode começar a iluminar todas as nossas escolhas.

Tanto Lorde quanto Butler propõem que se repense a ação política do feminismo. Ao dizer que "*as ferramentas do mestre não desmantelarão a casa grande*" e que o processo de constituição do sujeito implica necessariamente sua sujeição, ambas apontam para o fato de que o modelo de representação utilizado pelo feminismo até então, é insuficiente. Evidenciam o fato de que outras vozes precisam ser ouvidas e que a universalização deixa de fora muitas identidades contidas nesse ser mulher. Há uma demanda reprimida, não se pode negar. Mulheres negras, por exemplo, necessitam de mais representatividade e políticas públicas direcionadas. Assim como, mulheres trans*, lésbicas. Com esse texto de Lorde podemos perceber que as críticas ao conceito universal de mulheres já vinha sendo feita pelas mulheres negras assim como a crítica um modelo político limitante. Lorde diz: "Se a teoria de feministas americanas brancas não precisa lidar com as diferenças entre nós e a diferença resultante em nossas opressões, então como você lida com o fato de que mulheres que limpam suas casas e tomam conta de suas crianças enquanto você vai a conferências sobre teoria feminista são, na maior parte, mulheres pobres e mulheres negras? Qual é a teoria por trás do feminismo racista?" Já apontava para a necessidade de um olhar interseccional das opressões.

Só que esse modelo nos faz questionar se o abarcamento de múltiplas identidades na ação política também não criaria uma nova normatividade. Lorde e Butler estariam certas ao dizer que são necessárias outras ferramentas?

Se as ferramentas do mestre não desmantelarão a casa grande, quais ferramentas seriam necessárias para contemplar as múltiplas identidades? Como podemos observar tanto Lorde como Butler acreditam que é necessário romper com as estruturas para que seja possível uma real emancipação. As duas autoras apontam os limites da política de representação, do modo pelo qual o movimento opera, não somente pela universalização da categoria mulheres – o que é um erro e também apagamento de múltiplas identidades-, mas também porque o movimento ainda busca a emancipação dentro dos moldes pré-estabelecidos.

Embora essa reflexão seja necessária para apontar os limites, recebe críticas como as feitas por Nancy Fraser¹⁵ por não oferecer alternativas palpáveis de emancipação. Nossa sugestão é pensar que a ferramenta pode até ser a mesma desde que consigamos mudar sua função, ou seja, nem sempre a ferramenta será limitante se se fizer o questionamento: como é possível transformar mesmo sabendo que é uma função? Nosso questionamento para uma possível alternativa é: não será possível potencializar nossas ações quando se sabe como as estruturas funcionam? Porque embora aponte para a necessidade de se romper com a casa grande, Audre reconhece que se utilizar dessas ferramentas se mostra necessário. “Pois as ferramentas do mestre não irão dismantelar a casa do mestre. Elas podem nos permitir temporariamente a ganhar dele em seu jogo, mas elas nunca vão nos possibilitar a causar mudança genuína. E este fato é somente ameaçador àquelas mulheres que ainda definem a casa do mestre como a única fonte de apoio delas”.

A proposta feita por Angela Davis no texto “As mulheres negras na construção de uma nova utopia”¹⁶ nos ajuda a pensar.

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

¹⁵ Ver mais em , Frase, Nancy 2007

¹⁶ Discurso feito por Angela Davis no evento em homenagem à Lélia Gonzalez promovido pela Fundação Cultural Palmares em 2011. <http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/movimentos-lideres-pensadores/afroamericanos/10243-as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis>

3 “E EU NÃO SOU UMA MULHER?”

Em 1851, Sojourner Truth, nome adotado, a partir de 1843, por Isabella Baumfree, foi uma abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Truth nasceu no cativeiro em Swartekill, Nova York. Truth, que também foi oradora, fez seu discurso mais conhecido denominado “E eu não sou uma mulher?”¹⁷ na Convenção dos Direitos da Mulher, na cidade de Akronem Ohio, EUA. Tal discurso, feito de improviso, foi registrado por Frances Gages, feminista e uma das autoras do grande compêndio de materiais sobre a primeira onda feminista denominado *The history of woman suffrage*. Porém, a primeira versão registrada foi feita por Marcus Robinson na edição de 21 de junho de 1851 do *Anti slavery bugle*¹⁸

“Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda essa falação?

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 agüentei 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?

E daí eles falam sobre aquela coisa que tem na cabeça, como é mesmo que chamam? (Uma pessoa da plateia murmura: "intelecto"). É isto aí, meu bem. O que é que isto tem a ver com os direitos das mulheres ou os direitos dos negros? Se minha caneca não está cheia nem pela metade e se sua caneca está quase toda cheia, não seria mesquinho de sua parte não completar minha medida?

Então aquele homenzinho vestido de preto diz que as mulheres não podem ter tantos direitos quanto os homens porque Cristo não era mulher! Mas de onde é que vem seu Cristo? De onde foi que Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com Ele.

Se a primeira mulher que Deus criou foi suficientemente forte para, sozinha, virar o mundo de cabeça para baixo, então todas as mulheres, juntas, conseguirão mudar a situação e pôr novamente o mundo de cabeça para cima! E agora elas estão pedindo para fazer isto. É melhor que os homens não se metam.

Obrigada por me ouvir e agora a velha Sojourner não tem muito mais coisas para dizer.”

¹⁷ “E não sou eu uma mulher?” também é o nome do primeiro livro da teórica e feminista negra Bell Hooks, lançado em 1981 e inspirado no discurso de Truth.

¹⁸ Amazing life Page. Sojourner Truth Institute site. Página visitada em 15 de abril de 2014.

Esse discurso de Truth, ainda no século XIX, já evidencia um grande dilema que o feminismo viria a enfrentar: o tema da interseccionalidade. Esse debate em torno da interseccionalidade, ou seja, de o feminismo abdicar da estrutura universal ao se falar de mulheres e levar em conta as outras intersecções, como raça, orientação sexual, identidade de gênero, foi atribuído mais fortemente à terceira onda do feminismo, sendo Judith Butler, um dos grandes nomes. Porém, o que percebemos com o discurso de Truth e com as feministas negras estadunidenses como bell hooks e Audre Lorde, que na década de 70 já denunciavam a invisibilidade das mulheres negras como sujeito do feminismo, é que esse debate já vinha sendo feito, o problema então, seria a falta de visibilidade desse debate. Essa discussão já vem sendo feita desde a primeira onda, como mostra Truth, por mais que não a consideremos feminista na acepção do termo, assim como na segunda onda, apesar de ambas não serem caracterizadas por este tipo de reivindicação.

É minha sugestão que as supostas universalidade e unidade do sujeito do feminismo são de fato minadas pelas restrições do discurso representacional em que funcionam. Com efeito, a insistência prematura num sujeito estável do feminismo, compreendido como uma categoria uma das mulheres, gera, inevitavelmente, múltiplas recusas a aceitar essa categoria. Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios. Não há dúvida, a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo - por parte de “mulheres” que o feminismo afirma representar - sugerem os limites necessários da política de identidade. A sugestão de que o feminismo pode buscar representação mais ampla para um sujeito que ele próprio constrói gera a consequência irônica de que os objetivos feministas correm o risco de fracassar, justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações representacionais. (Butler: 2003: 22).

Na citação acima, Butler está problematizando o quanto a unidade da categoria mulheres é excludente no sentido de deixar de fora muitas outras identidades. Mas, quando Truth diz: *“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 agüentei 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?”* - não estaria ela já denunciando que mulheres negras eram tratadas diferentemente em relação às mulheres brancas? Que a intersecção de raça deveria ser levada em consideração? Truth, através de sua vivência como

mulher negra ex escrava, já no século XIX apontava para o fato de que o sujeito que era representado ao se falar por direitos das mulheres não era o sujeito mulher negra. E essa pergunta, aparentemente tão simples, também pode ser utilizada para a questão de outros sujeitos mulheres, como mulheres trans, mulheres não ocidentais.

Saffioti nos oferece um interessante perspectiva ao assumir a necessidade de se reconhecer que é preciso romper com visões opressoras dentro do próprio feminismo: “O feminismo pequeno-burguês constitui, no fundo e inconscientemente, dado que as chamadas <classes médias> caminham a reboque das classes sociais antagonicamente situadas no sistema de produção, um feminismo de classe dominante, pois tem fornecido inestimáveis subsídios à ideologia das sociedades competitivas sem classe e sem preconceitos de sexo”. (SAFFIOTI, 1973:132)

Saffioti reconhece que por um momento o feminismo privilegiou certas vozes e assim, apesar de ser um movimento de libertação das mulheres, escolheu as mulheres que queria libertar mantendo as lógicas de opressão racistas e classistas.

Truth, já em 1851, desafiava o modo pelo qual as representações do feminismo estavam sendo concebidas; já nos dava uma pista sobre como o movimento estava se organizando de modo a privilegiar vozes que, por mais que fossem oprimidas, obtinham algum tipo de privilégio. Truth também escreveu poemas, e em um desses, intitulado “On woman’ dress poem”, em um trecho, ela diz:

*“Quando vi mulheres no palco
na Convenção Pelo Sufrágio da Mulher,
no outro dia,
Eu pensei,
Que tipo de reformistas são vocês?
Com asas de ganso em vossas cabeças,
Como se estivessem indo voar,
E vestida de forma tão ridícula,
Falando de reforma e dos direitos das mulheres?”*

É melhor vocês mesmas reformarem a si mesmas em primeiro lugar.

Mas Sojourner é um velho corpo,

E em breve vai sair deste mundo

Em outra,

E vai dizer

Quando ela chegar lá,

Senhor, eu fiz o meu dever,

E eu disse toda a verdade

Ela não guardou nada.”

Truth já apontava para o fato de que aquelas mulheres estavam lutando por direitos “com as ferramentas do mestre” ao chamá-las de reformistas, por entender que elas não buscavam mudanças de estruturas, mudanças essas tão faladas e apontadas posteriormente por Lorde e Butler e hooks. Ao caçoar do chapéu com penas de ganso, Truth¹⁹ enfatiza que se tratava de mulheres brancas, de classe social privilegiada, portanto as que estavam na linha de frente do movimento pelo sufrágio feminino. Julgo muito interessante quando a poeta diz “é melhor vocês mesmas reformarem a si mesmas em primeiro lugar”, porque essa estrofe aponta para uma possível cegueira dessas mulheres em relação às mulheres negras no que diz respeito a perpetuação do racismo e como naquele momento esse fato não era considerado relevante como pauta feminista. Naquele momento interessava a conquista de direitos para um grupo específico de mulheres, o que se perpetuou durante muito tempo até na década de 70 outras mulheres negras começarem a escrever sobre a invisibilidade da mulher negra como categoria política e a denunciar esse apagamento. O que a voz de Sojourner traz, além de inquietações e necessidade de existir, é evidenciar que as vozes esquecidas pelo feminismo já falavam há muito tempo, a questão a ser formulada é: por que demoraram tanto a serem ouvidas. A voz de Truth não traz somente uma dissonância em relação a história dominante do feminismo, mas também como a urgência por existir.

¹⁹Harriet Jacobs assim como Truth, foi uma ex-escravizada que lutou no movimento abolicionista do Estados Unidos. Ela teve publicado sua autobiografia, *Incidents in the life of a slavery girl*, com o pseudônimo de Linda Brent, no qual relata abusos e violências que negras escravizadas sofriam.

Quando no meu trabalho eu julguei importante fazer isso em relação às vozes das feministas negras, não foi para mostrar quem começou primeiro, mas com o objetivo de dar visibilidade e reconhecimento às vozes esquecidas pela história dominante do feminismo e para elucidar que se o feminismo não se abrir às novas possibilidades, acaba reproduzindo o discurso hegemônico. Quem decidiu por priorizar essas vozes, afinal? Quem foram esses sujeitos que contaram essa história? Em *Perigo da História única*²⁰, Chimamanda Adichie, feminista e escritora nigeriana diz:

É impossível falar sobre única história sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é "nkali".

É um substantivo que livremente se traduz: "ser maior do que o outro". Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do "nkali". Como é contada, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com "em segundo lugar". Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente. (Adichie, 2008).

Clare Hemmings em *Contando histórias feministas*²¹ não propõe uma revisão narrativa, mas aponta para o fato de que a forma como a história do feminismo é contada privilegia certas vozes em detrimento de outras e fixa autoras em décadas. Com base nesse texto de Hemmings, eu faço uma espécie de revisão narrativa com a finalidade de dar destaques a vozes que não foram colocadas como prioritárias.

²⁰ Discurso proferido por Chimamanda Adichie no evento TED Global em 2009. Encontrado aqui; http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt#t-1026978

²¹ De acordo com Clara Hemmings em "Contando histórias feministas": "apesar da evidente variedade da teoria feminista, dentro e fora do "ocidente", ao contar-se sua história recente, uma narrativa dominante aparece, ainda que apresente uma gama de inflexões afetivas e críticas. Essa história divide o passado recente em décadas definidas para fornecer uma narrativa de progresso incansável ou de perda, proliferação ou homogeneização. (Hemmings:2009:02)

Hooks em “Luta de classes feministas”²² nos oferece uma reflexão importante que vão ao encontro das propostas por Truth:

A diferença de classe e a forma como ela divide as mulheres foi uma questão discutida pelas mulheres no movimento feminista muito antes da questão de raça. Nos círculos predominantemente brancos de um recém-formado movimento de libertação das mulheres, a mais evidente separação entre elas era a de classe. Mulheres brancas da classe trabalhadora reconheciam que hierarquias de classe estavam presentes no movimento. Surgiu conflito entre a visão reformista da libertação das mulheres (que, basicamente, demandava direitos iguais para as mulheres dentro da existente estrutura de classes) e os modelos mais radicais e/ou revolucionários, que clamavam por uma mudança fundamental na estrutura existente, para que então modelos de mutualidade e igualdade pudessem substituir os velhos paradigmas. No entanto, conforme o movimento feminista progrediu e grupos privilegiados de mulheres brancas com boa educação começaram a ter o mesmo acesso ao poder de classe das suas contrapartes masculinas, a luta de classes feminista deixou de ser tida como importante. Desde o início do movimento, as mulheres de classes privilegiadas foram capazes de fazer de suas preocupações “a” questão que deveria ser enfocada, em parte por elas serem o grupo que recebia atenção. Elas atraíam os meios de comunicação enquanto que as questões mais relevantes para as mulheres trabalhadoras nunca tiveram destaque por parte da grande mídia. *The Feminist Mystique*, de Betty Friedan, identificou “o problema que não tem nome” como o descontentamento que as mulheres sentiam por serem confinadas e subordinadas no lar como donas de casa. Ao passo que essa questão era apresentada como uma crise para as mulheres, só era realmente uma crise para um pequeno grupo de mulheres brancas bem instruídas. Embora elas estivessem queixando-se dos perigos do confinamento no lar, a maioria das mulheres da nação pertenciam à força de trabalho. E muitas dessas mulheres trabalhadoras - que despendiam muitas horas por baixos salários enquanto continuavam fazendo todo o trabalho doméstico - teriam visto o direito de permanecer em casa como “liberdade”. Não era a discriminação de gênero ou a opressão sexista que impedia as mulheres privilegiadas de todas as raças de trabalhar fora de casa, mas o fato de que os trabalhos disponíveis para elas seriam os mesmos trabalhos não qualificados e de baixa remuneração abertos a todas as mulheres trabalhadoras. Elites de mulheres com altos níveis de educação ficavam em casa ao invés de realizar o tipo de trabalho que grandes números de mulheres da classe média baixa e da classe trabalhadora realizavam. Ocasionalmente, algumas dessas mulheres desafiavam a convenção e trabalhavam fora, desempenhando funções muito abaixo de suas capacidades educacionais e enfrentando resistência de maridos e famílias. Foi essa resistência que tornou a questão delas trabalharem fora numa questão de discriminação de gênero. Além disso, a oposição ao patriarcado e a busca por direitos iguais aos dos homens de sua classe passaram a ser a plataforma política que escolheu feminismo no lugar da luta de classes. Desde o princípio, mulheres brancas reformistas com privilégios de classe estavam conscientes que o poder e a liberdade que elas desejavam eram a liberdade e poder que os homens de sua classe desfrutavam. Sua resistência à dominação masculina e patriarcal no âmbito doméstico proveu-as de uma conexão transversal à classe, que elas poderiam utilizar com outras mulheres que estavam cientes da dominação masculina. Mas somente essas mulheres privilegiadas tinham o luxo de imaginar que trabalhar fora iria realmente lhes providenciar uma renda que as permitiria ser economicamente autossuficientes. Mulheres da classe trabalhadora já sabiam que os salários que recebiam não iriam libertá-las. Esforços reformistas, vindos desse grupo privilegiado de mulheres, visando mudar a força de trabalho para que as trabalhadoras recebessem mais e enfrentassem menos discriminação de gênero e assédio no trabalho, tiveram impacto positivo na vida de todas as mulheres. E esses ganhos são importantes. Ainda assim, o fato que as mulheres privilegiadas ganhassem em poder de classe, enquanto que as pertencentes às massas continuassem não tendo equidade salarial com os homens foi um indicativo de que o interesse de classe sobrepôs os esforços feministas para mudar a forma de trabalho, para que as mulheres recebessem salários iguais por trabalhos iguais. Pensadoras

²²Retirado de: <https://coletivofeministaroselinunes.wordpress.com/2013/09/12/luta-de-classes-feminista-de-bell-hooks/> Acesso em 20/07/2015

feministas lésbicas estavam entre as primeiras ativistas a levantar a questão de classe no movimento feminista, expressando seus pontos de vista em linguagem acessível. Eram um grupo de mulheres que não imaginavam que poderiam depender de seus maridos para lhes apoiar. E frequentemente estavam muito mais cientes que suas companheiras heterossexuais das dificuldades que todas as mulheres enfrentariam na força de trabalho. No começo dos anos 70, surgem antologias como “Class and Feminism”, editada por Charlotte Bunch e Nany Myorn, trabalhos publicados escritos por mulheres com diferentes experiências que estavam confrontando a questão em círculos feministas. Cada composição enfatizava o fato de que classe não era simplesmente uma questão de dinheiro.

Angela Davis em “*As mulheres negras na construção de uma nova utopia*”²³ nos dá uma pista interessante do que viria a se chamar interseccionalidade:

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

Truth, que é considerada por muitas, uma das precursoras do feminismo negro, mostra-se como um importante referencial no que tange a ação política do feminismo ao denunciar a invisibilidade da mulher negra e cobrar que essa mulher seja respeitada em sua humanidade.

Hooks conclui:

Somente pensadoras feministas revolucionárias afrontaram essa cooptação do movimento feminista. Nossa crítica e ultraje foram ouvidas na imprensa alternativa. Na sua coleção de ensaios, *The Coming of Black Genocide*, a ativista branca radical Mary Barfoot audaciosamente constatou:

“Há mulheres brancas, Injuriadas e furiosas, que acreditaram que o movimento das mulheres dos anos 70 significou irmandade, e que se sentem traídas pelas mulheres escaladoras, pelas mulheres que voltaram para o patriarcado. Mas o movimento das mulheres nunca deixou de lado o patriarcado. Não houve guerra. E não houve libertação. Nós ganhamos uma parte dos lucros do genocídio e nós adoramos. Nós somos Irmãs do Patriarcado e verdadeiras apoiadoras da opressão nacional e de classe. Patriarcado em sua mais alta forma é o Euro- imperialismo em escala mundial. Se somos irmãs do patriarcado e queremos o que ele tem, então, no final, nós apoiamos o sistema do qual ele tirou tudo.”

