


UNESP  UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
Faculdade de Ciências e Letras  
Campus de Araraquara - SP

AYNI ESTEVÃO DE ARAUJO

**PEÇO LICENÇA ÀS MINHAS MAIS VELHAS: mulheres  
negras, agência política e ancestralidade, em São Paulo**



ARARAQUARA – S.P.  
2021

AYNI ESTEVÃO DE ARAUJO

**PEÇO LICENÇA ÀS MINHAS MAIS VELHAS: mulheres  
negras, agência política e ancestralidade, em São Paulo**

Tese de Doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa:** Diversidade, Identidades e Direitos

**Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

ARARAQUARA – S.P.

2021

A663p Araujo, Ayni Estevão de  
Peço licença às minhas mais velhas : mulheres negras,  
agência política e ancestralidade, em São Paulo / Ayni  
Estevão de Araujo. -- Araraquara, 2021  
162 p. : fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista  
(Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara  
Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

1. Mulheres Negras. 2. Política. 3. Raça. 4. Gênero. 5.  
Ancestralidade. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da  
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

AYNI ESTEVÃO DE ARAUJO

**PEÇO LICENÇA ÀS MINHAS MAIS VELHAS: mulheres negras, agência política e ancestralidade, em São Paulo**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos**  
**Orientador: Dagoberto José Fonseca**

Data da defesa: 10/12/2021

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca  
Universidade Estadual Paulista (UNESP-FCLAR)

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Elisângela de Jesus Santos  
Instituto Federal de São Paulo (IFSP)

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Tatiane Pereira de Souza  
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)

---

**Membro Titular:** Profa. Dra. Ana Piedade Armino Monteiro  
Universidade Eduardo Mondlane (UEM-Moçambique)

---

**Membro Titular:** **Membro Titular:** Profa. Dra. Sônia André  
Universidade Federal do Pará (UFPA)

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Arar

Dedico esta tese à Benedita Mulata (*in memoriam*), Maria da Conceição de Araujo (*in memoriam*), Regina Lúcia Pereira de Araujo (*in memoriam*), Valentina de Jesus Estevão e Lourdes Estevão de Araujo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha família de sangue, especialmente, Lourdes, Manoel e Huyrá, pelo apoio, inspiração e amor.

Às amigas que Araraquara me deu, desde minha graduação: a K-zona e suas agregadas.

Às minhas colegas e meus colegas de sala, docentes e demais funcionários da FCLAR, lugar onde passei tantos anos, fiz amigas/os para toda a vida, e aprendi grandes lições.

À Ully Zizo.

Ao Coletivo de Oyá, especialmente, Leila, Liliane, Natália, Lívia, Inaiá e dona Maria.

À Sarah Morato e à Aya Education.

À Eliane Rosa de Melo.

À família constituída pelo por Dagô e a todes com que tive a honra de compartilhar tempo e saberes, especialmente a Elisângela, Tatiane e Geander.

Ao meu querido orientador, amigo e pai acadêmico, Dagoberto José Fonseca, minha maior referência do que seja ser mestre, intelectual e educador. Agradeço a generosidade, a paciência e a confiança. Que *Sangô* continue iluminando seu *ori*!

À Simone Húngaro, que chegou depois e ensolarou os dias.

À família *Kyloatala*.

Em especial, agradeço às mulheres que compuseram esta tese, pessoas pelas quais tenho um grande carinho e admiração pelas trajetórias e pela generosidade em compartilhar saberes; sempre solícitas e dispostas a colaborar com esta pesquisa e dividir um pouco de seu tempo comigo. Espero honrar a confiança de cada uma de vocês: Lourdes Estevão de Araujo, Marilândia Frazão, Cleone Santos, Marli de Fátima Aguiar, Mara Lúcia da Silva e Daiana Ferreira.

A tantas mulheres negras que conviveram e convivem comigo, que me apoiaram, e cujas trajetórias também estão impressas aqui, de algum modo.

Àquelas que já não estão neste plano, mas seguem presentes, especialmente às queridas Tula Pilar e Helena Gonçalves Nogueira.

***Zambi Aquatessa!***

**(Muito obrigada)**

“(...) Nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa-grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”.

(EVARISTO, Conceição, 2007)

## RESUMO

Esta tese tem por objetivo compreender a agência política de mulheres negras, através de diversos movimentos sociais. Parte-se do princípio de que, na medida em que essas foram e são fundamentais nos processos políticos de resistência da população negra na extensão do continente africano; suas agências, ou, seus fazeres políticos, devem ser compreendidos a partir de suas vivências, não apenas em movimentos negros ou feministas.

Com esse objetivo, trajetórias políticas de seis mulheres inseridas em contextos de militância diferentes na grande São Paulo são trazidas à construção dessa tese, formando um *corpus* plural que destaca não necessariamente um movimento de mulheres negras, mas mulheres negras em movimento. São diversas no que diz respeito à formação política, faixa etária, religiosidade, classe e orientação sexual.

Se por um lado, as diferenças enriquecem a reflexão, na medida em que permitem que desessencialização do sujeito coletivo “mulher negra”, expondo sua complexidade; por outro, favorecem a leitura de circunstâncias recorrentes ainda que em contextos diversos, possibilitando encontrar eixos e princípios a partir dos quais podemos pensar o fazer político dessas mulheres.

A perspectiva a partir da qual se pensa a agência dessas mulheres é o da Filosofia *Ubuntu*. Ela é a base sobre a qual se entende a construção das sujeitas, as relações que estabelecem em seus movimentos e, sobretudo, possibilita perceber esses fazeres desde um ponto de vista da continuidade, do movimento e da ancestralidade.

**Palavras – chave:** Mulher negra. Política. Gênero. Raça. Ancestralidade. Mulherismo Africana.  
*Ubuntu*



## ABSTRACT

This thesis aims to understand the political agency of black women, through various social movements. It is assumed that, insofar as these were and are fundamental in the political processes of resistance of the black population in the extension of the African continent; their agencies, or their political doings, must be understood based on their experiences, not just in black or feminist movements.

With this objective, the political trajectories of six women inserted in different militancy contexts in greater São Paulo are brought to the construction of this thesis, forming a plural corpus that highlights not necessarily a movement of black women, but black women in movement. They are diverse with regard to political background, age, religiosity, class and sexual orientation.

On the one hand, the differences enrich the reflection, as they allow the de-essentialization of the collective subject “black woman”, exposing its complexity; on the other hand, they favor the reading of recurrent circumstances, even in different contexts, making it possible to find axes and principles from which we can think about the political actions of these women.

The perspective from which the agency of these women is thought is that of the *Ubuntu* Philosophy. It is the basis on which the construction of subjects is understood, the relationships they establish in their movements and, above all, it makes it possible to perceive these actions from a point of view of continuity, movement and ancestry.

Keywords: Black woman. Policy. Genre. Race. Ancestrality. African Womanism. *Ubuntu*

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1. ANCESTRALIDADE: CONTINUIDADE E MOVIMENTO.....	20
1.1. Do método.....	23
1.2. <i>Ntu</i> : O princípio da existência dinâmica.....	27
1.3. Centralidade e agência.....	29
1.4. O ancestral enquanto parte da comunidade.....	31
1.5. Ancestralidade como memória: Sankofa.....	35
1.6. Quilombismo e pan-africanismo.....	38
1.7. Amefricanidade.....	44
1.8. Unidade cultural e pluriversalidade.....	47
1.9. Para além do epistemicídio.....	49
CAPÍTULO 2. MULHERES NEGRAS, FAZERES POLÍTICOS E CIENTÍFICOS EM MOVIMENTO.....	55
2.1. Recentramento.....	59
2.2. Movimentando teorias gênero desde/para/com mulheres africanas.....	63
2.2.1.A mulher como invenção ocidental.....	65
2.2.2. Mulherismo Africana: uma abordagem afrocêntrica.....	69
2.2.3. Perspectivas em debate.....	75
2.3. Mulheres negras em movimento: porque podem e são movimentos.....	80
2.4. Para além da casa e da rua.....	83
2.5. A centralidade da família.....	85
2.6. Entre movimentos: as interlocutoras da pesquisa.....	88
2.6.1. Lourdes Estevão de Araujo.....	90
2.6.2. Marilândia Frazão de Espinosa.....	92
2.6.3. Cleone Santos.....	95

2.6.4 Mara Lúcia da Silva.....	98
2.6.5. Marli de Fátima Aguiar .....	101
2.6.6. Daiana Ferreira .....	104
CAPÍTULO 3: A POLÍTICA COMO TECIDO E CRIAÇÃO .....	107
3.1. Para além dos não-lugares: (de) onde se organizam as mulheres negras?.....	108
3.2. “Eu, mulher preta de quebrada”: (re)construindo territórios .....	116
3.3. A criação e autoinvenção como fazer político.....	122
CAPÍTULO 4. ENTRE MOVIMENTOS: RUPTURAS E NEGOCIAÇÕES .....	127
4.1. Com quem e o que se negocia? .....	128
4.2. Rupturas: sobre o que não se negocia.....	132
4.2.2 “Não é você que tá no paredão!” <sup>56</sup> .....	141
4.2.3. “A gente foi muito audacioso, mexeu com a estrutura do partido” .....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	148
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	150
DISCOGRAFIA .....	161
ANEXO A.....	162

## Localização das sujeitas da pesquisa na região metropolitana de São Paulo

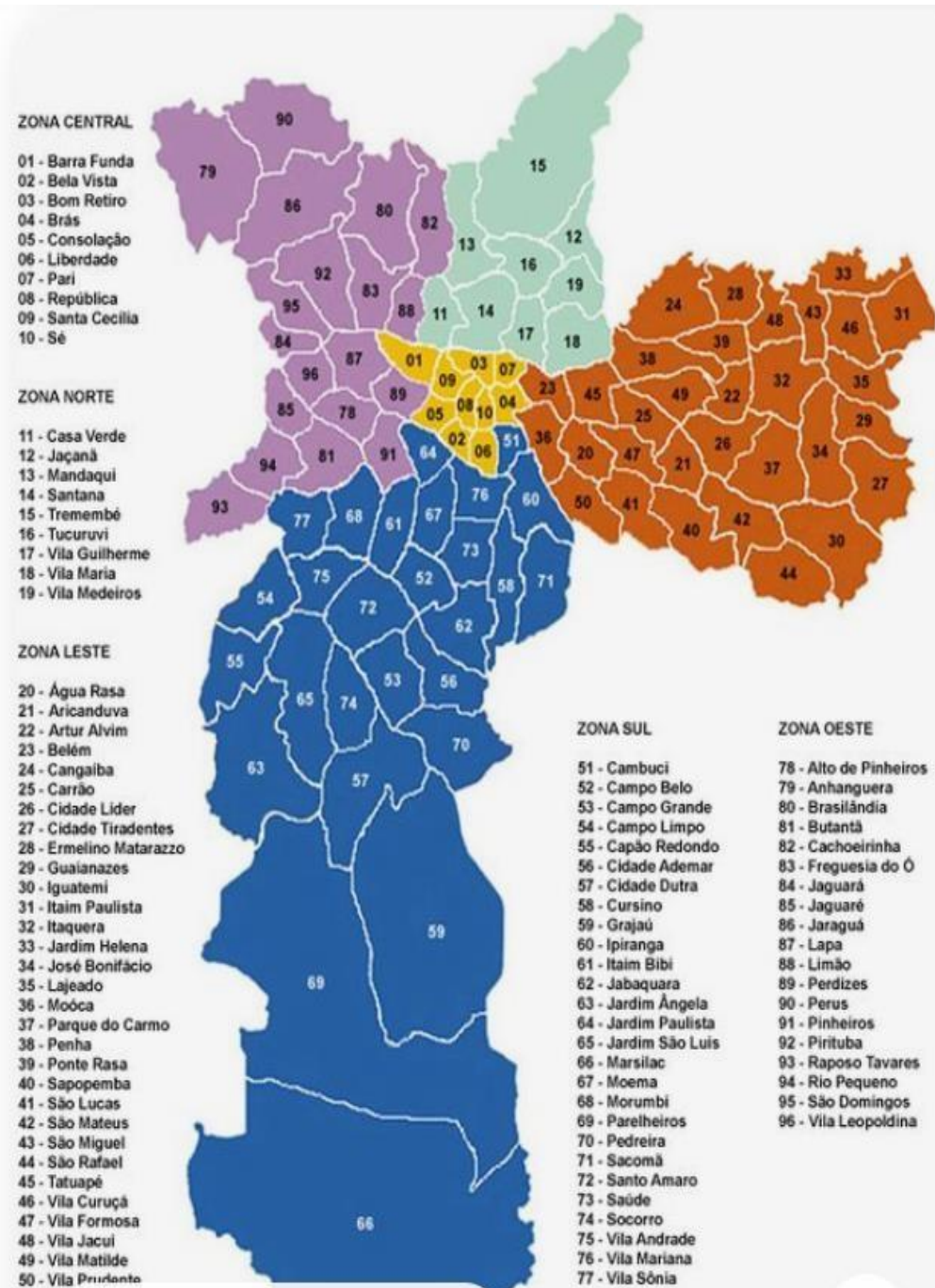


Figura 1: Mapa dos bairros e regiões de São Paulo. Fonte: [enontrasaopaulo.com.br](http://enontrasaopaulo.com.br). Disponível em: <https://www.enontrasaopaulo.com.br/mapa-de-sao-paulo.php>. Acesso em 17/11/2021



Figura 2: Mapa da região metropolitana de São Paulo. Fonte: unifesp.br. Disponível em [https://unifesp.br/reitoria/proadmin/images/mapa\\_rmsp\\_grande.jpg?fbclid=IwAR1AxqV0LyCXAiV5Dh5xf2jQFFRg5nZyMQOsEM5JdSSu1GmSCLbEhQvQ-6E](https://unifesp.br/reitoria/proadmin/images/mapa_rmsp_grande.jpg?fbclid=IwAR1AxqV0LyCXAiV5Dh5xf2jQFFRg5nZyMQOsEM5JdSSu1GmSCLbEhQvQ-6E). Acesso em 27/11/2021

### Localização das sujeitas da pesquisa:

Lourdes Estevão de Araujo: Vila das Bezas, Campo Limpo, Zona Sul (54, fig. 1);

Marilândia Frazão: Itaquera, Zona Leste (32, fig.1);

Marli de Fátima Aguiar: Bela Vista, Centro (2, fig.1);

Daiana Ferreira: Santa Inês, Ermelino Matarazzo, Zona Leste (28, fig.1);

Cleone Santos: Diadema (fig.2)

Mara Lúcia da Silva: Osasco (fig.2)

Ayni Estevão de Araujo: Cambuci, Zona Sul/Centro (51, fig.1).

## INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo observar, interpretar e refletir sobre fazeres políticos de mulheres negras, em outras palavras, sobre a agência política dessas sujeitas. Para tanto, parto de um *corpus* de seis mulheres, radicadas na região metropolitana de São Paulo. Todas elas são lideranças políticas e estão articuladas em movimentos, organizações e/ou coletivos, mobilizados em torno de pautas diferentes entre si. Por vezes, essas pautas e esses movimentos se coincidem, por outras, não. E, em alguns momentos, as próprias trajetórias das mulheres se cruzam.

São sujeitas com idades e origens diferentes e, por estarem em lugares distintos, suas militâncias se constroem por caminhos próprios. Todas elas, em algum momento cruzaram o meu próprio caminho, de mulher negra, nascida na periferia de São Paulo, Capão Redondo (extremo sul), pesquisadora acadêmica, professora da rede pública, e, em muitos momentos, também organizada em movimentos políticos. Com cada uma de minhas interlocutoras tive contato, para além de uma entrevista semiestruturada (Anexo 1), no cotidiano dos movimentos que elas empreendiam.

Além de ser minha mãe e, portanto, ter visto muito de perto boa parte de sua militância, Lourdes Estevão é secretária do Sindicato ao qual eu, enquanto servidora pública, sou filiada. Portanto, inúmeras vezes seguimos juntas em grandes passeatas pela defesa de nossos direitos: ela, como servidora da Saúde, eu da Educação.

Com Marilândia, tive uma breve, mas frutífera experiência no FEDER (Fórum de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Estado de São Paulo), ou seja, dentre outras coisas, a educação pública e o compromisso com a construção de uma educação para as relações étnico-raciais, foi nosso ponto em comum. Com Cleone, tive a oportunidade de trabalhar em um dos projetos da organização da qual ela é fundadora, o “Coletivo Mulheres da Luz”, uma experiência de um ano e meio, quando desenvolvemos um trabalho de alfabetização com as mulheres em situação de prostituição.

Neste mesmo período, passei por um coletivo organizado por Marli Aguiar, de onde marco o início dessa pesquisa, o “Conversa de Negras”, grupo de mulheres negras dentro do grande coletivo Marcha Mundial das Mulheres (pelo qual passaram Mara e Cleone, além de Marli). É também no “Conversa de Negras” que conheço Mara. Por fim, com Daiana, compartilhei experiências como aluna de uma escola de inglês focada em pessoas negras, funda-





Figura 3: Foto de Laudicéia Reis. Registro de minutos antes de iniciarmos uma caminhada de duas horas, da sede da Prefeitura Municipal de São Paulo (centro) à Secretaria Municipal de Educação (Vila Clementino/Vila Mariana), no dia 20 de maio de 2021, em que completamos 100 (cem) dias de “Greve pela Vida”, quando as/os servidoras/es municipais, especialmente professoras, recusaram-se às condições precárias de saúde a que estavam expostos em meio à pandemia de 2020/2021.

da por uma amiga em comum, Sarah Morato (também membra do Coletivo de Oyá), cujo método é o estudo do idioma, por meio de culturas negras. Dentre nossas aulas e encontros, conheci-a e pude ter contato com o trabalho que desenvolve em sua comunidade, Santa Inês, em Ermelino Matarazzo (Zona Leste).

Trata-se, pois, de um emaranhado de relações, de uma rede de mulheres que, apesar de se encontrarem em determinados pontos, deixam de ter trajetórias únicas e particulares. Das experiências que entrelaçadas compuseram essa rede, destaco a construção de um coletivo, com o qual, em algum momento, todas as interlocutoras estabeleceram algum diálogo, em maior ou menor grau, direta ou indiretamente: o Coletivo de Oyá -Mulheres Negras da Periferia de São

Paulo. Foi uma experiência de dois anos e meio, que coincidiu com a primeira parte do desenvolvimento desta tese.

No emaranhado desses contatos e partilhas de experiências com e entre essas lideranças, constituiu-se meu campo. Portanto, não há distanciamento completo entre sujeita pesquisadora e sujeitas pesquisadas, com vistas à construção de um produto-objeto científico, alheio e analítico. Assim como na teoria e prática teatral, há a possibilidade de quebrar-se a quarta parede, que separa o público do ator, o fazer do assistir; nesta tese, a parede que separa “antropólogos e nativos” (como diria a clássica Antropologia) é quebrada.

Ser uma mulher negra, e em determinados momentos, assim como as outras sujeitas da pesquisa, organizada em algum grupo político, fez com que, de algum modo, a pesquisa tenha sido feita por dentro - é o que parece à primeira vista. À segunda vista, não há “dentro”. Há espaços múltiplos. Não há um movimento social a ser etnografado; os focos são os movimentos empreendidos pelas mulheres, por isso suas agências se dão por meio de fazeres, assim, no plural.

Essa perspectiva permite com que eu me localize: meu olhar não é nem de dentro de um movimento, tampouco de fora dele: eu estou entre movimentos, movimentando-me também. Porque compreendo a sujeita a partir de sua agência e de suas movimentações, compreendo assim também a mim mesma, enquanto pesquisadora.

Essa localização justifica a tese ser escrita em primeira pessoa. Há nessa escolha, o entendimento de que os fazeres científicos, ou o saber-fazer-saber (FONSECA, 2021) é também um fazer político.

Apesar de o Brasil ser o país com a maior população negra na extensão do continente africano; apenas 16% dos docentes nas universidades são autodeclarados pretas/os ou pardas/os, segundo o INEP, em 2017<sup>1</sup> (em 2010, a porcentagem era de 11,5%), destacando que, mulheres pretas, como eu, são 0,4% desse contingente, e que, quando somadas às autodeclaradas pardas, formando o grupo das mulheres negras, chegam a 3% do total (INEP, 2017). Nesse quadro, o sujeito que tipicamente faz ciência e tem seu saber reconhecido dentro das universidades tem, portanto, raça e gênero pré-definidos, apesar da pretensão à neutralidade, característica da branquitude. São esses sujeitos, em sua maioria, que determinam o cânone, bem como as bibliografias a serem estudadas nos cursos de graduação e pós-graduação:

---

<sup>1</sup> BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Indicadores de qualidade da educação superior. Brasília, DF: Inep, 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/areas-de-atuacao/pesquisas-estatisticas-e-indicadores/censo-da-educacao-superior/resultados>.



majoritariamente compostas por homens (e mulheres, em menor quantidade) brancos. Ora, o fazer científico passa necessariamente por essa escolha, e ela é, fundamentalmente política: diz respeito ao jogo das relações sociais, a partir das quais determina-se quais são as vozes que podem ser legitimadas nos espaços de saber, ou, nos “centros de excelência”, como este (Universidade Estadual Paulista), de onde esta tese é produzida. Apesar de nem sempre utilizarem o pronome, esses sujeitos, ao menos nas Ciências Humanas, também, como eu, falam em primeira pessoa.

Certa vez, fui questionada por um professor que achava impertinente “essa coisa de negro que estuda negro e indígena que estuda indígena”. Ora, esse mesmo pesquisador, por sua vez, tinha por tema há anos, relações que envolviam, em sua maioria, pessoas brancas. O fato de serem brancas, entretanto, não as uniformizava. Eram pessoas complexas, inteiras, não necessariamente definidas apenas pelo fato de serem brancas.

Entretanto, aos olhos do pesquisador que me interpelou, ser mulher negra e tematizar gênero e raça, coloca-me, constantemente no lugar de militância e de parcialidade: aquela que, de certo modo, estuda a si mesma.

A questão é: até que ponto, todas/os nós não o fazemos? Até que ponto é real a objetividade científica?

Escrevo em primeira pessoa por acreditar (e o arcabouço teórico mobilizado nesta tese possibilita esse entendimento) que a/o sujeita/o que escreve inevitavelmente inscreve-se em sua pesquisa. Compreendo, pois, que é no movimento entre saberes-fazer-saber e fazeres políticos que se constrói esta tese. E que ainda, se tantas mulheres negras têm ocupado espaços diversos de luta, eu, enquanto pesquisadora acadêmica também resisto nesse espaço.

O pensamento bantu, radicado na filosofia *Ubuntu* é um dos pilares desta tese. Por um lado, com ele edifico a noção de sujeito, tal como se mostra no emaranhado das relações e movimentações de fazeres políticos e científicos. Compreendo a sujeita, a partir da concepção de ser, presente nessa filosofia. Por outro, é a própria concepção de ciência, minha localização como sujeita pesquisadora e das minhas interlocutoras, também sujeitas, que se constroem através desse pensamento.

Dagoberto Fonseca lembra-nos de que, diferentemente do cogito cartesiano, “penso, logo existo”, (DESCARTES, 1978 apud FONSECA, 2021), o pensamento bantu, oferece-nos outra possibilidade epistêmica, que nada tem a ver com as visões de distanciamento e pretensa neutralidade: “considera que o homem e a humanidade como um todo não pode ser dissociado

em função da teoria, da metodologia e do próprio método, somos naturezas imbricadas, interdependentes no e com o todo" (FONSECA, 2021, p. 21)

Ora, mobilizar esse pensamento a fim de compreender a agência política de mulheres negras é reconhecer que a presença africana na América (GONZÁLEZ, 2018a) extrapola o lugar determinado pelo europeu escravizador e sua violência sistêmica: ela civiliza:

(...) mesmo diante de tamanha violência e atrocidade, por quatro séculos que se fomentou e se fez o tráfico humano ocorrer a partir do continente africano da costa atlântica e da costa índica para a América, o que se constata é que a América, para alguns o novo continente, o Eldorado mítico dos espanhóis ou a ilha mítica, o *Brazil* dos celtas, não foi somente um lugar de destino desses africanos escravizados de diferentes etnias, nações, reinos, impérios e sobados, mas o principal epicentro da difusão dos valores civilizatórios africanos fora da África continental. É a América que conseguiu ao longo do século XX, enquanto foco e epicentro reproduzir e reiterar de maneiras, modos e jeitos diversos às culturas africanas, especialmente nas diferentes artes, na culinária, no vestuário, na religiosidade, nas expressões linguísticas, no jeito de ser e de estar, no esporte, no gingado do quadril ao se caminhar e de dançar do tango ao mambo, do samba ao rock, do blues ao funk. As manifestações culturais africanas estão presentes, pois são e serão constantemente atualizadas (FONSECA, 2021, p. 18).

A partir desse pensamento, aponto, com Dagoberto Fonseca (2021), para uma só África, múltipla, porém indivisível, não dispersa, nem cindida: ao contrário, ela é uma só em diferentes regiões do planeta. Portanto, na esteira desse raciocínio, não me refiro aqui a epistemologias ou vivências afrodiáspóricas, mas sim a experiências africanas na extensão do continente, ou, em sua sexta região.

Desde essa perspectiva, o argumento desta tese é de que nós, mulheres negras, temos sido fundamentais nos processos de resistência da população negra no Brasil, e, de maneira mais ampla, nos processos de transformação social desse país, compondo as bases de boa parte dos movimentos sociais que os impulsionam.<sup>2</sup>

Para além disso, não se trata somente da resistência, mas da permanência das culturas, dos valores e do modo de existir africanos, que vêm sendo difundidos durante esses séculos, desde a invasão e conquista territorial europeia, que ocasionou nossa presença na América.

Assim, pensar agência política negra feminina é refletir sobre os grandes processos e lutas por igualdade (equidade) e justiça social neste país. Entretanto, é necessário entendê-la

---

<sup>2</sup> É pertinente destacar que, apesar de as seis entrevistadas estarem organizadas dentro de um campo entendido como da esquerda, compreende-se a diversidade entre mulheres negras, o que implica que não necessariamente toda mulher negra organizada esteja pertença a um mesmo campo ideológico. É importante destacar que os movimentos empreendidos pelas sujeitas desta tese ancoram-se em uma compreensão do que seja justiça social que implica necessariamente uma ruptura com o sistema capitalista.

em duas dimensões não cindidas entre si, mas sim complementares: esses fazeres políticos se dão tanto em uma perspectiva de continuidade, como de ruptura, em movimentos contínuos.

Na mesma medida em que há uma ruptura - negação e subversão - com a lógica que subjuga mulheres negras à desumanidade; há também a continuidade, por meio de nossa ancestralidade, de uma constituição matricêntrica de sujeita/o. Isso não tem a ver somente com questões relativas ao gênero, mas sim aos valores civilizatórios que difundimos a partir de nossas existências, culturas e modos de existir. Não só as nossas culturas são matricentradas, como a agência política feminina não é uma exceção ou resultado somente de ruptura, como o é para as mulheres europeias.

Para nós, mulheres africanas, o fazer político é inerente à existência: é por isso que, na sexta região, nunca estivemos alheias a ele. Se essa agência não foi sempre visibilizada ou legitimada, não significa de modo algum, que ela tenha sido inexistente. É por isso, aliás, que aponto para um processo de ensurdecimento de nossas vozes, ao invés de silenciamento. Não nos calamos, nossas vozes permaneceram; ninguém foi capaz de nos silenciar, mas sim ensurdecer nossos gritos e nossos cantos: tornaram-nos (tentaram) invisíveis, o que não significa que não existíssemos.

Mulheres negras não existimos e fazemos política somente nas caixas que nos cabem: no movimento de mulheres negras, movimento de mulheres, movimento feminista ou movimentos negros.

Além de todos esses (aliás, essenciais) estamos em movimento em muitos outros lugares, em inúmeros espaços onde a resistência negra é necessária, na medida em que são as nossas comunidades que mais sofrem com a política genocida que funda o Estado brasileiro e segue a cada século mais sofisticadamente eficaz: mulheres em situação de prostituição; sindicatos, movimentos de saúde, de educação, meio ambiente, direito à cidade, direito à diversidade sexual e de identidade gênero, direito à cultura são algumas das pautas que aparecem nas trajetórias das seis mulheres com as quais dialogo nesta tese.

Inúmeras outras pautas são as que se apresentaram no decorrer deste trabalho, com quantas outras sujeitas não tive a oportunidade de apresentar aqui. Todavia, não são as pautas em torno das quais as mulheres negras se organizam, nem os movimentos nos quais elas estão articuladas que são o foco desta investigação. O que está sob a luz é a própria movimentação que elas empreendem: o fazer político em si.

A política, tal como se apresenta por meio das trajetórias das seis mulheres, é compreendida a partir da agência: ela é tecido (porque constituída por costuras) e criação, como

mostro no capítulo 3. Ora, partir da Filosofia *Ubuntu* para compreender a sujeita/o implica partir de seus movimentos no emaranhado das relações que estabelece.

Nesse caso, o que vemos, é mais do que “não-lugares”, essas mulheres fazem política cotidianamente a partir de um multipertencimento a diversos movimentos.

Já os dois primeiros capítulos são essencialmente teórico-metodológicos: neles procurei estabelecer diálogos, ou, movimentar fazeres científicos. Primeiramente apresento princípios da filosofia *Ubuntu*, que nos oferece instrumentos para se pensar o ser, a constituição do sujeito e sua relação com o outro.

Afinal, como podem conceitos criados sobre bases e contextos de produção eurocêntricos darem conta de analisar a complexidade de práticas muito mais antigas do que a fundação da democracia nestas terras, ou mesmo da sociedade brasileira tal como se constitui?

Como nos lembra Ama Mazama (2009), não há ideia, conceito, ideia ou teoria neutra; eles sempre se constituem como produto de uma matriz cultural e histórica particular. Assim, antes de pensar como se constitui uma subjetividade feminina, é necessário recorrermos a uma concepção de ser que nos caiba, uma vez que os processos históricos que nos fizeram atravessar o Atlântico violentamente nos têm negado a própria humanidade.

Para tanto, é necessário a radicalidade, no sentido nato da palavra: é necessário chegar à raiz. Antes de nos questionarmos o que é ser mulher negra, devemos, como fez, Sojourner Truth (DAVIS, 2016) nos questionar o que é ser mulher. Mas, ainda mais radicalmente, é necessário nos perguntarmos o que é ser gente.

No capítulo dois, o diálogo se dá, mais especificamente com diferentes teorias de gênero que têm colocado as mulheres negras no centro: entre feminismos e mulherismos, essas teorias, construídas por mulheres negras, instrumentalizam a compreensão dos caminhos políticos e das reflexões a partir deles elaboradas pelas sujeitas da tese.

Finalmente, no último capítulo, o que se apresentam são os processos de ruptura: na mesma medida em que o fazer político se dá pela continuidade, pela potência de criação, pela multipertença e pelo constante agenciamento e negociação com outra/os sujeitas/os; ele também se dá na negação, na ruptura, na subversão de determinados espaços e lugares. Afinal, até onde e o que se negocia? A construção e a desconstrução são processos contínuos, complementares e necessários um ao outro na trama desses fazeres.

## CAPÍTULO 1. ANCESTRALIDADE: CONTINUIDADE E MOVIMENTO

Sangue Negro

Ó minha África misteriosa e natural,  
 minha virgem violentada,  
 minha Mãe!

Como eu andava há tanto desterrada,  
 de ti alheada  
 distante e egocêntrica  
 por estas ruas da cidade!  
 Engravidades de estrangeiros

Minha Mãe, perdoa!

Como se eu pudesse viver assim,  
 desta maneira, eternamente,  
 ignorando a carícia fraternamente  
 morna do teu luar  
 (meu princípio e meu fim)...

Como se não existisse para além  
 dos cinemas e dos cafés, a ansiedade  
 dos teus horizontes estranhos, por desvendar...

Como se nos teus matos cacimbados  
 não cantassem em surdina a sua liberdade,  
 as aves mais belas, cujos nomes são mistérios ainda fechados!

Como se teus filhos- régias estátuas sem par-,  
 altivos, em bronze talhados,  
 endurecidos no lume infernal  
 do teu sol causticante, tropical,  
 como se teus filhos intemeratos, sobretudo lutando,  
 à terra amarrados, como escravos, trabalhando,  
 amando, cantando -  
 meus irmãos não fossem!

Ó minha Mãe África, ngoma pagã,  
 escrava sensual,

mística, sortílega -perdoa!

À tua filha tresvairada,  
abre-te e perdoa!

Que a força da tua seiva vence tudo!  
E nada mais foi preciso, que o feitiço ímpar  
dos teus tantãs de guerra chamando,  
dundundundun - tãã - dundundun - tãã  
nada mais que a loucura elementar  
dos teus batuques bárbaros, terrivelmente belos...

para que eu vibrasse  
para que eu gritasse,  
para que eu sentisse, funda, no sangue, a tua voz,  
[Mãe!]

E vencida, reconhecesse os nossos elos...  
e regressasse à minha origem milenar.

Mãe, minha Mãe África  
das canções escravas ao luar, não posso, não posso repudiar  
o sangue negro, o sangue bárbaro que me lesaste...  
Porque em mim, em minha alma, em meus nervos,  
ele é mais forte que tudo,  
eu vivo, eu sofro, eu rio através dele, Mãe!  
(SOUSA, Noémia de, 2018)

O que é ancestralidade e quais sentidos lhe são atribuídos nos contextos da sexta região africana?

*A priori*, podemos pensá-la como um princípio que organiza as relações sociais em muitas sociedades africanas antes da conquista territorial europeia, e ainda hoje; bem como, em *continuum*, nas tradições e comunidades negras<sup>3</sup> na sexta região: seja nos quilombos e terreiros, seja nas rodas de capoeira, jongo, côco, maracatus e tantos outros espaços e manifestações culturais, nos quais a saudação, a escuta e o respeito aos mais velhos é o elemento primordial para circulação dos saberes e, portanto, da continuidade da existência.

Ora, onde a ancestralidade constitui um princípio de organização social, compreendê-la implica entender o que vem a ser uma/um ancestral em tais estruturas, o porquê de seu culto e de sua importância, e seu lugar fundamental dentro de uma comunidade. Antes ainda, faz-se necessário compreender como a própria noção de comunidade e, por conseguinte, de indivíduo, são aí construídas. De uma dimensão política, estrutural, chegamos assim a uma dimensão ontológica, do entendimento sobre a constituição do ser.

Na continuação do questionamento, é necessário notar a tamanha importância de certas estruturas políticas africanas serem trazidas e reconstruídas por pessoas sequestradas e escravizadas. Estruturas essas que, através dessas sujeitas/os, foram (re) elaboradas, fundidas, reinventadas, mas mantiveram fundamentos que, num *continuum*, vêm sendo essenciais para a construção da identidade e subjetividade não só de pessoas negras, mas de toda a população de um país cuja cultura é imensamente marcada por essa herança africana.

Ao falarmos de ancestralidade, é pertinente localizá-la, explicitar sua territorialidade. Referimo-nos aqui a uma ancestralidade africana que, pelo fato de nos encontrarmos para além do continente, implica um movimento: trata-se de uma África reconstruída e ressemantizada no Brasil, bem como de um Brasil que se africanizou na mesma medida em que se constituiu, como nos sugere o filósofo Eduardo Oliveira (2009).

Essa territorialidade, portanto, é constituída por uma movimentação contínua: de valores, de saberes e de fazeres. Assim, pensar ancestralidade africana no Brasil é pensar, em grande medida, na cultura que se constrói continuamente no bojo dessa movimentação. Não se trata apenas de culturas que chegam em um novo continente e se mantêm. Para além disso, na mesma medida, elas se reconstróem, em contínuos processos de criação: religiosa, cultural,

---

<sup>3</sup> Embora haja a compreensão de que na medida em que consideramos encontrarmo-nos na sexta região africana, somos também pessoas africanas; nesta tese o termo negra/o será utilizado. Essa escolha se deve ao diálogo concreto com os próprios movimentos sociais referidos nesta pesquisa, a partir de suas/seus sujeitas/os, para quem a categoria “negra/o” é fundamental em seus fazeres políticos.

política, social, tecnológica etc. Essa cultura, que podemos dizer de matriz africana, passa a existir no movimento da ancestralidade entre esses dois territórios (OLIVEIRA, 2009).

Destarte, dentre diversos sentidos e usos das concepções de ancestralidade, nesta tese ela é forjada, sobretudo, sob a perspectiva da continuidade, do movimento e do fluxo – o que possibilita uma conexão, a consciência de se estar conectado a uma raiz, a uma cultura. Para sujeitas/os que chegaram sequestradas/os a um continente, a consciência desses laços é a via para a sobrevivência; é a ciência da própria humanidade que naquele contexto é negada: essa ancestralidade é pois, sopro de vida e força revolucionária e subversiva.

A ancestralidade, enfim, como consciência do passado, memória, conexão, continuidade, movimento e fluxo torna-se aqui também princípio metodológico. Isso porque, no decorrer da tese, toda a abordagem para destrinchar o objeto de investigação, que é o fazer político de mulheres negras, dá-se através de lentes forjadas a partir de culturas africanas. As teorias com as quais se constrói esta pesquisa, em sua maioria, vislumbram a África – o continente e sua extensão para além dele –, sujeitas/os africanas e suas experiências como referência: desde a concepção do que seja o ser até os processos de organização da população negra, especialmente das mulheres. Esse é o exercício de afrocentrar não somente o tema a ser pesquisado, mas as próprias ferramentas com as quais se pesquisa.

### **1.1. Do método**

Delimitar o objeto de uma pesquisa implica a escolha de um caminho que conduza a/o pesquisadora/or aos seus objetivos, ou seja, de um método. Esse, ainda que possa ser utilizado em diversas situações, não se configura como uma camisa de força, inflexível e fechado. Sua escolha e mobilização são tão dinâmicas quanto é o próprio campo criado e expandido no decorrer da investigação.

O fazer científico no campo da Ciências Sociais é em si uma construção na qual não basta a/o pesquisadora/or chegar a um campo dado e aplicar conceitos pré-estabelecidos. Tudo se constrói, desconstrói e reconstrói constantemente: o campo e as relações que o compõem, os conceitos e as categorias são avaliados em um processo de contínua reflexão sobre as ações, as teorias e as interações que se estabelecem entre umas e outras. Nas palavras de Tatiane Souza (2018), o método explicita-se no “delineamento dos sentidos e significados das categorias



teórico-metodológicas, permitindo um movimento de reflexão daquilo que se faz, do que se pensa, da maneira como se sente, idealiza e constrói a pesquisa” (SOUZA, 2018, p. 85).

A escolha metodológica não se dá, portanto, de maneira arbitrária; ela tem a ver com a maneira como se compreende não só o objeto e o campo a ser investigado, mas também com os objetivos aos quais se pretende chegar. De maneira mais ampla, o método que a/o pesquisadora/or toma como caminho para sua investigação enuncia também o entendimento que se tem sobre o próprio fazer científico, bem como qual função política e social deste.

Como mulher negra, filha de militantes, crescida na periferia, entre movimentos sociais, estar entre coletivos, associações e movimentos políticos sempre foi uma realidade em minha própria trajetória pessoal. Entender-me e me formar como uma pesquisadora (processo constante) na área das Ciências Sociais significou também um reconhecimento do contexto social, racial, político em que me inseria dentro de um meio acadêmico marcado pela branquitude e pelo epistemicídio.

Ademais, pensar relações raciais e de gênero a partir do meu lugar posicionou-me na contracorrente do cânone e dos discursos científicos dados como tradicionais. Isto é, enunciar-me como pesquisadora, bem como meu tema de pesquisa, insere-me em um caminho não hegemônico dentro das Ciências Humanas.

Dentre teorias, categorias, paradigmas e métodos aos quais acessei no processo de delineamento de meu campo e nos estudos das relações raciais, cheguei à afrocentricidade, paradigma teórico-metodológico proposto inicialmente pelo estadunidense Molefi Kete Asante (2009).

Enquanto possibilidade metodológica, a afrocentricidade é focada sobretudo na ideia de localização: parte da percepção da marginalização de pessoas africanas em relação aos processos históricos dos quais elas próprias são parte, o que é causado pelas violentas e desumanizadoras experiências de conquista e usurpação territorial.

O método afrocêntrico sugere o reconhecimento do lugar das pessoas africanas nos fenômenos em que essas estejam implicadas. Para tanto, é necessário detectar, nos discursos e na forma como tais fenômenos são enunciados, quais sujeitas/os são colocadas/os no centro, bem como quais são posicionadas/os às margens, ou à sombra da invisibilidade, considerando-se, evidentemente, o dinamismo e não fixidez desses posicionamentos. Por conseguinte, a própria posição de onde parte a sujeita/o investigadora/or também deve vir à reflexão.

Essencial ao método afrocêntrico é também o refinamento lexical: para além dos usos convencionais dentro do campo de pesquisa, é fundamental o exame, a avaliação e reflexão

contínua da abrangência e eficácia de determinadas definições, conceitos e categorias para a descrição, compreensão e leitura das experiências sobre as quais se debruça a investigadora/or. Nesse sentido, no decorrer desta tese alguns conceitos são problematizados, dando-se lugar a formas de se referir a fenômenos e experiências que implicam pessoas africanas, de modo a colocá-las no centro de suas histórias, como sujeitas e agentes.

Uma vez que não é fechado e inflexível, o método ampara e orienta, sem necessariamente pré-determinar os procedimentos e passos da pesquisa. Desse modo, o próprio processo inicial de selecionar as sujeitas da investigação advém do exercício de (re)localização, inerente à afrocentricidade. Neste caso, não se tratou da escolha arbitrária de lideranças, tampouco de uma espécie de bola de neve, em que uma sujeita entrevistada levasse a outra.

A seleção das interlocutoras partiu inicialmente da assumpção e reflexão sobre minha própria localização enquanto pesquisadora já próxima de alguns movimentos os quais essas mulheres compunham e, em outros casos, experienciando com elas algumas dessas movimentações. Ou seja, penso os fazeres políticos de mulheres negras partindo de algumas experiências minhas enquanto uma mulher negra também envolvida, em muitos momentos, em parte desses movimentos (como apresento na Introdução e mais à frente no item 2.6).

Não se trata exatamente de uma observação ativa, tal como realizara em minha pesquisa de mestrado, quando aproximei-me de grupos e organizações dos movimentos Hip Hop a partir de minha pesquisa, e a partir dessa aproximação pude participar ativamente de alguns processos<sup>4</sup>.

Naquele contexto, eu me inseri de forma participativa e não apenas observante em meu campo, entretanto, eu não era uma mulher do Hip Hop, como as sujeitas com as quais eu estava dialogando; minha aproximação deste campo adveio da pesquisa, ainda que pessoalmente tivesse uma grande afinidade com os elementos daquela cultura. Já o processo de construção do campo desta tese foi diferente, pois o próprio objeto de investigação, que são os fazeres políticos de mulheres negras, possibilita minha localização ao centro. Comigo, ao centro, estão mulheres que cruzaram minha própria trajetória e construção enquanto uma mulher negra: a começar por minha própria mãe, primeira interlocutora desta pesquisa. Em outras palavras, a

---

<sup>4</sup> Entre 2013 e 2015, realizei minha pesquisa de mestrado (ESTEVÃO DE ARAUJO, 2016), entre movimentos da cultura hip hop, em São Paulo e São Carlos. Nessa última cidade, acompanhei o processo de ocupação de um espaço e criação da Casa do Hip Hop Sanca. Além de etnografar esse processo, participei, de algum modo, da construção daquele espaço, oferecendo aulas de redação para o vestibular para os jovens que frequentavam o espaço. Posteriormente, em conjunto com outras pessoas, demos início a um cursinho, ampliando as aulas de redação para outras áreas do conhecimento.

investigação em curso necessariamente implicou uma reflexão sobre mim mesma: meu primeiro passo fora o retorno ao próprio útero que me gerou, minha mãe.

Em um exercício afrocêntrico localizo-me enquanto pesquisadora e mulher negra em movimento, que a partir de minhas próprias movimentações e trajetória encontro-me com mais seis mulheres, as quais trago ao centro da reflexão sobre suas agências. É disso de que se trata o recentramento, tal como me refiro no item 2.1: se incontáveis vezes a abordagem eurocêntrica tende a apontar a agência política somente de sujeitos cujas identidades sejam transpassadas por atributos que lhes confere privilégios, em detrimento da retórica de desagência de sujeitas como mulheres negras; nesta pesquisa são essas que se deslocam, ou melhor, (re)alocam-se ao centro, na medida em que é do reconhecimento e da reflexão sobre seus fazeres políticos de que se parte nesta investigação.

É pertinente notar, no que diz respeito à escolha das interlocutoras que compõem o trabalho, que parte significativa desta pesquisa deu-se em meio a um contexto de pandemia, o que modificou imensamente a dinâmica das relações e das formas de articulação, bem como as possibilidades de contatos com muitas mulheres as quais inicialmente eu “havia escolhido.

Todavia, ainda que suas vozes não estejam explícitas nos trechos das entrevistas e cenas descritas, suas experiências também compõem em grande medida os caminhos e reflexões da tese.

Em relação às entrevistas, realizei-as entre 2018 e 2019, em estilo semiestruturado (Anexo I), com algumas perguntas fechadas, que visavam traçar um perfil de cada mulher, com aspectos como religiosidade, idade, identidade de gênero, origem e movimentos com os quais se organiza, e outras questões abertas. Duas perguntas foram essenciais em todas as conversas: “Fale-me sobre sua trajetória política” e “em que momento você entende que começou a se organizar politicamente?”

Essas perguntas abriram-me a percepção não só de como essas sujeitas compreendem sua militância, como, de forma mais profunda, o que compreendem por fazer política. Em todos os casos, o fazer política está intimamente ligado às esferas da vida pessoal. E essa compreensão das trajetórias leva-me posteriormente a entender como um traço característico desses fazeres políticos a não dissociabilidade entre as esferas política e pessoal, sobre o que discorro no segundo capítulo.

Enfim, o método afrocêntrico foi a linha que me permitiu costurar os conteúdos e percepções das entrevistas e das trajetórias de vida que vieram à luz por meio delas; a vivência com as interlocutoras em algumas de suas movimentações, articulações e projetos, nos quais

por vezes eu mesma estava envolvida em algum momento; minhas experiências em alguns espaços de militância, como o Coletivo de Oyá; e o repertório teórico composto por categorias e conceitos elaborados em grande parte por sujeitas e sujeitos negros, que têm feito perguntas semelhantes as minhas.

Nessa costura, as trajetórias de vida das sujeitas interlocutoras da tese encruzilham-se, abrindo caminhos de possibilidades para compreensão e produção de sentidos. As experiências em campo, com as mulheres em seus movimentos e suas falas nas entrevistas são aproximadas em alguns pontos e distanciadas em outros, compondo o tecido da tese, como uma reflexão e interpretação desses fazeres políticos.

O que a afrocentricidade permite, nesse processo, é olhar para essas vivências tendo como foco a agência dessas sujeitas: são suas experiências de organização, articulação e estratégia que apontam a via pela qual penso a prática e a teorização da atuação política de mulheres negras.

Por fim, no contexto desse paradigma metodológico, foi fundamental, para o desenvolvimento desta tese, a mobilização de um repertório teórico que permitisse tomar as experiências de mulheres negras como ponto de partida para se elaborar reflexões sobre política, militância, organização, estratégia, agência, entre outras tantas definições que vão se delineando na medida em que mobilizo aqui as trajetórias de vida, falas e percepções de campo.

Trata-se de uma abordagem negra de experiências negras; mobilização de teorias que partem dos elementos das culturas africanas para compreender as experiências das/os sujeitas/os africanas/os.

## **1.2. *Ntu*: O princípio da existência dinâmica**

Partiremos aqui de uma concepção de existência que só se pode dar em movimento, impressa no termo bantu *Ntu*, explorado e mobilizado por diversas/os intelectuais como Kagame (1956), Jahn (1970), Temples (1998) e Ramose (1999; 2002; 2011), sobretudo na perspectiva de se compreender as categorias nas quais ele se expressa, em especial, *Ubu-ntu*. *Ntu* é encontrado entre alguns povos da África Central e Austral, configurando-se como categoria com imensa extensão para compreender a multiplicidade de realidades africanas, conforme nos diz Bas'Ílele Malomalo (2017).

*Ntu* expressa uma força universal cósmica, na qual ser e existir coincidem, traduzindo-se, em quatro categorias, de modo que tudo o que existe (e também as palavras) encerram-se em uma delas. Essas categorias são: *Mu-ntu* (forças dotadas de inteligência); *Ki-ntu*; (forças que não são capazes de atuar por si próprias, só se fazendo ativas sobre o comando de um *Mu-ntu*); *Ha-ntu* (força que situa todo acontecimento e todo movimento, trazendo a noção de tempo e espaço); *Ku-ntu* (forças modais, como beleza e riso). (KAGAME, 1956 apud JAHN, 1970). Diferente de uma força independente que se manifesta nessas quatro categorias, *Ntu* é aquilo que *Mu-ntu*, *Ki-ntu*, *Ha-ntu* e *Ku-ntu* são coletivamente, operando continuamente, sem interrupção. É, pois, a raiz presente em todas as categorias, na medida em que tudo o que existe é força e nelas pode ser situado (JAHN, 1970).

Todavia, para Ramose (2011), é fundamental acrescentar a essas quatro categorias, uma quinta, *Ubu-ntu*, sendo essa capaz de traduzir o aspecto de movimento-força-energia presente nas outras quatro, e em conjunto com elas, a manifestação do ser. É uma palavra que pode ser encontrada com a mesma grafia e transcrição fonológica em quatro grupos étnicos: Ndebele, Swati, Xhosa e Zulu. Entretanto, em outros povos bantófonos também se encontram vocábulos diferentes com o mesmo sentido, como por exemplo, *hunhu* (Xona) e *botho* (Sotho) (RAMOSE, 2010).

*Ubu* expressa uma concepção processual do ser, ou seja, apesar de ser uma totalidade, ser é sempre ser-sendo ou vindo-a-ser. Desse ponto de vista, uma totalidade nunca é fechada, acabada, mas sempre aberta, flexível, caminhando continuamente em direção a algo. É exatamente *Ntu*, sufixo comum a todas as cinco categorias, o ponto nodal em que esse ser-sendo assume uma forma concreta, particulariza-se, movimenta-se do geral para o específico.

Assim, *Ki*, *Mu*, *Ku*, *Ha* e *Ubu* são categorias de forças que, enquanto totalidades, só se materializam a partir de processos de interação, de movimento contínuo que conduz à particularização e que, por sua vez, não cessa. Tudo o que existe é resultado de movimentação ininterrupta, logo, nada pode ser fixo, rígido ou inflexível: ser é estar em ininterrupto movimento.

É ainda fundamental compreender *Ubuntu*, sublinha Ramose (2002), em sua dimensão ética, na medida em que está epistemologicamente ligado ao conceito de *Umu-ntu* - ser humano, manifestação concreta e específica de *Umu* (tal como *Ubuntu* é a manifestação concreta de *Ubu*). A relação entre esses dois conceitos é expressa na máxima dos povos Xhosa e Zulu “*Umntu ngumuntu ngabantu*”, que pode ser traduzida como “ser humano é afirmar a sua

humanidade por reconhecimento da humanidade de outros, e sobre essas bases, estabelecer relações humanas com outros” (RAMOSE, 1999, p.3).

Assim, passa-se a ser *Umuntu* - humano, criador de leis, política, religião e, como nota Wanderson Flor do Nascimento (2016), entidade que se relaciona de modo específico com a palavra e é hábil a se comunicar - por meio de *Ubuntu* e a ética contida nesse conceito. Ser humano é um processo completamente dependente da interação com o outro.

Tornar-se *Umuntu* é um processo que não cessa, isto é, não há um momento em que o ser-vindo-a-ser finda seu movimento e passa a um estágio de ser fechado, acabado. Ser e vir-a-ser são aspectos de uma mesma realidade, não polos opostos, diz Ramose (1999). Logo, a humanidade é algo a ser construído continuamente; o ser humano em sua integralidade, na unidade de seu ser, constrói-se em uma conquista contínua de equilíbrio com as outras forças. (DOMINGOS, 2011).

Ademais, esse caráter dinâmico da existência reflete-se na própria concepção de linguagem. Ramose (1999) aponta para a linguagem reomodal do *Ubuntu*: a partir dela, percebemos *Ubuntu* enquanto um substantivo verbal, um gerundivo<sup>5</sup>, isto é, um substantivo ao qual uma ação é inerente, que não existe independentemente, como uma entidade fixa, mas pressupõe um movimento. Como afirma Flor do Nascimento (2016), trata-se de uma linguagem na qual se imprime o paradigma da agência como o que define a existência. O processo de individualização denotado por *Ntu* só pode se dar diante da agência, e especialmente, diante da interação com o outro. Do que se presume que o relacionar-se antecede lógica, epistemológica e eticamente o individualizar-se (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

### 1.3. Centralidade e agência

A concepção de existência que reside em *Ntu* é crucial nesta tese, na medida em que orienta a forma como aqui se analisam as concepções de sujeita/o e das relações políticas que essa/e estabelece no meio social em que se insere.