De fato, muito mais mulheres feministas acharam e acham mais fácil despojar-se de pensamentos de supremacia branca do que de seu elitismo de classe. Conforme as mulheres privilegiadas ganharam maior acesso ao poder econômico junto aos homens de sua classe, a discussão feminista de classe não era mais comum. Ao invés disso, todas as mulheres eram encorajadas a ver o ganho econômico das mulheres ricas como um sinal positivo para todas as mulheres. Na realidade, esses ganhos raramente mudaram as vidas das pobres e das mulheres da classe trabalhadora. E já que os homens privilegiados não se tornaram iguais nos cuidados com a casa, a liberdade das mulheres das classes privilegiadas de todas as raças requeria a sustentação da subordinação das mulheres pobres e da classe trabalhadora. Nos anos 90,

²³ Conferência "As mulheres negras na construção de uma nova utopia", de Angela Davis

conluio com a estrutura social existente era o preço da “libertação feminina”. No final do dia, o poder de classe provou-se mais importante que o feminismo. E esse conluio ajudou a desestabilizar o movimento feminista.

Em mais um trecho de um poema, esse chamado “To the preachers”, Truth mostra a necessidade de se prosseguir lutando por direitos:

“Eu não estou indo embora

Vou ficar aqui

E resistir ao fogo.”

3.1 Mulher negra: o outro do outro

“Fomos socializadas para respeitar mais ao medo que às nossas próprias necessidades de linguagem e definição, e enquanto a gente espera em silêncio por aquele luxo final do destemor, o peso do silêncio vai terminar nos engasgando”

Audre Lorde

Se para Simone de Beauvoir, a mulher é o outro por não ter reciprocidade do olhar do homem, para Grada Kilomba²⁴, a mulher negra é o outro do outro, posição que a coloca num local de impossível reciprocidade.

Por serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supremacista branca. Nós representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. (...) Mulheres brancas tem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o “outro” do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o “outro” do outro.²⁵ (Tradução minha)

²⁴Escritora e professora do Departamento de Estudos de Gênero da Humboldt Universität, em Berlim.

²⁵Grada Kilomba: Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism. P. 124.

Nesta afirmação de Kilomba percebemos que discorda da categorização feita por Beauvoir. Para a filósofa francesa não há reciprocidade, a mulher sempre é vista pelo olhar do homem num lugar de subordinação, como o outro absoluto, numa visão absoluta de patriarcado. Além do que, essa afirmação de Beauvoir diz respeito a um modo de ser mulher, no caso, a mulher branca. A teórica além de sofisticar a análise, engloba a mulher negra em seu comparativo. Para ela, existe reciprocidade entre mulher branca e homem branco e entre mulher branca e homem negro, existe um status oscilante que ora pode permitir que a mulher branca se coloque como sujeito, Kilomba rejeita a fixidez desse status. Mulheres brancas podem ser vistas como sujeitos em dados momentos, assim como o homem negro também. Beauvoir diz: “Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição de Outro. Pretende-se torná-la objeto, votá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana”.

Kilomba além de mostrar que mulheres possuem situações diferentes, rompe com a universalidade em relação aos homens também mostrando que a realidade dos homens brancos não é a mesma da dos homens negros, que também em relação a esses deve-se fazer a pergunta: de quais homens estamos falando? Reconhecer o status de mulheres brancas e homens negros como oscilante nos possibilita enxergar as especificidades e romper com a invisibilidade da realidade das mulheres negras.

Para a autora, ser essa antítese de branquitude e masculinidade impossibilita que a mulher negra seja vista como sujeito, a mulher negra então seria o outro absoluto para usar termos de Beauvoir. O olhar tanto de homens brancos e negros e mulheres brancas confinaria a mulher negra num local de subalternidade muito mais difícil de ser ultrapassado. Essa categoria do outro do outro se assemelha ao que diz Patricia Hill Collins ao cunhar a categoria da “forasteira de dentro” “outsider with in”. Para Collins a mulher negra dentro do movimento feminista ocupa esse lugar de forasteira de dentro, por ser feminista e pleitear o lugar da mulher negra como sujeito político, mas ao mesmo tempo ser “uma de fora” pela maneira como é vista e tratada dentro do seio do próprio movimento, a começar pelo modo pelo qual as reivindicações do movimento feminista foram feitas, crítica que também se estende quando falamos de teoria feminista. A autora define outsider within como posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Na Academia, por exemplo, esse lugar

permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais e, embora Collins se refira à Sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento. (COLLINS, 1986). Lélia também critica a universalização do saber. Criticando a ciência moderna como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Disto decorre que a explicação epistemológica eurocêntrica conferiu ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do conhecimento válido, estruturando-o como dominante, e inviabilizando, assim, outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (1998). A crítica de Lélia pode ser estendida em relação às teorias feministas branco centradas.

Na situação contemporânea brasileira, pelos dados coletados no Dossiê Mulheres Negras²⁶ nota-se que, em 2009, do total de mulheres, 50% eram negras e 49,3% eram brancas, indicando uma participação relativa maior de negras em comparação às brancas, tal como já havia sido verificado em 2008 para a população de forma geral. Interessante notar que, desde 1995, ano em que o retrato da situação de mulheres negras no país inicia sua série histórica de acompanhamento de indicadores. Foi apenas a partir de 2008 que as mulheres negras passaram a ser mais numerosas que as brancas, tanto em termos absolutos quanto relativos. Em 2008, já havia quase 70 mil negras a mais que brancas. Número que salta para quase 600 mil em 2009.

Já em relação ao perfil de família de mulheres brancas e negras, nas mulheres negras percebe-se uma grande tendência para se tornarem, dentro da estrutura social, chefe de família (IPEA, 2013). O termo chefe de família é utilizado desde o primeiro recenseamento, realizado no Brasil, em 1872, que por definição relacionava-se diretamente ao “homem da casa” (RIBEIRO; SABOIA, 2008). Conforme foi passando o tempo, esse termo tornou-se flexível e as mulheres foram integradas a ele. Percebe hoje que nos lares, aumentou-se a quantidade de mulheres como chefes de família, e especificamente, de mulheres negras chefiando essas residências.

²⁶Dossiê Mulheres Negra foi realizado pelo IPEA em 2014, para contextualizar o retrato da situação das mulheres negras no Brasil.

A ideia cristalizada de mulata, no nosso contexto brasileiro de discussão sobre o corpo negro (MUNANGA, 1999), tende a induzir, estimular e provocar, o que condiciona essas mulheres a um estaque lugar de sensualizadas. São no sentido de relação de afetividade, reduzidas à atração para a libido.

Sobre essa construção, Laura Moutinho (2014), diz que “A mulata recebe especial atenção quando o foco recai sobre nacionalidade: símbolo de uma nação mestiça e também erótica e sexualizada. Os trabalhos produzidos a partir de fins de 1980 investigaram as condições históricas e científicas dessa construção. Nesse campo, um conjunto de estudos enfrentou a questão de formas variadas como as análises de Mariza Correa (1996), Sônia Giacomini (2006, 1994 e 1988), diversos artigos de Piscitelli (por exemplo, 2009 e 2011), Moutinho (2004a), Alfonso (2006)”.

Lélia também nos auxilia a pensar esse lugar da mulher negra. Nos anos 80, Lélia identificava que as mulheres negras no espaço público em geral e do entretenimento e lazer, em particular e em especial no âmbito carnavalesco, eram vistas como mulatas, figura que permeia o imaginário colonial escravista brasileiro, se constituindo no período republicano em que floresce o mito da democracia racial, versão do racismo à brasileira, e que aquela época ganhava nova projeção nas mídias eletrônica e impressa.

No entanto, a autora, percebe que há outra leitura do corpo negro feminino combinada a essa que é a imagem da doméstica, assentada em imagens também coloniais escravistas da mucama, a escravizada que trabalha no serviço da casa. Com base em estudiosas feministas, Gonzalez, sem medir palavras, entremeia as duas imagens: da mulher mulata e da mulher do cuidado.

Beatriz Nascimento, feminista e pesquisadora negra, nos oferece uma possibilidade de fortalecimento das mulheres negras, uma forma de resistência ao retomar o significado da palavra quilombo. Em junho de 1977, Beatriz apresenta na Quinzena do Negro da USP (Universidade de São Paulo)²⁷ sua pesquisa sobre quilombos, ganhando uma maior notoriedade. A formação e participação no Movimento Negro Unificado²⁸, formado em 1978 denota uma postura radical em face à academia (para a época e para hoje), com críticas ao

²⁷Semana organizada pelo pesquisador Eduardo Oliveira e Oliveira, que promove discussões, reflexões e encaminhamentos num grande encontro de pesquisadores negros.

²⁸Movimento de militância negra

teor da produção acadêmica de estudos de relações étnico raciais, produzidas majoritariamente intelectuais brancos e a denúncia da falta de espaço para negros e negras nesse campo e para certas temáticas como quilombo ou mulher negra. “Beatriz traz em voga essa pesquisa, que estava esquecida e também para tirar do lugar cristalizado de quilombo como “valhacouto de negros fugidos” ou “lugar de bandidos”(NASCIMENTO, 1977), sem um caráter político”.

O fato é que, enquanto mulher negra sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações”. (GONZALEZ, 1983, p. 225.)

3.2 Interseccionalidade

O conceito de interseccionalidade vem sendo desenvolvido por mulheres negras ativistas há mais de um século e recebeu maior atenção quando a crítica e teórica estadunidense Kimberlé Crenshaw o utilizou como centro de uma tese, em 1989, para analisar como raça, gênero e classe se interseccionam e geram diferentes formas de opressão.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW, 2002: 177).

Cristiano Rodrigues no artigo *Atualidade do Conceito de Interseccionalidade para a pesquisa e prática feminista no Brasil* explica que:

No contexto anglo-saxão houve, ao longo dos anos 1980 e 1990, uma contínua apropriação do conceito de interseccionalidade por feministas dos mais diferentes matizes. Mcall (2005) afirma que trata-se do conceito mais importante para a perspectiva dos women’s studies. Não por acaso pesquisadoras feministas de diferentes disciplinas, abordagens teóricas e perspectivas políticas passaram a considerar a interseccionalidade em seus estudos (DAVIS, 2008).

Dada sua abrangência, interseccionalidade pode ser considerada, a depender de quem (e como se) usa a terminologia, um conceito, uma ferramenta heurística ou uma teoria. Um ponto comum, no entanto, a todas as feministas que aderiram à interseccionalidade diz respeito à tentativa de focar em que medida raça, gênero e classe social interagem com a realidade sócio material da vida de mulheres na (re)produção e transformação de relações de poder.

Se no contexto anglo-saxão pode-se afirmar que houve uma incorporação de perspectivas interseccionais por um grupo significativo de feministas, o mesmo não parece ser verdade para o Brasil. Há pelo menos três razões que possam justificar este baixo interesse de feministas brasileiras por uma perspectiva tão amplamente estabelecida em outros contextos.

Em primeiro lugar, o próprio (re)surgimento do movimento feminista nos anos 1970 traz consigo um conjunto de pautas quase que exclusivamente focadas nos processos de democratização das relações intergênero, tornando-se, assim, prisioneiro da tentação da igualdade. Para Bandeira (2000), o movimento feminista propagou, neste momento, uma certa forma de “ser mulher” (ocidental, branca, heterossexual, classe média) e, a partir dessa mulher definida no singular, defendeu uma solidariedade intergênero baseada, exclusivamente, numa identidade biológica comum, esquecendo-se das diferenças e desigualdades entre mulheres de distintos lugares sociais, experiências religiosas, pertença racial, orientação sexual, entre outros.

É contra essa tentação de igualdade que se insurgem as mulheres negras no interior do movimento feminista. Ao acentuarem que há uma multiplicidade de identidades femininas, e de ações políticas a elas vinculadas, as mulheres negras chamam a atenção, sobretudo, ao fato de que, ao proporem uma unidade entre as mulheres contra a opressão do modelo patriarcal da sociedade ocidental, as mulheres brancas se “esquecem” de que elas próprias oprimem outras mulheres, ou seja, ao mesmo tempo em que são subordinadas numa dada situação social pelos homens, também oprimem mulheres negras e de estratos sociais inferiores. Isso fica evidente na crítica que militantes negras fizeram ao fato de que a emancipação econômica e educacional vivida pelas mulheres de classe média a partir dos anos 1960 se deveu, em grande medida, à exploração do trabalho doméstico de mulheres negras e pobres. (GONZALEZ, 1982, BAIRROS, 1991, BENTO, 1995, LIMA, 1995).

Como também pode ser visto em um texto de Audre Lorde seu de 1983 chamado “Não existe hierarquia de opressão”

Eu nasci negra e uma mulher. Estou tentando me tornar a pessoa mais forte que consigo para viver a vida que me foi dada e ajudar a efetivar mudanças em direção a um futuro aceitável para o planeta e para minhas crianças. Como negra, lésbica, feminista, socialista, poeta, mãe de duas crianças — incluindo um menino — e membro de um casal interracial, com frequência me vejo parte de algum grupo no qual a maioria me define como devassa, difícil, inferior ou apenas “errada”.

Da minha participação em todos esses grupos, aprendi que opressão e intolerância de diferenças aparecem em todas as formas e sexos e cores e sexualidades — e que entre aquelas/es de nós que compartilham objetivos de libertação e um futuro viável para nossas crianças, não pode existir hierarquia de opressão. Eu aprendi que sexismo e heterossexismo surgem da mesma fonte do racismo. “Ah”, diz uma voz da comunidade negra, “mas ser negra/o é NORMAL!”. Bom, eu e muitas pessoas negras da minha idade lembramos de forma soturna dos dias em que não costumava ser!

Simplesmente não consigo acreditar que um aspecto de mim pode se beneficiar da opressão de qualquer outra parte da minha identidade. Eu sei que pessoas como eu não podem se beneficiar da opressão sobre qualquer outro grupo que busca o direito a uma existência pacífica. Em vez disso, nós nos subestimamos ao negar a outras/os o que derramamos sangue para obter para nossas crianças. E essas crianças precisam aprender que elas não têm de ser umas como as outras para trabalharem juntas por um futuro que irão compartilhar.

Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer

ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negras/os, porque milhares de lésbicas e gays são negras/os. Não existe hierarquia de opressão.

Eu não posso me dar ao luxo de lutar contra uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular. E eu não posso tomar a liberdade de escolher entre as frentes nas quais devo batalhar contra essas forças de discriminação, onde quer que elas apareçam para me destruir. E quando elas aparecem para me destruir, não demorará muito a aparecerem para destruir você. (LORDE, 1983)

Audre aponta para a necessidade de se levar em conta as interseções ao se falar de mulher, desponta como um nome importante para o que viríamos chamar de feminismo interseccional. Denuncia que o modelo de representação utilizado pelo feminismo apaga muitas outras identidades. Para Lorde, lutar contra um tipo de opressão, mas legitimar outra, inviabiliza a luta como um todo. Faz com que questionemos: até que ponto se alimenta o poder que se combate?

Possibilitar o deslocamento do pensamento hegemônico, a resignificação das identidades sejam elas de raça, gênero dando espaço para a construção de novos lugares de fala tem-se mostrado cada vez mais urgente e necessário como forma de dar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica.(Lima, 2013)

As teorias de gênero, incluindo suas constantes revisões e remodelações, contribuíram para que os estudos feministas revelassem o que Derrida chama de *falo logo centrismo*²⁹, a adoção ilusória de universalidade, pois esta tem como base o homem, o branco. Essa concepção universal é um dado ilusório porque tendeu a escamotear as especificidades (de gênero, de classe, de raça, de etnia e de orientação sexual, etc.) dos/as diferentes sujeitos/as que ocupavam outras fronteiras políticas que aquelas do homem branco, heterossexual, cristão e detentor de propriedades. Ao falarmos de nós, estamos denunciando o quanto essa categoria universal é falsa, pois tem como base o homem, o branco. Apontar isso, é justamente ampliar essa categoria de universalidade, fazê-la abranger um número maior de possibilidades de existência.

²⁹ Da presença ou logocentrismo, chama também de Mitologia Branca, devido às circunstâncias em que o homem branco europeu acreditou, creditou e arquivou seu saber num tipo de Razão, reunindo e refletindo a cultura do Ocidente. É essa crença na razão o seu próprio mito. O que não é de modo algum pacífico. (DERRIDA, 1991. p.271).

Esses debates ampliaram os conceitos e significados que circundam o gênero como categoria analítica, bem como provocou reflexões sobre a desconstrução dos binarismos que circundam a oposição masculino-feminino além de trazer a cena outras discussões que ampliam as percepções acerca das identidades construídas socialmente. Assim, a partir da flexibilização das discussões acerca das questões raciais e de gênero, os/as sujeitos/as políticos/as que se observam na emergência desses movimentos também se multiplicam. Tratando também, da forma como “ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento” (CRENSHAW, 2002, p. 177). Sendo assim se torna necessário discutir a identidade como um deslocamento, que se ressignifica e remodela assim como propõe rupturas significativas nas velhas correntes de pensamento onde elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de paradigmas. Pensar raça e gênero como marcadores que são acionados por militantes negras de determinado grupo, quando falam de si em relação a outros/as sujeitos/as, evidencia um leque de possibilidades que remetem aos estudos atuais acerca das identidades.

Autoras como hooks (2005), Brah (2006), Butler (2012), entre outras produzem suas teorias com intuito de pensar outros direcionamentos ou mesmo questionar o que se compreende, em nossa sociedade, gênero, sexo, sexualidade, raça, corpo, sujeitos políticos e identidades.

Segundo Ana Cláudia Jaqueto Pereira,

As feministas negras parecem aliar, de forma original, duas dimensões de análise distintas: experiência individual e estrutura social. Ao aderir a definições fluidas e flexíveis de poder e, ao mesmo tempo, observar com ele sedimenta estruturas que perduram no tempo, permanecem a tentas à interação de fatores micro e macro-analíticos, fazendo recair o foco sobre os permanecem a tentas à interação de fatores micro e macro-analíticos, fazendo recair o foco sobre os participativos; no nível micro-analítico, empregam-se narrativas pessoais de ressignificação da subjetividade por meio do reconhecimento de opressões e adesão a práticas e discursos transformadores. Ao incorporar a interseccionalidade como princípio normativo de seu projeto político, o feminismo negro molda uma visão de democracia que se demanda não apenas instâncias representativas, como também requer a permeabilidade do Estado aos grupos subordinados para que eles participem de “iniciativas da sociedade que visam à redistribuição dos participativos para decisão da alocação de recursos simbólicos e materiais.

Finalmente, o significado atrelado à interseccionalidade recusa noções monolíticas de desigualdade priorizadas pelo feminismo e pelo Estudo das Relações Raciais. Quando usado como um recurso descritivo, a interseccionalidade do feminismo negro amplia o campo de visão com base no qual o Estudo das Relações Raciais tem se firmado, permitindo compreender como a opressão racial é dependente e combinada com opressões de gênero, heteronormatividade e exploração econômica. (JAQUETO, 2003: 06)

As reflexões trazidas pelo feminismo negro nos mostram a importância de pensar que as marcações que intersectam a produção das identidades é perceber a existência de múltiplas categorias e definições, nesse sentido, aponta para a urgência de notar a impossibilidade de se fixar num caminho único e universal, mas a tentativa de percorrer caminhos complexos e diversos e também descontínuo.

São caminhos que confrontam paradigmas no que diz respeito a pensar e repensar as representações dos sujeitos.

Pensar as identidades que perpassam gênero e raça trata-se também um desafio às constituições dos sujeitos múltiplos que reivindicam para si tais marcações. A produção da auto identificação racial ou de gênero perpassa não somente a categorização de si que se estabelece a partir da identificação com o outro, mas, também, pela construção e escolha que o ator social faz da sua identidade, a partir da sua trajetória de vida e do seu processo de individualização. Em nossa questão aqui proposta é importante pensar a categoria mulheres negras tendo em vista que, como argumenta Bairos (1995), esta categoria é construída a partir da experiência de ser negro (vivida “através” do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça). Sueli Carneiro no artigo “Enegrecendo o feminismo...” nos mostra uma interessante perspectiva de entendimento.

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados.

São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor.

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

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 antimusas 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 destacam a 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. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura. Fazemos parte de um contingente de mulheres ignoradas pelo sistema de saúde na sua especialidade, porque o mito da democracia racial presente em todas nós torna desnecessário o registro da cor dos pacientes nos formulários da rede pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres brancas e negras apresentam diferenças significativas em termos de saúde.

Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não “pode ser separada de outros eixos de opressão” e que não “é possível em uma única análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão”. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades. (CARNEIRO, 2003, 50, 51).

Carneiro nos mostra que o racismo determina as hierarquias de gênero em nossa sociedade, sendo assim é necessário que o feminismo crie maneiras de combater essa opressão, caso contrário, será mais um modo de opressão também por manter as relações entre as mulheres hierarquizadas; reproduz o discurso hegemônico. A análise de Carneiro ainda nos permite perceber a necessidade de uma identidade reivindicada de mulher negra que se constitui como sujeito histórico e político. Porém, é importante ressaltar que essa identidade, mesmo não abarcando toda a especificidade em torno das mulheres negras, a compreensão proposta pela autora, é relevante para embasar o sujeito político que se pretende demarcar no texto. Construir uma reflexão sobre a identidade mulher negra é trilhar caminhos complexos já que as heterogeneidades que circundam tal categoria compõem uma gama extensa de complexidades e diversidades. Analisar tal categoria que é interseccionada por inúmeras marcações de forma “fechada” é correr o risco de deixar de fora as inúmeras nuances que estão em jogo na definição de identidades, sobretudo quando se trata de grupos que ao longo da história veem construindo e reconstruindo estratégias de luta e resistência para reivindicar e afirmar suas identidades sociais, como é o caso de mulheres negras. Nesse sentido, pensar categorias destacando suas (de)marcações consiste um jogo duplo onde ao mesmo tempo esses sujeitos são produzidos e reproduzidos na tentativa de eliminar suas proposições engessadas. Mais que teóricas do gênero, tais autoras se identificam e escrevem também como militantes do movimento de mulheres negras cujo mote político se assenta no combate ao racismo e sexismo. (Lima, 2013) “Militantes feministas participantes do mundo acadêmico vão trazer para o interior das universidades e escolas questões que as mobilizavam, impregnando e “contaminando” o seu fazer intelectual – como estudiosas, docentes, pesquisadoras – com a paixão política” (LOURO, 2004, p. 16).

É uma perda de tempo odiar um espelho ou seu reflexo em vez de interromper a mão que constrói o vidro de distorções discretas o suficiente para passarem despercebidas."

Audre Lorde

3.3 Feminismo negro

As feministas norte-americanas foram pioneiras na incorporação do tema das diferenças em suas abordagens, ocupando-se em discutir a presença do racismo, bem como o entrecruzamento entre gênero, raça e classe como elemento representativo das diferenças nas experiências das mulheres. (SILVA e BARBOSA, 2008).

Desde o século XIX, mulheres negras norte-americanas como Sojourner Truth, Maria W. Stewart, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells-Barnett tiveram papel fundamental no desenvolvimento de uma crítica feminista negra, revelando as experiências da mulher negra na sociedade escravocrata e nas épocas pós-escravidão. A partir dos anos 1970, e com maior ênfase nas décadas de 80 e 90 até então, a produção de teoria feminista por mulheres negras como Angela Davis, bellhooks, Audre Lorde e Patricia Hill Collins contribuiu para aprofundar a análise e a compreensão da marginalização social, econômica e política das mulheres negras nos EUA. (CALDWELL, 2010).

“Angela Davis, em *Women, Race & Class* (New York: Vintage Books); bell hooks, em *Ain't I a Woman: black women and feminism* (Boston: South End Press) ambos publicados em (1981), criticam as raízes individualistas do feminismo, defendendo uma perspectiva feminista que não seja informada pela ideologia liberal individualista, o feminismo negro. Analisando de forma bem ampla as produções das feministas negras norte-americanas, citadas anteriormente, nota-se muitos aspectos convergentes. Por exemplo, um dos elementos importantes da produção de bell hooks é enfatizar a relação entre produção intelectual e experiência pessoal. A autora, que utiliza-se do recurso de falar de si mesma como uma forma de ativismo, para aproximar da realidade de outras mulheres negras, trata de temas como a relação das mulheres negras com a academia, sexismo, racismo, teoria feminista, dentre outros. De acordo com hooks, mulheres negras e brancas compartilham a luta contra o sexismo. O pessoal não se sobrepõe ao político, como muitos interpretam a máxima “o

pessoal é político”, mas o pessoal é ponto de partida para conectar politização e transformação da consciência, isto é ler criticamente a experiência de opressão das mulheres. Dessa perspectiva, o feminismo passa a ser entendido como: a lente através da qual diferentes experiências das mulheres podem ser analisadas criticamente, no sentido de reinventar as relações sociais entre homens e mulheres fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro. (BAIROS, 1995) Ao refletir sobre a contribuição das mulheres negras para a teoria feminista, hooks evidencia que as mulheres negras constituem um grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, não lhe foi permitido ter institucionalizado “outros” que se pode explorar ou oprimir. Para a autora, mulheres brancas e homens negros podem ter as duas coisas, eles/as podem agir como opressor ou ser oprimido. Os homens negros podem ser vítimas do racismo, sexismo, mas lhe é permitido agir como exploradores e opressores da mulher. As mulheres brancas podem ser vítimas do sexismo, mas o racismo lhes permite agir como exploradores e opressores do povo negro. (HOOKS, 1995). A autora chama atenção que é essencial, para a continuidade da luta feminista, que se reconheça o ponto de vista das mulheres negras e que o feminismo negro atua a partir das lutas em que raça, classe e gênero enquanto fatores simultâneos de opressão para, a partir dessa perspectiva, criticar a hegemonia racista, sexista, classista, para que seja possível prever e criar uma contra hegemonia. hooks acredita que as mulheres negras têm um papel central a desempenhar na construção de uma teoria feminista, podendo oferecer uma contribuição única e valiosa”.³⁰

O negro do “feminismo negro” inscrevia uma multiplicidade de experiências ainda que articulasse uma posição particular de sujeito feminista. Além disso, ao trazer para o primeiro plano uma ampla gama de experiências diaspóricas em sua especificidade tanto local quanto global, o feminismo negro representava a vida negra em toda sua plenitude, criatividade e complexidade (BRAH, 2006, p.357).

O feminismo negro ganha força nos Estados Unidos a partir da década de 70 com a produção intelectual de feministas negras. Nessas produções, denunciam a invisibilidade das mulheres negras como sujeitos do feminismo. De acordo com Hooks, mulheres negras e brancas compartilham a luta contra o sexismo. O pessoal não se sobrepõe ao político, como muitos interpretam a máxima “o pessoal é político”, mas o pessoal é ponto de partida para

³⁰ Lima em MULHERES MILITANTES NEGRAS: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas

conectar politização e transformação da consciência, isto é, ler criticamente a experiência de opressão das mulheres. A conexão teoria e prática é uma das dimensões importante do feminismo negro; considera que o aprofundamento do pensamento também é mediado pela militância, e que a inter-relação entre ambas é parte importante no desenvolvimento do pensamento feminista negro, além de também pontuar a sua própria condição de mulher negra como elemento importante para o desenvolvimento de suas ideias. (BARRETO, 2005).

Neste sentido, interseccionalidade constitui-se em ferramenta teórico-metodológica fundamental para ativistas e teóricas feministas comprometidas com análises que desvelem os processos de interação entre relações de poder e categorias como classe, gênero e raça em contextos individuais, práticas coletivas e arranjos culturais/institucionais. Há, contudo, uma plêiade, por vezes contraditória e vazia de sentido, de usos e concepções acerca do conceito. (RODRIGUES,2013:01)

No Brasil, o feminismo negro começa a ganhar força nos anos 80. Segundo Núbia Moreira,

A relação das mulheres negras com o movimento feminista se estabelece a partir do III Encontro Feminista Latino-americano ocorrido em Bertioga em 1985, de onde emerge a organização atual de mulheres negras com expressão coletiva com o intuito de adquirir visibilidade política no campo feminista. A partir daí, surgem os primeiros Coletivos de Mulheres Negras, época em que aconteceram alguns Encontros Estaduais e Nacionais de mulheres negras. Em momentos anteriores, porém, há vestígios de participação de mulheres negras no Encontro Nacional de Mulheres, realizado em março de 1979. No entanto, a nossa compreensão é que, a partir do encontro ocorrido em Bertioga, se consolida entre as mulheres negras, um discurso feminista uma vez que em décadas anteriores havia uma rejeição por parte de algumas mulheres negras em aceitar a identidade feminista”. (Moreira, 2007)

E isso acontecia devido ao fato de não se identificarem com um movimento até então majoritariamente branco e de classe média e pela falta de empatia em perceber que mulheres negras possuem pontos de partidas diferentes, especificidades que precisam ser priorizadas.

E mesmo dentre as feministas negras é preciso reconhecer a grande diversidade existente. Algumas mulheres negras se referem a si próprias como mulheristas, usando o termo de Alice Walker. Outras são feministas e fazem um trabalho mais prático, por exemplo,

contra a violência sexual. Há também feministas negras que são acadêmicas, como Patrícia Hill Collins, que escreveu um livro sobre o pensamento feminista negro. Dentre todos estes tipos, é evidente que elas não concordam necessariamente umas com as outras, já que muitas são as diferenças. O desafio consiste em saber como trabalhar com as diferenças e contradições. A diferença pode ser uma porta criativa. Nós não precisamos de homogeneidade nem de mesmice. Não precisamos forçar todas as pessoas a concordar com uma determinada forma de pensar. Isso significa que precisamos aprender a respeitar as diferenças de cada pensar, usando todas as diferenças como uma "fagulha criativa", o que nos auxiliaria a criar pontes de comunicação com pessoas de outros campos. Por exemplo, quando se fala, na Grã Bretanha, de mulheres negras, está se falando de mulheres asiáticas, caribenhas, entre outras. (DAVIS, Angela)

Sobre as movimentações em relação às militantes do feminismo negro Brah (2006), argumenta que o sujeito político do feminismo negro descentra o sujeito unitário e masculinista do discurso eurocêntrico, e também a versão masculinista do “negro” como cor política, ao mesmo em que perturba seriamente qualquer noção de “mulher” como categoria unitária. Isso quer dizer que, embora constituído em torno da problemática da “raça”, o feminismo negro desafia performativamente os limites de sua constituição (p.357-358).

Para Carneiro (2003), as mulheres negras se empenharam numa dupla via de luta, uma de “enegrecer” a agenda do movimento feminista e outra de “sexualizar” a pauta do movimento negro, originando uma diversidade nas percepções e nas práticas políticas desses segmentos, que perpassou e perpassa uma dupla perspectiva, tanto na afirmação de outros e de novos sujeitos políticos quanto na reivindicação de um reconhecimento das diferenças e desigualdades entre esses sujeitos.

Nesse sentido é possível fazer a afirmação de que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (CARNEIRO, 2003, p. 51)

O conceito apresentado por Sueli Carneiro traz a compreensão de que o racismo determina também as relações de gênero e que coloca em questão o objetivo da luta feminista negra na arena social. Importante destacar também o conceito de Sebastião (2010) que referencia o feminismo negro no Brasil como sendo, o movimento político, intelectual e de

construção teórica de mulheres negras comprometido com a mudança social e atuante num campo ideológico no qual estão inseridas. O feminismo negro é um conceito que vem sendo forjado na luta do movimento de mulheres negras pelo reconhecimento das especificidades do grupo no contexto da luta feminista e do combate ao racismo. (SEBASTIÃO, 2010, p.34).

Nesse sentido, é importante enxergar o racismo e o sexismo como um a série de efeitos que não possuem uma única causa. A perspectiva de novos olhares e novos lugares de fala iniciam assim diferentes construções no jogo instituído pelo saber científico. Tais construções desafiam os cânones acadêmicos e revelam construções teóricas capazes de dar conta de outras formas identitárias para além das que já existem. Analisar a produção das identidades contemporâneas à luz dos estudos subalternos, a partir de questões que demarcam lugares sociais é revisitar antigos temas com novas perspectivas e outros olhares e lugares de fala, percorrendo caminhos que possam de fato contribuir para a produção de uma teoria que abarque um número maior de múltiplos/as sujeitos/as. Pertencer a diversas categorias sociais que exprimem muitas vezes, vários eixos de subordinação, faz dessas mulheres, agentes sociais capazes de ao mesmo tempo, produzir movimentações políticas que atuam no embate direto as discriminações diversas bem como construir seus próprios instrumentos teóricos que embasam suas lutas. Esse processo de construção e reconstrução das formas de manifestar suas identidades faz com que as mulheres negras fomentem as discussões teóricas em torno das questões raciais e de gênero, ao mesmo tempo, cuidando para que um processo não seja mais ou menos hierarquizado que o outro³¹

É necessário abdicar de uma visão absoluta de patriarcado e perceber que a luta das mulheres não depende somente de superar as desigualdades geradas pela hegemonia masculina, mas exige, igualmente, a superação de ideologias como o racismo que cria uma hierarquia de gênero. O racismo estabelece a inferioridade social da população negra em geral e das mulheres negras em particular. Nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira.

³¹MULHERES MILITANTES NEGRAS: a interseccionalidade de gênero e raça na produção das identidades contemporâneas

Esse novo olhar feminista e antirracista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. (Carneiro 2003).

O pensamento feminista negro, a teoria social crítica das mulheres negras estadunidenses, refletem como as relações de poder são semelhantes. Para as mulheres Africano-americanos, a teoria social crítica abrange corpos de conhecimento e conjuntos de práticas institucionais que lute ativamente com as questões centrais com as quais as mulheres negras devem enfrentar como uma coletividade. A necessidade de tal pensamento surge porque as mulheres americanas Africano- como um grupo permanecem oprimidas dentro de um contexto caracterizado por injustiça. Isso significa que nem todas as mulheres afro-americanas dentro desse grupo são oprimidas da mesma maneira, nem que algumas mulheres negras estadunidenses não oprimirão outros. A identidade do pensamento feminista negro como uma teoria social "crítica" encontra-se em seu compromisso com a justiça, tanto para mulheres negras estadunidenses como uma coletividade também como para outros grupos oprimidos de forma semelhante. (COLLINS, 1999).

Como podemos observar na citação de Collins há uma gama diversa de produção do pensamento feminista negro. Há a produção acadêmica, poesia, o falar de si, até como forma de desestabilizar a norma acadêmica.

Muitas feministas negras, mulheres de cor, chicanas, como Gloria Anzaldúa, vêm atuando como forasteiras de dentro (outsider within), reinventando definições, delimitando lugares sociais para melhor se posicionarem, como forma de realizarem a auto definição. Anzaldúa, por exemplo, toma suas próprias experiências vividas como cidadã norte-americana descendente de mexicanos, criada em uma região fronteira entre o México e os EUA, lésbica, feminista, para investigar a opressão de gênero patriarcal das duas sociedades. Suas experiências são as lentes pelas quais enxerga e analisa o mundo. Sua narrativa é

subversiva no estilo, na medida em que confronta a produção de conhecimento do paradigma dominante através do texto autobiográfico; é, também, subversiva na linguagem, pois recorre ao inglês, ao espanhol e suas variações regionais e a expressões do nahuatl – língua falada pelos astecas pré-invasão –, para registrar suas ideias. Com isso, recusa tanto o espanhol, simbolizando a cultura machista mexicana, quanto o inglês, imposto pela cultura norte-americana dominante, ensinado nas escolas, nos EUA, como prática de exclusão imperialista, pois toda qualquer traço cultural mexicano. Adota, portanto, a linguagem híbrida, denotativa de um discurso polifônico, proferido por múltiplas vozes, e representativa de uma nova identidade, *mestiza*, que emerge do contexto sociopolítico e cultural estabelecido na fronteira entre México e Estados Unidos. Ao se referir à linguagem da nova *mestiza*, diz Anzaldúa (Lima 2013):

[...] o espanhol chicano é uma língua fronteira que se desenvolveu naturalmente. Mudança, evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva. (ANZALDÚA, 2009, p. 307, grifos da autora).

Nessa perspectiva Lélia Gonzalez propõe o *pretoguês*, como forma de criticar a norma acadêmica. Gonzalez confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas. Assim, a autora, por vezes, mistura, enreda o português com elementos linguísticos africanos, em uma tentativa política de evidenciar o preconceito racial existente na própria definição da língua materna brasileira. Como resultado do enredamento, sublinha Gonzalez, tem-se:

- [...] aquilo que chamo de ‘pretoguês’ e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-

cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe. (GONZALEZ, 1988, p. 70)

Para o feminismo negro é necessário um diálogo com as assimetrias históricas e reivindicar um diálogo que corrija essas assimetrias por meio de uma práxis. É muito importante a produção acadêmica e novas construções de pensamentos sob a perspectiva das não identidades, porém é necessário perceber que há uma sujeição social para além do discurso. A criação de identidades estanques fixa e reduz as possibilidades de ser. Do ponto de vista político, a afirmação das identidades parece se mostrar ainda necessária. O problema talvez não seja a afirmação de identidades, mas a coisificação dessas, retirando sua potencialidade como seres sociais múltiplos. Uma possibilidade, caminho pode ser trabalharmos com o pensamento de que somos seres sociais que tem múltiplas determinações e não estanques a uma função, categoria, identidade.

Em *O Segundo sexo* Beauvoir diz: “se a questão feminina é tão absurda é porque a arrogância masculina fez dela uma querela e quando as pessoas querelam não raciocinam bem” (Beauvoir, 1980: 9). E eu atualizo para a questão das mulheres negras: se a questão das mulheres negras é tão absurda é porque a arrogância do feminismo “branco” fez dela uma querela e quando as pessoas querelam não raciocinam bem.

Dito de outro modo, uma época nunca é uma totalidade homogênea. Uma forma de saber tem limites, impossibilidades. Os contra discursos alimentam as potencialidades que nos ajudam a refutar outras epistemes. Toda época também tem uma contra epísteme. A passagem de uma epísteme a outra não significa progresso, significa reconfiguração de mundo.

4. LIMITE DA TEORIA

Privilégio social gerador do privilégio epistêmico

A teoria feminista³² surge como forma de criticar e refutar uma epistemologia masculinista, estudos e pesquisas formulados tendo como base o homem e relegando a mulher o lugar de outro. A inserção do gênero³³ como categoria de análise científica, além de ser importante para a construção de novos pensamentos, foi um ato político. Há uma dimensão política nessas teorias porque são pensadas a entender e enfrentar a opressão histórica das mulheres além de confrontar os saberes oficiais e as totalizações universalistas. Segundo Harding, visa “estender e reinterpretar as categorias de diversos discursos teóricos de modo a tornar as atividades e relações sociais das mulheres analiticamente visíveis no âmbito das diferentes tradições intelectuais”. (Harding, 1993:7). As teorias feministas já nascem com o compromisso social de emancipação das mulheres, porém possuem enfoques diversos e seguem diferentes perspectivas. Sendo assim, há as teóricas que seguem um viés liberal,

³² Carla Cristina Garcia no artigo Os novos feminismos e os desafios para o século XXI, diz: “As teorias feministas são inúmeras, mas todas partem de uma consideração elementar: que a opressão das mulheres é um fato histórico, social e cultural inquestionável. As estudiosas estão cômicas da dimensão política de seus trabalhos e das conexões entre vida e produção cultural. Constatam que a experiência e a perspectiva das mulheres têm sido sistematicamente assimiladas no genérico “universal masculino” que “naturaliza” o feminino nas concepções culturais. Por esse motivo, toda investigação feminista é uma forma de ação e de compromisso com a modificação das estruturas sociais.