---

<sup>5</sup> Gerundivo é uma forma verbal impessoal; o particípio passivo futuro do verbo em latim. Denota que algo deve ser executado. Há palavras em português que são provenientes de gerundivos latinos, por exemplo: memorando (o que deve ser lembrado); agenda (o que deve ser feito); educando (aquele que deve ser educado).

Partindo da premissa de que a sociedade brasileira foi construída a partir de estruturas em que mulheres negras estão posicionadas em lugares de silenciamento e desumanização; a ideia de agência política produzida nessa mesma sociedade não lhe cabe, ou lhe cabe com muitas arestas.

Afinal, podem mulheres negras não somente agir, mas também refletir sobre tal ação, criar estratégias, elaborar reflexões sobre si mesmas e produzir conhecimento? Seriam elas capazes de ocupar lugares de tomada de decisão? Pode uma mulher negra falar fora dos espaços que lhe foram destinados historicamente - como a cozinha ou o quarto de despejo<sup>6</sup>?

Para pensar o conceito de agência, é interessante tomá-lo na oposição ao de desagência, ensina-nos Molefi Asante, em sua perspectiva afrocêntrica (2009); e tais conceitos são ainda melhor compreendidos levando-se em consideração a localização. Se a pessoa está em desagência, ela está deslocada de sua própria experiência, é descartada como protagonista em sua própria história.

Foi sob essa perspectiva que durante séculos ocorreu um processo de embranquecimento do cerne da Antiguidade Africana, nas civilizações em torno do Rio Nilo. Foram necessárias/os intelectuais como Cheikh Anta Diop (2014[1959]; 1974) para que se desconstruísse, na comunidade científica, a clássica premissa defendida por filósofos como Hegel, de que tal era o desenvolvimento do Antigo Egito, Kemet, que esse se constituía enquanto uma civilização fora dos padrões africanos: “A África não é parte histórica do mundo; ela não tem movimento ou desenvolvimento para exhibir... o Egito... não pertence ao espírito Africano” (HEGEL, 1956, p.99, apud OBENGA, 2004, p.33).

Obliterar sujeitas/os africanas/os e descendentes de sua própria história ou reduzi-la ao ponto de vista de quem oprime, colocando-as/os enquanto passivas/os em meio a processos históricos é colocá-las como “desagentes”. Um agente, nas palavras de Asante “é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses” (ASANTE, 2009, p.94).

Para além disso, através dos diálogos com as lideranças aqui em questão, mobilizo o conceito de agência como intimamente ligado à capacidade de reflexão política, de leitura das relações de poder nas quais a sujeita de insere, e, finalmente, na capacidade estratégica para a ação política.

---

<sup>6</sup> Referência à Carolina Maria de Jesus e sua obra Quarto de Despejo: diário de uma favelada (2019), publicado pela primeira vez em 1960.

Trata-se, portanto, de pensar essas sujeitas, primeiramente em sua humanidade completa, em sua complexidade, não-obviedade, capacidade de ação e de reflexão. Pressupostos esses tão básicos, que, entretanto, no cotidiano são constantemente reivindicados por essas mulheres, que são estigmatizadas a partir de um potente imaginário que as desloca de um lugar de intelectualidade, ou melhor, de racionalidade.

Se a ética de *Ubuntu* aponta que o reconhecimento da minha humanidade passa necessariamente pelo reconhecimento do outra/o, afirmar a humanidade de africanas/os e descendentes é, de fato, um posicionamento radicalmente diferente e subverso ao sistema colonial europeu e à sua lógica, que historicamente naturalizou a desumanização de alguns em prol da supervalorização da existência de outros.

Antes de tudo, a afirmação e/ou reivindicação da própria humanidade é, em grande medida, tornou-se o cerne da organização política negra diante do terror da escravidão. É a negação da condição de não-humanos (peças), imposta pela lógica colonial, que subjaz às formas de resistência, de reconstrução de identidades, de continuidade e da afirmação da existência de uma história anterior à conquista territorial.

Se hoje, em pleno século XXI, ainda há a necessidade de se gritar que “vidas negras importam”, no limite, o que ainda está em xeque é basicamente nossa humanidade, ou, de forma mais ampla, de nossa muntuidade - a considerar as concepções ontológicas impressas em *Ntu*.

#### **1.4. O ancestral enquanto parte da comunidade**

Na perspectiva *Ubuntuística*, tanto a agência quanto o relacionar-se a partir do reconhecimento da própria humanidade e do outro são princípios da existência. A concepção de existência também está ancorada na forma como o ser, enquanto força, relaciona-se com seu ambiente, bem como com sua comunidade. Nesse sentido, Malomalo (2017) nota como povos em diferentes zonas culturais africanas, por meio de suas línguas, denominam de formas distintas uma ideia similar à de força vital.

Desse ponto de vista, tudo no universo é força, o que não quer dizer que os seres formem uma multiplicidade de forças justapostas e independentes. Ao invés disso, o movimento de qualquer uma delas sempre influi em outras, como notou Placide Tempels (1998), acerca da ontologia bantu e sua concepção dinâmica do ser. Ou seja, nota-se entre as forças, o que



Malomalo chama de “comunidade universo-natureza”, uma relação causal, semelhante ao que Ramose (1999) denomina de “harmonia cósmica”, que se estende e impregna todas as esferas da vida, seja religiosa, jurídica ou política.

Esse ponto é importante na medida em que nos leva a compreender outra dimensão da ancestralidade, mais em seu sentido literal, por assim dizer. Isto é, nessas concepções ontológicas recorrentes no continente africano e que pelo movimento da ancestralidade continuam para além do continente, qual a importância de um ancestral? Que lugar tem ele em uma comunidade que o coloca no centro do critério de organização, ou seja, a qual estabelece a ancestralidade enquanto fundamento das relações sociais?

Na perspectiva de Ntu, partindo do entendimento de uma realidade integrada, o ser é entendido em três dimensões, constituindo-se a partir de uma estrutura onto-triádica: vivência (*Umuntu*), ancestrais (mortos-viventes, os que passam pela morte, que por sua vez interrompe a existência do corpo, mas não totalmente da vida dos seres), e os que ainda estão por nascer (sendo tarefa dos vivos fazer com que se tornem nascidos).

Essas dimensões são completamente interdependentes: os ancestrais são fundamentais para que um ser humano, *Umuntu*, siga seu caminho, sendo os mortos-viventes essenciais para a continuidade e proteção da comunidade (RAMOSE, 2002).

A fim de assimilarmos com mais clareza a dinâmica na qual o ancestral é parte da comunidade, alguns espaços nos oferecem um caminho para observar as continuidades que se dão entre continente africano e suas extensões, sejam eles religiosos (por exemplo os terreiros de candomblés, umbandas e outras religiões de “matrizes africanas”); comunidades tradicionais (como os quilombos); culturais (como rodas de capoeira, jongo, maracatus e tantos outros); ou artísticos.

Lancemos, pois, o olhar sobre os espaços sagrados dos candomblés<sup>7</sup>. Primeiramente, como sublinha Flor do Nascimento (2016), a referência a candomblés, no plural, é importantíssima pelo fato de que foram diversos os modos como crenças e práticas foram articuladas na formação dessas religiões no Brasil.

Por conseguinte, esses diferentes modos de articulação determinam nomeações, arranjos, referências e práticas que podem se distinguir, por exemplo, na expressão das “nações do candomblé”- sobretudo, Ketu (de regiões iorubás de Ketou, atual Benin, e de iorubás de

---

<sup>7</sup> Para além dos candomblés, outras religiões de matrizes africanas constroem-se no Brasil, em semelhantes processos de articulação de práticas e crenças africanas, assimilados a elementos indígenas, e cristãos, como Umbanda; Terecô; Tambores, no Maranhão; Xangô, no Recife; Batuque, no Rio Grande do Sul (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

outros lugares da Nigéria), Angola (de regiões bantu de Angola e Congo) e Jêje (de regiões ewê-fons do Antigo Daomé, atualmente Benin e Togo) -, que apontam para os locais de referência predominante dessas expressões, o que não significa que não coincidam e se misturem em muitos aspectos.

É importante notar, inclusive, que o sincretismo que se encontra nessas religiões não diz respeito apenas àquele em relação a elementos católicos e indígenas, mas também entre práticas e crenças africanas entre si (FLOR DO NASCIMENTO, 2106).

Como nota Kwasi Wiredu (2010), na perspectiva africana, não se entende os “espíritos” como externos ao mundo dos vivos. Além disso, essa reverência aos antepassados é uma expressão acentuada do respeito aos mais velhos, aos anciãos do grupo. A força mais velha sempre domina a mais jovem, exercendo influência vital sobre ela. O poder vital maior se encontra num espírito criador; hierarquicamente depois dele estão os primeiros antepassados, seguidos dos ancestrais dos clãs.

Os antepassados exercem sua influência potenciadora sob aqueles que vivem (vivos). Assim, a/o mais velha/o de um grupo é o vínculo entre os antepassados e seus descendentes, portanto, é ela/e quem fortalece a vida de sua comunidade.

Do mesmo modo, como uma continuidade, na sexta região, nos candomblés, é a ordem da ancestralidade que determina as relações: sempre o mais velho é reverenciado. Quanto mais velhas - o que não tem a ver necessariamente com a idade, mas com o tempo de iniciação - é permitido que as pessoas alcancem um conhecimento maior, inclusive sobre os segredos que são necessários existir. Desse modo, a ancestralidade é um princípio que organiza essas religiões.

A realidade tal como é compreendida nessa cosmovisão é totalmente integrada, partindo de uma radical interdependência entre os elementos da natureza humana e não-humana. Vivos, ancestrais, aqueles que estão por nascer, *Orixás* (Ketu), *Inquices* (Angola) ou *Voduns* (Jêje) compõem uma mesma comunidade. *Órun* e *àiyé*, ou *duílu* e *mungongo* (expressões de sentido semelhante em kimbundu (do tronco bantu)) não são representações de mundos separados, mas sim níveis complexos e articulados da existência que constituem uma totalidade (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

Essas cosmologias que nos são informadas pelos candomblés desencontram-se com um modo binário de classificação e organização do cosmos. E bem como o cosmos não se organiza dessa forma, a existência humana também segue a mesma lógica. Não há dualismo entre corpo

e alma, uma vez que o próprio corpo, em si mesmo plural, é composto de elementos que se encontram no restante da natureza (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

Aliás, como aponta Domingos (2011), a relação homem-natureza nas culturas africanas é antes de complementaridade, respeito e participação, visando a um equilíbrio cósmico, do que de dominação.

Lançar o olhar sobre essas práticas, aqui, especialmente os candomblés, implica compreender modos de vida que informam uma cosmopercepção, e, por conseguinte, uma ontologia e um sistema epistemológico. Isto é, esses espaços se movimentam a partir de concepções de existência que determinam as formas de relações construídas e das quais se pode apreender uma maneira de produção e transmissão de saberes.

Como nos dizem Carneiro e Cury (2008), as práticas religiosas para além do continente africano formam uma das formas de resistência da população negra à negação de sua humanidade. Assim, é necessário tomá-las, para além da dimensão religiosa, em suas significações políticas, uma vez em tais espaços, como o terreiro, constroem-se relações entre indivíduos sobre bases muito diferentes daquelas que subjazem à sociedade de classes, configurando-se como uma forma particular de organização social e política. Enfim, uma resistência à ideologia dominante, prática alternativa ao poder vigente, uma vez que, como afirma Flor do Nascimento (2016), assume uma função de resgate e continuidade de culturas africanas.

Todavia, vale notar que a compreensão dessa dimensão política das manifestações religiosas afro-brasileiras e a defesa da continuidade dessas tradições enquanto pauta de movimentos negros, na medida em que esses entendem o preconceito contra essas religiões e até mesmo a falta de reconhecimento delas enquanto tais como racismo religioso, é relativamente recente.

Como demonstra Sales Júnior (2009), até os anos 1970, momento de importante reflorescimento de movimentos sociais negros, era comum uma postura de resistência à aproximação com religiões de matrizes africanas.

Essa perspectiva era resultante tanto da postura de secularização em setores associados a partidos e movimentos de esquerda, quanto de um longo debate corrente à época no que dizia respeito às diferenças de organização entre "culturalistas" e "políticos". A religiosidade africana era então entendida enquanto tradição e cultura, mas não como possibilidade de meio estratégico de ação.

É a partir dos anos 1980 que movimentos sociais negros começam a incorporar as comunidades religiosas de matriz africana como importante parte das lutas históricas de emancipação. Para além da esfera religiosa, essas comunidades passam a ser entendidas como “centros organizadores de resistência cultural”.

Nessa esteira, a própria denominação de “religiões de matrizes africanas” marcam a alusão à origem, memória e ancestralidade enquanto valores caros na construção da formação de identidades sociais, bem como na elaboração de uma agenda pública (SALES JÚNIOR, 2009).

### **1.5. Ancestralidade como memória: Sankofa**

O discurso em torno da ancestralidade aparece não só enquanto referência ou expressão de vínculo com as religiões de matrizes africanas, mas também com trajetórias de mulheres e homens negros que lideraram importantes processos de luta e resistência, e se fazem, nesse sentido, ancestrais a serem reverenciados, uma vez que são aquelas/es que vieram antes, abriram caminhos e cujas lutas que empreenderam no passado são fundamentais para a vivência presente.

Assim, diante de uma lógica em que o apagamento da memória negra é uma forma de construir uma narrativa na qual pessoas africanas escravizadas assim o foram passivamente, manter viva a história da resistência é essencial para a continuidade desse caminho.

Ademais, reivindicar e reconhecer uma ancestralidade africana é também referir-se a um mundo africano existente antes da conquista territorial, na contramão da percepção de que a história das pessoas negras se inicia na escravidão e que esse seja o marco a partir do qual sua agência política se desenvolve.

Afinal, predomina na consciência ocidental, como sublinha Elisa Larkin Nascimento (2008), a imagem de África enquanto lugar de tribos primitivas, estáticas no tempo e incapazes de se comunicar entre si e com outros continentes. Desconsidera-se, ou melhor, oculta-se a presença africana no mundo antigo, suas civilizações, seus Estados e suas produções tecnológicas e científicas, em muitos casos em estágio de desenvolvimento bem mais avançado do que as ocidentais, no mesmo período. Como constatamos em Hegel:

A África propriamente dita, tão longe quanto a história registra, conservou-se fechada, sem laços com o resto do mundo; é a terra do ouro, debruçado sobre si mesma, terra da infância que além do surgimento da história consciente, está envolvida na cor negra

da noite...[...] O que caracteriza os negros, é precisamente o fato de que sua consciência não tenha ainda chegado à intuição de nenhuma objetividade firme, como por exemplo Deus, a Lei, onde o homem se sustentasse na sua vontade, possibilitando assim a intuição do seu ser... Como já dito, o negro representa o homem natural, em toda sua selvageria e sua petulância; é preciso fazer abstração de qualquer respeito e qualquer moralidade, do que se chama sentimento, se se deseja de fato conhecê-lo; não se pode encontrar nada nesse caráter que possa lembrar o homem (HEGEL, 1987, p.74-75, apud SOMET, 2016, p. 83)

No contexto do grande crime de lesa-humanidade, que foi o sequestro, tráfico e escravização de africanos; a memória é a consciência da própria humanidade, sistematicamente negada pelo sistema colonial racista. Reconhecer, tornar visível e mobilizar a ancestralidade africana é acionar essa memória de maneira dinâmica: ela não diz respeito apenas ao passado, mas torna-se também fundamento do presente e do futuro; pressupõe, pois, movimento e continuidade, constitui-se como ponte entre ontem, hoje e amanhã. Ora, a possibilidade de vislumbrar um futuro a ser alcançado por conta própria é, como diz Achille Mbembe (2018), também a possibilidade de se autoproduzir enquanto sujeito livre, “responsável perante a si mesmo e perante o mundo” (MBEMBE, 2018, p.267). Afinal, as relações entre ‘senhor’ e escravizado<sup>8</sup> eram marcadas pelo domínio que aquele pretendia ter sobre o futuro deste.

Acionar a memória é também referenciar elementos culturais carregados de valores civilizatórios sem os quais a continuidade da existência da população negra não teria sido possível até hoje, como por exemplo, aqueles os quais apreendemos em *Ubuntu*.

Como marca Malomalo (2014), há uma dimensão de reconciliação presente na ancestralidade, na medida que denota um retorno a valores africanos do passado, mas que se atualizam no presente, num fazer político na modernidade. Rebelar-se, nesse sentido, implica um processo de reconciliação consigo mesmo (MALOMALO, 2014, p.102).

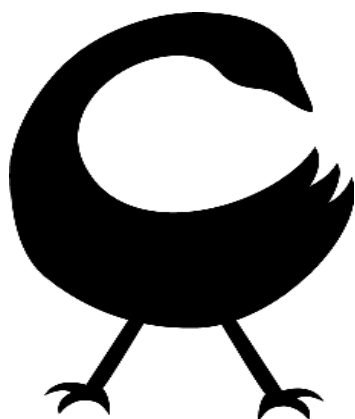
O autor ainda sublinha que no decorrer da história política e cultural de africanos dentro e além do continente, *Ubuntu* vem sendo mobilizado e reinterpretado, inclusive nas narrativas dos movimentos filosóficos do pan-africanismo e da *négritude*, fundamentais nos processos de resistência contra o colonialismo e de independência, ainda que, evidentemente, a tradução e a forma como é veiculada essa ideia filosófica varie de acordo com os contextos culturais (MALOMALO, 2014, p.96).

---

<sup>8</sup> Adoto aqui o termo escravizado ao invés de escravo, de acordo com o que argumenta Fonseca (2009; 2014). O conceito de escravizado denota que uma sujeita (o) livre, agente, portador de história, memória e cultura teve sua liberdade confiscada; ou seja, a escravidão não lhe é natural, mas sim uma situação à qual está sendo submetida (o) por meios violentos. Da mesma forma, não há “senhor” de um “escravo”, mas um escravizador e, hoje, um criminoso (FONSECA, 2014).

A ética de *Ubuntu*, no contexto negro brasileiro traduz-se, em grande medida, em solidariedade e resistência: “Entre outros registros históricos-antropológicos que expressam o ‘*Ubuntu* afro-brasileiro’, podemos citar os quilombos, as religiões afro-brasileiras, irmandades negras, movimentos negros, congadas, moçambique e imprensas negras” (MALOMALO, 2014, p.96).

O retorno (ou a referência) a um passado como movimento fundamental para a construção do presente e do futuro nos aproxima da simbologia do Sankofa, ideograma que faz parte do conjunto de símbolos chamado *adinkra*, de origem akan (presente em Gana e na Costa do Marfim). Segundo Ablade Glover (1969), citado por Elisa Nascimento (2008 a), Sankofa<sup>9</sup> pode ser traduzido como “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás” (NASCIMENTO, 2008a, p.31).



Figuras 4 e 5: Sankofa

Essa reconstrução da memória também é explicitada na instituição quilombo. Beatriz Nascimento (2018a, b) demonstrou o processo através do qual o quilombo transita desde uma instituição africana, de origem angolana à instituição que emerge no período colonial e persiste até hoje; e signo de resistência. Para além das comunidades quilombolas que resistem em pleno século XXI, em todo o país, o quilombismo tem seu significado ampliado ao ser transformado em conceito pan-africanista, por Abdias Nascimento, na segunda metade de século XX:

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos

<sup>9</sup> Duas versões do adinkra Sankofa. Imagens disponíveis em [www.ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/adinkra](http://www.ipeafro.org.br/acervo-digital/imagens/adinkra). Acesso em 20/12/2020.

legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei, erguem-se os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os “ilegais” foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta *praxis* afro-brasileira, eu denomino de quilombismo. (NASCIMENTO,2019, p.281)

Compreender o conceito de quilombismo proposto por Abdias exige notar o contexto político internacional no qual esse intelectual, artista e político esteve inserido, a começar pelo movimento pan-africanista.

### **1.6. Quilombismo e pan-africanismo**

O pan-africanismo é uma ideologia e movimento intelectual, político e cultural que emergiu na sexta região africana enquanto luta pela emancipação dos povos africanos, tanto no continente como ao redor do mundo. Consolida-se enquanto movimento formal somente no começo do século XX, notadamente com a Conferência dos Povos de Cor, em 1900, organizada pelo advogado Sylvester Williams, de Trinidad, realizada em Londres, tendo sido o termo pan-africanismo difundido a partir daí. Aliás, esse termo refletia o surgimento de diversos movimentos nacionalistas internacionalizados de oposição à imposição da hegemonia cultural, econômica e política do Ocidente, como pan-arabismo, pan-eslavismo e pan-americanismo (NASCIMENTO, 2008d, p.169).

Essa movimentação, que se inicia com a Conferência de 1900, fortalece-se a partir dos Congressos Pan-africanos no decorrer do século, sendo o primeiro deles, realizado em 1919, em Paris, organizado principalmente por William E. B. Du Bois (também notadamente presente na organização do II, III, IV e V Congressos), tendo dentre seus 57 delegados, a maioria de países africanos e do Caribe de conquista territorial francesa.

O segundo Congresso deu-se em 1921, nas cidades de Londres, Bruxelas e Paris, sendo resultado dessa reunião a Associação Internacional Pan-Africanista. Em 1923, acontece o III Congresso, em Londres e Lisboa; e em 1927, em Nova York, a IV edição do evento.

O V Congresso, ocorrido em 1945, na cidade inglesa Manchester, diferencia-se dos demais tanto pelo cenário político internacional, marcado pelo fim da II Grande Guerra e pela Guerra Fria, quanto pela composição de sua delegação.

Contando em sua organização e desenvolvimento com expoentes como o próprio Du Bois, George Padmore, Cyril.L.R. James, Kwame Nkrumah, entre outros nomes, teve uma

grande presença de jornalistas, operários e nacionalistas que participavam da Conferência da Federação Mundial de Sindicatos de Trabalho, que ocorria na mesma época, em Londres e Paris.

Esse fato imprimiu ao Congresso não apenas uma forte tendência socialista, como também uma configuração menos intelectualizada e elitista do que os anteriores (NASCIMENTO, 2008d, p.177).

Antes de notar a importante participação de Abdias Nascimento no VI Congresso, é necessário sublinhar que os Congressos Pan-Africanos não encerram a organização do pan-africanismo, mesmo porque se trata de um movimento que se desenvolveu em diferentes vertentes, como o pan-africanismo educacional (cuja maior referência é o próprio Du Bois; o pan-africanismo econômico (Booker T. Washington); e o pan-africanismo religioso (que embora tenha como precursores Edward Blyden e Alexander Crummell, no final do século XIX e primeira metade do século XX, veio a ser imensamente difundido depois da morte de Marcus Garvey, em 1940, e com a subsequente consolidação do rastafarianismo, que teve entre seus maiores difusores pelo mundo, Bob Marley) (PAIM, 2008).

Outro movimento pan-africanista fundamental foi o mobilizado pelo jamaicano Marcus Garvey, quem fundou o que pode ser considerado o maior movimento africano internacional, a Associação Universal para o Avanço Negro (UNIA), que articulou milhares de pessoas, tendo só nos Estados Unidos 35 mil membros, para além de suas filiais em Cuba, África do Sul, Honduras, Panamá, Costa Rica, Barbados, Equador, Nigéria, Porto Rico, Austrália, Nicarágua, México, Serra Leoa, Inglaterra, Venezuela, entre outros (NASCIMENTO, 2008d, p. 168). No total estima-se que a entidade chegou próximo dos 6 milhões de associados (PAIM, 2014).

Garvey nunca conseguiu pisar em solo africano, entretanto, visando à construção dos Estados Unidos da África, advogou pelo retorno dos africanos e seus descendentes para o continente de origem e criou a *Black Star Line*, uma empresa de navios voltada a essa repatriação. Mas o que o líder pregava estava para além da volta física ao continente africano.

Ainda que seus esforços se traduzissem em grande medida no lema “A África para os africanos, no próprio continente e no exterior”, a construção de uma África unida não necessariamente significava o retorno de todos os africanos e descendentes ao continente, mas ao menos uma parcela que pudesse reconstruir e reedificar conhecimentos técnicos, infraestrutura e tecnologias africanas, livre da hegemonia europeia (NASCIMENTO, 2008, p. 169).



Na mesma medida em que o Pan-africanismo se desenvolveu em vertentes diferentes, cujas estratégias para a luta pela emancipação se constituíram de maneiras diversas, de acordo com os contextos políticos e culturais; perpassam por todas essas correntes princípios como o anticolonialismo, a integração e a solidariedade entre africanos, seus descendentes e suas lutas, e a personalidade africana, destaca Tatiane Souza (2018, p.89).

Relacionada diretamente a esses princípios, a noção de unidade no discurso pan-africanista pressupõe que as lutas pela emancipação dos povos africanos espalhados fora do continente contra a escravização, o colonialismo e o neocolonialismo não podem ser vistas como separadas das lutas pela emancipação e processos de independência dos países africanos.

A irmandade na luta decorre dessa irmandade simbólica marcada por uma ancestralidade comum, isto é, da filiação de um mesmo continente (SOUZA, 2018, p.89). Nesse sentido, é fundamental notar que, embora tenha emergido na sexta região, o pan-africanismo não só reverberou no continente africano, como foi uma das ideologias centrais em seus processos de independência e luta contra o colonialismo (PAIM, 2014).

Abdias Nascimento participou do VI Congresso Pan-Africano, em 1974, na cidade de Dar es Salaam, Tanzânia. A importância de sua presença, em primeiro lugar, deve-se ao fato de que até então os países latinos, tanto os de língua espanhola quanto o Brasil, de língua portuguesa, estiveram excluídos dos ciclos dos congressos e reuniões pan-africanistas, restritos em grande parte, à África, Europa, Estados Unidos e Caribe francófono e anglófono (NASCIMENTO, 2009, p.70).

Para além da fronteira da língua, a ideologia da democracia racial disseminava a ideia de que o sistema escravista na América espanhola e portuguesa era mais ameno. Assim, a participação de Abdias - então exilado por conta do regime militar - não apenas nesse evento, mas também em outros fóruns, foi essencial para denunciar as condições da população negra brasileira, desmitificando a amenidade da conquista territorial portuguesa e o paraíso da harmonia entre raças. Essa foi a primeira participação expressiva da América do Sul em um congresso pan-africano (NASCIMENTO, 2008d, p.179).