O século 20 foi o cenário de importantes correntes de pensamento feminista. Durante os anos sessenta e início dos setenta, o feminismo se consolidou como uma *hermenêutica da suspeita*, no sentido filosófico do termo: como outras correntes interpretativas que propuseram uma atitude de suspeita ante as práticas culturais, os poderes e os saberes monológicos e oficiais e as grandes totalizações universalista”s.

³³ Na década de 70 a antropóloga Gayle Rubin desenvolveu a sistematização sexo/gênero que foi um marco para os estudos de gênero. Em seu ensaio *O Tráfico de Mulheres: Notas sobre a “Economia Política do Sexo”*, publicado originalmente em 1975, sem tradução para o português, Rubin expôs uma conceituação que sistematizou ideias já existentes, embora difusas, sobre os usos de gênero na questão das mulheres (PISCITELLI, 2002).

O sistema sexo/gênero é um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e na qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, 1975).

outras, marxista, radical, socialista, anarquista, cada qual seguindo seus respectivos quadros analíticos e perspectivas políticas.³⁴ (Diemut Bubeck, 186.)

A teoria política feminista pode ser vista como compreendendo três tipos distintos de questionamentos. O primeiro tipo é a discussão crítica sobre o pensamento político, tanto histórico como contemporâneo baseado numa corrente masculina. O foco de tal crítica é tipicamente baseado em concepções tendenciosas feitas por homens e falsas generalizações. Concepções do sexo masculino polarizado são interpretações de conceitos - como a liberdade, autonomia, igualdade, justiça, democracia, direitos - que derivam da experiência dos homens de captura em um mundo dividido por gênero, mas não mulheres. Generalizações são falsas alegações feitas sobre a natureza humana, comportamento ou valores que acabam por ser verdadeira dos homens, mas não das mulheres. Dado que as mulheres foram excluídas da política e pensamento político, não é de estranhar que os teóricos políticos só pensavam sobre homens, mulheres eram mencionadas no máximo em discussões sobre a família, nem é de estranhar que o foco das intervenções feministas iniciais na teoria política concentrou-se na crítica de tal viés masculino. Críticas clássicas neste sentido são *Vindication dos Direitos da Mulher* e de John Stuart Mill *A Sujeição das Mulheres* de Mary Wollstonecraft. (Bubeck 2000, P 50).

Dessa forma, a representação hegemônica do dominante impera sobre a lógica do dominado transformando-o em uma “antítese necessária” (Spivak, 2003).

O que observamos é que, a teoria feminista, nasce no sentido de questionar o discurso hegemônico, mas também acaba incorporando esse discurso ao ser branco centrada, heterossexual. Logo, o limite do lugar da reflexão se dá porque a própria representação de mulheres concebida pela teoria feminista não representa as especificidades das mulheres. Nossa sugestão é que pode haver o problema aí por se partir da categoria errada. Sim, estamos falando de mulheres, o que seria a mesma categoria, mas mulheres negras possuem situações diferentes de mulheres brancas, mulheres lésbicas de mulheres heterossexuais, então querer atribuir uma identidade comum a categorias diferentes pode ser considerado um erro de categoria. E a partir desse erro tentou-se mobilizar ações do ponto de vista político para emancipação das mulheres. Como buscar emancipação para mulheres negras tendo como base a categoria de mulheres brancas? Teorias feministas branco centradas, mas que se pretendem universal, por mais que possuam uma posição política de emancipação, na ação, não realiza seu objetivo, pois nega as especificidades de outras mulheres, representando assim somente mulheres em situações de algum privilégio social.

É essencial para o prosseguimento da luta feminista que as mulheres negras reconheçam a vantagem especial que nossa perspectiva de marginalidade nos dá e fazer uso dessa perspectiva para criticar a dominação racista, classista, a hegemonia sexista, bem como de refutar e criar

³⁴ Ver mais sobre em “Gênero: uma categoria útil de análise histórica” de Joan Scott

uma contra hegemonia . Eu estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na realização da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é único e valioso. (hooks, 2000. p. 15.)

E, nesse sentido, a mulher negra ao passar a falar de si poderia contribuir através de sua perspectiva com a teoria feminista por oferecer novas possibilidades de enfrentamento e ações políticas. Por descentrar uma visão que era branco centrada, mas tida como universal.

Lélia Gonzalez também nos oferece uma perspectiva interessante sobre isso criticando a ciência moderna como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, a autora vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Segundo a autora, o racismo se constituiu “como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (Gonzalez, 1988). E, dentro dessa lógica, a teoria feminista também acaba incorporando esse discurso e estruturando o discurso das mulheres brancas como dominante.

Carla Cristina Garcia no artigo *Os novos feminismos e os desafios para o século 21*³⁵, diz:

A esse importante giro do poder e da política, deve-se somar outro fenômeno, a crise de representação, que se expressa de três modos diferentes: como brecha profunda entre a população e o poder político; como crise de conteúdos, legitimidade e participação em partidos e sindicatos, cada vez mais afastados dos interesses dos(as) trabalhadores(as), quando não diretamente contrários e como crise dos movimentos sociais que haviam definido suas lutas ao redor de uma identidade estável. Quando proliferam as diferenças e se diversificam os temas e os interesses, impõe-se a renúncia a um movimento homogêneo: torna-se impossível seguir sustentando lutas sob uma única identidade. Todos esses elementos impulsionam uma mudança definitiva: a percepção subjetiva e social dos movimentos dos anos oitenta se perde nos noventa. Os grupos que aparecem são muito desconectados entre si e essa perda de vínculo faz com que a memória histórica se quebre, os novos grupos não se sintam parte de movimentos feministas, nem os tomem como referência, chegando a rejeitá-los, como incapazes de dar conta das exigências de renovação do momento. Além disso, a esse suposto final do movimento tal e qual se conhecia, somam-se políticas fortes impulsionadas pelo feminismo institucional ou de Estado. E aparecem outras temáticas: a construção da identidade de gênero; a pornografia e a sexualidade; os direitos das trabalhadoras do sexo; as reflexões sobre as identidades *queer*; a crítica à institucionalização do movimento gay e lésbico; as lutas contra a AIDS; questões sobre o corpo e a saúde ambiental; a questão da autonomia; as novas formas de expressão política; as lutas e resistências cotidianas das mulheres imigrantes e ilegais organizadas por meio de redes diversas; a crítica à precarização da existência na globalização e muitos outros.

³⁵ <http://revistacult.uol.com.br/home/2015/03/os-novos-feminismos-e-os-desafios-para-o-seculo-21/> Acesso em 21/07/2015

A citação de Garcia aponta para essa crise da representação e que a partir dessa se faz necessário pensar outras possibilidades.

Portanto faz-se necessário colocar em cheque essas representações concebidas a partir de um local de privilégio. Seriam necessárias molduras conceituais que nos possibilitem tratar plenamente a questão de que os processos de formação da subjetividade são ao mesmo tempo sociais e subjetivos; que podem nos ajudar a entender os investimentos psíquicos que fazemos ao assumir posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas (BRAH, 2006, p. 369).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A origem branca e ocidental do feminismo, segundo a história dominante estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres, de todas as partes do mundo, lutem para integrar em seu modelo as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social. Até onde as mulheres brancas avançaram nessas questões? Segundo Lélia Gonzalez, esse modelo apresenta dois tipos de dificuldades para as mulheres negras: por um lado, a inclinação eurocentrista do feminismo brasileiro constitui um eixo articulador a mais da democracia racial e do ideal de branqueamento, ao omitir o caráter central da questão da raça nas hierarquias de gênero e ao universalizar os valores de uma cultura particular (a ocidental) para o conjunto das mulheres, sem mediá-los na base da interação entre brancos e não brancos; por outro lado, revela um distanciamento da realidade vivida pela mulher negra ao negar “toda uma história feita de resistência e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo)”.

Nesse contexto, quais seriam os novos conteúdos que as mulheres negras poderiam aportar à cena política para além do “toque de cor” nas propostas de gênero? O poeta negro Aimé Césaire disse que “as duas maneiras de perder-se são: por segregação, sendo enquadrado na particularidade, ou por diluição no universal”. A utopia que hoje perseguimos consiste em buscar um atalho entre uma negritude redutora da dimensão humana e a universalidade ocidental hegemônica que anula a diversidade. Ser negro sem ser somente negro, ser mulher sem ser somente mulher, ser mulher negra sem ser somente mulher negra. Alcançar a igualdade de direitos é converter-se em um ser humano pleno e cheio de possibilidades e oportunidades para além de sua condição de raça e de gênero. Esse é o sentido final dessa luta. (Carneiro 2003).

Dentro do que o feminismo negro propõe, essa conexão entre teoria e prática, a ideia da experiência como importante para a construção do pensamento, o conceito de interseccionalidade como central para a ação política, pode-se pensar nesse feminismo como uma possível alternativa de ação e pensamento que vai além das disputas meramente conceituais.

Tanto Beauvoir como Butler pensam a categoria mulher dentro de um projeto político de ação. As contribuições que as duas autoras trazem são imprescindíveis para o feminismo. Beauvoir em *O segundo sexo* parte de um problema moral e depois vai a um fundamentalmente político formulando um projeto de emancipação da mulher, não ficou somente no campo descritivo, conforme nos ensina Margaret Simons.

Simone de Beauvoir realizou um esforço para contemplar outras identidades, ao falar que o “eterno feminino” é homólogo do “bom negro”. Ou seja, de evidenciar como as construções em torno do que é ser mulher e negro são semelhantes no sentido de serem destituídos de humanidade. Há também uma “pincelada” em relação às diferenças entre as mulheres quando ela diz: “os homens dizem “as mulheres” e elas usam essas palavras para se designarem a si mesmas: mas não se põem automaticamente como sujeito. Os proletários fizeram a revolução na Rússia, os negros no Haiti, os indo chineses bateram-se na Indo China: a ação das mulheres nunca passou de uma agitação simbólica; só ganharam o que os homens concordaram em lhes conceder. (..) isso porque não têm os meios concretos de se reunir em uma unidade que se afirmaria em se opondo. Não têm passado, não têm história, nem religião própria; não têm como os proletários, uma solidariedade de trabalho e interesses; não há sequer entre elas essa promiscuidade espacial que faz dos negros dos EUA, dos judeus dos guetos, dos operários de Saint Denis ou das fábricas Renault, uma comunidade. Vivem dispersas entre os homens, ligadas pelo habitat, pelo trabalho, pelos interesses econômicos, pela condição social a certos homens – pai ou marido – do que estreitamente a outras mulheres. Burguesas, são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres pretas”. (Beauvoir, p. 13). Para Beauvoir essa falta de solidariedade entre as mulheres existe por conta da dependência social e econômica aos homens. Hooks dirá que essa falta de um olhar interseccional acontece porque as mulheres privilegiadas buscavam ter os mesmos direitos dos homens brancos. “Desde o início do movimento, as mulheres de classes privilegiadas foram capazes de fazer de suas preocupações “a” questão que deveria ser enfocada, em parte por elas serem o grupo que recebia atenção. Elas atraíam os meios de comunicação enquanto que as questões mais relevantes para as mulheres trabalhadores nunca tiveram destaque por parte da grande mídia”.

Independente da origem, a questão é: por que ainda persiste? Se Audre Lorde, bell hooks já denunciavam a falta de uma perspectiva revolucionária como ação política do feminismo por que a história dominante marca somente a terceira onda, mais especificamente

Judith Butler como o grande nome que começou a criticar a universalidade do sujeito mulheres?

Grada Kilomba em *Plantation Memories* diz “a passagem da objetividade a subjetividade é o que marca a escrita como um ato político”. (KILOMBA, 2002:11). Kilombanos dá uma contribuição interessante ao dizer que aquele que estava sendo definido, quando passa a definir a si mesmo, promove uma mudança política. Se não se conhece uma realidade desigual não é possível combatê-la. Por esse motivo, romper com a tentação de universalidade é importante. A invisibilidade de mulheres negras ou outras mulheres que não sejam brancas, heterossexuais e de classe média, é violenta porque elege quais vidas devem ser salvas, mantém as mesmas hierarquias de vidas criadas pelo patriarcado racista. Uma ação política que continue excluindo essas mulheres precisa ser repensada. A falta de um olhar interseccional sobre as opressões faz com que se façam análises simplistas que escondem a realidade de muitas mulheres. A história tem nos mostrado, inclusive a história dominante do feminismo, que a invisibilidade mata.

bell hooks faz uma relação entre sujeito e objeto ao dizer que sujeitos são aqueles que possuem o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades e nomear sua história e os objetos aqueles que serão definidos pelos sujeitos. (hooks 1989:42).

Se for falar de Brasil, há somente um livro de bell hooks traduzido por completo e alguns textos de outros livros traduzidos por feministas. Nesse sentido a *Revista Estudos Feministas* tem um papel importante. As obras de Patricia Hill Collins não estão traduzidas, as de Audre Lorde, há textos traduzidos por coletivos, assim como os de Angela Davis. Muitas professoras de teoria feminista não incluem feministas negras em suas bibliografias. Com raras exceções, feminismo negro não é ensinado na Academia. Há grandes compêndios sobre feminismo no Brasil que não aborda a questão de mulheres negras. Em pesquisas sobre desigualdade salarial ainda é muito comum se dizer que mulheres ganham até 30% do que homens sem enfatizar que esses números dizem respeito às realidades de homens brancos em relação a mulheres brancas, já que homens negros recebem menos do que mulheres brancas e mulheres negras até 70% menos do que homens brancos. Em pesquisas sobre mortalidade materna, raramente se fala que mulheres negras são as que mais morrem, por volta de 60%³⁶.

³⁶Ver em Relatório Anual Socioeconômico da Mulher, 2014

Quando se fala da descriminalização do aborto, é importante ressaltar que mulheres negras são as que mais morrem vítimas de abortos clandestinos³⁷.

Na década de 1980, mulheres negras eram esterilizadas forçadamente. Segundo pesquisa de Jurema Werneck (2004), o movimento de mulheres negras é protagonista no combate ao genocídio da população negra e à usurpação da liberdade das mulheres, iniciando a luta sob a forma de denúncia. Essa luta resulta na criação da Comissão Parlamentar de Inquérito em 1991. A CPI da esterilização, como ficou conhecida, constatou que houve essa prática, seja na prestação inadequada dos serviços oferecidos pelas instituições privadas financiadoras de métodos contraceptivos, principalmente nas regiões mais pobres do país, seja nas medidas contraceptivas irreversíveis.

Mulheres negras passaram a se definir como sujeitos e a produzir conhecimento, o desafio é ainda enfrentar uma realidade, incluindo uma ação política em uma perspectiva feminista que, de um modo geral, ainda não rompeu com essa tentação de universalidade.

Acompanhando o pensamento de Patricia Collins, Luiza Barros usa como paradigma a imagem da empregada doméstica como elemento de análise da condição de marginalização da mulher negra e, a partir dela, busca encontrar especificidades capazes de rearticular os pontos colocados pela feminista norte-americana. Conclui, então, que “essa marginalidade peculiar é o que estimula um ponto de vista especial da mulher negra, (permitindo) uma visão distinta das contradições nas ações e ideologia do grupo dominante”. “A grande tarefa é potencializá-la afirmativamente através da reflexão e da ação política”. (BAIRROS, 1995)

As proposições do feminismo negro e do pensamento feminista negro têm forçado a teoria feminista a aprofundar suas análises sobre a discussão racial e sobre outros modos de diferenças em relação à sua produção teórica e prática. A pesquisa feminista não tem somente por objetivo introduzir mulheres nas ciências, mas também possui o papel de tensionar e questionar o modo tradicional de se fazer ciência, propor novos modelos, mas principalmente, ter disposição epistemológica e política para rever a postura frente às pesquisas. Assumir a instabilidade do fazer científico, “subverter matrizes de pensamento, acolher a fluidez, numa área que tradicionalmente tentou estabelecer verdades duráveis”. (Louro, 2003: 146)

³⁷Ver em Itinerários e Método do Aborto Ilegal em Cinco Capitais Brasileiras, 2012

Nesse sentido, os desafios desse tipo de pesquisa são epistemológicos, pois “referem-se a modelos de conhecer, implicam discutir quem pode conhecer, que áreas ou domínios da vida podem ser objetos de conhecimento, que tipo de perguntas podem ser feitas (Louro, 2003, p. 154)

ANEXOS

"Minhas palavras estarão lá", de Audre Lorde, do livro "Eu sou sua irmã."

“Eu costumava olhar em volta quando eu era uma mulher mais nova e não havia ninguém dizendo as coisas que eu queria e precisava ouvir. Eu me sentia completamente alienada, desorientada, louca. Eu pensava que tinha que existir outra pessoa que se sentisse da mesma maneira que eu me sentia.

Eu era muito inarticulada quando menor. Eu não conseguia falar. Eu não falei até completar cinco anos. Na verdade, nem com cinco anos: só comecei a falar verdadeiramente quando passei a ler e escrever poesia. Eu costumava falar através da poesia. Eu lia poemas e os memorizava, então quando as pessoas me perguntavam “o que você acha, Audre? O que te aconteceu ontem?”, eu recitava um poema e em alguma parte daquele poema havia um verso ou um sentimento a ser compartilhado. Eu outras palavras, eu literalmente me comunicava através de poesia. E quando eu não consegui encontrar poemas que traduzissem o que eu queria dizer, foi aí que comecei a escrevê-los, por volta dos meus doze ou treze anos.

Os críticos sempre quiseram me enquadrar em uma função específica, desde a hora que meu primeiro poema foi publicado, quando eu tinha quinze anos. Meus professores de inglês na Escola Hunter de Ensino Médio disseram que um poema meu em particular era muito romântico (era um poema de amor sobre minha primeira paixão por um menino) e que eles não queriam colocá-lo no jornal da escola, o que me levou a enviá-lo para a revista “Seventeen” [Dezessete] e, obviamente, “Seventeen” [Dezessete] publicou-o.

Meus críticos sempre quiseram me ver sob uma determinada ótica. As pessoas fazem isso. É mais fácil lidar com um poeta, certamente com uma poeta negra, quando você a categoriza, limitando-a tanto que ela consegue preencher suas expectativas. Mas eu sempre senti que não posso ser categorizada, e esse sentimento tem sido tanto minha fraqueza quanto minha força. Tem sido minha fraqueza porque minha independência me custou o suporte de algumas pessoas. Mas veja você, também tem sido minha força porque me dá o poder para seguir em frente. Eu não sei como eu teria sobrevivido às diferentes coisas às quais sobrevivi e continuado a produzir se eu não tivesse sentido que é tudo que eu sou que me satisfaz e satisfaz a visão que eu tenho do mundo.

Eu só tive uma experiência de escrever de casa, e ela foi no Colégio Tougaloo em Mississippi onze anos atrás. Foi essencial pra mim. Essencial porque em 1968 meu primeiro livro tinha acabado de ser publicado, era a minha primeira viagem para o extremo Sul, era a primeira vez que eu estava passando um tempo longe das crianças. Era a primeira vez que eu tinha que lidar com estudantes jovens e negros em uma oficina. Ajudou-me a perceber que aquele era o meu trabalho, que ensinar e escrever estavam inextricavelmente combinados, e foi lá que eu soube que era aquilo que eu queria fazer para o resto da minha vida.

Eu era a “bibliotecária que escreveu”. Depois da minha experiência em Tougaloo, eu percebi que minha escrita era central na minha vida e aquela biblioteca, ainda que eu amasse livros, não era o suficiente. Combinados com as circunstâncias que se seguiram na minha estada em Tougaloo – a morte do rei, a morte de Kennedy, o acidente da Martha – todas essas coisas me fizeram ver que a vida é pequena, e que devemos fazer o que deve ser feito agora.

Eu nunca estive novamente em uma experiência de escrever de casa. O poema “Touring” [Turismo] de “The Black Unicorn” [O Unicórnio Negro] fala muito sobre como eu me sentia sobre isso. Eu leio minha poesia ocasionalmente. Eu planto minhas pequenas sementes e depois eu me vou. Eu espero que elas floresçam. Algumas vezes eu descubro que elas de fato floresceram, outra vezes eu nunca descubro. Eu só tenho que ter fé.

Primordialmente eu escrevo para aquelas mulheres que não falam, que não tem verbalização porque elas estão tão apavoradas, porque elas foram ensinadas a respeitar o medo mais do que a si mesmas. Nós fomos ensinadas a respeitar nossos medos, mas nós temos que aprender a respeitar nós mesmas e nossas necessidades.

Nos meus quarenta e cinco anos meu estilo de vida e os rumores sobre meu lesbianismo me tornaram uma pessoa “non grata” nos meios da literatura negra. Eu sinto que não esclarecer todos os aspectos sobre quem eu sou gera um certo tipo de expectativa sobre mim que com o passar do tempo eu gosto cada vez menos. Eu espero que a maior quantidade possível de pessoas possa lidar com meu trabalho e com o quem eu sou, e que eles possam encontrar algo no meu trabalho que lhes seja útil em suas vidas. Mas se eles não conseguirem, então todos perdemos. Mas então, talvez, suas crianças encontrem.

Pra mim mesma vem sendo muito produtivo e necessário lidar com os aspectos de quem eu sou, e eu venho dizendo isso por um bom tempo. Eu não sou um pedaço de mim mesma. Eu não posso simplesmente ser uma pessoa negra e não ser uma mulher também, ou

ser uma mulher sem ser uma lésbica... Claro, haverá sempre pessoas, e sempre houve pessoas na minha vida, que vem a mim e dizem “Bom, aqui você se define como tal tal e tal tal” em detrimento de outros pedaços de mim mesma. Existe uma injustiça em fazer isso, e é uma injustiça para as mulheres para quem eu escrevo. Na realidade, é uma injustiça para todas as pessoas. O que acontece quando você narra sua definição do que é conveniente, ou do que está na moda, ou do que é esperado, é que ela se torna desonesta e silenciadora.

Agora, quando você tem uma comunidade literária oprimida pelo silêncio das pessoas em volta, como a comunidade dos escritores negros na América, e você têm esse tipo de tática que insiste em definições unilaterais de negritude, então você está dolorosamente e efetivamente silenciando alguns dos nossos mais dinâmicos e criativos talentos, porque todas as mudanças e progressos vêm do reconhecimento e uso das diferenças entre nós mesmos.

Eu me considero uma vítima do silenciamento dentro da comunidade de literatura negra por anos, e eu certamente não sou a única. Para efeito de consideração, não há qualquer questionamento sobre a qualidade do meu trabalho nesse ponto. Então porque você acha que meu último trabalho, “The Black Unicorn” [O Unicórnio Negro], não foi resenhado ou sequer mencionado em nenhum jornal ou revista negro nesses trinta meses desde que foi lançado?

Eu sinto que tenho um dever de falar a verdade como eu vejo e não compartilhar somente meus triunfos, não só as coisas sobre as quais eu me sinto bem, mas também a dor, a intensa dor.

Eu nunca pensei que viveria para ver os meus quarenta anos e cá estou eu nos meus quarenta e cinco! Eu sinto que, ei, eu realmente consegui! Eu me sinto satisfeita por ter realmente enfrentado todo o meu problema de câncer de mama, da mortalidade, da morte. Foi muito difícil, porém muito fortalecedor lembrar que eu poderia ter sido silenciada toda a minha vida e depois morrer, abruptamente, sem nunca ter dito ou feito o que eu queria ter dito e feito, o que eu precisava ter dito e feito, só por causa da dor e do medo. Se eu esperasse estar certa antes de falar eu estaria mandando pequenas mensagens criptografadas num quadro de Ouija, reclamações do “outro lado”.

Eu realmente sinto que se as coisas que eu disse estão erradas, então haverá alguma mulher que se levantará e dirá “Audre Lorde errou”. Mas minhas palavras estarão lá, será algo pra ela discordar, algo para incitar o pensamento e a atividade.

Escritores homens e negros tendem a chorar na tentativa de convencer seus leitores de que eles também têm sentimentos, enquanto escritoras mulheres e negras tendem a dramatizar suas dores e amores. Mas eles não parecem intelectualizar a capacidade de sentir; eles focam em descrever o sentimento por si só. E amor é, frequentemente, dor. Mas eu acho que é necessário ver o quanto dessa dor eu posso sentir, o quanto dessa verdade eu posso ver e ainda assim viver sem me cegar. E, finalmente, é preciso determinar o quanto dessa dor eu posso usar. Isso é essencial quando nos questionamos o quanto estamos pedindo de nós mesmas. Existe um ponto na qual a dor se torna um fim em si mesma, e então nós devemos deixá-la ir. Por outro lado, nós não devemos temer a dor, mas não podemos nos subjugar a essa dor enquanto um fim em si mesma. Nós não devemos celebrar nossa vitimização, porque há outras formas de ser negra.

Há uma linha muito fina, porém bem definida entre essas duas formas de resposta a dor. Eu gostaria de ver essa linha desenhada com mais cuidados em alguns trabalhos de mulheres negras escritoras. Eu estou particularmente ciente das minhas responsabilidades no meu trabalho, e eu tenho que me lembrar que a dor não é sua própria razão de ser, mas sim parte da vida, e a única forma de dor que é intolerável é aquela desperdiçada, aquela da qual nós não aprendemos. E acho que precisamos aprender a distinguir esses dois tipos.

Eu vejo protesto como uma forma genuína de encorajar alguém a sentir as inconstâncias, o horror, das vidas que estamos vivendo. O protesto está aqui para dizer que nós não temos que viver a vida dessa forma. Se nós sentimos intensamente, conforme nós encorajamos nós mesmas e outros a sentir intensamente, nós vamos, através daquele sentimento, uma vez que nós reconhecermos que se sentimos intensamente podemos então amar intensamente e aproveitar intensamente, demandar que parte de nossas vidas produzam esse tipo de alegria. E quando elas não produzirem nós nos perguntaremos: “porque não produzem?”, e é essa pergunta que nos levará inevitavelmente a mudança.

Então a questão do protesto e a arte são inseparáveis pra mim. Eu não posso dizer que ela é também/ou uma proposta. Arte pelo bem da arte não existe de verdade pra mim, nunca existiu. O que eu via era errado e eu precisava me manifestar sobre. Eu amava poesia e amava palavras. Mas o que é bonito precisava servir ao propósito de mudar minha vida, ou então estaria morto. Se eu não posso expor essa dor e mudá-la, então morrerei dela. E esse foi o início do meu próprio protesto.

Falo tanto sobre a dor; mas e sobre o amor? Quando você vem escrevendo poemas de amor por trinta anos, seus poemas mais tardios são aqueles que realmente atingem o âmago da questão que permeia seus limites. A testemunha das coisas pelas quais você passou. Aqueles são os verdadeiros poemas de amor. E eu amo esses poemas mais tardios porque eles dizem, ei!, nós nos definimos como amantes, e como pessoas que se amam de novo várias e várias vezes, nós renascemos. Esses poemas insistem que você não pode separar o amor das brigas, da morte, da dor, mas que ainda assim o amor é triunfante. É poderoso e forte, e eu sinto que eu cresci muito em todas as minhas emoções, especialmente na capacidade de amar.

O amor expresso entre mulheres é particular e poderoso, porque nós temos que amar para viver, o amor tem sido nossa sobrevivência.

Nós supostamente devemos tomar como padrão o amor heterossexual. E o que eu insisto no meu trabalho é que não deveria haver algo como um padrão de amor na literatura. Ali está o amor, naquele poema. O poema aconteceu quando eu, Audre Lorde, poeta, lidei com minha individualidade ao invés de lidar com o “padrão”. Meu poder enquanto pessoas, enquanto poeta, vem de quem eu sou. Eu sou uma pessoa individual. As relações que eu tive, as pessoas que me mantiveram vivas, que ajudaram a me sustentar, as pessoas cujo sustento me doou uma identidade que é a fonte da minha energia. Não poder lidar com a minha vida na minha arte é cortar a fonte da minha força.

Eu amo escrever poemas, eu amo amar. E para colocar essa questão num quadro que é outro que não poesia eu escrevi um artigo intitulado “Uses of the Erotic” [Usos do Erótico], no qual eu examino toda a questão do amor enquanto manifestação. O amor é muito importante porque é a fonte de um tremendo poder.

As mulheres não foram ensinadas a respeitar o desejo erótico, esse lugar que é exclusivamente feminino. Então, assim como algumas pessoas negras tendem a rejeitar sua negritude porque a negritude vem sendo tida como inferior nós, mulheres, tendemos a rejeitar nossa capacidade de sentirmos, nossa habilidade de amar, de tocar o erótico, porque ela foi desvalorizada. Porque é nisso que reside nosso poder, nossa habilidade de postular, de ver. Porque uma vez que nós percebemos o quão profundamente podemos sentir, nós começamos a demandar de todas as atividades de nossa vida que elas estejam de acordo com esses sentimentos. E quando elas não estão, nós levantamos a questão do porque... porque... porque nós nos sentimos constantemente suicidas? O que está errado? Sou eu? Ou é o que eu estou fazendo? E nós começamos a necessitar de respostas pra tais questões. Mas nós não

podemos fazer isso quando não temos visão de alegria, quando não temos noção das nossas capacidades. Quando vivemos na escuridão, sem a luz do sol, você não sabe o que é saborear a luz brilhante ou mesmo o que é tê-la em excesso. Uma vez que você tem a luz, você pode mensurar seu nível, inclusive com prazer.

Eu mantenho um jornal; eu escrevo no meu jornal regularmente. Eu tiro muitos dos meus poemas de lá. É a matéria prima dos meus poemas. Algumas vezes eu sou abençoada com um poema que já vem na forma de poema, mas algumas vezes eu tenho que trabalhar por dois anos num poema.

Para mim, há dois processos muito básicos e diferentes para revisar minha poesia. Um é reconhecer que um poema não se transformou ainda nele mesmo. Em outras palavras significa que o sentimento, a verdade que o poema deveria ancorar ainda não está clara o suficiente dentro de mim, e isso é resultado da falta de algo no poema. Então o poema tem que ser re-sentido. E daí existe um segundo processo, mais fácil. O poema é ele mesmo, mas tem algumas bordas que precisam ser refeitas. Esse tipo de revisão envolve pegar a imagem que é mais potente ou recortá-la para carregar mais eficazmente aquele sentimento. Essa é uma forma mais fácil, de reescrever ao invés de re-sentir.

Meus escritos no jornal se focam nas coisas que eu sinto. Sentimento que às vezes não tem lugar, nem início, nem fim. Frases que eu ouço de passagem. Algo que me parece legal, que me encanta. Algumas vezes apenas observações sobre o mundo.

Eu encarei um período no qual eu sentia que estava morrendo. Foi durante 1975. Eu não estava escrevendo poesia, e eu sentia que se eu não conseguisse escrever eu iria partir ao meio. Eu estava escrevendo coisas no meu jornal, mas os poemas não vinham. Agora eu sei que aquele período foi de transição na minha vida e eu não estava verdadeiramente lidando com ele.

Mais tarde no ano seguinte eu voltei ao meu jornal e havia esses incríveis poemas que eu quase podia tirar do jornal; muitos deles estão em “The Black Unicorn” [O Unicórnio Negro]. “Harriet” é um deles; “Sequelae” [Sequelas] é outro. “A Litany for Survival” [Uma Litanía pela Sobrevivência] é outro. Esses poemas estavam bem ali, no jornal. Mas eu não os via como poemas antes disso.

“Power” [Poder] estava naquele jornal também. Foi um poema escrito sobre Clifford Glover, um menino negro de dez anos que foi baleado por um policial que foi absolvido por

um júri que uma mulher negra compunha. Na realidade, o dia em que eu ouvi no rádio que Thomas O’Shea havia sido absolvido, eu estava atravessando a cidade pela rua 88 e eu tive que encostar o carro. Um tipo de fúria surgiu em mim, o céu se tornou vermelho. Eu me senti tão doente. Eu senti como se eu pudesse dirigir esse carro uma parede adentro, jogando-o em cima da próxima pessoa que eu visse. Então eu o encostei. Eu peguei o meu jornal apenas para transcrever um pouco da minha fúria, para deixá-la fluir através das pontas dos meus dedos. Esses sentimentos que fluíram são aquele poema. Foi assim que “Power” [Poder] foi escrito. Há um incrível abismo entre o que está escrito no jornal e minha poesia, ainda assim, eu escrevo coisas nos meus jornais, e às vezes eu sequer consigo ler meus jornais porque há tanta dor e raiva neles. Eu os ponho numa gaveta e seis meses, um ano ou mais depois, eu pego o jornal e ali há poemas. Os escritos no jornal precisam ser assimilados no meu cotidiano, e só então eu consigo lidar com o que eu escrevo.

Arte não é vida, é um uso da vida. O artista tem a habilidade de pegar a vida e a usar de certa forma de forma a produzir arte.

A literatura afro-americana é certamente parte de uma tradição africana de lidar com a vida como uma experiência a ser vivida. Em muitos aspectos, é como na filosofia oriental na qual nos vemos como parte de uma força da vida; nós fazemos parte, por instância, do ar, da terra. Nós somos parte de todo o processo da vida. Nós vivemos em um acordo, em uma correspondência com o resto do mundo como um todo. E, por tanto, viver se torna muito mais uma experiência do que um problema, não importa o quão ruim ou doloroso possa ser. A mudança se erguerá endemicamente a partir de uma experiência completamente vivida.

Eu sinto muito isso na escrita africana. E, como consequência, eu tenho aprendido muito de pessoas como Chinua Achebe, Amos Tutuola, Cyprian Ekwensi, Flora Nwapa e Ama Ata Aidoo. Leslie Lacye, um negro americano que residiu temporariamente em Gana, escreve sobre a experiência dessa transcendência em seu livro “The Rise and Fall of a Proper Negro” [A ascensão e queda de um negro adequado]. Isso não é ignorar a dor, porque seria um erro, mas sim ver essas coisas como parte da vida e, com isso, aprender delas. Essa característica é particularmente africana e está transportada na melhor literatura afro-americana.

Essa transcendência aparece em Ralph Ellison, um pouco em James Baldwin, não tanto quanto eu gostaria, e muito, muito em “Sula”, uma obra de Toni Morrison que é a mais maravilhosa peça de ficção que eu li recentemente. E eu não ligo se ela ganhou o prêmio por “The Song of Solomon” [O Cântico dos Cânticos], “Sula” é um livro totalmente incrível. Me

fez acender por dentro como um árvore de natal. Eu me identifiquei particularmente com o livro por causa da idéia de ser forasteira. Toni pôs aquele livro para descansar. Colocou para descansar. Aquele livro é como um longo poema. Sula é o ultimato negro e feminino de nossos tempos, presa em seu próprio poder e dor.

É importante que a gente compartilhe experiências e insights. “The Cancer Journals” [As Revistas do Câncer] é muito importante para mim. É uma prosa de um monologo dividido em três. Vem das minhas experiências com mastectomia e o rescaldo: a raiva, o terror, o medo e o poder que vem da experiência de lidar com a minha mortalidade. Como existe pouquíssimos escritos sobre mastectomia com exceção de estatísticas, como você faria, ou você finge que não aconteceu? Eu penso que precisamos de uma visão feminista para mulheres negras nesse processo. E é essa a origem de “The Cancer Journals” [As Revistas do Câncer].

Escritos recentes de mulheres negras parecem explorar preocupações humanas de forma diferente dos homens. Essas mulheres se recusam a culpar o racismo inteiramente por todos os aspectos da vida negra. Na verdade, por vezes elas responsabilizam os homens negros. Os homens tendem a responder na defensiva, rotulando essas mulheres como “queridinhas” dos estabelecimentos literários.

Não é o destino da América negra repetir os erros da América branca. Mas iremos repeti-los se nós errarmos as armadilhas do sucesso numa sociedade doente pelos pecados de uma vida sem sentido. Se homens negros continuarem a o fazer, definindo “feminilidade” em seus termos europeus mais arcaicos, essa augura será ruim para a nossa sobrevivência enquanto grupo, quem dirá para a nossa sobrevivência enquanto indivíduos. Liberdade e futuro para pessoas negras não significa absorver a doença dominante dos homens brancos.

Enquanto pessoas negras nós não podemos iniciar nosso dialogo negando a natureza opressiva dos privilégios masculinos. E se homens negros escolherem assumir esse privilégio, seja por qualquer razão, estuprando, brutalizando e assassinando mulheres, então nós não poderemos ignorar a opressão dos homens negros. A opressão de um não justifica outra.

Enquanto pessoas, nós deveríamos certamente trabalhar juntos para acabar com a nossa opressão em comum, e criar um futuro viável para todos nós. Naquele contextos, é míope acreditar que homens negros são culpados, sozinhos, em todas as situações, numa sociedade dominada por homens brancos. Mas a consciência do homem negro deve ser

acordada para que ele possa entender que sexismo e misoginia são criticamente disfuncionais para a libertação dele enquanto homem negro porque essa opressão tem raízes na mesma constelação que produz racismo e homofobia, uma constelação de intolerância ao diferente. Até que isso seja feito, ele verá sexismo e a destruição das mulheres negras só como paralela a causa da libertação das pessoas negras do que como central para aquela luta, e enquanto isso ocorra, nós não seremos capazes de sustentar o dialogo entre mulheres negras e homens negros que é tão essencial para a nossa sobrevivência enquanto um grupo. E essa cegueira continua só serve ao sistema opressor no qual estamos inseridos.

Eu escrevo para mim mesma. Eu escrevo para mim mesma e minhas crianças e para quantas pessoas mais puderem me ler. Quando eu digo mim mesma eu quero dizer não só a Audre que habita meu corpo mas para todas aquelas mal-humoradas, incorrigíveis lindas mulheres negras que insistem em se erguer e dizer “Eu sou” e você não pode me apagar, não importa o quão irritante eu seja.

Eu me sinto responsável por mim mesma, por aquelas pessoas que estão lendo e sentem e precisam do que eu tenho a dizer, e para mulheres e homens que virão depois de mim. Mas primordialmente eu acho que é de minha responsabilidade as mulheres porque já há muitas vozes para homens. Há pouquíssimas vozes para mulheres e em particular para mulheres negras, falando do centro da consciência, pelo que eu sou e pelo que nós somos.

O que eu posso compartilhar com a geração mais nova de mulheres negras escritoras e escritoras num geral? O que eles podem aprender das minhas experiências? Eu posso lhes dizer para não terem medo de sentir e não terem medo de escrever sobre seus sentimentos. E mesmo que você tenha medo, escreva de qualquer forma. Nós aprendemos a trabalhar quando estamos cansadas, para que então possamos aprender a trabalhar quando estamos assustadas.