Entretanto, antes do Congresso de 1974, Abdias já marcara presença, ainda que não pessoalmente, no reduto pan-africano. Em 1966, organiza-se com o Teatro Experimental do Negro (TEN) (do qual foi fundador, em 1944), para participar do 1º Festival Mundial das Artes e das Culturas Negras, realizado em Dacar, Senegal, constituído como uma cúpula de intelectuais do movimento da *Négritude*, vertente pan-africana que teve como maiores expoentes Aimé Césaire, Léon Damas e Léopold Sédar Senghor.

Ainda que o governo militar brasileiro, à época, tenha vetado a participação de Nascimento e do TEN, enviando seus próprios representantes, o intelectual enviou uma carta aberta, que chegou a ser publicada na revista *Présence Africaine*, um dos principais veículos do movimento da *Négritude*. Já nessa carta denunciava a profunda desigualdade racial no Brasil, realidade ainda pouco reconhecida nesses espaços (MOORE, 2008).

Importantíssima também foi a articulação de Abdias com intelectuais e atores políticos de outros países da América Latina, especialmente a partir dos Congressos de Cultura Negra das Américas: o primeiro na Colômbia (1977), o segundo no Panamá (1980), e o terceiro (1982), organizado pelo próprio Nascimento, no Brasil, em São Paulo. Como sublinha Carlos Moore (2008), esses encontros marcaram um momento em que o pan-africanismo começou a se expandir na América Latina (MOORE, 2008).

Saindo do Brasil em 1968, Abdias vivenciou um momento em que as ideias marxistas estavam sendo altamente assimiladas nos meios pan-africanos. Todavia, identificou-se mais com o posicionamento de uma “terceira via”, ou linha de Bandung,<sup>10</sup> que não se alinhava nem ao ideal comunista, tampouco ao capitalista. É fundamental notar, entretanto, que essa aparente “neutralidade” não se constituía enquanto um “centrismo”, mas sim enquanto percepção de que esses sistemas ideológicos eram insuficientes para se elaborarem soluções aos problemas específicos dos povos africanos (MOORE, 2008, p. 238).

Do ponto de vista nascimentista, as próprias experiências históricas de resistência dos povos africanos no continente e para além dele constituíam referências para a construção de caminhos para a libertação dos afrodescendentes. Daí a importância das experiências quilombolas, e num sentido mais amplo, quilombistas.

Os processos de resistência e aquilombamento estão para além da recusa da submissão à hegemonia branca imposta pelo sistema colonial. Eles passam, sobretudo, pela construção de outros projetos de sociedade, pela auto-organização sob princípios que não os vigentes e, por conseguinte, por processos tanto de resgate e manutenção de culturas e modos de vida, como também de criação de modelos alternativos.

Primeiramente, subverte-se o lugar da desumanidade. Afirmar a própria humanidade é também reconhecer a existência anterior ao subjugo, reconhecer e afirmar a memória, a história contada por suas/seus próprias/os sujeitas/os.

---

<sup>10</sup> A “linha de Bandung”, constituída enquanto não alinhamento nem o comunismo nem o capitalismo, surge a partir de países afro-asiáticos recém independentes, com a Conferência de Bandung, em 1955 (MOORE, 2008, p.238).

Conseqüentemente, reconhece-se também a possibilidade de outras formas de compreender o existir, uma percepção de mundo que fundamenta modos específicos de organizar o próprio espaço e as relações que o compõem.

Finalmente, se tais modos de vida foram sistematicamente desorganizados e esfacelados como forma de dominação; nos movimentos incursos na sexta região, a resistência passa necessariamente pela reelaboração desses fragmentos e pela criação religiosa, artística, cultural, intelectual e política.

Como sublinhou Abdias, o quilombismo exorta a “reconstruir no presente uma sociedade dirigida ao futuro, mas levando em conta o que ainda for útil e positivo no acervo do passado” (NASCIMENTO, 2109, p.288). Uma vez que para a reconstrução do presente, à qual serve o quilombismo, faz-se necessário, nessa perspectiva, a transformação radical das estruturas vigentes; tornava-se fundamental também a formação de novos paradigmas teóricos:

Tampouco nos interessa o uso ou a adoção de slogans ou palavras de ordem de um esquerdismo ou democratismo vindos de fora. A revolução negra produz seus historiadores, sociólogos, antropólogos, pensadores, filósofos e cientistas políticos (...).

Um instrumento conceitual operativo se coloca, pois, na pauta das necessidades imediatas da gente negra brasileira (...). A cristalização dos nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de práxis da coletividade negra, deve incorporar nossa integridade de ser total em nosso tempo histórico, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta.

Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro. Esta se apresenta como a tarefa da atual geração afro-brasileira: edificar a ciência histórico-humanista do quilombismo.

(NASCIMENTO, 2019, p.289)

O pensamento de Nascimento chegou a ter grande influência na elaboração de uma perspectiva teórica fundamental para esta tese, a afrocentricidade, proposta por Molefi Asante, em 1980. Como revela o próprio Asante, em conferência promovida pelo Laboratório de Educação das Relações Étnico-Raciais da Universidade de Pernambuco (LABERER), em 2020, “eu também sou afro-brasileiro”<sup>11</sup>, destacando a importância de seus encontros com Abdias, quando esse lhe apresentou a história de Zumbi dos Palmares, das resistências dos quilombos, ainda na década de 1970.

<sup>11</sup> O evento completo, realizado e transmitido em 29 de outubro de 2020, está disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=VP9Ob7sz9dk&t=563s>. Acesso em 29 de outubro de 2020.

A afrocentricidade, tal como define Asante, “é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93).

Desse ponto de vista, na mesma lógica do pan-africanismo, o mundo africano corresponde tanto ao continente quanto a suas extensões (sexta região); logo, o termo “africano” não se refere necessariamente apenas a quem reside ou tenha nascido em tal solo. Desse modo, pode-se dizer que “negros” brasileiros e em outras partes do mundo fora da África sejam africanos também.

Localização, centralidade, juntamente com agência são noções a partir das quais se desenvolve a argumentação afrocêntrica. Ela surge da constatação de que a supremacia branca e os discursos por ela criados como parte dos processos de opressão desloca a/o sujeita/o africana/o de sua própria história.

Isso porque a perspectiva eurocêntrica localiza o branco como sujeito de uma experiência universal, capaz de referenciar quaisquer outras posições no mundo. O branco europeu é construído enquanto normal, padrão e único, sendo tudo o que lhe é alterno marginal, inferior e incapaz de agência.

O que é apontado como supremacia branca assume formas diversas, sob dimensões complementares entre si. De modo mais patente, constitui-se pelos processos de violência: como de conquista territorial, escravização, políticas de extermínio de povos indígenas e africanos. Dá-se também como processo social e econômico através do qual nações perdem sua soberania, tendo seus recursos apropriados em função de interesses alheios. E ainda em outra dimensão, essa supremacia se expressa como processo intelectual, de tomada do espaço mental por meio do “disfarce de ideias, teorias e conceitos europeus, como universais, normais e naturais. Todos são ‘étnicos’, menos os europeus” (MAZAMA, 2009, p.112).

A afrocentricidade incide diretamente sobre o aspecto intelectual em que se impõe a supremacia branca, uma vez que a criação de novos paradigmas teóricos se faz fundamental nos processos de emancipação e desconquista territorial das mentes. Para tanto, centraliza a/o sujeita/o africana/o em sua própria história, ou melhor, não apenas focaliza o mundo africano, mas também o toma como perspectiva.

Ora, novamente nos aproximamos de Abdias Nascimento: é no cerne das experiências dos povos africanos que podemos buscar os instrumentos para analisá-las, entender seus problemas e procurar soluções.

Voltando ao conceito de agência explorado anteriormente, podemos compreender que essas perspectivas teóricas - que por sua vez, têm como princípio básico que toda produção desse conhecimento deve servir à emancipação dos povos africanos - buscam analisar os fenômenos que nos dizem respeito, sob a pressuposição de nossa própria agência.

Assim, referir-se, interpretar ou tematizar a África e as experiências do mundo africano, em continente e para além dele, não necessariamente implica uma abordagem afrocêntrica; haja vista a enorme tradição de estudos que têm por tema relações raciais, culturas negras e os mais diversos aspectos da existência da pessoa africana que partem de um ponto de vista, ferramentas analíticas e aparatos conceituais inteiramente europeus ou eurocentrados.

Nessa esteira, ao retificar o termo “escravo”, Dagoberto J. Fonseca (2014) apresenta o conceito de “escravizado”, mudança essa que parte da linguagem para evidenciar aspectos profundos de análise.

Considero que escravizado seja um conceito que possa ser compreendido no paradigma da afrocentricidade. Isso porque aponta para o fato de que mulheres e homens - os quais eram sujeitas/os livres, parte de suas culturas, detentores de uma memória e de uma história que é irreduzível ao processo que as/os subordinou -ainda que escravizados foram capazes de reflexão, de leitura das relações das quais participavam, e por isso mesmo, articularam resistência.

Assim, essa perspectiva, ao desnaturalizar o que é uma circunstância social, a escravidão, possibilita que se olhe para essas pessoas a partir de sua agência. Além disso, a escolha por “escravizado” denuncia a violência, o crime de lesa-humanidade também cometido por um sujeito. Não um senhor, mas um criminoso, alguém que se torna tão desumano quanto aquelas/es que desumaniza (FONSECA, 2014).

### **1.7. Amefricanidade**

Na reflexão acerca de abordagens afrocentradas, uma intelectual fundamental é Lélia Gonzalez, cuja categoria analítica amefricanidade (GONZALEZ, 2018 b, d) não só é forjada no bojo das discussões do pan-africanismo, da afrocentricidade e da *négritude*, como também pode ser compreendida em diálogo com o quilombismo de Abdias Nascimento (2019). Além disso, a autora parte da ideia de Améfrica Ladina, do psicanalista M.D. Magno (1981).

González (2018b) interpreta a formação cultural do Brasil, observando as similaridades com os outros países do continente cuja presença africana é patente, apesar de sistematicamente negada, ou melhor, denegada. O conceito de denegação, trazido da psicanálise, diz respeito à negação por parte do indivíduo (nesse caso, de um coletivo) de seus próprios desejos, pensamentos ou sentimentos, ainda que esses estejam evidentes.

Desse modo, uma das artimanhas pelas quais o racismo historicamente operou e tem operado no Brasil, observa Gonzalez (2018b), é a denegação: tanto da sua própria formação cultural que o constitui enquanto uma nação marcada pela amefricanidade, não restrita apenas aos negros, mas a todos os brasileiros; como do próprio racismo que atravessa sua história.

Amefricanidade, que extrapola a designação “afro-americano” (como muitas vezes se autorreferenciam os negros estadunidenses, reduzindo a América aos EUA), evidencia não só a presença africana no continente americano, mas as similaridades nos processos de reinterpretação e reelaboração de modelos organizacionais, políticos e culturais africanos, tais como se deram nesses países.

Um exemplo é a forma como as línguas africanas modificaram o espanhol, o inglês e o francês falados nas regiões colonizadas, como foi o caso do português brasileiro, que como notou Gonzalez (2018), é marcadamente um “pretuguês”.

Desse modo, a amefricanidade lança luz ao quão afrocentradas são as dinâmicas culturais de adaptação, resistência, reinterpretação e criação, no continente em toda sua extensão (GONZALEZ, 2018b, p.329).

No cerne dessa categoria há uma unidade historicamente forjada, fundamentada em uma identidade étnica. Logo, é na sexta região africana, enquanto experiência histórica comum a essas sociedades amefricanas em que se foca Gonzalez: “Reconhecê-la [a amefricanidade] é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos” (GONZALEZ, 2018b, p.333).

No entanto, na medida em que a ideia de América constitui-se, como apresenta Gonzalez (2018b, d), enquanto uma criação inspirada em modelos africanos, pactuo com o argumento da historiadora Raquel Barreto (2005) no que diz respeito à limitação da categoria, uma vez que essa amefricanidade não leva em consideração a contribuição dos povos indígenas na construção do “Novo Mundo”, inclusive em suas profícuas interações com os povos africanos.

Ainda que Gonzalez (2018b, d) refira-se a uma descendência amefricana que não se restringe às pessoas trazidas pelo tráfico negreiro, mas se estende às interações que possivelmente já teriam ocorrido muito antes de Colombo; a presença indígena é citada, mas não aparece substancialmente em sua composição conceitual.

Ainda assim, pensar com Gonzalez a amefricanidade é extremamente frutífero nesta tese, especialmente no que diz respeito ao olhar para a unidade forjada na sexta região, para a potência de criação e reelaboração que perpassa a história dos povos africanos na América, bem como para os elementos políticos, culturais, filosóficos que são movimentados.

Na esfera da resistência, como marca Elisa Nascimento (2008b), a extensa história das lutas africanas no Brasil e em todo continente americano, ou na América, como diria Gonzalez (2018 b, d), em grande medida pode ser vista como embrião do que no século XX se configura como pan-africanismo.

Ainda que não haja registros de articulações concretas entre tais movimentos de resistência, foi comum a reprodução de modelos de organização e luta africanas, tal como se pode comparar, em alguns aspectos, os quilombos aos *cumbes*, *palenques*, *cimarrones* e *maroons*.

Mais profundamente, esses modelos de organização que atravessaram todo o período escravista no continente americano foram correlatos com as lutas anticoloniais e antiescravatura em África durante toda a penetração europeia. Nesse sentido, Nascimento (2008c) destaca como maior símbolo dessa resistência a rainha Nzinga (1623-1663), soberana do povo Ndongo. Enquanto ela liderou o confronto tanto com portugueses e holandeses, no território que atualmente corresponde à Angola; no Brasil, a República de Palmares resistia ao sistema escravista por cem anos (de 1596 a 1696).

Richard Price, citado por Nascimento (2008c), chamou a atenção para a integração cultural enquanto um fator que marca as experiências africanas nas Américas. É o que se explicita não só nas culturas, como nos sistemas de organização quilombista, seja nos quilombos brasileiros, nos *maroons*, *cimarrones*, *palanques* ou *cumbes*.

Entretanto, o reconhecimento dessa unidade, ou da amefricanidade, em seu sentido pan-africano, não implica o escamoteamento das diferenças ou a tentativa de homogeneizar as experiências dos povos africanos, nem no continente, tampouco para além dele.

A noção de unidade que perpassa as teorias e categorias analíticas do pan-africanismo, da afrocentricidade, do quilombismo de Abdias Nascimento, da amefricanidade de Lélia Gonzalez e tantas outras proposições teórico-metodológicas com as quais nos encontramos

constitui-se a partir da coexistência de diferenças e não da percepção de uma experiência que possa ser entendida como universal.

Ou seja, como destaca Nah Dove (1998), do ponto de vista afrocêntrico, diversidade e uniformidade não se excluem entre si; aliás, a unidade é composta pela diversidade; não é uma síntese, mas como afirma Oliveira (2009), “um coabitar de forças díspares e até opostas”. Trata-se, pois, de uma perspectiva pluriversal, tal como compreenderemos adiante.

### 1.8. Unidade cultural e pluriversalidade

Cheikh Anta Diop<sup>12</sup> (2014) defendeu em suas pesquisas a existência de um berço cultural, mais especificamente, em torno do Vale do Rio Nilo, ou seja, Kemet (ou Antigo Egito)<sup>13</sup>, e em Kush (chamada Núbia ou Etiópia pelos gregos), que explicitamente influenciou os mais diversos aspectos civilizatórios de todo o continente africano.

Tal influência faz com que a Antiguidade Egípcia seja para as culturas africanas o berço que a Antiguidade greco-romana é para as culturas ocidentais.

Na contramão de teses que postularam que o continente africano fosse tão diverso quanto impossível de se reconhecer uma unidade, a tese de Diop (1974; 2014) demonstrou importantes continuidades entre sistemas institucionais em África.

Evidentemente, essa unidade cultural por ele defendida se diferencia tanto de uma redução empobrecedora, fruto da crença sobre uma inferioridade cultural e institucional de

---

<sup>12</sup> O historiador, físico, antropólogo e ativista senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986), considerado já na época de sua morte, o maior intelectual africano do século XX, foi provavelmente o maior responsável por uma mudança de paradigmas na forma como a África era estudada, especialmente por suas densas pesquisas no campo da egiptologia. Na medida em que ainda na primeira metade do século XIX, tenha se iniciado uma sistemática campanha nos círculos acadêmicos de que o Egito não pertencia à África, apesar de sua localização geográfica; Diop traçou um longo e solitário caminho. Em 1954, tem sua tese de doutorado, na qual detalhadamente evidenciava a origem africana do Egito Antigo, rejeitada. Ainda assim, publicou-a primeiramente pela editora *Présence Africaine*, editada pelo também senegalês Alioune Diop, nomeada *Nations nègres et cultures* (1955) e em 1974 publicada como *A origem africana da civilização: mito ou realidade?* Diop produziu trabalhos pioneiros que provocaram novas abordagens acerca da África pré-colonial, como *Unidade cultural da África Negra* (1959), *África negra pré-colonial* (1960), *A anterioridade das civilizações negras* (1967), *Civilização ou barbárie: uma antologia sem complacência* (1980) (FINCH III, 2009).

<sup>13</sup> É relevante notar a importância do Simpósio Internacional da UNESCO, em Cairo e Aswan, chamado “O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroítica”, em 1974, onde reuniram-se os maiores egiptólogos do mundo. Esses entraram no consenso de que a língua egípcia e as línguas africanas modernas constituem a mesma comunidade linguística. Esse evento, nota Obenga (2004), foi um marco na historiografia e filosofia africanas porque mudou o paradigma hegeliano de que a África não era parte da história do mundo, e que diante da complexidade da civilização egípcia, não reconhecia que essa pertencesse ao “espírito africano”.



povos africanos, ocultando sua complexidade; quanto da noção europeia da diversidade exagerada de uma África inventada (GYEKYE, 1995 apud DOVE, 1998).

A unidade cultural presente no continente africano é advogada por Diop (2014) a partir de sua Teoria dos Berços, com a qual traça uma análise comparativa das matrizes das culturas africanas (berço meridional) e indo-europeias (berço nórdico), nas quais reconhece modelos de estruturas sociais praticamente antitéticas entre si.

Diop (2014) demonstrou uma diferença de gênese entre os continentes africano e europeu, sendo a característica mais marcante dentre os traços culturais a instituição do matriarcado no primeiro em contraste com o patriarcado do segundo. Esse contraste não significa uma inversão, ou seja, o matriarcado não se baseava na crença da superioridade feminina e na opressão dos homens. Diferente disso, trata-se de sociedades nas quais as relações entre homens e mulheres estavam baseadas na reciprocidade e complementaridade.

Há ainda outras características marcadamente diferentes entre as sociedades derivadas desses berços. Diop atribui à gênese europeia patriarcal outros aspectos que seriam resultantes da hostilidade ambiental e do maior tempo necessário para o desenvolvimento da agricultura e da civilização, como a xenofobia, o ideal de guerra, de conquista e de violência; e à africana, a tendência ao cosmopolitismo e à xenofilia, à estruturação com base na solidariedade familiar e à cooperação intergrupar (DIOP, 2014).

Sua tese refutou argumentos evolucionistas do século XIX, como a de Bachofen (1861, apud Diop, 2014) e Morgan (1871, apud Diop, 2014) segundo os quais o matriarcado era uma realidade universal e anterior ao patriarcado, sendo característico de sociedades primitivas e menos desenvolvidas. O estudioso demonstra que se trata de “dois sistemas irreduzíveis, adaptados aos seus meios recíprocos, e provocados por esta dialética que liga o homem à natureza” (DIOP, 2014, p.40). Entre esses dois berços, aponta ainda (embora não aprofunde) para a Ásia Ocidental como uma zona de confluência, onde ambos se encontrariam.

Como observa Dove (1998), pensar nessa unidade cultural permite também entender como europeus, guardada toda a diversidade de seu continente, sistematicamente exploraram e impuseram ao mundo sua supremacia, sob princípios e estruturas contínuas naquele território. Do mesmo modo, possibilita compreender as continuidades no continente africano, que podem ser identificadas nos processos de resistência a essa imposição.

Ora, podemos partir dessas continuidades culturais no continente africano para pensarmos de que modo elas se estendem nos processos experienciados por africanas/os fora dele, deixando marcas muito profundas nas culturas forjadas nesses contextos. Na perspectiva

como aqui tem se apresentado essa unidade, a noção de pluriversalidade, a partir de Mogobe Ramose (1999; 2011), leva-nos a enxergar no uno o plural, nada homogêneo, tampouco pretendo à universalidade.

Compreender a ideia de pluriversalidade implica reconhecer a premissa de que o ser é em si movimento perpétuo, ou seja, é vindo-a-ser, como nos informa a filosofia do *Ntu*. Se *Ntu* explicita o processo em que o ser assume uma forma concreta, individualiza-se, o ser em si mesmo é a manifestação da diversidade inerente a tudo o que existe. A pluriversalidade é, pois, um aspecto fundamental do ser.

Pelo prisma da pluriversalidade, é primeiramente a partir da particularidade que se compreende o ser. Entretanto, isso se diferencia, como adverte Ramose (2011), da lógica inerente aos processos de conquista territorial ou cristianização, na qual determinado grupo, ao enxergar o outro como ameaça, impõe-se como primeira e única experiência legítima, ou seja, faz de sua particularidade o padrão.

Ademais, esse ponto de vista do pluriversal, permite o reconhecimento do outro em sua humanidade, e, por conseguinte, de sua racionalidade e capacidade de reflexão e elaboração acerca do mundo que o circunda.

Ora, a perspectiva eurocêntrica, que toma a Europa não só como centro, mas como padrão, historicamente foi e tem sido base do apagamento, invisibilização, inferiorização ou negação da particularidade do que lhe exógeno, tanto no que diz respeito ao reconhecimento de outros modos de vida e concepções de mundo, como também dos saberes que a partir deles são construídos, logo, da ciência produzida fora dos padrões europeus.

### **1.9. Para além do epistemicídio**

Essa discussão traz à luz os processos de invisibilização que as tradições acadêmicas eurocêntricas têm empreendido há séculos em relação à produção de ciência que não esteja centrada na Europa. Processos esses, inclusive, que marcam a produção de conhecimento nos espaços acadêmicos nos países cujos territórios foram conquistados, por exemplo, o Brasil, onde, no que diz respeito às Ciências Humanas, ignora-se sistematicamente a produção científica que extrapole o que foi convencionado como cânone, marcadamente estadunidense e europeu.

Ainda que na última década tenha crescido, nos cursos de graduação e nos programas de pós-graduação nas áreas das Ciências Sociais, a leitura de autoras e autores do chamado Sul Global, especialmente de teorias da Decolonialidade, Pós-colonialidade, Anti-colonialidade e dos Feminismos Negros; ainda assim, o considerado cânone, que ocupa a grande parte dos currículos nas universidades brasileiras, é composto pelo pensamento produzido por homens brancos, europeus ou estadunidenses.

Não se trata de um problema relacionado apenas às/aos sujeitas/os que produzem o conhecimento (ainda que isso seja muito importante), mas também das implicações de uma tradição acadêmica que pouco reconhece não apenas outros conceitos, mas outros contextos e formas de produção, como se o fazer científico fosse uma exclusividade de algumas partes do mundo, a despeito de outras, incapazes de produzir e sistematizar conhecimentos. O debate sobre a existência de uma Filosofia Africana é um bom exemplo dessa realidade.

Nesse caso, Joseph Omoregbe (1998), discordando da posição de outros autores, como Wiredu (1984) - para quem o exercício filosófico inevitavelmente tem por base um modo de argumentação tipicamente ocidental -, defende que a essência da filosofia não é o argumento, mas acima de tudo, a reflexão; desse modo, os processos típicos do ocidente não necessariamente precisam ser o padrão.

Completando a posição de Omoregbe (1998), Ramose (2011), afirma que o questionamento acerca da existência ou não da Filosofia Africana, por exemplo, baseia-se, sobretudo na ideia do universal, na ênfase na “mesmidade” (SAMENERS apud RAMOSE, 2011), concepção essa que se opõe ao conceito de pluriversalidade.

O reconhecimento da existência de outras filosofias ou, de modo geral, do exercício científico e da produção de saberes é também o reconhecimento do outro e de sua racionalidade. Assim também, a disposição ao diálogo com essas produções é inerente à perspectiva pluriversal. Ou como diz Ramose, esse reconhecimento é a “realização filosófica da pluriversalidade do ser” (Ramose, 2011, p.12).

Epistemologia é a subárea da Filosofia focada nas condições sob as quais se dão os processos de produção de conhecimento, bem como de sua legitimação. Na medida em que discutimos os empreendimentos coloniais e neocoloniais e a resistência a eles, é indispensável a reflexão acerca dos violentos processos de apagamento, inferiorização e deslegitimação da produção de conhecimento daquelas/os as/os quais se escraviza ou explora, ou seja, dos epistemicídios; bem como acerca da importância da resistência que se faz nesse campo

intelectual, na construção de novos paradigmas, recuperação e criação de novas lógicas epistemológicas.

Em outras palavras, na mesma proporção em que as opressões incidem sobre o intelecto, a partir de mecanismos que introjetam a ideia de inferioridade em quem é oprimida/o, fazendo com que essa/e assuma a particularidade da/o opressora/or como norma; processos emancipatórios também passam pela construção de outras narrativas e outros modos de pensar o mundo.

Como cantou o músico pan-africanista Bob Marley “*Emancipate yourself from mental slavery; none but ourselves can free our minds*” (Emancipe-se da escravidão mental; ninguém além de nós mesmos pode libertar nossas mentes).

No entanto, como propõe Oliveira (2009), ao pensarmos epistemologia para além de uma teoria do conhecimento, mas como fonte de produção de signos e significados no contexto de uma cultura, percebemos sua íntima relação com a ética, ou seja, o vínculo entre os signos e significados e os valores e princípios que os engendram.

Como afirma o filósofo, “a ética é a condição para a epistemologia e a epistemologia é o veículo mais refinado por onde flui a ética” (OLIVEIRA, 2009). Compreender uma cultura e o modo particular como ela compreende o mundo implica a compreensão da lógica a partir da qual se constroem os sentidos, atribuem-se significados e, conseqüentemente, produzem-se conhecimentos nesse mesmo mundo.

Nesse sentido, podemos pensar epistemologia como uma engrenagem cujas peças são construídas pela cultura. Cada cultura produz suas próprias peças com base em princípios e valores que lhes são próprios, que se baseiam, por sua vez, em um modo particular de compreender o real.

O conhecimento, ou seja, a reflexão sobre o real, sobre a existência, o ser humano e a realidade que o cerca só pode ser produzido por meio de tal engrenagem, a partir de tal lógica. A capoeira, por exemplo, enquanto uma cultura, tem sua própria engrenagem: aprende-se, ensina-se e produz-se saberes a partir de seus elementos constitutivos, como a roda. Essa é, ao mesmo tempo, forma de produção de conhecimento, de subjetividades, modo de aprender e também de ensinar.