Texto original: file:///C:/Users/Note/Downloads/I%20Am%20Your%20Sister%20-%20Audre-Lorde.pdf

Tradução: A.M., de www.materialfeministatraduzido.tumblr.com

Em Carta a Mary Daily (uma feminista branca estadunidense) Audre Lorde a escreve diretamente falando sobre a invisibilidade das mulheres negras e seu descontentamento em relação ao apagamento histórico das mulheres negras dentro da comunidade feminista:

Carta à Mary Daly

“Querida Mary, Com uma brecha nessa primavera selvagem e sangrenta [na primavera de 1979, doze mulheres Negras foram assassinadas em Boston], eu queria dizer as palavras que tinha pensado para você. Eu esperava que nossos caminhos se cruzariam, e nós poderíamos nos sentar e conversar, mas isso não aconteceu. Eu te desejo força e satisfação na sua eventual vitória sobre as forças repressivas da Universidade de Boston. Eu estou feliz que tantas mulheres foram ao evento e espero que essa demonstração de poder conjunto possa abrir mais espaço para você crescer e ocupar. Obrigada por me enviar uma cópia de *Gyn/Ecology*. Muito dela está cheia de coisas novas, úteis, produtivas e provocativas. Assim como em *Beyond God the Father*, várias das suas análises são empoderadoras e úteis para mim. Portanto, é por causa do que você me deu no seu trabalho passado que eu escrevo essa carta para você agora, esperando poder compartilhar com você os benefícios de minhas introspecções assim como você compartilhou os benefícios das suas comigo. Essa carta está atrasada devido à minha grave relutância em me aproximar de você, porque o que eu quero que pensemos a respeito aqui não é fácil nem simples. A história de mulheres brancas que são incapazes de ouvirem as palavras de suas irmãs Negras, ou de manter diálogo conosco, é longa e desencorajadora. Mas para mim, presumir que você não me ouvirá representa não somente história, talvez, mas um velho padrão de relacionamento, às vezes de proteção e às vezes disfuncional, que nós, enquanto mulheres fazendo nosso futuro estamos no processo de destruir e passar por cima, eu espero. Eu acredito na sua boa fé para com todas as mulheres, na sua visão de um futuro onde possamos todas florescer, e no seu comprometimento com o trabalho duro, e frequentemente doloroso, necessário para conseguir mudanças efetivas. Neste espírito eu te convido a uma clarificação conjunta de algumas das diferenças que existem entre nós enquanto uma mulher Negra e uma mulher branca. Quando eu comecei a ler *Gyn/Ecology*, eu fiquei muito contente com a visão passada pelas suas palavras, e assenti com a minha cabeça enquanto você falava na sua Primeira Parte sobre mito e mistificação. Suas palavras sobre a natureza e a função da Deusa, bem como as formas nas quais a sua face foi escondida, iam em encontro com o que eu mesma descobri em minhas buscas no mito/lenda/religião Africanos pela verdadeira natureza do antigo poder feminino. Então eu me perguntei, por que a Mary não lida com Afreketê, por exemplo? Por que as suas imagens de deusas são somente brancas, ocidentais europeias, judaico-cristãs? Onde estava Afreketê, Iemanjá, Oyá e Mawu-Lissá? Onde estavam as deusas guerreiras do Vodum, as Amazonas de

Daomé e as mulheres guerreiras de Dan? Bom, eu pensei, Mary fez uma decisão consciente de delimitar seu escopo e lidar somente com a ecologia de mulheres europeias ocidentais. Então eu cheguei aos primeiros três capítulos da sua Segunda Parte e estava óbvio que você estava descarrilando com mulheres não-europeias, mas somente como vítimas e presas entre si mesmas. Eu comecei a sentir a minha história e o meu fundo pessoal mítico sendo distorcido pela ausência de quaisquer imagens de minhas antepassadas no poder. Sua inclusão da mutilação genital Africana foi uma peça importante e necessária em qualquer consideração da ecologia feminina, e muito pouco foi escrito a respeito. Contudo, sugerir que todas as mulheres sofrem a mesma opressão simplesmente porque nós somos mulheres é perder de vista as várias ferramentas diversas do patriarcado. É ignorar como essas ferramentas são utilizadas por mulheres, sem que percebam, contra si próprias. Dispensar as nossas antepassadas Negras é o mesmo que descartar onde mulheres europeias aprenderam a amar. Como uma mulher afro-americana no patriarcado branco, eu estou acostumada a ter minha experiência arquetípica distorcida e trivializada, mas é terrivelmente doloroso sentir isto sendo feito por uma mulher cujo conhecimento tanto toca o meu próprio. Quando eu falo de conhecimento, como você sabe, eu estou falando daquela obscura e verdadeira profundidade que o entendimento fornece, espera, e torna acessível através da linguagem para nós e para as outras pessoas. É esta profundidade, dentro de nós, que nutre a visão. O que você excluiu de Gyn/Ecology descartou a minha história e a história de todas as outras mulheres não europeias, e negou as reais conexões que existem entre todas nós. É óbvio que você trabalhou muito para escrever esse livro. Mas simplesmente porque tão pouco material sobre o poder e a simbologia de mulheres não-brancas existe nas palavras de mulheres brancas da perspectiva feminista radical, excluir este aspecto da conexão de sequer ser comentado no seu trabalho é negar a fonte da força feminina e do poder que nutre cada uma de nossas visões. É fazer um argumento por escolha. Então, perceber que as únicas citações dos trabalhos de mulheres Negras foram as que você usou para introduzir seu capítulo sobre a mutilação genital Africana, me fez questionar por que você precisou as utilizar pra começo de conversa. Pessoalmente, senti que você de fato usou mal as minhas palavras, as utilizou somente para testificar contra mim como uma mulher de Cor. Porque as minhas palavras que você usou não eram nada mais, nada menos, do que ilustrações, tais como “Poetry Is Not a Luxury” ou qualquer de meus outros poemas poderiam ter sido para outras partes de Gyn/Ecology. Então a pergunta que me vem à mente, Mary, você pelo menos leu o trabalho de mulheres Negras? Você sequer leu minhas palavras, ou você meramente as folheou em busca de citações que você achou que poderiam validamente embasar uma ideia já concebida a respeito de uma

conexão antiga e distorcida entre nós? Isso não é uma pergunta retórica. Para mim, isso parece um novo episódio do conhecimento, da cronologia e do trabalho de mulheres de Cor sendo guetificados por uma mulher branca lidando somente com um ponto de referência patriarcal europeu e ocidental. Até mesmo suas palavras na página 49 de *Gyn/Ecology* “A força que as mulheres Autocentradas encontram, ao encontrar nossa História, é nossa própria força, que nós devolvemos a Nós Mesmas”, possuem um tom diferente se nós nos lembrarmos da velha tradição de poder e força e estímulo encontrada na união feminina de mulheres Africanas. Ela está lá, para ser tocada por todas as mulheres que não temem a revelação de se conectarem consigo mesmas. Você leu o meu trabalho, e o trabalho de outras mulheres Negras, pelo que ele poderia te ensinar? Ou você meramente passou os olhos por ele, para encontrar palavras que fossem legitimar seu capítulo sobre a mutilação genital Africana aos olhos de outras mulheres Negras? Se sim, então por que não utilizar nossas palavras para legitimar ou ilustrar os outros lugares onde nós conectamos o nosso ser e nosso tornar? Se, por outro lado, não foram as mulheres Negras que você estava tentando alcançar, então de que forma as nossas palavras ilustram seu ponto para as mulheres brancas? Mary, eu peço que você perceba como isso serve às forças destrutivas do racismo e da separação entre mulheres — a presunção de que a história feminina e o mito de mulheres brancas é a legítima e única história feminina e mito de todas as mulheres, para clamar pelo poder e tradição; e que as mulheres não-brancas e nossas histórias femininas são notáveis somente como decorações, ou exemplos da vitimização feminina. Eu peço que você perceba o efeito que esta desconsideração possui na comunidade de mulheres Negras e outras mulheres de Cor, e como isso desvaloriza nossas próprias palavras. A desconsideração não difere essencialmente das desvalorizações particulares que tornam mulheres Negras vítimas, por exemplo, dos assassinatos que estão acontecendo neste momento em nossa cidade. Quando o patriarcado nos desconsidera, ele encoraja nossos assassinos. Quando a teoria lésbica feminista radical nos desconsidera, ela encoraja sua própria premissa. Essa desconsideração se sustenta como uma verdadeira barreira na comunicação entre nós. Essa barreira torna muito mais fácil se afastar de você completamente do que tentar entender o pensamento por trás das suas escolhas. Deveria o próximo passo ser guerra entre nós, ou separação? Assimilação, dentro de uma história unicamente europeia e ocidental, não é aceitável. Mary, eu te peço que você lembre o que é obscuro e ancião e divino dentro de você que te ajuda a falar. Como observadoras, nós precisamos uma da outra para nos dar apoio e criar laços e todas as outras necessidades de viver à margem. Mas, para nos aproximarmos, nós precisamos reconhecer uma à outra. Mas eu sinto como se você tivesse me reconhecido de uma forma tão

completamente errada que talvez eu me enganei a seu respeito e não mais te reconheça. Eu sinto que você celebra as diferenças entre mulheres brancas como uma força criativa na direção da mudança, em vez de uma razão para desentendimento e separação. Mas você falha em reconhecer que, como mulheres, essas diferenças expõem todas as mulheres a várias formas e graus de opressão patriarcal, algumas das quais nos são comuns e algumas das quais não são. Por exemplo, você certamente sabe que para as mulheres não-brancas neste país, há uma taxa de mortalidade de 80% para câncer de mama; três vezes mais eventrações indesejadas, histerectomia e esterilizações do que mulheres brancas; três vezes mais chances de ser estuprada, assassinada ou atacada do que para mulheres brancas. Isto são fatos estatísticos, não coincidências ou fantasias paranoicas. Dentro da comunidade de mulheres, o racismo é uma força de realidade na minha vida e não é na sua. As mulheres brancas com gorros em Ohio distribuindo literatura da KKK na rua podem não gostar do que você tem a dizer, mas elas atirarão em mim no ato. (Se eu e você fossemos entrar numa sala de aula de mulheres em Dismal Gulch, Alabama, quando a única coisa que elas soubessem sobre nós duas fosse que nós éramos ambas Lésbicas/Radicais/Feministas, você entenderia exatamente o que eu quero dizer.) A opressão de mulheres não reconhece nenhuma fronteira, étnica ou racial, é verdade, mas isso não significa que ela é idêntica dentro destas diferenças. Nem também as reservas de nosso poder ancião reconhecem essas fronteiras. Lidar com um sem sequer aludir ao outro é distorcer o que temos em comum tanto quanto o que temos de diferente. Porque, além da sororidade, isso ainda é racismo. Nós nos conhecemos pela primeira vez no painel da MLA, “A Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação.” Essa carta é uma tentativa de quebrar um silêncio que eu impus em mim mesma pouco depois daquele dia. Eu havia decidido nunca mais falar novamente com mulheres brancas sobre racismo. Eu sentia que era energia perdida devido à culpa destrutiva e à defensividade, e porque o que quer que eu tivesse para dizer poderia ser melhor dito por mulheres brancas entre si mesmas com um custo emocional muito menor para quem falasse, e provavelmente seria também melhor recebido. Mas eu não gostaria de destruir em você na minha consciência, e nem preciso fazê-lo. Então como uma irmã Hag, eu peço que você dialogue com as minhas percepções. Quer você o faça ou não, Mary, novamente eu te agradeço pelo que eu aprendi com você. Essa carta é em retribuição. Nas mãos de Afreketê, Audre Lorde

Lorde aponta para a necessidade de se debater as questões relativas às mulheres negras, a necessidade do diálogo dentro do feminismo para além do sujeito universal. Já indica que as

vozes das mulheres negras não estavam sendo ouvidas e nem utilizadas como sujeitos que também contam a história do feminismo.”

As mulheres negras na construção de uma nova utopia – Angela Davis

1. A INVISIBILIDADE DA MULHER NEGRA Em primeiro lugar gostaria de agradecer à Fundação Cultural Palmares pelo convite para participar desse maravilhoso encontro de mulheres negras, especialmente pelo prazer de poder homenagear Lélia Gonzales, fundadora do Grupo Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro. Penso que ela foi uma das figuras mais importantes do movimento negro no Brasil. Sinto-me privilegiada de estar aqui e compartilhar com vocês as nossas lutas, principalmente na medida em que estamos caminhando para o próximo milênio. Nesse encontro vocês estão discutindo o tema da invisibilidade forçada da mulher negra. Eu sei como isso ocorre. Ao mesmo tempo em que a mulher negra é considerada a mãe da cultura brasileira, ela é ao mesmo tempo invisível. E vocês sabem que nos Estados Unidos as mulheres negras têm lutado há décadas para acabar com essa invisibilidade. Vejam os exemplos das escritoras negras contemporâneas como Toni Morrison e Alice Walker. Num certo sentido, já percorremos um longo caminho e em outro continuamos invisíveis. Eu faço parte de um comitê que indica pessoas para receberem o prêmio dado por uma entidade negra denominada Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor (National Association for the Advancement of Colored People/NAACP) e fiquei assustada por encontrar dentre os premiados um número tão pequeno de mulheres negras. Mesmo quando a gente olha a situação da mulher negra em Hollywood observamos que ela desempenha um papel que lembra a "Mãe Preta". Os papéis desempenhados por Whoopi Goldberg, por exemplo,

quase sempre são de personagens que facilitam a relação entre pessoas brancas ou que iniciam crianças brancas na maturidade. Um outro ponto que gostaria de abordar é o fato de que, quando as mulheres negras adquirem mais visibilidade, sempre se trata de mulheres de classe média. Gostaria de voltar ao século XIX, quando existiam clubes de mulheres negras que utilizavam o seguinte slogan: "Puxar para cima enquanto a gente avança". Isso para explicar a relação atual entre as mulheres negras de classe média e as pobres a partir de um novo projeto. Hoje, nos EUA, em função do crescente empobrecimento, as mulheres negras pobres são responsabilizadas pela sua própria miséria. As mães solteiras geralmente estão nos serviços da Previdência Social e são colocadas como as reprodutoras da pobreza e da marginalidade. Gostaria também de compartilhar com vocês a idéia de um projeto que tem contado com a participação de várias mulheres negras. Ele reúne escritoras e cineastas que passaram a trabalhar juntamente com as mulheres mães solteiras da Previdência Social. Essa união foi realizada porque acreditamos que algumas de nós ainda têm voz. Algumas de nós

são mais visíveis, podem escrever e publicar, são jornalistas. E algumas de nós podem filmar documentários. Então, as mulheres negras escritoras e cineastas se juntaram com as mães solteiras e essas passaram a contar sua história de vida, que é levada para a imprensa negra, para a revista black e a imprensa em geral. Daí porque nós, mulheres de classe média, decidimos que temos responsabilidade com as mulheres vítimas da pobreza e que vamos puxá-las para cima, ser solidárias ou, como se diz no Brasil, "dar uma força". Um problema que temos enfrentado, atualmente é o seguinte: na medida em que os negros ascendem socialmente, eles têm deixado para trás sua própria comunidade. Não querem estabelecer nenhuma relação

com as mulheres negras da Previdência Social, nem ser relacionados às pessoas negras que estão na prisão. Porém, alguns de nós estão dizendo: "eles são nossos irmãos, e se adquirimos um certo grau de visibilidade, foi em cima dos ombros daqueles que ficaram para trás".

2. O LEGADO DO BLUES E A INFLUÊNCIA NEGRA Como essa conferência está especificamente proposta para tratar da imagem da mulher negra na sua relação cultural, a partir de agora falarei sobre uma pesquisa onde procuro resgatar a relação entre o cultural e o político (2). Acho importante que a gente olhe para a história de uma maneira não ortodoxa. Quando se chamam hoje os nomes das nossas ancestrais feministas, percebemos que elas foram educadas, escolarizadas. Eram mulheres que podiam escrever. Elas organizaram vários clubes de mulheres no passado. Mas o que aconteceu com as mulheres que não escreviam? O que aconteceu com a mulher pobre da classe trabalhadora? Existe alguma forma de recuperar a contribuição dessa mulher para o feminismo negro? Por isso, passei a olhar e analisar o blues, observei as mulheres cantoras de blues e me dei conta de que elas encontraram maneiras de conversar sobre o feminismo, falando, por exemplo, de sexualidade. Às mulheres de classe média não era permitido falar sobre sexualidade em público. Isso era um tabu. No contexto do blues, contudo, podia-se explorar qualquer tema relacionado à sexualidade. Parece-me que essa questão da sexualidade está ligada à luta do povo negro por liberdade. Por que eu digo isso? Porque, se a gente reparar nas condições do povo negro imediatamente após a abolição nos EUA (em 1865), percebemos que ele não tinha liberdade econômica. Havia a demanda por "40 acres de terras e uma mula", mas poucos conseguiram receber os 40 acres de terra. A maioria dos negros não tinha liberdade econômica nem política. Então, no período imediatamente

posterior à escravidão, havia três formas através das quais os negros conseguiam ser livres: o direito de ir e vir e deixar as plantações, o direito à educação, pelo qual muitos deram suas próprias vidas, e o direito de escolher seus parceiros sexuais. Essa liberdade em relação à sexualidade incorpora muitas outras aspirações por liberdades. Já que não se tinha liberdade política nem econômica, havia um certo grau de liberdade nas suas vidas sexuais. Quando a gente pega o slogan feminista "o pessoal é político" e o analisa à luz da história do povo negro como escravo, percebemos que o slogan adquire um significado totalmente diferente. O blues foi a primeira forma artística que emergiu após a abolição. E as mulheres negras dos anos 20 emergem como cantoras de blues, como trabalhadoras, como profissionais, e assim foram gravando músicas. A questão da pesquisa histórica tem muita importância para a nossa luta contemporânea. E nós, acadêmicas e intelectuais, precisamos resgatar essa luta contemporânea por justiça. O grande desafio contemporâneo nos EUA é fazer a ligação entre o público e o privado, entre o pessoal e o político, de maneira a estabelecer a relação entre a violência doméstica e a pública. Durante muitos anos nosso lema foi a unidade negra ou, talvez, o que se chama de solidariedade racial entre homens e mulheres negras. Frequentemente, no entanto, o silêncio das mulheres negras diante da violência doméstica tem prejudicado muito suas próprias vidas. A unidade negra da maneira como tem sido formulada protege um companheiro do movimento negro que bate na mulher de responder publicamente por sua atitude, sempre argumentando que "roupa suja se lava em casa". Nós sabemos que a violência de um parceiro sobre a mulher é tão ruim quanto a violência policial. As mulheres cantoras de blues dos anos 20 sabiam como falar desses problemas que acontecem nos relacionamentos, e o faziam

abertamente. Mesmo considerando que elas não tinham o vocabulário de que dispomos hoje para tratar do aspecto político da violência doméstica, elas nunca esconderam isso, nunca fingiram que isso não acontecia. E muitas dessas mulheres que cantavam compartilhavam com outras mulheres o fato de que, dentro de uma situação de violência, o que elas deviam fazer é cair fora. É preciso aprender a estabelecer a relação entre gênero, raça, classe e sexualidade. Nós temos que lutar por saúde física, mental, emocional e espiritual. Sabemos que as mulheres negras norte-americanas têm muito que aprender com as irmãs brasileiras sobre a saúde espiritual. E aprender a reverenciar nossas ancestrais, permitir que elas nos alimentem para que possamos continuar nossa luta. Nós temos que evocar espíritos como o de Aquatume, o de Beatriz Nascimento e o nome de Lélia Gonzales. Para concluir esta parte, vou declamar um poema muito utilizado para inspirar

as mulheres negras lá nos EUA: Eu me levanto. Você pode escrever a minha história como se eu amargore mentiras. Você pode me atirar na lama. Mas, ainda assim, como poeira, eu me levanto. Você acha que a minha sensualidade incomoda? Porque você está tão cheio de rancor, tão entristecido e desanimado? Porque eu vou caminhar como se eu tivesse poços de petróleo na minha sala de estar. Como a lua e o sol, com a certeza das marés e com esperança. Pulando bem alto, ainda assim eu me levanto. Você quer me ver quebrada e com a cabeça e os olhos baixos,

Com os ombros caídos, Com as lágrimas e enfraquecida pelo meu choro. A minha dureza ofende você? Não fique tomando isso como se fosse uma coisa ruim. Porque eu sorrio como se tivesse minas de ouro em meu quintal. Você pode me atirar as suas palavras. Você pode me cortar com seu olhar. Você pode me matar com o seu ódio. Mas, ainda assim, como o ar, eu me levanto. Minha sensualidade incomoda você? Isso vem como surpresa. E u d a n ç o c o m o s e t i v e s s e d i a m a n t e n o p o n t o d e e n c o n t r o d a s m i n h a s c o x a s . F o r a d a v e r g o n h a d a h i s t ó r i a e u m e l e v a n t o b e m a l t o . E n c o n t r o o p a s s a d o q u e e s t á e n r a i z a d o n a d o r . E u m e l e v a n t o . E u s o u u m o c e a n o n e g r o I n d o b e m a l t o e l o n g o , i n c h a n d o , e u s e g u r o a s m a r é s . E , d e i x a n d o d e l a d o a s n o i t e s d e t e r r o r e d e m e d o , E u m e l e v a n t o a o n a s c e r d a m a n h ã q u e é m a r a v i l h o s a m e n t e c l a r a , E u m e l e v a n t o t r a z e n d o o s p r e s e n t e s q u e m e u s a n c e s t r a i s m e d e r a m , E u s o u o s o n h o e a e s p e r a n ç a d o e s c r a v o , E u m e l e v a n t o . . .