Diferentes culturas, com diferentes sistemas de pensamento são capazes de produzir conhecimentos utilizando suas próprias engrenagens. Reconhecer essa potência é reconhecer a humanidade e a complexidade do outro. Movimento esse que, por princípio, dá-se na contramão da afirmação de qualquer universalidade.

Nessa esteira, diversos trabalhos têm se desenvolvido na perspectiva de partir da cultura, da arte, e no caso desta pesquisa, dos fazeres políticos de sujeitas negras para encontrar não só categorias analíticas, mas também elementos que possam fundamentar metodologias que deem conta de refletir sobre essas experiências em sua multiplicidade.

Renato Noguera (2011; 2012), por exemplo, propõe uma filosofia afroperspectivista, que tem como um dos conceitos centrais o de denegrir, definido como:

(...) denegrir é um conceito filosófico afroperspectivista que significa enegrecer, assumir versões e perspectivas que não são hegemônicas, considerar a relevância das matrizes africanas para o pensamento filosófico, investigar em bases epistêmicas negro-africanas, dialogar, apresentar e comentar trabalhos filosóficos africanos, abordar filosoficamente temáticas como: relações étnico-raciais, epistemicídio dos saberes de matriz negro-africana, racismo antinegro, branquitude e hegemonia dos parâmetros ocidentais no âmbito político e estético.  
(NOGUERA, 2011, p.15-16)

A afroperspectiva serve de expressão guarda-chuva, na qual caberia um conjunto de perspectivas teóricas e metodológicas africanas (produzidas no continente e para além dele) contra-hegemônicas.

Para além disso, a partir dela, o filósofo explora a ideia de conhecimento que se constrói inevitavelmente no próprio movimento: “pensar é movimentação, todo pensamento é um movimento” (NOGUERA, 2011, p. 6). A matéria desse fazer filosófico está na ancestralidade, enquanto aquilo que é inerente à terra, ou, melhor, às suas vísceras, de onde a vida se realiza. Sua filosofia parte da roda de capoeira, do jongo, do terreiro, do drible no futebol, da ginga, enfim, da experiência negro africana (NOGUERA, 2011).

Tomando como símbolo a galinha d’angola, o trabalho da filosofia afroperspectivista se faz no movimento da/o pesquisadora/or de ciscar, espalhar e deslocar conceitos. É no chão do terreiro, fincada/o na terra, “atada à imanência”, que produz seu saber (NOGUERA, 2011, p.9).

Bas’ Ilele Malomalo (2017; 2019), por sua vez, pensa uma “filosofia da macumba”, tomando como ponto de partida o poema “Macumba”, do poeta pernambucano Solano Trindade (2007). A macumba, cujo significado é plurivalente (instrumento, expressão musical, religiosa e política), pode ser englobada na lógica do *Ntu* (MALOMALO, 2017).

Ora, compreendo que tanto a filosofia de Malomalo quanto a de Noguera (2011; 2012) podem ser pensadas no paradigma da afrocentricidade (ASANTE, 2009; MAZAMA, 2009), na medida em que não só tomam as experiências dos povos africanos em continente e fora dele como foco de suas investigações, mas também encontram no bojo dessas vivências os elementos que permitem analisá-las.

Do ponto de vista da afrocentricidade, a produção de conhecimento é necessariamente comprometida com a emancipação dos povos que têm sido oprimidos. Malomalo (2017), na mesma direção, aponta o fazer científico “*Ubuntuísta*” como prática político-pedagógica de enfrentamento ao racismo. Mais do que isso, “macumbizar” as perspectivas torna-se um movimento não só de conhecer como de “saborear” a cultura do Outro (como na antropofagia do modernista Oswald de Andrade (1976)).

“O pesquisador (a) da ciência do *Ntu* está na encruzilhada do mundo acadêmico e do mundo não acadêmico, cultural, artístico, religioso”, afirma Malomalo (2017, p.9). Por um lado, essa postura investigativa leva a tal encruzilhada porque se foca na vida e nas múltiplas experiências de pessoas negras. Por outro, porque essas vivências são percebidas a partir de sua agência.

O fazer político, cultural, religioso, artístico são processos, movimentos, tal como é o fazer científico. Neles é possível encontrar epistemologias, modos sistemáticos de operação, lógicas a partir das quais produzem-se saberes. Não cabe ao cientista simplesmente impor o seu modo de fazer ciência aos sistemas os quais observa passivamente (não que isso também não seja uma possibilidade).

Mais interessante é promover o diálogo entre os fazeres, de modo que um possa contaminar-se pelo outro. A encruzilhada é esse encontro, ponto de partida e chegada de caminhos. E como afirma Flor do Nascimento, inspirado nos candomblés: “o próprio andarilho se faz no caminhar, vai se transformando, tornando-se outro, diferente do que era no início da jornada” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p.166). Isso porque o caminho é sempre uma experiência coletiva, intersubjetiva.

São os fazeres políticos das mulheres negras que revelam o conhecimento que elas produzem nesse caminhar, a partir de seus movimentos, não o contrário. Sua agência implica reflexão, análise de conjuntura e estratégia. Em conjunto, esses fazeres são fecundos de conhecimento.

Neste texto-tecido entre fazeres políticos, fazeres científicos e reflexões entre o saber-fazer-saber científico, nas palavras de Fonseca (2020), passarei, no capítulo que segue, à discussão acerca de propostas teóricas-metodológicas, conceitos e categorias que têm constituído o campo dos estudos sobre gênero e raça.

Partirei dos cotidianos de organização, luta, resistência e estratégia das lideranças em questão, para estabelecermos qual o foco de nossa reflexão e, então, por quais caminhos as teorias podem nos orientar.

A cena retratada e descrita é nosso ponto de partida: dentre tantas relações que podem ser interpretadas na foto, a que destacamos é entre uma de nossas protagonistas, Lourdes Estevão de Araujo, e um parlamentar. O dito e o não dito; aquilo sobre o que determinadas/os sujeitas/os lançam luz e o que colocam à sombra é o que nos faz refletir sobre o deslocamento das/os africanos em relação à sua história, quando essa é contada pelo olhar ocidentecêntrico.

Da perspectiva da qual se constrói aqui este debate, o reconhecimento desse processo, bem como a proposta de recentramento dessas sujeitas é o exercício primordial.

## CAPÍTULO 2. MULHERES NEGRAS, FAZERES POLÍTICOS E CIENTÍFICOS EM MOVIMENTO

Preta,  
Minha irmã,  
Vamos de mãos dadas,  
De laços dados,  
Abraços apertados,  
Enlaços.  
Sigamos,  
Marchemos de mãos pretas,  
calejadas  
e dadas.

Para  
nós,  
(re)existir,  
Aquilo que fazemos em comunhão,  
é mais que verbo:  
É substância básica,  
princípio ativo da caminhada cotidiana.  
(Ayni Estevão de Araujo)





Figura 6 (Foto de Alex Silva). Jornal O Estado de São Paulo. Câmara Municipal de São Paulo, 21 de dezembro de 2018

## **Eduardo Suplicy, aos 77 anos, resgata servidora das mãos de PMs**

Vídeo: Aos 77 anos, Eduardo Suplicy protagoniza a imagem da semana ao resgatar servidora de policiais durante protesto contra reforma da Previdência

Figura 7: Matéria do site Pragmatismo Político, de 21 de dezembro de 2018. Disponível em <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2018/12/eduardo-suplicy-resgata-servidora-pms.html>. Acesso em 15/10/2021



# Suplicy precisa intervir fisicamente para proteger servidora de GCM

Figura 8: Matéria do site Jornalistas Livres, de 22 de dezembro de 2018, por Viviane Ávila. Disponível em <https://jornalistaslivres.org/suplicy-intervem-fisicamente-para-protoger-servidora-de-gcm/> Acesso em 23/08/2021



## Suplicy enfrenta três policiais e resgata servidora municipal. Vídeo

Figura 9: Matéria da revista eletrônica Fórum, de 21 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/politica/suplicy-enfrenta-tres-policiais-e-resgata-servidora-municipal-video/> Acesso em 23/08/2021

Em 21 de dezembro de 2018, servidores públicos do município de São Paulo, mobilizados pelos seus sindicatos realizaram uma vigília em frente à Câmara Municipal, a fim de barrar a votação do Projeto de Lei 621/2016, que tratava da reforma da previdência municipal e criava um sistema próprio denominado “São Paulo Previdência” (apelidado de Sampa Prev). Durante a tarde desse dia, ocorreu ainda uma audiência pública na Câmara, e uma longa votação em sessão extraordinária.

Após ter sido barrado por conta de intensas manifestações dos servidores em março do mesmo ano, o projeto seria votado novamente, dessa vez às pressas, em face da proximidade das festas de fim de ano.

Pressupostamente, o período era o momento propício para a votação, sobretudo por se tratar do final do ano letivo e começo das férias escolares, o que dificultaria a mobilização dos professores da Rede Municipal, grupo cuja presença nos movimentos de resistência a essas mudanças era a mais massiva, especialmente pela longa tradição de greves empreendidas por essa classe.

O dia 21 de dezembro fora marcado por inúmeros conflitos, inclusive físicos, envolvendo parlamentares, guardas municipais e servidores organizados contra o projeto, que ainda assim, foi aprovado previamente, já depois das 24h00. Passando por uma segunda votação, no dia 26 do mesmo mês, tornou-se a Lei 17.020, fato que motivou uma greve de trinta e três dias dos servidores municipais, a partir de fevereiro de 2019, cuja pauta central era a revogação da Lei.<sup>14</sup>

Naquele dia, acompanhei a vigília toda a tarde, do lado de fora da Câmara Municipal, entretanto, sem ter contato com Lourdes, que fazia parte do grupo de representantes sindicais que estava dentro da Câmara, e acompanhava a Audiência Pública.

A notícia que nos chegava, do lado de fora, era sobre desavenças e troca de ofensas do lado de dentro, especialmente entre parlamentares. Mas, dentre as tensões, a cena mais repercutida do dia foi a retratada na foto acima, que em minutos foi alastrada pelas redes sociais, tornando-se capa de grandes veículos locais, como do jornal O Estado de São Paulo, do dia 22 de dezembro.

---

<sup>14</sup> Ao final da greve, o acordo a que chegaram o então prefeito Bruno Covas (PSDB) e os sindicatos foi que a contribuição dos servidores (que estava passando de 11% a 14%) não ultrapassasse os 14%, caso a Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 6/2019, que dispunha sobre reforma da Previdência geral, fosse aprovada no Congresso Nacional. A PEC possibilitava aos municípios apresentarem projetos de lei dentro do limite de 22%. É importante destacar que tal Reforma Previdenciária no município de São Paulo estava intimamente relacionada às propostas de Reformas Previdenciárias no nível nacional, no mesmo momento.

Nas redes, em poucos minutos circulava o vídeo em que a enfermeira Lourdes Estevão de Araujo - servidora pública municipal e dirigente do Sindicato dos Servidores dos Trabalhadores na Administração Pública e Autarquias no Município de São Paulo (SINDSEP) - aparecia em meio a uma confusão generalizada no interior da Câmara Municipal, durante a votação, sendo reprimida por três policiais civis (duas mulheres e um homem)<sup>15</sup>.

Imediatamente, o vereador Eduardo Suplicy (PT), interveio e colocou-se entre as policiais e a servidora, puxando-a pelos braços.

## 2.1. Recentramento

Nas narrativas da grande maioria dos veículos que publicaram as fotos, o protagonista era o homem branco, cisgênero, rico e parlamentar influente, Eduardo Suplicy. Ele tem nome, age, controla, “resgata”, “intervém”, “salva”, “ajuda” a mulher negra não nomeada nas notícias, referida apenas como uma servidora pública. Por se tratar de um homem idoso, essa imagem publicizou a *hashtag* “Lute como um velhinho” (*#lutecomoumvelhinho*).

Um sinal de superação ou mais um traço de heroísmo, a marca de um parlamentar que luta ao lado do povo, que se expõe ao solidarizar-se com os manifestantes. Entretanto, a mulher segue sem nome, invisibilizada; passiva, aquela que necessita ser resgatada salva; aquela que não tem agência.

Lourdes estava, à época, Secretária da Saúde do SINDSEP que, por sua vez, ocupava um lugar central na luta pelos direitos dos servidores públicos da cidade, já que abrange todas as categorias de funcionários, constituindo-se como um sindicato geral.

Portanto, por ser parte de uma das organizações mais ativas no movimento de resistência à Reforma Previdenciária no que tocava o município de São Paulo, minha interlocutora esteve desde março, quando houve as primeiras mobilizações que conseguiram barrar o Projeto na primeira tentativa de votação, envolvida nas articulações que culminaram na cena descrita anteriormente, bem como naquelas que engendraram, dois meses depois, uma greve de trinta

---

<sup>15</sup> Não foi possível identificar as policiais e o policial que aparecem na imagem. Mas é relevante notar que, contraditoriamente, essas/es também eram servidores municipais, uma vez que faziam parte da Guarda Municipal, portanto também tinham seus direitos ameaçados naquele processo. Tão mais complexa é a cena, que se pode afirmar trata-se de pessoas negras (as/o guardas). Entretanto, dentre tantos focos que poderíamos dar, partiremos aqui da relação entre Lourdes e Eduardo, uma vez que se trata da perspectiva de nossa interlocutora.

e três dias, da qual, eu, enquanto professora do Ensino Básico da Rede Municipal (servidora pública), também participei.

Desde a lógica racista e patriarcal sob a qual se constrói a sociedade brasileira, na história veiculada pelo discurso hegemônico - marcada pelos personagens que dão os nomes às ruas, avenidas, praças e escolas -, a imagem do sujeito e agente político é a do homem branco, da classe dominante.

Ratificando essa construção, na cena, a mulher não é entendida como alguém que, naquele cenário político, possa ter consciência do que esteja fazendo. Ela não tem agência; é aquela que precisa ser controlada, contida, reprimida, uma vez que age movida pela irracionalidade e descontrole.

Aliás, pela polícia ela é reprimida; pelas mídias, invisibilizada; pela sociedade em geral e, na maioria dos casos, ela é marginalizada. Sua história enquanto liderança do movimento que gerou a tensão no momento chave da mobilização, enquanto porta-voz, escolhida pelo enorme coletivo que representava, bem como todo o emaranhado de articulações, estratégias e agenciamentos necessários para se chegar ao ponto de interromper a sessão extraordinária, não é contada.

O grande representante da luta contra a Reforma em curso, de acordo com as narrativas a partir da foto aventada durante a semana, foi o homem branco e rico<sup>16</sup>, o parlamentar.

Além disso, a servidora pública ainda carrega o estigma social de que a mulher negra não tem família, nem história, seu corpo apenas serve aos outros. Aquela cuja única participação na vida social é a de garantir a amamentação dos filhos dos escravizadores, a nutrição e o cuidado de suas casas e seus corpos: o estigma da ama de leite, da mucama e do corpo disponível aos homens e mulheres brancas.

Mesmo após anos da abolição, permanece o estigma da mulher negra empregada doméstica tratada pelas famílias riquíssimas para quem trabalha há anos “como se fosse da família também”. Essa mulher é completamente invisibilizada quando na esfera política.

Aqui, todavia, a servidora pública cujas estratégias políticas e os movimentos que empreende enquanto liderança no campo dos direitos no funcionalismo público, especialmente nos movimentos de saúde da cidade, culminam na cena descrita, é sujeita da pesquisa.

Não é puramente “mulher de serviço” alienado, sem consciência de si e de seus atos. O momento da repressão da polícia foi um momento de tensionamento dos movimentos sociais, dos quais ela era uma das líderes. A atuação violenta da polícia que atua naquele instante como

---

<sup>16</sup> Eduardo Matarazzo Suplicy pertence a uma família tradicionalmente rica da cidade de São Paulo.

as mãos armadas do Estado mostra, por um lado, a ação opressora e, por outro, a movimentação de resistência.

Se a tradição científica branca ocidental, por meio do epistemicídio, inferioriza toda forma de produção de saberes que não a sua; uma abordagem afrocentrada, como é proposta nesta tese, atenta-se ao lado da fotografia que não tem nome e que é entendido como não histórico, paciente dos processos dos quais faz parte.

Trata-se, sobretudo, de uma abordagem que reposiciona essas/es sujeitas/os no centro de suas próprias experiências. Logo, a servidora pública sem nome, reprimida, é o centro desta pesquisa.

Ao propor-se a centralizar a/o sujeita/o africana/o em sua própria experiência, a afrocentricidade, enquanto tipo de pensamento, prática, perspectiva e paradigma, lança luz às ideias de lugar e centro, assim como à ideia de agência, como mencionamos anteriormente.

A necessidade de afrocentrar-se vem do processo de descentramento das/os africanas/os em relação a sua própria história, na medida em que o eurocentrismo impõe a experiência europeia como única e coloca a dos “Outros” às suas margens.

Desde o olhar eurocêntrico, seja na dimensão da economia, da política, da antropologia, da filosofia, pessoas africanas são vistas como se estivessem na periferia das ações. Trata-se, de certo modo, de uma descaracterização da/o africana/o enquanto sujeita/o, na medida em que é esvaziada/o de sua agência.

Ama Mazama (2009) nos diz não haver a possibilidade de antilugar. Necessariamente estamos envolvidos em uma posição ou outra, e todas elas são lugares, são perspectivas a partir de onde se vivencia uma experiência. A questão é trazer ao centro os pontos de vista daquelas/es que ordinariamente têm suas posições apagadas.

Advogar pela centralidade dessa mulher e das outras cinco interlocutoras desta pesquisa, e através delas, de muitas outras mulheres negras, é pressupor sua completude enquanto sujeitas, logo, sua agência - uma vez que, na perspectiva do *Ntu*, é pela agência e pelo movimento que se compreende o ser em sua inteireza.

No entanto, pensar uma abordagem de gênero afrocentrada requer mais do que focar a história, movimentos e discursos de mulheres africanas. Apenas refletir sobre usos, costumes e experiências de pessoas africanas não resulta necessariamente em uma abordagem afrocêntrica. Para tanto, é preciso não apenas focar as vivências e as culturas africanas, mas, para além disso, utilizar lentes constituídas por elementos africanos para interpretar tais experiências.

Em outras palavras, não basta apenas a matéria, é necessário que o método em si seja afrocentrado (ASANTE, 2009). Ou, como sublinha Ama Mazama (2009), é preciso que nós africanos recorremos às nossas matrizes culturais e históricas de modo consciente, para avaliar nossas próprias experiências. Uma vez que são essas matrizes e, portanto, nossa ancestralidade que fundam nossa identidade, a partir delas é possível esse (re)ancorar, (re)localizar e (re)centrar.

Desse ponto de vista, pensar a agência política de mulheres africanas, como se pretende nesta tese, implica mais do que o olhar para os movimentos empreendidos por essas sujeitas. Faz-se necessária a construção ou a mobilização de um aparato conceitual e metodológico forjado a partir dessas próprias experiências, que permita refletir sobre as práticas a partir de elementos que advém de matrizes africanas.

Nas palavras de Audre Lorde: “as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica” (LORDE, 2019, p.137). Lorde, enquanto feminista, conclama pela necessidade de se pensar as diferenças entre mulheres como princípio ativo para a mudança social.

A crítica da poeta e intelectual estadunidense dirige-se ao feminismo branco e elitista que historicamente pouco dialoga com as realidades de mulheres africanas. Sua crítica, entretanto, como de tantas mulheres que constroem feminismos negros, leva-a pelos caminhos da disputa dos espaços e dos discursos políticos forjados pelo feminismo. Trata-se de reivindicar a prática feminista para si: eis uma estratégia fundamental, legítima e, em grande medida, profícua.

Todavia, na esteira da provocação da própria Audre Lorde (2019), podemos refletir primeiramente sobre quais são e o quão potentes são as diferenças entre estratégias adotadas por mulheres africanas, no continente e em suas extensões, ao teorizar sobre suas próprias vivências.

Ora, se é fato que muitas têm feito a escolha por seguir o caminho da construção de feminismos que sejam condizentes com suas experiências; outras tantas têm escolhido romper radicalmente com tais aparatos teóricos, conceituais e metodológicos, compreendendo que, como nos desafia o paradigma da afrocentricidade, mais do que mudar o tema, é essencial buscarmos outras ferramentas para a compreensão das realidades.

Nesse caso, a estratégia para dismantelar a casa-grande é lançar mão de instrumentos que não lhe são próprios, o que implica extrapolar paradigmas feministas para se pensar relações de gênero sobre outras chaves conceituais.

Mais do que assumir uma filiação radical a uma estratégia ou outra, para esta tese é frutífero movimentá-las. Assim, na medida em que aqui se trata da agência política de mulheres negras, é fundamental a compreensão de que essa agência também se dá no campo das construções e disputas epistemológicas dentro e além dos espaços acadêmicos, uma vez que as escolhas metodológicas, teóricas e conceituais também são políticas.

Portanto, expor e refletir sobre as diferenças de abordagens que vêm sendo utilizadas nos estudos nos quais mulheres negras estejam no centro, seja como sujeitas investigadas, seja como sujeitas pesquisadoras, faz parte da reflexão sobre a agência política feminina negra.

## **2.2. Movimentando teorias gênero desde/para/com mulheres africanas**

Lélia González (2018a, b, c), Sueli Carneiro (2003, 2011), Luiza Bairros (1995), Djamila Ribeiro (2019), Carla Akotirene (2019) são alguns nomes dentre muitas intelectuais negras brasileiras que têm colaborado para construção de uma teoria feminista negra brasileira.

Tal construção teve como fruto a inserção do debate a respeito do gênero nos movimentos negros e acerca das relações étnico-raciais como importantes determinantes nas construções sociais do gênero.

É ainda relevante notar que muito para além do enegrecimento dos feminismos e da feminização dos movimentos negros (Carneiro, 2003a), as discussões trazidas pelo feminismo negro têm sido essenciais, se não o grande ponto de partida, para processos de desessencialização do ser/tornar-se mulher, colocando em xeque a universalidade da experiência feminina, dada a partir da vivência branca, elitista e heterocisnormativa.<sup>17</sup>

No bojo dessas elaborações teóricas, ensaiaram-se também outras definições de feminismo, como é o caso de Lélia Gonzalez (2018 a, b, c), referência essencial para se pensar mulher negra no Brasil. Lélia, para além de um Feminismo Negro, advogou pela construção de um Feminismo Afrolatinoamericano, no âmbito de suas discussões acerca da amefricanidade, como vimos no primeiro capítulo.

---

<sup>17</sup> A norma (tal como é construída socialmente em nossa cultura) é a heterossexualidade e a cisgeneridade.



Com González (2018a) atentamo-nos à influência imperialista dos EUA sobre os outros países americanos, inclusive na visibilidade e legitimação de abordagens teórico-metodológicas: “Continuamos passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos. Foi também, por esse caminho, que comecei a refletir sobre a categoria de amefricanidade” (GONZÁLEZ, 2018a, p. 328).

Além disso, se por um lado, os processos de resistência no norte da América são importantíssimas referências para os nossos; por outro, não se pode perder de vista, as particularidades do território brasileiro, onde se encontra a maior população africana fora do continente e a complexidade que isso engendra nas construções das relações étnico-raciais.

O que se observa é que nessas últimas décadas em que nós, mulheres negras, temos construído nossos próprios referenciais teóricos, a grande base que tem fundamentado nossas produções tem sido a de um Feminismo Negro, fortemente marcado pela visão estadunidense, ainda que se reconheça frequentemente que muito de nossa realidade extrapola as experiências do hemisfério norte.

Pouco se tem produzido, no Brasil, a partir de diálogos mais aprofundados com teorias alternativas ao Feminismo, tal como o Mulherismo Africana, que possui como baluartes a também estadunidense Clenora Hudson-Weems (2004), cuja principal obra só fora traduzida para o português em 2020.

A produção mais significativa acerca dessa teoria se dá na *internet*, em que se destaca a página “Pensamentos Mulheristas” da pan-africanista de orientação garvinista, Anin Urase. Para além dela são notáveis as produções de Katiúscia Ribeiro Pontes (2020) e Aza Njeri (2020).

Motherism<sup>18</sup> (ACHOLONU, 1995 apud BAMISILE, 2013), Womanism (WALKER, 1983, apud BAMISILE, 2013), Womanism (Ogunyemi, 1985 apud BAMISILE, 2013), Africana Womanism (Hudson-Weems, 2004), Stiwanism<sup>19</sup> (OGUNDIPE-LESLIE, 1994 apud BAMISILE, 2013) são exemplos de teorias construídas por mulheres africanas, enquanto caminhos de se pensar gênero fora dos pressupostos feministas euro-americanos.

Para além disso, em obras como de Oyèrónké Oyèwùmí (2000; 2004; 2017), é a própria concepção de gênero que é posta em questionamento.

---

<sup>18</sup> Motherism: termo advindo da palavra inglesa mother (mãe).

<sup>19</sup> O termo Stiwanism advém da sigla STWIA: social transformation including women in Africa.

Dentre essas teorias, destacam-se nesta tese duas perspectivas: a de Cleonora Hudson-Weems (2004; 2018; 2019) e outras intelectuais que a partir dela constroem a teoria mulherista africana, como Nah Dove (1998), Aza Njeri (2020) e **Anin Urase (2019)**; e a de **Oyèwùmí (2000; 2004, 2016, 2017)**, com suas interpretações em torno das relações de gênero, ou melhor, da criação dos construtos de gênero a partir da cultura iorubá.

Ademais, também são colocados em movimento alguns conceitos centrais da teoria feminista negra, tal como a interseccionalidade, a qual, apesar da crítica aqui empreendida e da constatação da não-pertinência de seu uso no caso desta tese, torna-se essencial para complexificar o debate teórico.

Em suma, o exercício a ser feito é o de movimentar teorias e conceitos pensados e mobilizados por/desde/para mulheres africanas.

### **2.2.1.A mulher como invenção ocidental**

Oyèwùmí (2017) assinala que as teorias feministas são construídas sobre o pressuposto de que a subordinação das mulheres seja uma experiência universal. Sua pesquisa acerca da sociedade iorubá antes do século XIX<sup>20</sup>, quando ocorre a dominação britânica, vai além da investigação sobre de que modo o racismo determina a forma como as mulheres africanas são subordinadas duplamente, por serem mulheres e africanas.

Sua questão é antes de que forma a conquista territorial tem em si mesma uma dimensão de gênero, ou seja, a ela é intrínseca não só a inferiorização das mulheres, como a própria generificação da sociedade.