3. A LUTA CONJUNTA POR LIBERDADE A NAACP foi fundada no início do século XX nos EUA para defender os direitos dos negros. Com algumas de suas alas bem conservadoras e outras mais progressistas, não se pode caracterizar a organização como um todo. Recentemente, pela primeira vez na história, uma mulher foi eleita presidenta dessa entidade, e eu penso que isso é importante. Na comunidade negra norte-americana existe um desejo muito forte de fazer parte da luta. A identidade da comunidade negra foi muito construída em cima de marchas e ações do movimento negro. A partir dos anos 90, porém, não temos mais um movimento negro unificado em torno de uma luta. A célebre Marcha de Um Milhão de Homens atraiu muitas pessoas com aquele desejo de participar da luta, mas o que sabemos agora é que o movimento dos anos 60 foi masculinista. Assim como eles conquistaram muitas coisas, tornaram a mulher invisível, representaram a liberdade do negro como a liberdade do macho. Partiam do pressuposto de que, uma vez os homens se reunindo para resolver seus problemas, praticamente todos os problemas da comunidade negra estariam resolvidos. E isso não é verdade. Por outro lado, não havia uma análise política sobre quais eram os problemas dos homens. Os organizadores da Marcha chamaram os homens para ir até Washington

(EUA) com o apelo sobre o exame de consciência de cada um e basicamente propunham afirmá-los como chefes de família. Enquanto isso, as mulheres foram solicitadas para ficar em casa e cuidar das crianças. Mas elas não aceitaram esse tipo de proposta. O grande desafio, portanto, é fazer a conexão entre o privado e o público, entre o pessoal e o político, e aceitar a mulher negra como uma parceira igual nessa luta por liberdade. Temos um caminho longo a seguir...

4. O PAPEL DO ARTISTA E A LUTA POLÍTICA (3) Historicamente, nos EUA, tem-se a idéia de que os artistas existem para promover o entretenimento das pessoas. Dessa maneira, perde-se de vista o profundo papel dos artistas, que é colocar uma nova consciência, uma vez que eles têm recursos visuais e performáticos, usam o corpo como forma de expressão artística, enfim, possuem modos de dizer as coisas que o discurso político não dá conta. Quando se fala

de uma pessoa que ficou famosa na Europa, por exemplo, isso é importante caso ela seja uma porta-voz da luta contra o racismo. Essa atitude para o artista brasileiro é importante porque o Brasil encontra lá fora a idéia do mito da democracia racial. A tradição oral é muito central na nossa cultura. Mas isso também tem seus próprios problemas e contradições, a exemplo da mercantilização da cultura oral, como acontece com a black music nos EUA de hoje. Se isso torna a música disponível no mundo todo, cria, no entanto, uma certa hegemonia da cultura afro-americana, tornando mais difícil reconhecer a cultura original de cada país da diáspora, especialmente quando se observa o tipo de mensagem que vem através das músicas, principalmente na faixa jovem.

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

6. COMO AS FEMINISTAS NEGRAS SE RELACIONAM COM AS MULHERES EM GERAL E COM AS MULHERES NEGRAS EM PARTICULAR O movimento feminista é

tão diverso que eu não sei se a gente pode falar de um só feminismo. Nós temos feministas por toda a parte. Temos feministas no Partido Republicano que são bastante

conservadoras politicamente. E mesmo dentre as feministas negras é preciso reconhecer a grande diversidade existente. Algumas mulheres negras se referem a si próprias como mulheristas, usando o termo de Alice Walker. Outras são feministas e fazem um trabalho mais prático, por exemplo, contra a violência sexual. Há também feministas negras que são acadêmicas, como Patrícia Hill Collins, que escreveu um livro sobre o pensamento feminista negro. Dentre todos estes tipos, é evidente que elas não concordam necessariamente umas com as outras, já que muitas são as diferenças. O desafio consiste em saber como trabalhar com as diferenças e contradições. A diferença pode ser uma porta criativa. Nós não precisamos de homogeneidade nem de mesmice. Não precisamos forçar todas as pessoas a concordar com uma determinada forma de pensar. Isso significa que precisamos aprender a respeitar as diferenças de cada pensar, usando todas as diferenças como uma "fagulha criativa", o que nos auxiliaria a criar pontes de comunicação com pessoas de outros campos. Por exemplo, quando se fala, na Grã Bretanha, de mulheres negras, está se falando de mulheres asiáticas, caribenhas etc.

7. A MULHER NEGRA E A QUESTÃO DA SAÚDE Eu sou membro do projeto nacional de saúde da mulher negra. Tal projeto não se refere apenas à saúde física, mas também diz respeito à saúde mental, emocional e espiritual, procurando ver a saúde de uma maneira holística. O Instituto Geledés conhece esse projeto porque já participou de várias conferências sobre o assunto (4). Assim, ao mesmo tempo em que lutamos por um sistema de saúde pública, buscamos criar conceitos para discutir as questões específicas da saúde da mulher negra, que são mais afetadas por diabetes e hipertensão e morrem mais de câncer cervical e de mama que as mulheres brancas.

Há também a questão da auto-estima que estamos abordando nesta conferência. E, de certa forma, mesmo algumas de nós que conseguiram chegar a determinado ponto ainda nos sentimos muito mal com a gente mesmo, nos sentimos inferiores. E as mulheres que se sentem assim terão muita dificuldade para ajudar as mais empobrecidas, sobre cujos ombros elas se apoiaram para poder ascender. Nesse projeto nós temos grupos de mulheres que conversam muito sobre os problemas que as estão incomodando.

8. A GERAÇÃO DE ATIVISTAS DO MOVIMENTO DOS DIREITOS

CIVIS

A noção dos direitos civis se tornou importante em termos da definição da luta nos anos 60. Como se pode avaliar politicamente tal situação? A história nos dá capacidade de avaliar o passado a partir do presente. E quando a gente olha para a história, quer sempre enfatizar o que foi mais positivo e nos esquecemos de ver as contradições. Porém, se olhássemos para as contradições ou os problemas, isso nos ajudaria a ir para frente, a avançarmos. O movimento dos Direitos Civis foi muito importante, mas teve um problema em relação ao papel da mulher na luta que não foi reconhecido. As mulheres organizaram o movimento, organizaram o boicote de Montgomery (Alabama) no ano de 1955. E o que todo mundo sabe é o nome do jovem pastor que as mulheres pediram para que agisse como porta-voz do movimento dos Direitos Civis, um homem chamado Martin Luther King Jr. Ninguém sabe o nome das mulheres que fizeram o trabalho organizativo. Na medida em que a gente reverenciar o Dr. King, deve ao mesmo tempo criticar o movimento por seu fracasso em reconhecer o papel central que as mulheres desempenharam. Veja um exemplo na imagem de Rosa Lee Parks. Ela é representada como uma mulher que se

recusou a dar lugar a um branco no ônibus porque estava cansada. O que geralmente se fala é que ela era uma empregada doméstica que voltava do trabalho e, por conta do seu cansaço, desobedeceu a lei municipal racista do sul dos EUA. E assim originou o movimento em 1955. Como se ela não soubesse o que estava fazendo. Mas a verdade é que ela era uma pessoa politicamente consciente, era organizada e sabia exatamente o que estava fazendo. Antes dela, duas outras mulheres já haviam sido presas na mesma circunstância, só que esses dois casos anteriores não tiveram sucesso devido a certas condições legais. Rosa Parks foi a terceira tentativa e com sucesso. Isso explica o masculinismo do movimento dos Direitos Civis que a gente deve avaliar e criticar. Também devemos reconhecer que após trinta anos o discurso dos Direitos Civis não tem o mesmo poder. O mesmo discurso utilizado por Luther King para clamar por justiça para todos é hoje usado por conservadores para propor o dismantelamento das ações afirmativas. As recentes iniciativas ocorridas na Califórnia – e que são chamadas de "Iniciativa Californiana pelos Direitos Civis" – visam derrubar conquistas da ação afirmativa sob a alegação de que elas conteriam propostas que discriminam os homens brancos a favor de negros, mulheres e pessoas de cor em geral. Assim, o mesmo tipo de linguagem utilizada pelo movimento dos Direitos Civis está sendo usado atualmente por conservadores para proteger os privilégios dos homens brancos. Todas as conquistas que obtivemos nos convidam a repensar e reconsiderar as possíveis vitórias futuras. Nada está escrito na pedra. O

que é progressivo em determinado contexto pode ser extremamente retrógrado em outro momento da história.

9. A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA UTOPIA Nos EUA, alguns de nós da esquerda nos baseamos no tipo de discussão que se fazia no Partido Comunista para ajudar a compreender os nossos projetos. Hoje não sou mais membro do Partido Comunista. Alguns de nós estavam lutando para democratizar internamente o Partido. Éramos da direção e assumimos a luta pela democratização, mas não éramos autorizados a concorrer a cargos eletivos. Não conseguimos e perdemos essa luta. Daí porque alguns comunistas e outros socialistas construímos uma nova articulação, uma rede que se chama "Comitê de Correspondência" da era revolucionária nos EUA. Ainda acredito no socialismo, mesmo considerando que os países socialistas já não existem mais como antes. É preciso ver que o capitalismo ainda está muito desenvolvido. Na verdade, o capitalismo globalizado se insinua na vida das pessoas de uma forma que nunca tinha acontecido antes. Basta ver a economia internacional em termos do turismo sexual e a maneira como as mulheres trabalhadoras são exploradas dentro das Américas. Agora as corporações internacionais usam a população negra como o seu porta-voz. Veja o exemplo de Michael Jordan e da Nike, uma empresa que explora os trabalhadores negros dos EUA, da Indonésia e do Vietnã. Nos EUA, nós estamos fazendo uma campanha para boicotar a Nike. Lá temos uma camiseta com o slogan "Não faça isso". Eu realmente penso que utopia é quando a gente se move em novas direções e visões. Utopia no sentido de que necessitamos de visões para nos inspirar e ir para frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de dar conta e saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos. E quando a gente olha para a história, quer sempre enfatizar o que foi mais positivo e nos esquecemos de ver as contradições. Porém, se olhássemos para as contradições ou os problemas, isso nos ajudaria a ir para frente, a avançarmos. O movimento dos Direitos Civis foi muito importante, mas teve um problema em relação ao papel da mulher na luta que não foi reconhecido. As mulheres organizaram o movimento, organizaram o boicote de Montgomery (Alabama) no ano de 1955. E o que todo mundo sabe é o nome do jovem pastor que as mulheres pediram para que agisse como porta-voz do movimento dos Direitos Civis, um homem chamado Martin Luther King Jr. Ninguém sabe o nome das mulheres que fizeram o trabalho organizativo. Na medida em que a gente reverenciar o Dr. King, deve ao mesmo tempo criticar o movimento por seu fracasso em reconhecer o papel central que as mulheres desempenharam. Veja um exemplo na imagem de

Rosa Lee Parks. Ela é representada como uma mulher que se recusou a dar lugar a um branco no ônibus porque estava cansada. O que geralmente se fala é que ela era uma empregada doméstica que voltava do trabalho e, por conta do seu cansaço, desobedeceu a lei municipal racista do sul dos EUA. E assim originou o movimento em 1955. Como se ela não soubesse o que estava fazendo. Mas a verdade é que ela era uma pessoa politicamente consciente, era organizada e sabia exatamente o que estava fazendo. Antes dela, duas outras mulheres já haviam sido presas na mesma circunstância, só que esses dois casos anteriores não tiveram sucesso devido a certas condições legais. Rosa Parks foi a terceira tentativa e com sucesso. Isso explica o masculinismo do movimento dos Direitos Civis que a gente deve avaliar e criticar.

Também devemos reconhecer que após trinta anos o discurso dos Direitos Civis não tem o mesmo poder. O mesmo discurso utilizado por Luther King para clamar por justiça para todos é hoje usado por conservadores para propor o desmantelamento das ações afirmativas. As recentes iniciativas ocorridas na Califórnia – e que são chamadas de "Iniciativa Californiana pelos Direitos Civis" – visam derrubar conquistas da ação afirmativa sob a alegação de que elas conteriam propostas que discriminam os homens brancos a favor de negros, mulheres e pessoas de cor em geral. Assim, o mesmo tipo de linguagem utilizada pelo movimento dos Direitos Civis está sendo usado atualmente por conservadores para proteger os privilégios dos homens brancos. Todas as conquistas que obtivemos nos convidam a repensar e reconsiderar as possíveis vitórias futuras. Nada está escrito na pedra. O que é progressivo em determinado contexto pode ser extremamente retrógrado em outro momento da história.

9. A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA UTOPIA Nos EUA, alguns de nós da esquerda nos baseamos no tipo de discussão que se fazia no Partido Comunista para ajudar a compreender os nossos projetos. Hoje não sou mais membro do Partido Comunista. Alguns de nós estavam lutando para democratizar internamente o Partido. Éramos da direção e assumimos a luta pela democratização, mas não éramos autorizados a concorrer a cargos eletivos. Não conseguimos e perdemos essa luta. Daí porque alguns comunistas e outros socialistas construímos uma nova articulação, uma rede que se chama "Comitê de Correspondência" da era revolucionária nos EUA. Ainda acredito no socialismo, mesmo considerando que os países socialistas já não existem mais como antes. É preciso ver que o capitalismo ainda está muito desenvolvido. Na verdade, o capitalismo

globalizado se insinua na vida das pessoas de uma forma que nunca tinha acontecido antes. Basta ver a economia internacional em termos do turismo sexual e a maneira como as mulheres trabalhadoras são exploradas dentro das Américas. Agora as corporações internacionais usam a população negra como o seu porta-voz. Veja o exemplo de Michael Jordan e da Nike, uma empresa que explora os trabalhadores negros dos EUA, da Indonésia e do Vietnã. Nos EUA, nós estamos fazendo uma campanha para boicotar a Nike. Lá temos uma camiseta com o slogan "Não faça isso". Eu realmente penso que utopia é quando a gente se move em novas direções e visões. Utopia no sentido de que necessitamos de visões para nos inspirar e ir para frente. Isso tem que ser global. Precisamos achar um modo de dar conta e saber como vamos interligar nossas lutas e visões e chegar a algumas conclusões sobre como desenvolver novos valores revolucionários e, principalmente, como desatrelar valores capitalistas de valores democráticos.

Recusando-se a ser uma vítima – bell hooks

Quando o *feminist theory: from margin to center* foi publicado em 1984, eu encorajava as mulheres engajadas no movimento feminista a evitar o manto da vitimização na nossa busca para chamar a atenção pública a respeito da necessidade de acabar com o sexismo, exploração e opressão sexistas. criticando uma cisão de irmandade fundamentada em vitimização compartilhada, eu encorajava as mulheres a se unirem pelas bases da solidariedade política. parecia irônico para mim que as mulheres brancas que mais falavam sobre serem vítimas, como escrevi na época, “eram as mais privilegiadas e tinham mais poder que a vasta maioria das mulheres em nossa sociedade”. e se o compartilhamento da vitimização era a razão para ser feminista, então as mulheres que eram empoderadas, que não eram vítimas, não iriam abraçar o feminismo. meu repúdio à identidade vitimada surgiu de meu conhecimento da maneira em que pensar numa pessoa como vítima podia ser desempoderador e imobilizador.

vinda de comunidades feministas no sul segregacionista, eu nunca tinha escutado das mulheres negras sua vitimização. enfrentando a dureza, a destruição causada por falta e privação econômica, a injustiça cruel do apartheid racial, eu vivia em um mundo em que as mulheres ganhavam força no compartilhamento de saber e recursos, e não porque se juntavam na base de serem vítimas. a despeito da incrível dor de viver no apartheid racial, as pessoas negras sulistas não falavam sobre nós mesmas como vítimas mesmo quando nós éramos humilhadas. nós nos identificávamos mais pela experiência da resistência e triunfo do que pela natureza de nossa vitimização. era um fato que a vida era dura, que havia sofrimento. era pelo enfrentamento desse sofrimento com graça e dignidade que uma pessoa experienciava transformação. durante a luta pelos direitos civis, quando nos demos as mão para cantar “nós vamos superar”, nós estávamos empoderadas e empoderados por uma visão de preenchimento, de vitória. muito do conhecimento que eu trouxe para a luta feminista sobre o risco da identificação com a vitimização veio das

práticas de vida em confronto das pessoas negras no sul segregacionista. quando eu alertei as mulheres envolvidas no movimento feminista a tomarem cuidado com a identidade vitimada, eu estava certa de que as pessoas negras ativistas na luta por libertação já sabiam disso. e, ainda assim, no final dos anos 80 as pessoas negras estavam cada vez mais falando de vitimização, reclamando uma identidade vitimada. de repente, críticas e críticos negr@s levantavam publicamente suas vozes alertando às pessoas negras sobre os perigos de se abraçar a vitimização. um desses pensadores era shelby steele. seus ensaios the content of our character foram publicados com uma nota de orelha que afirmava estar apresentando “uma nova visão de raça nos estados unidos”. essa visão era simples. ele chamava para o repúdio da retórica da vitimização.

muitas e muitos estadunidenses concordavam com a asserção de steele que reivindicar a vitimização de maneira absoluta é perigosamente desempoderadora. contudo, sua demanda de que repudiássemos a identidade vitimada foi minada por sua insistência de que a agressão racista não era mais uma ameaça ao bem estar das pessoas negras. esta linha de argumentação parecia ser oportunamente dirigida a um público branco; era uma afirmação completamente sem fundamento. praticamente todas e todos os/as afro-american@s enfrentam algum grau de assédio racial nessa sociedade – por mais relativo que seja – cotidianamente. a tentativa de steele de negar esta realidade estava conectada a sua recusa por chamar a atenção às maneiras com que brancos e brancas estadunidenses são responsáveis por perpetuarem e manterem a supremacia branca. ao deixar de chamar a atenção para a responsabilidade branca, ele impôs às pessoas negras que esta responsabilidade da ação contra o racismo fosse unicamente delas, a responsabilidade de repudiar a identidade vitimada. isso pareceu irônico dado que na realidade era precisamente o repúdio branco à militância negra de resistência ao racismo que dispôs o fundamento de uma ênfase na vitimização.

a palavra “vítima” não aparece na grande maioria dos escritos de resistência da era dos direitos civis. mas já em 1985, martin luther king percebe que a demanda pela “realização da igualdade” não estava sendo ouvida pelas pessoas brancas. em where do we go from here king sinalizava um sentimento crescente de desempoderamento que era indicado pela reação branca às vitórias do movimento de direitos civis:

as pessoas negras da américa atingiram ao presidente, à imprensa e seu púlpito com suas palavras quando falaram em termos amplos sobre liberdade e justiça. mas a ausência da brutalidade e do mal irremediável não significa que a justiça se faz presente. permanecer assassinado não é a mesma coisa que declarar cumplicidade. a palavra está quebrada, e as expectativas do(a) negro(a), que correm livres, vão de encontro à resistência branca. o resultado é o genocídio. os(as) negros(as) se sentiram enganados, especialmente no norte, enquanto muitos brancos sentiram que os(as) negros(as) ganharam muito e por serem (os negros\as) gananciosos(as) e lascivos(as) iriam pedir mais em breve.