Em outras palavras, da perspectiva da autora, a racialização do povo conquistado e a inferiorização de suas anafêmeas<sup>21</sup> são dois processos completamente interligados entre si e constituintes da conquista territorial europeia em África, que é em si processo generificado.

Isso implica que refletir sobre a situação de usurpação e conquista empreendida pela Europa exige levar em conta o gênero, isto é, não se trata somente da criação de duas categorias,

---

<sup>20</sup> O olhar da autora é para o sudoeste da Nigéria, particularmente mirando-se na cultura Oyó, antes do séc. XIX.

<sup>21</sup> Uma vez que Oyèwùmí defende que as categorias mulher e homem foram trazidas ao contexto iorubano a partir da conquista territorial britânica, propõe o uso dos termos anafêmeas e anamachos, para marcar que está tratando de uma diferença antes anatômica do que social.

colonizado e colonizador, mas quatro: homens europeus, mulheres europeias, homens africanos e mulheres africanas (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 209).

No desenrolar desses processos, a própria categoria mulher é inventada, na oposição binária a também inventada categoria homem, inferiorizando-se a primeira e, na mesma medida, masculinizando-se as posições de autoridade e poder, tornando as mulheres inelegíveis para tais espaços. Assim, o posicionamento das anafêmeas em lugares de poder político passou a ser entendido como exceção.

O olhar generificado, alienígena à sociedade iorubá antes da conquista territorial, é, segundo a autora, influenciado pela bio-lógica ocidental, que fundamenta a percepção generificada do corpo humano, corpo esse que está no centro da ordem social e da construção da diferença, ainda que se compreenda, como as teorias feministas têm apontado há muito, que o gênero seja socialmente construído.

A autora nota que essa obsessão pela biologia (o formato biológico dos corpos) tem relação com a predominância da visão na forma como, nas sociedades ocidentais, percebe-se o mundo circundante, o que justifica uma cosmovisão da realidade.

Entretanto, em muitas outras sociedades africanas, tal como é a iorubá, compreende-se a realidade a partir de múltiplos sentidos, o que resulta de uma concepção de mundo em que todas as coisas estão vinculadas, bem como também encontramos no universo simbólico bantu, por exemplo.

Desse ponto de vista, Oyěwùmí não se refere a uma cosmovisão, mas sim a um sentido de mundo (*world-sens*), ou, a uma cosmopercepção.

Essa centralidade ocidental do corpo faz com que, mesmo partindo do pressuposto de que o gênero seja uma construção social, as teorias feministas ainda mobilizem construtos de gênero segundo os quais homens e mulheres são concebidos em oposição, como categorias encarnadas e derivadas geneticamente (OYĚWÙMÍ, 2017, p.52).

A ordem corporificada da lógica ocidental fica ainda mais evidente conforme a autora foca o olhar no momento histórico da sociedade iorubá, em que o gênero definitivamente não se constitui enquanto uma categoria determinante de papéis sociais, e no processo a partir do qual passa a sê-lo (a conquista territorial britânica).

Na ordem iorubá antes dos processos de conquista europeia, a anatomia não determinava a posição social, sendo a senioridade o princípio organizativo e fundamento mais relevante nas relações sociais, comerciais e políticas.

Essa, diferentemente do gênero, que na construção ocidental é rígido e centrado no corpo<sup>22</sup>; é relacional e dinâmica (OYĚWÙMÍ, 2000, 2004, 2017). Na linguagem, projeta-se a cosmopercepção: enquanto a maior parte dos nomes não tem gênero; nas interações sociais, os pronomes de 3ª pessoa distinguem a mais velha e a mais nova.

No processo de patriarcalização da história e cultura iorubana, a preponderância do macho como norma também se impõe nas práticas de tradução (especialmente para o inglês).

Destaquemos dois dos exemplos apresentados pela autora: o primeiro diz respeito à tradução usual das palavras *iyawo* e *oko*, como esposa e marido, respectivamente.

Trata-se de uma tradução baseada na interpretação da cultura e das relações com base em padrões ocidentecêntricos, alerta-nos a pesquisadora, uma vez que, da perspectiva iorubana, *iyawo* e *oko* são categorias que marcam a forma de entrada na família, por nascimento (*oko*) ou por casamento (*iyawo*).

Assim, se hierarquicamente, *oko* é superior a *iyawo*, tal relação não é estabelecida pelo gênero, mesmo porque pode haver uma *oko* fêmea que seja superior a uma *iyawo* também fêmea (OYĚWÙMÍ, 2004).

O segundo exemplo diz respeito ao termo *oba* que, originalmente não tem gênero definido, mas foi comumente traduzido como rei - consequência da masculinização do poder, que faz com que se entendam as posições de governo, liderança e autoridade como inerentemente masculinas.

Todavia, se a maioria dos nomes não têm gênero, a pressuposição de que as listas das pessoas que ocuparam esses postos sejam compostas majoritariamente por homens, sendo as mulheres exceções, leva à reflexão acerca da própria pergunta a ser feita: por que houve poucas mulheres nos espaços políticos de destaque e liderança ou por que a maior parte desses nomes foram identificados como masculinos? (OYĚWÙMÍ, 20017, p.158).

Oyěwùmí nota que a mulher no centro do feminismo é essencialmente uma esposa. Ou melhor, a mulher no centro do feminismo ocidental está no processo de ruptura com a ideia de esposa, e de modo mais amplo, com concepção de família nuclear- que tem, por excelência, tem o gênero como princípio organizador.

---

<sup>22</sup> Reflexo de o gênero ser construído de maneira rígida e centrada no corpo, nas culturas ocidentais, é a necessidade das lutas pelos direitos, pela vida e bem-viver de pessoas Transgêneras e travestis). No Brasil, por exemplo, tamanha é a violência que essas/es sujeita/os sofrem, que sua expectativa de vida é menor do que 35 anos, sendo o país líder no ranking de assassinatos por transfobia, como aponta o relatório publicado 2020, pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2020).

Muitos dos conceitos feministas, argumenta a autora, foram criados em torno desse modelo familiar ocidentecêntrico, que tem por base um matrimônio, pressupondo uma mulher subordinada, um marido patriarcal e filhos.

É no seio dessa família que se constitui a identidade feminina, cujo principal aspecto, por sua vez, é o de ser uma esposa. Ainda que, os feminismos, obviamente, concentrem-se nessa desconstrução é a partir desse paradigma que se pensam primeiramente as relações de gênero (OYĚWÙMÍ, 2000).

Se nesse esquema, o aspecto central da identidade feminina é ser esposa, com autoras como Ifi Amadiume (1997 apud BAKARE-YUSUF, 2003) e Acholonu (1995 apud BAKARE-YUSUF, 2003), Oyëwùmí (2000; 2004) reflete sobre a centralidade da maternidade enquanto aspecto principal na construção da identidade das mulheres, no caso iorubá, bem como em outras cosmopercepções africanas.

Na medida em que os laços consanguíneos prevalecem sobre os conjugais, a relação entre mãe e filhos, nesses casos, sobrepõe-se sobre a de esposa e marido.

A partir dessa ideia Oyëwùmí (2016) constrói o conceito de Oxunismo, uma perspectiva para pensar as mulheres africanas a partir da centralidade da ligação entre Iyá (mãe) e prole - que para além de uma relação de gênero configura-se como o núcleo das relações familiares e da sociedade. A Orixá Oxum é a Iyá primordial, força criadora, expansiva, política e produtora de conhecimento.

Ora, em um sistema que tem por base a senioridade, Iyá está no topo da hierarquia - a mãe é quem antecede qualquer pessoa. O ethos da Iyá que advém de Oxum não tem a ver com a esposa, ou com a família nuclear europeia; a categoria que dela deriva a matripotência - para além do corpo anatômico de uma fêmea, trata-se de uma experiência coletiva, um *ethos* de gestão social, um modo autóctone iorubá (OYĚWÙMÍ, 2016; FLOR DO NASCIMENTO, 2021).

Ao passo que o olhar ocidental sobre a cultura iorubá questiona qual é o lugar da mulher ou quais são os seus papéis; muitas vezes passam despercebidas funções por elas desempenhadas que não são determinadas pelo gênero.

Há, portanto, uma tendência ao confinamento das experiências das mulheres somente a um aspecto de sua identidade. O caso das *iyálòdè* é ilustrativo, nesse sentido. Correntemente interpreta-se essa posição como aquela ocupada pelas porta-vozes das mulheres no governo, sendo compreendido, muitas vezes, como um arquétipo de liderança feminina.

Trata-se de um título associado especificamente com Ibadan, estado sagrado no século XIX, no sistema político Oyó. Há também outros títulos de liderança associados a mulheres em outros estados, o que não significa que se possa homogeneizar as funções e sentidos desses cargos em todo o território iorubano, uma vez que esses podem variar a depender dos estados.

O problema, do ponto de vista de Oyěwùmí, na afirmação de que a mulher que ocupa esse cargo é uma porta-voz das mulheres é a generificação da definição, uma vez que nela pressupõe-se que homens e mulheres sejam categorias sociais distintas e com interesses distintos. Ou seja, mulheres e homens são compreendidos como grupos dentro da estrutura social, com questões específicas, sendo assim o gênero um princípio organizador - lógica essa, segundo a autora, alienígena ao contexto cultural em questão.

Se o prefixo *iyá* marca o sexo biológico (uma fêmea), marca também a antiguidade, pois insinua uma fêmea mais velha, uma mulher madura; bem como o prefixo *baba*, marca um homem adulto.

Já o termo *ode*, que compõe o vocábulo, refere-se àquilo que diz respeito a assuntos públicos, transcendendo a pessoa e o gênero que lhe cabe; marca a responsabilidade em um domínio amplo, portanto, não condizente apenas com questões relacionadas especificamente a mulheres ou a homens.

Assim, *iyálòdè* não necessariamente é aquela que leva a uma autoridade assuntos específicos de mulheres, mas sim uma mulher mais velha que trata de assuntos públicos.

Em suma, a autora mostra como as mulheres ou as anafêmeas tinham múltiplas identidades, bem como desenvolviam múltiplos papéis na sociedade iorubá anterior à conquista territorial britânica, uma vez que os lugares que pudessem ou não ocupar não diziam respeito necessariamente ao gênero, mas a outros fatores que estabeleciam formas de hierarquia e delimitações.

Desse modo, a questão “qual é o lugar das mulheres” oblitera as inúmeras possibilidades de existência e agência dessas pessoas, inclusive as desigualdades entre elas (OYĚWÙMÍ, 2017).

### **2.2.2. Mulherismo Africana: uma abordagem afrocêntrica**

No que diz respeito ao Mulherismo Africana definido inicialmente por Hudson-Weems (2004), é importante notar que se diferencia tanto do Mulherismo advogado pela estadunidense

Alice Walker (1983), quanto daquele debatido pela nigeriana Chikweye Ogunyemi (OGUNYEMI, 1985 apud BAMISILE, 2013).

Apesar da coincidência do nome, que em si já aponta para um debate acerca da necessidade da autodefinição de mulheres africanas, as proposições dessas autoras diferenciam-se em importantes aspectos.

Na concepção de Mulherismo de Walker (1983), há uma clara afinidade com o Feminismo, especialmente no que diz respeito ao compartilhamento das pautas principais do Feminismo Negro. Assim define a escritora:

A black feminist or feminist of color... who loves other women, sexually and/or nonsexual. Appreciates and prefers women's culture... [and who] sometimes loves individual men, sexually and/or nonsexually. Committed to survival and wholeness of entire people, male and female... Womanism is to feminism as purple to lavender. (WALKER, 1983, xii APUD HUDSON-WEEMS, 2004, p.23)<sup>23</sup>

Na crítica de Hudson-Weems (2004), o foco do Mulherismo, tal como o constrói Walker (1983) continua sendo, assim como do Feminismo, a mulher, sua sexualidade, sua experiência e emancipação.

Na afirmação de que “o Mulherismo está para Feminismo assim como o roxo para a lavanda”, fica evidente a grande afinidade em relação às agendas feministas. Ou seja, marca-se a diferença entre as experiências de mulheres brancas e negras, entretanto, há uma conciliação das pautas, uma abertura à construção conjunta e articulada entre Feminismos (especialmente o negro) e Mulherismos.

Por sua vez, o Mulherismo defendido por Ogunyemi (1997 apud BAMISILE, 2013) também diferencia-se daquele cunhado por Hudson-Weems (2004).

Enquanto esse elenca dezoito princípios, aquele aponta dez aspectos principais com os quais uma mulherista deveria lidar, entre eles o capitalismo global, fundamentalismos religiosos, gerontocracia e o próprio Feminismo (entendido como ocidentecêntrico e não condizente com as realidades africanas).

Aproximando-se mais, de acordo com a crítica de Sunday Bamisile (2013), de um feminismo marxista, essa construção de Mulherismo distancia-se da proposição

---

<sup>23</sup> Uma feminista negra, ou, uma feminista de cor, que ama outras mulheres sexual ou não sexualmente. Aprecia e prefere a cultura das mulheres, e, às vezes, ama individualmente os homens sexual ou não sexualmente. Comprometida com a sobrevivência e a integridade das pessoas, sejam homens ou mulheres. O Mulherismo está para o Feminismo assim como o roxo está para a lavanda (tradução minha).

afroestadunidense de Hudson-Weems por conta das peculiaridades advindas dos contextos sociais no continente africano.

Tais diferenças trazem à luz um importante traço dessas teorias: a não pretensão à universalidade, nem no que diz respeito a conceitos que deem conta de toda realidade das relações de gênero, nem ao entendimento dos próprios construtos que fundamentam tais relações. Ou seja, não se busca um universal no que seja o gênero, tampouco uma teoria a seu respeito.

O Mulherismo Africana <sup>24</sup>(Africana Womanism) foi cunhado por Clenora Hudson-Weems, em 1987, em meio ao debate sobre a necessidade da autodefinição de mulheres africanas.

De fato, na construção do Mulherismo Africana, a autodefinição, bem como a automeação são princípios básicos. Como reivindica Anin Urasse (2019):

(...) a criação de um conceito próprio para mulheres de descendência africana é tão central: ‘Mulherismo Africana’ porque nossa existência não pode ser nomeada e definida a partir da inclusão do adjetivo ‘negro’ em paradigmas, teorias, epistemologias, cosmologias, semiologias... que nos são alheias, que advém dos responsáveis pelo nosso genocídio. ‘Mulherismo Africana’ porque as nossas construções políticas não podem ser tratadas como um recorte, e não podemos permitir que o nosso povo seja descrito como uma variável de análise.  
(URASSE, 2019, p. 304-5)

A demanda pelo delineamento de uma teoria de gênero que pense as relações desde nossas experiências advém, por um lado, da constatação da anterioridade da agência política dessas mulheres em relação aos movimentos feministas; e, por outro, das proposições afrocêntricas sobre a importância da definição das culturas e da história de africanas/os a partir de nossos próprios termos.

Nesse sentido, a automeação e autodefinição são essenciais, como sugere o Mulherismo Africana e outras teorias de gênero não autodenominadas feministas. Logo, não se trata apenas de uma questão de nomear: a adoção ou não de uma nomenclatura tem um sentido profundo, necessariamente ligado à compreensão de si mesmo.

O feminismo é um termo que carrega uma história, e, ainda que esteja em constante movimentação e mudança - mesmo porque estamos nos referindo não apenas a teorias, mas a

---

<sup>24</sup> A terminação “a” no termo Africana, neste caso, não é uma indicação de feminino, mas sim de pluralidade, de acordo com o latim. Indica, assim, uma pluralidade de experiências.



práticas políticas -, possui um ponto de partida temporal e espacial, cujas sujeitas são mulheres brancas, da classe dominante.

A necessidade de autodefinição e automeação, além de remeter à importância do nomear nas cosmologias africanas, advém da necessidade de localizar as mulheres africanas no centro de suas próprias experiências, descrevendo-as com elementos que advém de suas próprias culturas. Trata-se, portanto, de um movimento de afrocentramento.

Enquanto o termo Africana estabelece a identidade cultural e a ancestralidade dessas mulheres; o termo Mulherismo, alude ao famoso discurso de Sojourner Truth, ex-escravizada, abolicionista estadunidense, de 1851, pronunciado na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio:

Olhem para mim! Olhem para meu braço (...) Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?  
(DAVIS, 2016, p.71)

Enquanto Sojourner Truth é considerada umas das primeiras feministas (ou pré-feministas), ao lado de outras ativistas estadunidenses, como Harriet Tubman e Ida B. Wells; Hudson-Weems (2004) interpreta essas trajetórias políticas de outro modo. Ora, a luta de Harriet Tubman, que liderou o resgate de centenas de pessoas africanas escravizadas, bem como a de Ida B. Wells, que lutou veementemente contra a prática do linchamento de homens africanos nos Estados Unidos, não diz respeito apenas à emancipação de mulheres negras, mas também de homens, crianças e de toda sua comunidade.

Assim também, quando Truth questiona sobre ser uma mulher, para além do questionamento da universalização da experiência de ser/tornar-se mulher, há em sua fala uma desconstrução da universalização do que seja ser humano.

Não apenas ela não era considerada uma mulher naquela sociedade, como também homens africanos não eram homens; tampouco crianças africanas eram consideradas crianças. A primeira reivindicação é, portanto, pelo reconhecimento da própria humanidade dessas pessoas. E nessa luta, as mulheres africanas sempre estiveram presentes e lideraram importantes processos.

Desse ponto de vista, o gênero não necessariamente está no centro da busca pela emancipação da mulher africana. E é esse um dos pontos centrais, a meu ver, em que se

diferenciam Mulherismo Africana e Feminismo Negro ou até mesmo Mulherismo, tal como é cunhado por Alice Walker (1983), uma vez esses últimos centralizam o gênero, na medida em que adotam (ou não rompem com) uma agenda feminista.

Da perspectiva mulherista africana, ainda podemos notar que, em grande medida, as referências de independência, agência política e insubordinação aos homens, que foram construídas historicamente pelos feminismos ocidentais, remetem a experiências de mulheres africanas em tempos muito anteriores aos movimentos que tomam força no século XIX, na Europa.

Uma vez que o continente africano fora marcado fortemente pela presença de sociedades matriarcais, é possível encontrar os registros de mulheres que governaram reinos e exércitos, exercendo funções de comando e liderança política já no século XV a.E.C (antes da Era Comum).

Exemplos disso foram líderes histórias como Candace, na Etiópia, rainha e general superior do exército, que lutou contra as tropas de César Augusto (Roma) no Deserto da Núbia. Ela se tornara referência a ponto de suas sucessoras adotarem o mesmo nome. Ora, as Candaces, bem como Hatshepsut (rainha - faraó; primeira mulher a reinar sozinha na história da humanidade, de 1479 a 1458 a. E.C ); Cleópatra (a última governante do Reino Ptolemaico do Egito) e Rainha de Sabá (cerca de 1000 a.E.C) são personagens históricas que ratificam o lugar e a agência da mulher nas sociedades matriarcais (DIOP,2014).

Enquanto na Antiguidade Greco-Romana, por exemplo, era impensável a participação da mulher em qualquer deliberação pública; em África, no mesmo momento, mulheres usufruíam de uma liberdade igual a do homem, totalmente hábil a ocupar funções políticas.

A essas mulheres era possível ocupar funções públicas, de liderança e estratégia; nem o enclausuramento à vida doméstica, nem a violência sistemática lhes era uma realidade nessas sociedades, tal como acontece nas culturas patriarcais, já em seus primórdios.

Sob essa perspectiva, pode-se inferir que as conquistas do continente africano por parte dos europeus podem ser vistas como conquistas do matriarcado pelo patriarcado (DOVE, 1998). É importante destacar que se a lista de mulheres que exerceram papéis de lideranças estende-se de Hatshepsut a muitos outros nomes no decorrer dos séculos e das sociedades, há uma larga tendência a muitos desses nomes terem sido obliterados por historiadoras(es), que com o olhar ocidentalizado e generificado, não conseguiram registrar de fato a identidade de gênero dos/as chefes de grandes reinados. Isso é o que nota Oyěwùmí (2017), quando questiona

o porquê de, na historiografia da sociedade iorubá, haver a predominância tão forte dos nomes masculinos.

Diante do fato de na língua iorubá, boa parte dos nomes não possuir gênero especificado, a autora questiona-se através de que métodos ou de que processos de tradução, as (os) historiadoras(es) chegaram à conclusão de que se tratava de governantes ou governantas, especialmente antes do século XIX, quando começou a haver um processo de generificação da sociedade, intrínseco ao de conquista territorial britânica. (OYĚWÙMÍ, 2017, p. 158).

Ademais, na definição de Hudson-Weems (2004), o Mulherismo Africana baseia-se em dezoito princípios fundamentais:

**1) terminologia própria; 2) autodefinição; 3) centralidade da família;** 4) genuína irmandade no feminino (sisterhood); 5) fortaleza; 6) **colaboração com os homens na luta de emancipação;** 7) unidade; 8) autenticidade; 9) flexibilidade de papéis; 10) respeito; 11) reconhecimento pelo outro; 12) espiritualidade; 13) compatibilidade com o homem; 14) respeito pelos mais velhos; 15) adaptabilidade; 16) ambição; 17) **maternidade;** 18) sustento dos filhos.  
(URASSE, ANIN, 2019, p.303)

Todavia, esses princípios não são apresentados como prescrições teóricas ou criações próprias, mas como aspectos que a autora constata em relação a experiências de mulheres africanas.

Assim, trata-se do apontamento de aspectos característicos das vivências e, em grande medida, dos fazeres políticos dessas mulheres; isto é, diz respeito tanto a suas formas de existência - modos de ser e estar no mundo; de compreender a si e o meio circundante advindos de suas heranças ancestrais africanas, que diferem, em essência, dos modos ocidentecêntricos de existir -, como de resistência, pensada sempre no contexto de suas comunidades.

Por aproximadamente uma década eu tenho trabalhado ativamente em nomear e definir, através da identificação e redefinição, num paradigma africano-centrado para mulheres de descendência africana. Observando o papel tradicional, características, e atividades desse grupo coletivo, identificados por sua ancestralidade africana comum, eu concluí durante os estágios iniciais da minha pesquisa que o fenômeno que nomeei como Mulherismo Africana já existia há muito tempo, remontando desde o rico legado da mulheridade africana. Assim, eu não criei o fenômeno em si, mas sim observei as mulheres africanas, documentei nossa realidade, e defini um paradigma relativo a quem somos, o que fazemos, e em que nós acreditamos enquanto pessoas.  
(HUDSON-WEEMS, 1998 apud URASSE, 2019, p.303)

Até mesmo pelo fato de o Mulherismo Africano não ter em suas construções a pretensão à universalidade, não discorrerei aqui sobre cada um desses princípios, tal como o fazem a própria Hudson-Weems (2004) e Anin Urasse (2019).

Entretanto, no decorrer dessa tese, das discussões teóricas e da interpretação de algumas circunstâncias, alguns princípios são trazidos à luz, como foi o caso da reflexão, há pouco, sobre a importância da autonomação e autodeterminação e, mais à frente, a discussão sobre a centralidade da família nos processos de resistência.

### **2.2.3. Perspectivas em debate**

Na esteira do Feminismo Negro, a interseccionalidade (CREENSHAW, 2002), enquanto abordagem metodológica, tem trazido aos debates feministas a urgência de se pensar gênero cada vez menos isoladamente de outras categorias a partir das quais historicamente se estruturam opressões, como raça, classe, sexualidade, identidade de gênero, religiosidade, origem e tantas outras mais possam ser fundantes na construção da subjetividade e da experiência social das/os sujeitas/os.

Collins (2017, p.2) destaca como a partir dos anos 1980 e 1990, as mulheres afroestadunidenses romperam com o silêncio e “desenvolveram uma voz” e um ponto de vista sobre a feminilidade negra a partir de suas próprias experiências.

Tal ideia de “quebra do silêncio” tão destacada por feministas negras, como Collins, é criticada por Hudson-Weems: “As mulheres pretas não têm ficado caladas e sem voz, como parece ter sido o caso das feministas em geral que aspiram a essa qualidade e, assim, tornaram “quebrar o silêncio” e “ encontrar a voz” objetivos importantes para elas”(HUDSON-WEEMS, 2018, p. 201).

Collins (2017) e Weems (2004, 2018) olham para lugares diferentes, ou melhor, fazem perguntas distintas entre si. A quebra do silêncio à qual Collins refere-se é a empreendida a partir da década de 1970, com o movimento feminista negro. Weems (2004, 2018) foca-se em um fenômeno ao qual tenta descrever e que remonta a um legado africano de ser/tornar-se mulher: o que descreve é o ativismo de mulheres que se inicia muito antes da emergência do feminismo.

Dessa perspectiva, as mulheres negras nunca estiveram em silêncio: é certo que estruturalmente elas foram e têm sido silenciadas, ou melhor dizendo, suas vozes têm sido

ensurdecidas<sup>25</sup>, ou seu ativismo invisibilizado; o que não quer dizer que sejam inexistentes ou deixaram de existir por conta dos processos de ensurdecimento.

Uma importante e recorrente crítica dos feminismos aos mulherismos é aquela apontada por Collins (2017), ainda que o faça referindo-se antes à teoria de Walker (1983) do que ao Mulherismo Africana de Hudson-Weems, por mais que não deixe isso tão explícito (Collins, 2017).

A feminista adverte sobre o risco de as mulheristas tornarem-se assaz visionárias, ao reagirem às limitações das agendas feministas brancas, da década de 1970, e negligenciarem as questões de gênero na comunidade negra, como se as mulheristas já se considerassem “libertas” dessas relações de opressão.

Essa ressalva em relação aos mulherismos, que por vezes estende-se ao Mulherismo Africana, é bastante comum, por se compreender que a opressão de gênero não seja uma questão dentro do paradigma teórico em que se constrói essa teoria.

Trata-se, todavia, de uma pressuposição a ser desconstruída, especialmente no que diz respeito ao Mulherismo Africana. A partir das proposições de Hudson-Weems (2004; 2018; 2019), Nah Dove (1998) e outras mulheristas africanas, pode-se inferir que não somente a opressão sofrida pelas mulheres africanas, inclusive por parte de seus irmãos, é uma pauta de luta, como também é essencial compreender como a misoginia tem uma origem branca europeia.

Assim, à proporção que a reprodução da violência contra a mulher (em todas as suas facetas) por parte dos homens africanos faz parte da consolidação da ideologia racista; as relações de gênero, o machismo e a misoginia são problemas a serem debatidos e superados também no âmbito das comunidades negras.

Portanto, o feminismo (seja qual for) não é o único meio pelo qual é possível discutir gênero, como já marcara Hudson-Weems (2018).