a resistência militante à supremacia branca ficou com medo das pessoas estadunidenses brancas, mesmo daquelas liberais e radicais que estavam comprometidas na luta pelo fim da discriminação racial. havia uma grande diferença entre uma luta pelos direitos civis que trabalhava primordialmente para acabar com a discriminação e um compromisso radical com a autodeterminação negra. ironicamente, muitas pessoas brancas que tinham lutado lado a lado com as negras responderam positivamente às imagens da vitimização

negra. muitas pessoas brancas testemunharam que elas tinham visto o sofrimento da gente negra no sul segregacionista e ficaram comovidas a trabalhar por mudanças. a imagem das negras como vítimas era bem aceita na consciência de toda pessoa branca; era a imagem das pessoas negras como iguais, como autodeterminadas que não tinha lugar – que não poderia evocar nenhuma resposta simpática. em cumplicidade com os estados-nação, todos os brancos estadunidenses responderam à militância negra pela aceitação passiva das organizações negras e ao massacre de suas lideranças.

no despertar dos chamados militantes pela autodeterminação negra, mulheres brancas de classes privilegiadas, muitas das quais eram ativistas pelos direitos civis, começaram a organizar o movimento de libertação feminina. inspiradas pela retórica da luta pela libertação negra, este grupo de mulheres (no qual nem todas eram brancas e privilegiadas) achou que seria útil abraçar a identidade vitimada. sem testemunhar o assassinato de nenhuma líder do movimento feminista, sem nenhuma violência policial, sem o movimento de massa por justiça social, as mulheres brancas podiam coletivamente reparar os erros cometidos por um sistema de discriminação de gênero. a retórica da vitimização funcionou para as mulheres brancas no despertar do movimento feminista, quando as mulheres brancas estavam repentinamente recebendo ganhos por sua força de trabalho. eram as primeiras a receber as recompensas da ação afirmativa. nos anos 80 as mulheres brancas tinham alcançado mais ganhos no curto espaço de dez anos que mulheres negras e homens negros tinham conseguido depois de décadas de luta. aqueles homens negros que estavam convencidos de que o patriarcado deveria permitir a eles maiores direitos que o das mulheres brancas eram os mais revoltados com a maneira com que a luta das mulheres era efetivamente mais bem sucedida quando o foco era obter maior acesso às esferas de poder hegemônicas, tradicionalmente domínio de homens brancos. essa raiva não impediu que os homens negros desenvolvessem uma retórica similar na competição por favores e reparações da estrutura de poder do homem branco. as ativistas brancas do movimento feminista contemporâneo frequentemente se comportavam da mesma maneira que suas companheiras do século XIX, aquelas que quando lutavam pelo voto estavam bem dispostas a evocar a supremacia branca como aquela estrutura de laços que devia levar os homens brancos a lhes dar privilégios e direitos antes de dá-los aos homens negros.

quando as poucas feministas brancas do começo dos anos 70 escreveram sobre a hierarquia racial, comumente elas o fizeram para chamar a atenção a sua proximidade com o poder masculino branco, para mostrar como elas estavam erradas. em 1970, shulamith firestone publicou *the dialectic of sex: the case for feminist revolution*, no qual afirmou “o racismo é o sexismo estendido” – que “o racismo é um fenômeno sexual”. inspirada nos paradigmas freudianos, firestone, como outras mulheres daquela época, enxergou as relações raciais nos termos das relações hierárquicas dentro da família nuclear branca. firestone, sem pudores, escreveu:

o homem branco é o pai, a mulher, esposa e mãe, o status dela depende dele; as pessoas negras, como as crianças, são suas propriedades, sua diferença física marca sua posição na classe subserviente, da mesma maneira que as crianças formam uma classe servil que se diferencia da adulta. essa hierarquia de poder criou a psicologia do racismo da mesma forma que na família nuclear se criou a psicologia do sexismo.

a falha na análise de firestone foi sua recusa a ver a forma com que o pensamento patriarcal medeia o racismo para romper o modelo que ela desenha. quando ela escreveu, as pessoas negras não eram mais propriedade do homem branco, mas sim dependentes, então teria sido mais acurado ver as mulheres brancas e os homens negros como irmãos/irmãs engajados numa rivalidade pela atenção do pai, considerar a ausência da “mãe” nas formações patriarcais da hierarquia de poder. certamente, a resposta de homens negros e mulheres brancas aos estágios iniciais do feminismo contemporâneo deixaram nítido que eles e elas se viam como rivais, competindo pela inclusão na estrutura de poder masculino branco. as mulheres negras estavam de fato fora desta corrida.

logo quando ativistas negras no movimento feminista, como eu, estavam demandando que houvesse uma nova mirada na teoria e na prática feministas, repudiando a centralidade da vitimização, os negros estavam se apropriando da retórica da vitimização para trazer o foco para si mesmos. uma leitura cuidadosa da literatura negra sobre direitos civis e sobre a luta por poder negros deixa nítido que a ênfase no segundo movimentos é solidamente o ganho de direitos e privilégios para homens – da mesma forma que a literatura feminista no começo do movimento era focada exclusivamente na necessidade de mulheres brancas. em alguma medida o movimento de mulheres dominado pelas brancas mudou o olhar público, desviando-o dos homens negros e trazendo para as mulheres brancas. fazendo uma manobra pela atenção dos brancos, líderes negros enfatizaram a vitimização, particularmente a dor que sofriam como resultado da agressão racista branca. como suas contemporâneas brancas eles se utilizaram da retórica da vitimização porque era menos ameaçadora para os brancos. nomear brancos como carrascos onipotentes era pagar tributo ao seu poder, vê-los como possuidores da cura de todos os males.

enquanto a retórica da vitimização se tornava cada vez mais comum, parecia que ela era uma descrição acurada do estado da américa negra depois que as poderosas forças da supremacia branca tinham suprimido a resistência da militância. desespero e sentimentos de desesperança são centrais à formação de uma psicologia da vitimização. o assassinato de líderes políticos negros naturalmente criou um clima de perda e caos que foi oportuno ao aumento do sentimento de desempoderamento. de repente, o espírito de resistência que tinha crescido junto a uma crença confrontadora de que o poder branco era limitado, que poderia ser mudado, desafiado e transformado, foi dissipado. em seu lugar estava uma retórica que representava que aquela estrutura era onipotente, imutável.

a igreja negra sempre foi um lugar nos estados unidos em que as pessoas afro-americanas aprenderam maneiras reivindicatórias de pensar que aumentaram nossa capacidade de sobreviver e florescer. a teologia negra libertadora sempre interviu em qualquer tendência a elevar humanos ao status de seres onipotentes. essa insistência nas limitações do humano foi crucial às pessoas negras que sofriam nas mãos de opressores e/ou exploradores brancos. a assunção de que seu poder era limitado, sujeito a forças além do controle, uma crença até mesmo no miraculoso, era uma visão de mundo empoderadora indo de encontro aos ensinamentos das forças brancas de colonização. enquanto a religião perde espaço na vida de pessoas afro-americanas contemporâneas, especialmente as jovens, essas formas de pensamento reivindicatório não são ensinadas. sem um sistema de crenças alternativo, as pessoas negras abraçam o sistema de valores

existente, que diariamente reforça o desamparo aprendido. a grande mídia cotidianamente nos bombardeia com imagens de afro-american@s que espalham a mensagem da desesperança, engodo, que somos incapazes de mudar nossa situação de maneira significativa. não é se causar espanto, então, que uma geração de pessoas negras que ganharam muito de seu conhecimento sobre raça e luta contra o racismo em filmes e na televisão se vejam como vítimas ou que elas e eles vejam que a única maneira de pararem de ser vítimas é assumindo o papel do carrasco. na medida em que shelby steele força as pessoas negras a aceitarem a equação de negritude como vitimização – “ser negr@ é ser uma vítima; logo, não ser uma vítima é não ser negr@” – ele não examina o investimento branco nesta equação. as pessoas negras que abraçam a identidade vitimada fazem isso, pois acham que isto medeia suas relações com os brancos, que é mais fácil fazer apelos por compaixão que por reparação. enquanto estadunidenses brancas e brancos tiverem mais disposição a se preocupar e cuidar de pessoas negras com uma “identidade negra vitimada”, uma mudança de paradigmas não terá lugar. para não se identificarem como vítimas, as pessoas negras devem criar maneiras de iluminar questões de responsabilidade que acuradamente direcionem ambas a natureza de nossa vitimização dentro do patriarcado de supremacia branca e a natureza de nossa cumplicidade. quando uma pessoa negra projeta uma identidade vitimada por que isso visibiliza mais suas preocupações, ela está sendo cúmplice de uma estrutura de dominação racista ofensiva na qual investe na ausência de trato. enquanto estadunidenses brancas e brancos tiverem dificuldade de colaborar com a asserção da agência e autodeterminação individual ou coletiva de grupos ou pessoas negras, a vitimização vai continuar a ser o local da visibilidade.

todos os grupos marginalizados nesta sociedade que sofrem graves injustiças, que são vitimizados por sistemas institucionalizados de dominação (raça, classe, gênero etc), estão face ao dilema peculiar de desenvolver estratégias que chamem a atenção para sua luta de uma forma que mereça respeito e consideração sem reinscrever um paradigma de vitimização. quando afro-estadunidenses localizamos nossas preocupações sobre racismo e supremacia branca num discurso centrado na vitimização, podemos ganhar a atenção branca ao apagar o foco na auto-determinação. não é coincidência que a voz que fala mais alto contra a evocação de uma moldura de vitimização é quase sempre aquela que focaliza a necessidade do separatismo racial, para que as pessoas negras assumam total responsabilidade por melhorar nossa condição. ambos os discurso são totalizantes. uma nova perspectiva de luta pela autodeterminação negra é necessária para que se mude o foco de uma moldura da vitimização para uma da responsabilidade. porque é esse o discurso que permite às/aos afro-estadunidenses reconhecerem nossas cumplicidades, nossa necessidade pela existência de um processo de descolonização e politização radical, ao mesmo tempo em que permanecemos com firmeza nítida sobre o protagonismo que a grande maioria de pessoas brancas tem na perpetuação e manutenção da supremacia branca. de fato, as próprias pessoas brancas que vislumbram que as pessoas negras estão erradas por se fazerem vitimizadas publicamente são aquelas que mais negam seu papel diante a socialização racista que as privilegia em detrimento das pessoas negras. elas que querem que todas as afro-estadunidenses repudiem uma identidade vitimada precisam estar prontas para entrar no encontro entre sujeitos com pessoas negras que são auto-determinadas. abraçar esta mudança ia ser a abertura para a própria visão de plena igualdade racial que king considerou inimaginável a tantos

estadunidenses brancos. elas e eles que estão sedentos por viver numa sociedade que promova e recompense a igualdade racial têm que estar prontos a abrir mão de percepções ultrapassadas acerca das necessidades negras, percepções essas que as socializam a se sentir confortáveis conosco somente quando estão num lugar superior e de cuidado. até que as massas estadunidenses brancas confrontem sua necessidade obsessiva por uma vítima negra totalmente passiva e clamem por uma responsabilidade que iria realmente demandar uma mudança na estrutura dessa sociedade, a retórica da vitimização vai continuar a florescer.

estadunidenses negras e negros que exploram a retórica da vitimização fazem isso não só porque garante autoridade moral, mas por que isso fornece uma plataforma na qual as demandas podem ser feitas não mutuamente. se somente as pessoas brancas precisam mudar, então as negras não precisam se envolver em processo de politização radical. ironicamente, muitas e muitos afro-estadunidenses se sentem mais vitimizados/as (mesmo com nossos e nossas ancestrais certamente terem sofrido mais duramente repressão e injustiça) porque tem havido um crescente nível de expectativa. aquelas pessoas negras criadas no sul segregacionista que foram ensinadas a esperar nada além de exploração das mãos de brancos não se desapontaram ou ficaram psicologicamente abaladas com formas de exclusão social e discriminação que eram consideradas menores. hoje em dia, muitas pessoas negras são ensinadas, pela retórica da democracia liberal que vem até nós pela mídia corporativa, que podem esperar tratamento igual. quando isso não acontece, um dissenso de vitimização é ligado a níveis mais altos de expectativas. recentemente, eu estava dando uma palestra na universidade de harvard sobre o ódio negro da supremacia branca. fiquei entristecida pelo número de graduandas negras no público que falaram por muito tempo sobre os terríveis problemas que enfrentavam. bastante prudentes das muitas maneiras que a vitimização racial se articula, elas se expressavam a partir de uma identidade vitimada. mas sua noção de vitimização parecia estar totalmente fora de proporção numa realidade mais ampla. elas se viam como vítimas por que tinham imaginado que iam ser tratadas como iguais, e quando isso não aconteceu faltou a elas um empenho íntimo para confrontar isso e efetivamente superar.

diferentemente da assertiva de shelby steel de que as pessoas negras “se vitimizaram mais do que sofreram”, os específicos acontecimentos que elas apresentavam de fato configuravam vitimização. entretanto, sua incapacidade de responder à agressão racista com resistência militante pareceu intensificar o sentimento de vitimização. uma estudante relatou ter assistido uma aula de teoria feminista em que meu trabalho foi lido. ela achou neste trabalho um espaço de reconhecimento e apoio. mas no dia em que ele foi discutido na turma, a professora branca declarou que ninguém foi realmente tocada por meu trabalho, que eu era muito negativa. indisposta a declarar sua agência, seu engajamento com o texto, essa jovem negra se sentiu ao mesmo tempo silenciada e vitimizada. ela sentiu vontade de largar a faculdade. se ela tivesse resistido naquela turma, não teria se sentido vitimizada. ao contrário, ela sentiu a sua negritude desvalorizada e abriu mão de sua afirmação e, com isso, de sua integridade pessoal. se uma resposta militante não poderia ter garantido uma recompensa a ela, teria ao menos preservado sua noção de si. ensinado em instituições brancas privilegiadas, eu constantemente encontro estudantes negras e negros que se sentem vitimizadas/os, que não contextualizam a agressão racista a ponto de distinguir a dor de não ser

convidado para uma festa ou deixada de fora de uma discussão sobre privação econômica grave, falta de acesso à formação básica e recursos etc.

para reagir à fixação da retórica da vitimização, as pessoas negras tem que se engajar num discurso de auto-determinação. este discurso precisa não estar fundamentado num movimento separatista, mas fazer parte de uma luta inclusiva para acabar com a dominação racista. a luta progressista para acabar com a supremacia branca reconhece a importância política da responsabilidade e não abraça a retórica da vitimização mesmo que ela vigilantemente chame atenção para a vitimização de fato.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. A condição humana; tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- BAIRROS, L. Mulher negra: o reforço da subordinação. In: LOVELL, P. (org). *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991.
- BAIRROS, Luíza. Nossos Feminismos Revisitados. In: Dossiê Mulheres Negras – Matilde Ribeiro (org). *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis/SC, CFH/CCE/UFSC, v.3 n. 3, 1995.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: pg. 329-376.
- BEAUVOIR, Simone. O Segundo sexo – fatos e mitos; tradução de Sérgio Millet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- _____. O segundo sexo – a experiência vivida; tradução de Sérgio Millet. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1980.
- _____. Por uma moral da ambiguidade; tradução de M.J. de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. As belas imagens; tradução de Lucila Ribeiro Bernardet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- BUTLER, Judith. Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.
- _____. Sex and gender in Simone's de Beauvoir Second Sex. *Yale French Studies*, n. 72, 1986.
- _____. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do pós modernismo. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11 – 42, 1998. Tradução de Pedro Maia Soares para versão do artigo “Contingent Foundations: Feminism and the QuestionOf Postmodernism”, no Greater Philadelphia Philosophy Consortium, em setembro de 1990.
- COLLINS, Patricia Hill. “Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought”. *Social Problems*, v. 33, n. 6, p. 14-32, Oct./Dec. 1986.

COLLINS, P.H. *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Nova York: Routledge, 2000.

CRENSHAW, K. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics*. *University of Chicago Legal Forum*, 14, 1989.

CYFER, Ingrid. *Feminismo, sexualidade e justiça no debate entre Nancy Fraser e Judith Butler*. 2011.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. *Alteridade, violência e justiça: trilhas da desconstrução*. In: *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/ Edições Loyola, 2004. P.33-64.

FEMENÍAS, Maria Luisa. *A crítica de Judith Butler a Simone de Beauvoir*. Tradução de Antônio Aurélio de Oliveira Costa, Jacyntho Lins Brandão e Valéria de Marco Fonseca. In: *Revista Sapere Aude – Belo Horizonte*, v.3 – n.6, p.310-339 – Segundo semestre de 2012.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 3.ed. Tradução de L. F. de A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade I – A vontade de saber*. 13 ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro Edições Graal, 1988.

FRASER, Nancy. *Reconhecimento sem ética?*. *Lua nova*. São Paulo, 2007.

_____. "Heterosexism, misrecognition and capitalism: a response to Judith Butler". *Social Text* 52-53, Vol 15, n. 3.Fall-Winter, 1997.

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afrolatinoamericano”. Revista Isis Internacional, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b. GONZALEZ, Lélia. “Nanny”. Humanidades, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988c.

HALL, Stuart. “El espectáculo del “Otro””. In: RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor (Ed.). Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Colombia; Peru; Ecuador: IESCP; IEP; UASB; Enviñon, 2010.

HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o humanismo. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do espírito – parte I. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOOKS, Bell. Feminism is for everybody: Passionate politics. Pluto Express, 2000.

HOOKS, bell. Feminist theory: from margin to center, 2000

LORDE, Audre. Textos escolhidos. Disponível em: <difusionfeminista@riseup.net> Acesos em 10 de janeiro de 2012.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista. 7ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes; cadernos pagu (42), janeiro-junho de 2014:201-248.

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. Sociedade e cultura, Vol. 11, Núm. 2, julho-diciembre, 2008, pp. 263-274. Universidade Federal de Goiás.

SCOTT, Joan. O enigma da igualdade. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 11-30, janeiro-abril/2005.

SEBASTIÃO, Ana Angélica. Feminismo Negro e suas práticas no campo da cultura. Revista da ABPN, vol. 1, n. 1, mar-jun 2010.

SPIVAK, Gayatri. Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropologia, v. 39, enero-diciembre 2003, p. 297-364.

NYE, Andrea. Teoria feminista e as filosofias do homem. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1995.

PERDIGÃO, P. Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM. 1995.

SALIH, Sara. Judith Butler e a teoria queer. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SANTOS, Magda Guadalupe dos. Simone de Beauvoir. “Não se nasce mulher, torna-se mulher”. In: Revista Sapere Aude - Belo Horizonte, v.1 – n. 2, 108 – 122 – Segundo semestre de 2010.

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica; tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SIMONS, Margareth A. Beauvoir and the second sex: feminism, race, and the origins of the existentialism. Boston (EUA): Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

____ (org.). The philosophy of Simone de Beauvoir: critical essays. Indiana University Press, 2006.

SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade, Porto Alegre, n. 20, v. 2, p. 71-100, jul/dez 1995.

TELES, Edson. Praxis e Poiesis: uma leitura arendtiana do agir político; in “Cadernos de Ética e Filosofia Política”, n. 6. São Paulo: DF/USP, 2005.

TELES, Maria Amélia de Almeida. Breve história do feminismo no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TIBURI, Márcia/ MENEZES, Magali M. de/ EGGERT, Edla (Orgs). As mulheres e a filosofia. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.

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.

WINOCK, Michel. O século dos intelectuais. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.