---

<sup>25</sup> Para a diferenciação entre silenciar e ensurdecer, considero as seguintes definições:

Silenciar: (1) Manter silêncio a respeito de; calar-se; (2) Deixar de declarar ou de mencionar; omitir; (3) Impor silêncio a; calar.

(Dicionário brasileiro da língua portuguesa Michaelis. Disponível: em <https://michaelis.uol.com.br/silenciar>. Acesso em 10/10/2021).

Ensurdecer: (3) Não dar ouvidos, não atender; desatender: O governo autoritário ensurdecia aos apelos da população; (4) Abafar ou fazer abafar o ruído; amortecer, atenuar: As placas isolantes na parede do estúdio ensurdecem o barulho dos instrumentos. Ao anoitecer, o burburinho da cidade ensurdece.

(Dicionário brasileiro da língua portuguesa Michaelis. Disponível: em <https://michaelis.uol.com.br/ensurdecer>. Acesso em 10/10/2021).

Em comum com o pensamento de Oyěwùmí (2000; 2004; 2017), no Mulherisma Africana, bem como em outras teorias alternativas ao feminismo há a percepção de que a origem da opressão de gênero é a mesma da inferiorização dos povos africanos e da lógica imposta ideologicamente pela supremacia branca.

Consequentemente, há uma crítica à noção de patriarcado enquanto experiência universal, tal como é comum nos discursos feministas, segundo Oyěwùmí (2000).

A teorização e a luta contra a opressão de gênero implicam a construção de uma luta e uma teoria antirracista, não necessariamente porque raça, gênero se interseccionam, posicionando a/o sujeita/o em uma matriz de opressão, como sugere a perspectiva interseccional, mas porque a origem desses sistemas (patriarcal e racista) é a mesma.

Partindo da ideia de empoderamento, Patricia Hill Collins (2019) propõe-se a abordar o poder enquanto algo que está em constante circulação em uma matriz particular de dominação.

Assim, a partir do posicionamento de uma/um sujeita/o dentro dessa matriz, é possível compreender suas experiências. A ideia, pois, é que se trata de uma matriz estruturada em certos eixos (no caso estadunidense, a autora trabalha especialmente com raça, gênero, sexualidade e nação), constituída a partir de sistemas de opressão distintos e com a qual cada sujeita/o, em sua experiência individual, relaciona-se dinamicamente:

A segunda principal maneira de abordar o poder o considera não inerente aos grupos, e sim uma entidade intangível que circula em uma matriz particular de dominação, e com a qual os indivíduos se relacionam de formas variadas. Esse tipo de abordagem enfatiza como a subjetividade individual enquadra as ações humanas em uma matriz de dominação. (...) A opressão não é simplesmente compreendida no pensamento - ela é sentida no corpo de inúmeras maneiras. Além disso, como as formas de opressão mudam constantemente, diferentes aspectos da autodefinição das mulheres negras estadunidenses se misturam e se tornam mais evidentes: o gênero de uma mulher pode sobressair quando ela se torna mãe; a raça, quando ela procura moradia; a classe social, quando ela tenta obter crédito; a orientação sexual, quando ela anda na rua com uma companheira; e a origem nacional, quando ela se candidata a um emprego. Em todos esses contextos, a posição dessa mulher em relação às opressões interseccionais e no âmbito delas se altera. (COLLINS, 2019, p.435)

O conceito patente na teoria de Collins é o da interseccionalidade, cunhado por Kimberlé Crenshaw (2002), que busca captar o modo como a interação entre diferentes eixos de subordinação determina a posição de um indivíduo em relação a sistemas de opressão, como o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe, entre outros.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> É pertinente notar que, apesar do intrincamento entre raça, classe, gênero, entre outras categorias ter sido mais visibilizado na última década, intelectuais como Heleieth Saffioti, no Brasil, já em meados da década de 1970, e

Dentre algumas críticas a esse conceito, destaco a de Danièle Kergoat (2010), que assinala o risco da abordagem interseccional de levar a uma naturalização ou estabilização das categorias as quais mobiliza.

Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que se busca complexificar o olhar para a experiência da/o sujeita/o, nessa perspectiva, a dinâmica das relações sociais pode ser mascarada pela multiplicidade de categorias (KERGOAT, 2010, p. 6).

Ou seja, na medida em que se foca no posicionamento de uma/um sujeita/o em relação às chamadas opressões interseccionais, pode-se perder de vista que essas posições não são fixas, e que, portanto, devem ser compreendidas nos contextos das relações dinâmicas nas quais são construídas.

Ainda que se reconheça que as formas de opressão mudem constantemente, fica evidente que o centro da análise pela via interseccional é o ponto nodal no qual se encontram diferentes eixos de subordinação em cada indivíduo ou grupo, ou melhor, qual é a composição do posicionamento da/o sujeita/o; quais são as “avenidas” que se cruzam e formam um cruzamento.

A interseccionalidade aponta para a uma matriz de opressões que não tem um ponto gerador comum. Os sistemas de dominação não se cruzam em suas origens, mas sim na/o própria/o sujeita/o sobre a/o qual incidem; é nela/e que se dá a intersecção, e é essa experiência individual o foco da análise.

Urasse (2015), sob a ótica do Mulherismo Africana, propõe o contrário: o foco não deveria ser na experiência do sujeito, nas consequências do cruzamento desses sistemas no indivíduo, mas sim nos próprios sistemas, que, a propósito, não advém de origens distintas: têm o mesmo ponto gerador.

Pensando com o Mulherismo Africana e suas teóricas e com pensadoras(es) como Oyèrónké Oyěwùmí (2000, 2004, 2016, 2017), é possível inferir que não se trata de eixos de opressão distintos, advindos de fontes diferentes que se cruzam e se refletem na experiência de um indivíduo, ou de como esse está posicionado a partir de tais cruzamentos. Trata-se de uma mesma fonte, complexa em si, e porque engendra opressões múltiplas, é tão eficaz.

Partamos de um exemplo de discriminação interseccional, de acordo com Kimberlé Crenshaw: o controle forçado da natalidade de mulheres racializadas, intimamente ligado à

---

sobretudo nos anos 1980, já apresentava uma abordagem mais integrada, que resultou na ideia de “nó”, mais bem explicada em seu livro *Gênero, Patriarcado e Violência* (2004) (MOTTA, 2020).

hipersexualização e objetificação de seus corpos e ao estereótipo de promiscuidade a elas atribuído.

Pensando interseccionalmente, cruzam-se nas experiências dessas sujeitas os estereótipos de gênero, baseados no controle do corpo e da sexualidade feminina e os estereótipos raciais, aos quais está intrínseca a ideia de uma sexualidade desviante e indisciplinada, atribuída a grupos racializados (CRENSHAW, 2002, p. 179).

Ora, na esteira das teses de Anta Diop (2014), bem como de pensadoras como Oyèwùmí, observa-se que a percepção do gênero que hierarquiza, inferioriza e subordina as mulheres, bem como estabelece a necessidade do controle de seus corpos é uma construção ocidental.

Trata-se da mesma lógica que racializa e inferioriza o que estabelece enquanto raça inferior, com base na crença na superioridade da sua própria. O sistema racista e capitalista é intrinsecamente patriarcal e misógino, para além disso, baseia-se na rejeição e na fobia do outro, do que lhe é distinto, logo, é inerentemente xenófobo.

E ainda, na medida mesma em que tende a violentar as existências que lhe são estranhas, pode-se compreender por que o faça em relação a vivências de sexualidade e de identidades que extrapolem as definições da heterocisnormatividade, portanto, é também potencialmente LGBTQIA+fóbico.

Na perspectiva da interseccionalidade, por não se considerar alguma hierarquia entre as opressões, e o foco ser no próprio indivíduo e no cruzamento das discriminações que recaem sobre si; o gênero e a raça operam na mesma medida, no caso do controle da natalidade: trata-se de dois sistemas de opressão que se cruzam na/o sujeita/o.

Por outro lado, sob uma visão pluriversal e afrocêntrica, pode-se compreender o racismo operando em primeiro lugar nessas circunstâncias, uma vez que o modo misógino como se pensa e controla o corpo é tipicamente ocidental e racista. O controle do corpo da mulher negra, antes de uma questão de gênero, diz respeito ao controle de toda uma comunidade.

Um ditado kikongo nos ensina: “Enquanto houver um rebento feminino dentro da comunidade, ela não poderá ser aniquilada”. A presença feminina é sinal de continuidade dessa comunidade, bem como sua ausência, sinal de seu término.” (SANTANA, 219, p. 79).

Se compreendermos a percepção do feminino nas cosmogonias africanas, especialmente daqueles mais presentes em solo americano, ou amefricano, torna-se explícito como a tentativa controlar esses corpos, e especialmente seu útero e sua capacidade geradora (muito para além da reprodutiva) fere a existência de uma comunidade inteira, uma vez que fere quem a nutre.



Porém, não se trata como propõe a interseccionalidade, de pensar como diferentes sistemas de opressão se cruzam em um indivíduo, mas sim de compreender a complexidade de um sistema como é o racismo, em todas as suas dimensões, inclusive a de gênero.

Como mostra Oyěwùmí, no caso da sociedade iorubá, a inferiorização das mulheres foi inerente ao processo de dominação, uma vez que colaborou para dismantelar a estrutura social tradicional, modificando não simplesmente as relações entre homens e mulheres, mas os próprios princípios organizativos daquela sociedade.

Aqui, o foco passa, pois, do momento em que diferentes opressões se “interseccionam” na/o sujeita/o, para o sistema que, em suas diferentes dimensões, oprime de diferentes modos e engendra diferentes discriminações.

Enxergar essas discriminações separadamente, como se advindas de sistemas diferentes pode fazer perder de vista não só a complexidade do sistema que oprime e que sofisticadamente produz identidades a partir das opressões que faz incidir em sujeitas/os a partir de suas particularidades, como também a complexidade e a inteireza desses seres.

### **2.3. Mulheres negras em movimento: porque podem e são movimentos**

Diante dessas reflexões teóricas, voltemos ao nosso ponto de partida: Lourdes, a servidora pública, aparentemente sem nome, sem trajetória e sem agência, de acordo com os enunciados veiculados por muitas mídias, mas que aqui, torna-se o centro da discussão. Trazê-la, junto as outras cinco mulheres entrevistadas, implica trazer à luz sua trajetória política, que por sua vez, como veremos, pouco ou nada se distingue da pessoal, ou mesmo da religiosa.

Olhar para sua trajetória nos leva a refletir sobre qual o lugar da política nos movimentos de vida dessas pessoas. E no limite, o que se entende por política e militância através dessas movimentações.

Assim, cabe perguntar: por quais caminhos nos leva Lourdes, bem como as cinco próximas mulheres? A partir dessas experiências e dos aparatos teóricos, quais premissas podemos apontar para refletir sobre a agência política feminina negra?

Lourdes é uma militante que, assim como as outras com as quais esta tese dialoga, tem sua trajetória política construída no emaranhado de diversos movimentos sociais, no decorrer de sua vida.

Tendo como bandeira central de sua militância a defesa por uma saúde de qualidade para as classes trabalhadoras, especialmente do Sistema Único de Saúde, à época da entrevista estava secretária de Saúde do SINDSEP e membra do Conselho Municipal de Saúde de São Paulo.

Além disso, é militante do Partido dos Trabalhadores (PT), assim como Marilândia Frazão e Cleone Santos (também protagonistas nesta tese). Destaca que sua militância vem antes do PT e da CUT, tendo sido uma das primeiras filiadas do partido em Campinas e participado dos primeiros encontros da Central Única dos Trabalhadores.

Lourdes afirma que se mantém relativamente próxima das discussões dos movimentos negros, de mulheres e de mulheres negras, especialmente os que se constroem dentro dos espaços dos quais faz parte, como o Partido.

Entretanto, as pautas centrais na trajetória dessa liderança não é o gênero, tampouco a raça. Não é nos movimentos negros nem no movimento de mulheres ou movimento de mulheres negras em que ela apresenta maior atuação.

Essa observação é relevante na medida em que, nas últimas décadas, houve um aumento considerável de estudos - tanto no âmbito acadêmico, como no de produções dos próprios movimentos sociais - acerca de mulheres negras, no que diz respeito a suas condições históricas no país, à constituição de identidades e às formas de organização política.<sup>27</sup>

No que tange essa última dimensão, é notável que grande parte dessas pesquisas partem dos processos de articulação de movimentos de mulheres negras e, na grande maioria, tomando como base teórica e metodológica fundamental o Feminismo Negro, especialmente marcado pelas referências estadunidenses.

Inclusive, essa movimentação tem refletido, na última década, em um número razoável de traduções de produções-chave do campo dessa teoria, bem como na circulação, nas universidades e outros centros de formação, de conceitos construídos a partir dessa perspectiva teórica,<sup>28</sup> como é o caso da interseccionalidade (Crenshaw, 2002).

No entanto, a trajetória de Lourdes provoca-nos um deslocamento desse olhar diretamente para o movimento de mulheres negras.

---

<sup>27</sup> Carneiro; Santos, 1985; Carneiro, 2002, 2003a, 2003b; Bairros, 1995; Ribeiro, 1998; Roland, 2000; Moreira, 2007; Santos, 2009; Cardoso, 2012; Pereira, 2016; Gonzalez, 2018 a,b,c,d.

<sup>28</sup> Davis, 2016, 2017; hooks, 2019 a,b; Collins, 2019, 2021; Lorde, 2019.

Assim, considero aqui ao menos duas premissas para se pensar a agência política de mulheres negras. A primeira é que não se pode considerar sua organização como algo recente, ou a partir dos mesmos processos organizativos de mulheres brancas.

Isso ocorre, entretanto, quando se reconstrói a história da movimentação política de mulheres negras no Brasil, voltando-se o olhar para as décadas de 1970 e 1980, quando há a formação e o fortalecimento de muitas organizações femininas negras, configurando-se um movimento de mulheres negras.

Muitas dessas organizações, inclusive, vêm protagonizando articulações em direção à participação em grandes conferências, em um diálogo internacional que tem construído uma agenda ao discutir raça e gênero, especialmente a partir dos anos 2000. Exemplo disso é a decisiva participação de mulheres negras na Conferência de Durban, de 2001, como bem descreve Sueli Carneiro (2002).

O advento dessas articulações e movimentos de mulheres negras é transpassado pela construção de um discurso feminista negro, que se dá, em grande medida, como disputa de narrativa e de espaço político numa interface entre movimentos negros e feministas.

A meu ver, a limitação da abordagem somente a partir desses movimentos específicos para pensar organização de mulheres negras é que se deixa em segundo plano a centralidade dessas sujeitas em lutas que são muito anteriores a esses debates (não que esses não sejam de extrema relevância).

Emerge assim um questionamento: afinal, o que é fazer política? Só se pode pensar a agência política dessas sujeitas a partir de um tipo de movimentação? Como destaca Jurema Werneck (2007), é necessário produzir novos significados a partir da valorização de experiências concretas de mulheres negras, ou, como podemos dizer, africanas dentro e além do continente.

Desse modo, a segunda premissa, consequente da primeira, é a de que não se pode compreender a ação política de mulheres negras somente pelos movimentos cujas pautas centrais sejam o gênero e a raça. Em outras palavras, é relevante pensar para além de movimentos de mulheres negras, mulheres negras em movimento. Tendo essas sujeitas deixado suas marcas em diversos movimentos sociais, contribuindo de forma decisiva nos processos de luta e transformação social, é pertinente observar quais são seus caminhos, estratégias e disputas no interior de e em relação a movimentos nos quais historicamente formam um grande contingente, bem como quais são as contradições dessa presença muitas vezes rasurada.

#### 2.4. Para além da casa e da rua

O argumento desta tese parte de uma inquietação em torno da história de uma mulher - minha mãe, Lourdes Estevão de Araujo -, e a partir dela, de outras histórias que se constroem como caminhos. Nasci e fui criada no seio de uma família de militantes, em que a política era o assunto principal na mesa cotidianamente. Cresci ouvindo histórias dos movimentos sociais pelos quais meus pais tinham passado, e inclusive a partir dos quais haviam se conhecido.

Ao que diz respeito a minha mãe, minha referência feminina primeira, compreendi cedo que, para além da mãe, havia a militante incansável das bases, articuladora, liderança política no bairro, na igreja, na fábrica, no hospital em que trabalhava, no partido, nos movimentos de saúde, no sindicato.

Nunca houve contornos tão nítidos entre essas dimensões. A fé dessa mulher cujas primeiras experiências de organização foram nas Comunidades Eclesiais de Base, em meados dos anos 70, em pleno regime militar, era indissociável da compreensão de si mesma enquanto agente política. Assim, aprendi em casa que “Cristo era comunista”, e que, portanto, professar a fé era realizar um trabalho de base dentro da comunidade. Ela era Ministra da Comunhão, autorizada a levar a hóstia consagrada, o corpo de Cristo, aos enfermos que não tinham condições de ir à missa. Também era da Pastoral da Saúde, já que era técnica de enfermagem (formou-se depois, no Ensino Superior, aos 53 anos).

Acontece que, em nosso bairro, Jardim São Bento Velho, no Capão Redondo, Extremo Sul de São Paulo, os enfermos acamados muitas vezes também eram os mais empobrecidos, desassistidos pelas políticas públicas. Não era só a hóstia que se levava. Ela levava medicamentos que conseguia no hospital, media a pressão, fazia curativos, às vezes conseguia agendar uma consulta.

A assistência (tanto espiritual através da hóstia, quanto material, do corpo) não era, entretanto, entendida somente como forma de caridade. Era política, e isso sempre ficou claro. Assim também, as reuniões para a reza do terço, durante as Campanhas da Fraternidade, ultrapassavam a dimensão da religiosidade. Muitas vezes, em plenas décadas de 1990 e 2000, quando nossa região era considerada uma das mais violentas do mundo e que contávamos os jovens mortos todas as semanas (em sua grande maioria negros), aqueles espaços eram de

compartilhamento, desabafo, fortalecimento. A mãe do jovem que morrera na semana anterior estava ali para chorar seu luto, amparada por outras mães.<sup>29</sup>

Os laços de solidariedade na quebrada mesclam-se entre vínculos religiosos e fraternos. Não deixam de ser, em nenhum momento, vínculos políticos. A preocupação com os próprios filhos estende-se aos da vizinha. Se uma das mães da rua soubesse que uma escola era melhor do que a outra, avisava as outras.

Assim, quando minha mãe decidiu que seria melhor que meu irmão tentasse entrar em uma escola técnica, ela chegou a essa conclusão junto as outras mães. Vários adolescentes, na mesma idade, acabaram adentrando juntos essas escolas.

Do mesmo modo, no início dos anos 2000, as cotas ainda não eram uma realidade e meus pais participaram da construção de um cursinho pré-vestibular, no centro da cidade, na sede da JOC, no qual meu pai lecionava matemática.

Lembro-me de os dois passarem de casa em casa na vizinhança, conversando com as famílias sobre a importância de estudar e da possibilidade (à época, quase inacreditável) de se cursar o Ensino Superior.

Nesses caminhos, a espiritualidade sempre esteve intimamente ligada ao fazer político.

E esses fazeres políticos sempre transpassaram a dimensão particular, doméstica. Não é possível, assim, pensar a trajetória política dessa mulher, assim como de todas as sujeitas com as quais diálogo aqui, de forma separada a vida pessoal de cada uma delas. Espiritualidade, trabalho, família e política não são campos necessariamente passíveis de serem divididos em esferas que dizem respeito ao público/político em oposição ao privado/doméstico.

Esse é, pois, um aspecto fundamental que aponto enquanto característico do fazer político de mulheres negras, a partir de meus movimentos como pesquisadora. A despeito de teses que encontram, de certo modo, uma justificção da pouca representação das mulheres no espaço público nessa dicotomia; essas separações rígidas entre o público como espaço do político e das decisões, sendo historicamente ocupado por homens; e o doméstico, privado,

---

<sup>29</sup> Realidade essa que não findou nos anos de 1990, começo dos anos 2000. Trata-se do genocídio em curso da população negra brasileira:

No Brasil, os casos de homicídio de pessoas negras (pretas e pardas) aumentaram 11,5% em uma década, de acordo com o Atlas da Violência 2020 divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Enquanto isso, entre 2008 e 2018, a taxa entre não negros (brancos, amarelos e indígenas) fez o caminho inverso, apresentando queda de 12,9%.

No que diz respeito às mulheres, na década examinada, constatou-se uma redução de 11,7% na taxa de vítimas não negras, ao passo que a relativa a negras subiu 12,4%.

(BOND, Letycia. Atlas da Violência: assassinatos de negros crescem 11,5% em 10 anos. Agência Brasil, São Paulo, 27/8/2020. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/atlas-da-violencia-assassinatos-de-negros-crescem-115-em-10-anos> . Acesso em 11/10/2021.)

como espaço do cuidado e do feminino, não fazem tanto sentido quando a raça entra no jogo das interpretações das relações de gênero.

Em primeiro lugar, como amplamente tem sido discutido há décadas, no decorrer da história, as mulheres negras não tiveram que reivindicar o direito ao trabalho fora da esfera doméstica, tal como o fizeram as mulheres brancas, em suas lutas feministas.

Por um lado, essas últimas têm lutado por esse direito que lhes fora negado por conta da ideia patriarcal de que o lugar reservado às mulheres era o doméstico, que por sua vez servia ao cuidado dos filhos e do marido, sendo suas atividades consideradas inferiores e não produtivas. Por outro, enquanto essa pauta era urgente, nós mulheres negras, construídas enquanto “o outro do outro” (KILOMBA, 2019), a anti-musa, nunca deixamos de ser fundamentais no provimento do sustento de nossas casas (CARNEIRO, 2003a). Portanto, a rua sempre foi um espaço por nós ocupado, como espaço de troca, mercado, movimento.

Em segundo lugar, essa presença das mulheres negras nas ruas nos leva à constatação da participação ativa dessas mulheres nas articulações políticas de resistência da população negra. No entanto, essa percepção não significa de forma rasa a confirmação da dicotomia casa/rua como esferas do privado/público. Diferentemente, a presença das mulheres negras em ambos os espaços pode apontar um caminho para a desessencialização dos mesmos, de modo que um não exclua necessariamente o outro, ou não sejam construídos necessariamente de forma antagônica. Ao observar as trajetórias de lideranças negras extremamente comprometidas e envolvidas com lutas políticas, fica evidente que tais agências transcendem o binarismo dessas classificações, ainda que essas possam fazer sentido na compreensão das histórias das mulheres não-negras.<sup>30</sup>

## 2.5. A centralidade da família

É pertinente notar que, em grande medida, o esfacelamento das famílias africanas constitui-se como importante instrumento para a inferiorização e dominação. É fato que historicamente os movimentos e teorias feministas têm um longo caminho de desconstrução e

---

<sup>30</sup>É relevante ainda notar que no período colonial, como lembra Werneck (2007), não só as mulheres negras transitavam entre as casas dos escravizadores, as ruas e as senzalas, como esse trânsito era fundamental na circulação de informações importantes para a construção dos movimentos de libertação. No pós-abolição, no espaço urbano, as mulheres negras que conseguiam gerar algum tipo de renda, fruto do trabalho que realizavam, seja como assistências às casas dos brancos, seja como comerciantes de quitutes nas ruas ou lavadeiras, por exemplo.

ruptura com a ideia da família nuclear, constituída a partir do casamento heterocisnormativo. Nesse caso, a urgência da subversão da instituição familiar constituída em tais padrões advém da posição e dos papéis a serem assumidos pela mulher nessa estrutura: na mesma medida em que o núcleo familiar se constitui pelo casamento, os papéis sociais são dados a partir da hierarquização entre os gêneros e pressuposta inferioridade feminina.

A despeito da enorme relevância desses processos de subversão de uma construção de família enquanto (re)produtora de desigualdades e subjugação das mulheres em relações hierárquicas que privilegiam o homem; refletir sobre as condições de mulheres negras exige um olhar mais amplo para essa instituição. Primeiramente, é fundamental a desnaturalização do modelo de família nuclear, tal como temos desnaturalizado o patriarcado como experiência universal.

Dentre as inúmeras possibilidades de construção e entendimento do que seja família no continente africano, antes e depois dos processos de conquista territorial, vale olhar para as estruturas sociais que nos chegam aqui por meio da vinda de africanas e africanos sequestrados que reconstruíram e reelaboraram suas culturas.

São inúmeros os exemplos de que para essa população, a criação de comunidades e de vínculos familiares permeiam as estratégias de sobrevivência e resistência. No cenário do Brasil-colônia, enquanto uma mulher branca, ainda que privilegiada e escravizadora, era subjugada e inferiorizada em relação à masculinidade branca; uma mulher negra, mesmo quando livre, não tinha na família nuclear e no casamento seu espaço primeiro de opressão. Aliás, tal espaço não se construía dessa forma, uma vez que nem o matrimônio, nem mesmo o direito sobre seus próprios filhos lhe era uma realidade.

Nesse sentido, criar laços familiares, de pertencimento e de afirmação de modos de existência para além do modelo de humanidade que estava posto e do qual pessoas africanas estavam excluídas, foi uma estratégia primordial na história da população negra no Brasil. Constituir família, seja por laços consanguíneos, seja por afinidade é aquilombamento para a população negra; reconstituição e afirmação de uma humanidade não reconhecida pelo sistema que reduziu vidas a peças mercantis e corpos estigmatizados.

A teoria mulherista africana traz uma grande colaboração a essa discussão, na medida em que estabelece como um de seus dezoito princípios, a centralidade da família. Na perspectiva de Clenora Hudson-Weems (2004), enquanto os feminismos são centrados na emancipação da mulher ou do conjunto de mulheres; as lutas das mulheres negras, entendida sob a lente do Mulherismo Africano, constrói-se primeiramente em direção à emancipação de

sua família ou de sua comunidade. Isto é, a liberdade dessas mulheres implica necessariamente a liberdade de todo seu povo; a luta das mulheres negras não pode, desse ponto de vista, ser descolada das lutas de suas comunidades.

A centralidade da família tem a ver, pois, com pertencimento, reconstituição e formação de novos vínculos como processos políticos e fundamentais à sobrevivência, não só no que diz respeito às mulheres, mas de todo seu coletivo. Ou melhor, para além da sobrevivência, a nutrição material e afetiva dessa família e de tais vínculos, inclusive aqueles de solidariedade na comunidade circundante, como na trajetória de Lourdes, torna-se fundamental à construção de um bem-viver.

Em suma, apontar para a centralidade da família é ponderar que as mulheres negras, historicamente no Brasil, não têm lutado por sua emancipação de uma forma individual, isolada e focada especificamente nas questões que dizem respeito ao gênero. Isso não é uma realidade das mulheres negras brasileiras.

No limite, a afirmação de que somos, enquanto mulheres negras, atravessadas por diversos sistemas de opressão, é assumir a multiplicidade de aspectos que nos compõe enquanto sujeitas, e que não é somente aquilo que nos oprime que constitui nossa matéria, enquanto seres complexos e inteiros. Ou seja, numa lógica que nos tem desumanizado historicamente, a partir de diversos mecanismos sociais, o que se torna evidente na perspectiva da interseccionalidade é a urgência de se considerar a nossa própria humanidade.

Todavia, como nos alerta Hudson-Weems (2004), a reivindicação de nossa humanidade não necessariamente se confunde com a assumpção da ideia ocidental do que seja ser humano. Ora, na medida em que o Mulherismo Africano tem uma abordagem afrocêntrica, não é apenas a forma como se pensa a experiência feminina que está em questão, mas também como se pensa a sociedade, as relações sociais, e, mais profundamente, o próprio ser e a própria humanidade.

Aliás, esse reconhecimento de nossa inteireza que, por sua vez, implica o reconhecimento do outro, além de nos conectar novamente com a Filosofia do *-Ntu*, leva-nos também à constatação de mais um princípio mulherista africano: o reconhecimento pelo outro (HUDSON-WEEMS, 2004).

O discurso de Sojourner Truth, de 1851, tornou-se icônico para muitas mulheres negras: “E eu não sou uma mulher?” (DAVIS, 2016). Mas que mulher é essa que se reivindica ser? A nova mulher que se reivindica e se constrói na luta das mulheres brancas não necessariamente é a que se reivindica nas lutas das mulheres negras. Essas últimas estão antes no processo de recuperação e afirmação de sua humanidade.



Entretanto, essa reivindicação só faz sentido quando estendida a toda comunidade negra; afinal, lutar pelo reconhecimento da própria inteireza enquanto ser e o direito à dignidade enquanto tal implica a extensão desse direito aos próprios filhos, irmãos e tios. Não é apenas a humanidade da mulher negra que está em jogo, em sua luta. E isso, muitas vezes, implica não a ruptura, mas o retorno a alguns princípios tradicionais, como o da família.

## **2.6. Entre movimentos: as interlocutoras da pesquisa**

O ponto de vista a partir do qual esta tese se constrói advém de um posicionamento de proximidade às experiências que aqui são interpretadas. O primeiro fator dessa proximidade é minha identidade enquanto mulher negra, moradora da mesma cidade de onde são descritas a maior parte das vivências aqui apresentadas.

O segundo fator é o fato de meu campo ter se iniciado não enquanto observadora distante de movimentações políticas de mulheres negras, mas enquanto mulher negra também articulada em alguns movimentos. Assim, esse campo é marcado pela experiência em um coletivo de mulheres negras e, conseqüentemente em um circuito de movimentos negros e de mulheres negras na cidade de São Paulo. Essa vivência é marcada, sobretudo, entre os anos de 2016 e 2018.

Em um segundo momento, já não ligada diretamente a nenhum grupo, o material de pesquisa se constitui a partir de entrevistas com lideranças femininas negras, cujos trabalhos, em sua maioria, conheci a partir de tais andanças.

Marco o início de meu campo em 2016, quando recém-chegada a São Paulo, reencontro Marli Aguiar, já velha conhecida, e começo a frequentar as reuniões de um coletivo de mulheres negras, que se constituía enquanto um núcleo dentro de uma organização feminista (Marcha Mundial de Mulheres).

A experiência na construção de um grupo exclusivo de mulheres negras, ainda que muito diferentes, levou-me a uma percepção de mim mesma enquanto protagonista de um processo político. Fez-me, sobretudo, reinterpretar minha própria história e compreender politicamente, ou seja, a partir das relações de poder impressas em cada circunstância, episódios de minha trajetória que até então só podia entender como motivados por questões pessoais.

Afinal, esse processo de se conhecer só se torna possível ao enxergar-se no outro.

A partir do “Conversa de Negras” (nome do grupo), conheci mulheres negras, engajadas principalmente em movimentos exclusivos de mulheres negras. Inclusive, além de Marli, trago à pesquisa, também como interlocutora, Mara Lúcia, com quem tive contato pela primeira vez nesse coletivo.

Dentre essas mulheres, conheci aquelas com quem me articulei durante dois anos e meio, através do Coletivo de Oyá- Mulheres Negras da Periferia de São Paulo. Por esse Coletivo passaram mulheres também de idades bem diversas, classes sociais e regiões da cidade diferentes, apesar de termos nos organizado, sobretudo, na zona Leste, São Miguel, onde chegamos a ter uma sede; majoritariamente éramos mulheres lésbicas. É nesse mesmo momento que sou aprovada num processo seletivo e dou início a minha pesquisa.

Dessas experiências destaco algumas implicações:

1. A experiência em coletivos de mulheres negras me localizou durante um tempo, metade desta pesquisa, em meio a movimentos de mulheres negras de São Paulo. Durante dois anos, frequentei fóruns, debates e eventos protagonizados por e direcionados a mulheres negras. Em alguns momentos, isso se deu para além da cidade de São Paulo e suas adjacências, como o Fórum Social Mundial, de 2018, que ocorreu na Bahia.

2. Estar entre esses movimentos me levou ao exercício cada vez mais frequente de desessencialização do sujeito coletivo “mulher negra”, bem como a consciência da complexidade e pluralidade desses movimentos. São plurais em suas concepções, pautas, formas de organização, estratégias. Inclusive, essa pluralidade se refere àquilo que é negociável e inegociável no decorrer dos processos políticos.

3. Muitas lideranças femininas negras, provavelmente a maioria, não se encontram mobilizadas somente ou necessariamente em movimentos exclusivos de mulheres negras. Algumas, estão, na verdade, às suas margens, por não compartilharem (por não terem acesso ou por discordarem) um discurso específico do Feminismo Negro, que desfruta, atualmente, de uma hegemonia nos movimentos de mulheres negras. Como presenciei muitas vezes, as reflexões em torno de gênero e raça a partir de outras perspectivas que não as feministas não raramente são invisibilizadas ou hostilizadas (no contexto paulistano). Outras lideranças estão às adjacências desses movimentos exclusivos de mulheres, estando próximas, em certa medida, mas não organicamente em sua construção, principalmente por se dedicarem à organização de outras pautas.

Assim, é em busca de compreender de que modos se dá a agência política de mulheres negras em movimento que escolho minhas interlocutoras, de modo a formar um *corpus* diverso no que diz respeito às trajetórias e práticas.

Se, por um lado, trazer Lourdes como ponto de partida nos leva aos caminhos de mulheres negras em movimento; por outro, posiciona também a mim, enquanto pesquisadora, no centro da pesquisa.

Evidentemente, essa postura está muito para além do clássico fazer etnográfico do antropólogo que, em tese, analisa objetos de pesquisa, desde um lugar de pretensa neutralidade e objetividade, mas que quando observado de perto, é possível percebê-lo no centro da pesquisa, ainda que não o reconheça.

Ora, partamos do princípio de que a neutralidade nada mais é do que ilusão. Portanto, não enunciar o lugar de onde se fala não significa que a pesquisadora não ocupa lugar algum na teia das relações que se estabelecem durante, antes e depois do trabalho antropológico.

Assim, não só explícito desde que lugar pesquiso e escrevo, como o faço enquanto sujeita que pesquisa e, em grande medida, sujeita da pesquisa. Enuncio-me, pois, enquanto sétimo olhar feminino a compor esta tese.

Ao compreender, no bojo das cosmopercepções africanas que apresento no primeiro capítulo, que é pelos movimentos que empreende que se é possível reconhecer o ser, reverbero essa ciência em todos os sentidos: não parto apenas dos movimentos políticos das lideranças femininas, mas também dos movimentos que se podem engendrar das teorias, especialmente daquelas produzidas também por mulheres africanas, enquanto movimentações políticas.

Enfim parto dos meus próprios movimentos, com essas mulheres, entre elas, entre teorias, práticas e poéticas; sejam eles ora de ruptura, ora de continuidade; de existências pluriversais e resistências.

### **2.6.1. Lourdes Estevão de Araujo**

Mulher cisgênero, 67 anos, casada, dois filhos, heterossexual, católica e natural de Campinas (interior de São Paulo). É graduada em Enfermagem e especialista em Políticas Públicas, mas servidora pública pelo cargo de técnica de enfermagem. Há dez anos trabalha exclusivamente pelo Sindicato dos Servidores Municipais de São Paulo (SINDSEP), não

prestando serviços ao seu posto de trabalho de origem (a unidade hospitalar). Nossa entrevista foi realizada em 08 de julho de 2019, em sua casa na Vila das Belezas, zona sul de São Paulo.

Assim como Marli, Lourdes inicia sua trajetória política em comunidades eclesiais de base, e posteriormente integra a Juventude Operária Católica, também tendo a partir desse movimento, uma experiência internacional, em seu caso, na Colômbia, onde viveu por cinco anos.

Tendo como bandeira central de sua militância a defesa por uma saúde de qualidade para as classes trabalhadoras, especialmente do Sistema Único de Saúde, à época da entrevista estava secretária de Saúde do SINDSEP e membra do Conselho Municipal de Saúde de São Paulo.

Além disso, é militante do Partido dos Trabalhadores, assim como Marilândia. Destaca que sua militância vem antes do PT e da CUT, tendo sido uma das primeiras filiadas do partido em Campinas e participado dos primeiros encontros da Central Única dos Trabalhadores.

Como sindicalista e tendo sua trajetória iniciada no movimento operário (ligado à Igreja Católica, a JOC), seu discurso é sempre permeado pela questão da classe e pela defesa dos trabalhadores mais precarizados. “Quando me chamam pra falar nos eventos das mulheres, eu gosto de começar minha fala: ‘nós somos classe trabalhadora, somos mulheres da classe trabalhadora, e além disso, eu sou uma mulher negra da classe trabalhadora’.”

No Partido, afirma ser do Setorial de Saúde e frequentar, “ainda que não organicamente, as atividades das mulheres e dos negros”. Do seu ponto de vista, a pauta do SUS é fundamental para a população negra, uma vez que é quem mais utiliza a saúde pública.

Apesar de grande parte de sua movimentação se dar no centro da cidade, Lourdes atua intensamente na região onde morou durante mais de 30 anos, o Capão Redondo, e na Vila das Belezas (região do Campo Limpo), onde mora atualmente, ambos na zona sul de São Paulo.



Figura 10: Foto de Cecília Figueiredo

Na foto, um momento de intensa mobilização, em que sindicato, trabalhadores do Hospital Municipal do Campo Limpo, movimento popular de saúde e conselheiros gestores travaram uma luta contra a terceirização desse que é um dos maiores e principais hospitais públicos da Zona Sul de São Paulo.

É a essa unidade hospitalar a que Lourdes pertence, tendo trabalhado como técnica de enfermagem por mais de quinze anos. As mobilizações dos servidores públicos do hospital e de setores da população usuária da unidade culminaram, ao final de agosto, na suspensão do processo de terceirização para a organização social Hospital Israelita Albert Einstein, em razão de várias irregularidades no processo, inclusive a falta de chamamento público. A luta contra esse processo perdurou entre os meses de julho e agosto de 2020.

### **2.6.2. Marilândia Frazão de Espinosa**

Marilândia, mulher cisgênero, heterossexual, 67 anos, viúva, tem duas filhas, é candomblecista e natural de Lavras do Sul, RS. Professora aposentada de História da rede

municipal e estadual de São Paulo, pós-graduada, trabalha há muitos anos como formadora de professores. Nossa entrevista foi realizada em 26 de junho de 2019, no diretório municipal do Partido dos Trabalhadores de São Paulo, no centro da cidade. À época, ela fazia parte da Executiva Municipal do Partido e ocupava o cargo de Secretária Municipal de Promoção da Igualdade Racial.

Conta-me que é radicada em São Paulo há mais de quarenta anos, tendo vindo para a cidade depois de ter se casado com o fotógrafo uruguaio Mário Espinosa e passado algum tempo no Uruguai. Logo que chega a São Paulo, na década de 1970, envolve-se com o movimento negro que naquele momento estava se organizando.

Conheci-a pessoalmente porque em 2018 frequentei alguns encontros do FEDER (Fórum de Educação e Diversidade Étnico-Racial do Estado de São Paulo), do qual ela é membra. Constituído por diversas entidades de movimentos negros, eu o frequentava como representante do Coletivo de Oyá, ao qual estava ligada.

Mais tarde, em 2018, esse coletivo realizou, em São Miguel Paulista, Zona Leste, um debate entre mulheres negras do campo da esquerda que participavam da eleição como candidatas a algum cargo. Marilândia, que concorria à suplência do Senado (com Jilmar Tatto, PT) foi uma das convidadas e eu, a mediadora da mesa. O momento é retratado na figura 9.

Nas eleições de 2020, Marilândia Frazão candidatou-se novamente, dessa vez à vereadora do município de São Paulo. Junto a ela, Regina Conceição e Andreia Batista (Deia Zulu compuseram uma candidatura coletiva denominada “Vozes negras”, que não atingiu o número de votos suficientes para elegê-las.

Como ela mesma define, sua trajetória se dá principalmente nos caminhos da Educação e da inclusão da cultura e da história africana e afro-brasileira nos currículos escolares. Teve uma importante atuação no processo de consolidação das leis 10639/03 e 11645/08, nos governos municipais petistas de Marta Suplicy (entre 2001 e 2005) e especialmente no de Fernando Haddad (2013-2017).

Tendo a educação principalmente da e para a população negra como luta maior, seus caminhos de militância passam pelo Partido dos Trabalhadores, movimento sindical e por movimentos negros e de mulheres negras, fazendo também parte do Fórum Estadual de Mulheres Negras de São Paulo, e do Feder, como citei acima.

Marilândia, embora more em Itaquera, zona leste de São Paulo, atua em todo o estado.



Figura 11: Foto de Leila Rodrigues Rocha. Na imagem, desde a esquerda, Marilândia é a quinta pessoa, e eu, a quarta.





Figura 12: autoria desconhecida. Foto publicada no site do Partido dos Trabalhadores. Da direita para a esquerda: Déia Zulu (Andreia Batista), Regina Conceição e Marilândia Frazão.

### 2.6.3. Cleone Santos

Mulher cisgênero, 61 anos, heterossexual, divorciada, mãe de dois filhos, kardecista, é natural de Juiz de Fora, MG. Possui o Ensino Fundamental Completo e é educadora social. Nossa entrevista foi realizada na sede do Coletivo Mulheres da Luz, no Parque da Luz (região central), em 16 de julho de 2019.

Cleone, à época da entrevista estava presidenta da Ong Agentes da Cidadania e coordenadora do grupo Mulheres da Luz. Além disso, é militante do Partido dos Trabalhadores, como Lourdes e Marilândia (ainda que sejam de grupos diferentes dentro do Partido) e da Marcha Mundial das Mulheres, como Marli e Mara.



Conheci-a através de uma amiga em comum, professora e militante do PT, Ana Lúcia Aguiar. Tive então contato com o grupo Mulheres da Luz e aceitei o convite para participar de um projeto de alfabetização das mulheres em situação de prostituição que frequentavam o Parque, junto à Ana Lúcia. Participei desse projeto durante um ano e meio, entre 2016 e 2017.



Figura 13: Encontro de Formação: “Mulher negra e prostituição”, na então sede do Coletivo Mulheres da Luz, em abril de 2017. Cleone é a primeira mulher desde a esquerda. Era esse o espaço, localizado aos fundos do Parque da Luz, abaixo do prédio da administração, onde era desenvolvido o projeto de alfabetização, dentre tantos outros. Essa pequena sala era um lugar de referência para as mulheres que trabalhavam no Parque. Ali paravam, tomavam um café, pegavam preservativos etc.



Figura 14: Em abril de 2019, foi realizado, no campus da UNESP (São Paulo), uma roda de conversa e o lançamento do livro *Trajetórias de Vidas Mulheres da Luz* - uma coletânea de depoimentos de mulheres que trabalham na prostituição, no centro de São Paulo. Desde a esquerda, Cleone é a quinta mulher, e eu, a sétima.

Cleone inicia sua trajetória política junto às comunidades eclesiais de base (como Lourdes e Marli), em Diadema. Participa com as outras irmãs e a mãe tanto da ocupação de um terreno, quanto da organização da comunidade que ali se formava, na década de 1970. Começa a trabalhar numa metalúrgica aos 16 anos, e por se envolver com o sindicato, fica marcada entre os empregadores e desempregada por um período grande. Articula-se então com um movimento de desempregados desde o final dos anos 1970 até meados dos anos 1980: “A gente construiu uma horta e os desempregados produziam pra sobreviver. Hoje, eu vejo o pessoal falando de horta orgânica como se fosse novidade. Eu penso, poxa, a gente fazia isso lá nos anos 70”.

Assim como Marilândia e Lourdes, Cleone destaca estar no Partido dos Trabalhadores desde as primeiras discussões, sendo sua militância anterior ao Partido.



Aos 26 anos, desempregada, mãe de dois filhos e divorciada, Cleone começou a se prostituir e continuou durante 18 anos. Desde então tem desenvolvido um trabalho junto às mulheres, que no Parque da Luz e região, submetem-se a “baixa prostituição”, sendo em sua maioria, negras, acima dos 50 anos e com baixíssima escolaridade (muitas analfabetas).

Desde março de 2021, Cleone Santos passou a ocupar o cargo de coordenadora de mulheres na Prefeitura de Diadema, na gestão de Filippi Júnior (PT).

#### **2.6.4 Mara Lúcia da Silva**

Mulher cisgênero, 51 anos, lésbica, solteira, sem filhos, nascida em São Paulo e moradora de Osasco (Grande São Paulo), socióloga e servidora pública (área da saúde), religião não definida. Nossa entrevista foi realizada em um bar ao lado da sede do Grupo Nzinga de Capoeira, no bairro de Pinheiros, em 5 de julho de 2019.

Mara é ligada à Marcha Mundial de Mulheres (como Marli e Cleone) e à Marcha das Mulheres Negras de São Paulo (como Marli). Além disso, toca no Samba das Mulheres Negras em Marcha, grupo formado em 2015, no contexto da organização da Marcha das Mulheres Negras contra o racismo e a violência e pelo bem-viver, em maio do mesmo ano. Depois da Marcha o grupo permaneceu, fortaleceu-se e passou a ter como um dos eixos “o resgate da história e composições de mulheres que foram fundamentais para a existência do samba”, tal como é apresentado nas redes sociais. A relação com a musicalidade é, aliás, presente em vários momentos de sua trajetória: conta-me que fez parte do Ilú Obá de Min<sup>31</sup> e também da Fuzarca,<sup>32</sup> na MMM.

Conheci Mara na formação do coletivo Conversa de Negras, idealizado por Marli Aguiar. Conta-me, em nossa entrevista, que sua trajetória política inicia-se a partir do movimento de mulheres lésbicas, num momento traumático de sua vida, depois de sua primeira companheira (com quem já não se relacionava mais) ser assassinada. Mara, que até os 29 anos, antes desse primeiro relacionamento, tinha sido casada com um homem, encontrou no Coletivo Umas e Outras (já não mais existente) um lugar de fortalecimento.

---

<sup>31</sup> Bloco carnavalesco formado por mulheres, criado em 2005. O Ilú Obá de Min (mãos que tocam pra Xangô) tradicionalmente aborda a cultura negra e a história de mulheres negras.

<sup>32</sup> Bateria da Marcha Mundial das Mulheres, cujos instrumentos são confeccionados pelas próprias militantes a partir de latas.

No contexto dos movimentos de mulheres lésbicas, Mara lembra o momento da Primeira Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais, que ocorre em 2002, e aponta como foi um acerto do movimento destacar-se da Parada LGBT, na época.



Figura 15. Foto de Maíra Domingues. Samba para XIV Caminhada de Mulheres Lésbicas e Bissexuais de São Paulo 2016, da qual Mara (no meio) participa da organização.

Em 2010, já atuante na MMM, a organização delibera em um encontro internacional, no Brasil, a transferência de seu secretariado para Moçambique, e Mara participa dessa transição, tendo a oportunidade de viajar à África, como me relata.

Em 2014, integra a comissão de organização da Marcha de Mulheres Negras, que aconteceria no ano seguinte. A partir de 2017, o Núcleo Impulsor da Marcha no estado de São Paulo, que tinha por função impulsionar o evento regionalmente, passou a se autodenominar Marcha das Mulheres Negras de São Paulo, grupo com o qual continua organizada.



Figura 16





Figuras 16 e 17 (fotos de Jhowane e Juliana Gonçalves). Primeiro dia do curso “Narrativas de Liberdade”, em 20 de junho de 2018, promovido em parceria pelo coletivo Marcha das Mulheres Negras de São Paulo e a Fundação Rosa Luxemburgo. Os encontros ocorreram em espaços de resistência diversos em várias regiões periféricas da cidade. As fotos retratam o encontro realizado na Brasilândia, Zona Norte, no Quilombo Sambaqui. Nessa ocasião, participei como formadora, facilitando uma roda de conversa sobre mulheres negras e ancestralidade. Mara estava na organização do evento. No momento registrado na primeira foto, ela apresenta às mulheres que participavam do curso um pouco dos processos de organização da Marcha de 2015.

### 2.6.5. Marli de Fátima Aguiar

Marli tem 50 anos, é mulher cisgênero, heterossexual, solteira, não tem filhos, nem religião definida, apesar de se afirmar sua afinidade com o candomblé. Nascida no meio rural, passou a infância e adolescência em Franca (interior de São Paulo). Entrevistei-a em 8 de junho de 2018, em sua casa, no centro da cidade, próxima a minha. À época da entrevista estava finalizando sua graduação na Universidade Federal de São Paulo em Letras Português/Espanhol.

Sua trajetória de militância, que se inicia em comunidades eclesiais de base, passa pela JOC (Juventude Operária Católica), por movimentos negros e de mulheres negras. É uma de minhas interlocutoras mais próximas, uma vez que nos conhecemos desde minha infância. Ela

foi companheira de militância de meus pais nos tempos da JOC. Por conta desse movimento, viveu alguns anos no Equador; e por conta de um relacionamento, na Alemanha.

Nosso reencontro, eu já adulta, também marca o início do campo desta pesquisa. Reencontrei-a quando voltei a morar em São Paulo, em 2016, numa assembleia da Marcha Mundial das Mulheres<sup>33</sup>, na Câmara Municipal.

Naquele momento, ela me contara que estava reunindo mulheres negras a fim de construir um núcleo negro dentro daquele movimento feminista. Foi esse o primeiro coletivo de mulheres negras - Coletivo Conversa de Negras - com o qual tive contato em São Paulo.



---

<sup>33</sup> Movimento feminista cujos principais objetivos são a organização das mulheres urbanas e rurais a partir da base e as alianças com outros movimentos sociais. A Marcha Mundial das Mulheres nasceu no ano 2000 como uma grande mobilização que reuniu mulheres do mundo todo em uma campanha contra a pobreza e a violência. Como destaca uma de minhas interlocutoras, a Marcha é um dos grupos feministas mais organizados no país.

Figura 18 (autoria desconhecida). Nesse momento, em meio a assembleia da Marcha Mundial das Mulheres, na Câmara Municipal, Marli leu um texto de sua autoria, chamado “Que nome tem?” Em que ela fazia uma profunda reflexão sobre o racismo e urgência de discuti-lo no interior dos movimentos feministas. Esse foi o exato momento que marca o início de meu campo.

Através desse coletivo conheci, entre outras mulheres, Mara Lúcia, também interlocutora da pesquisa. A partir do Conversa de Negras, tive contato principalmente com mulheres engajadas em movimentos feministas e/ou movimentos de mulheres negras, entre elas, as membras do Coletivo de Oyá, no qual permaneci entre 2016 e 2018 (quando se desintegrou).

Além da Marcha Mundial das Mulheres (MMM), Marli é ligada à Marcha das Mulheres Negras de São Paulo (MMN-SP)<sup>34</sup>. Em 2016, lança seu primeiro livro de maneira independente, *Tecendo Memórias e Histórias*, em que resgata a história de sua família. A partir do reconhecimento de si enquanto escritora e incentivando outras mulheres a se virem com possíveis autoras também, faz oficinas de escrita para mulheres negras. Frutos desses encontros, além de saraus, cria o coletivo Carolinas e Firminas.

É marcante em sua trajetória, a meu ver, sua capacidade de articulação de pessoas, inclusive de faixas etárias diversas. Essa expertise se torna muito visível nas movimentações que faz em torno do processo de escrita. Movimentações essas que se pode compreender dentro de um importante contexto de movimentos em torno da produção literária.

Para além da literatura dita periférica, expoente nos saraus, *slams* e batalhas espalhadas pela cidade, a escrita feminina, bem como a valorização da produção de mulheres negras, vem ganhando cada vez mais espaço na metrópole, sendo o mote de outros coletivos, projetos e empreendimentos. Dentre eles <sup>35</sup>Mulheres Negras na Biblioteca, Batalha Dominação, Sarau das Pretas, Livraria Africanidades, entre outras inúmeras iniciativas.

---

<sup>34</sup> A Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo e a Violência e pelo Bem Viver, ocorrida em novembro de 2015, em Brasília, reuniu mais de 50 mil pessoas de diversos estados brasileiros. Essa Marcha, emblemática para os movimentos de mulheres negras em todo o país, não apenas reuniu mulheres organizadas em todo o país, como impulsionou a articulação de inúmeros coletivos a fim de sua organização. Como método organizativo, foram criados Núcleos Impulsores estaduais, a fim de articular regionalmente o evento. Após a Marcha, o Núcleo Impulsor de São Paulo (do qual fazia parte Mara) continuou se articulando, até que passou a se autoidentificar como Marcha das Mulheres Negras de São Paulo, em 2017. É a esse grupo que Mara explica ter decidido se dedicar mais ativamente.

<sup>35</sup> 1) O Projeto Mulheres Negras na Biblioteca é tocado desde 2016 por um grupo de bibliotecárias negras a fim de visibilizar autoras e leitoras negras; 2) A Dominação é uma batalha de rimas que ocorre semanalmente no pátio do metrô São Bento, em São Paulo. Exclusiva de mulheres, tem como uma de suas organizadoras a rapper Gabi Nyarai, também uma de minhas interlocutoras; 3) Livraria Africanidades é especializada em autoras negras e idealizada pela bibliotecária Ketty Valêncio.





Figura 19: Foto de Daisy Serena. Helena Gonçalves Nogueira e Marli Aguiar, no lançamento do livro *Tecendo Memórias e Histórias*, em 2017, no Aparelha Luiza, espaço fundado por Érica Malunguinho. Helena Nogueira, jornalista, foi militante da Marcha Mundial de Mulheres, de diversos movimentos de mulheres negras e do Partido dos Trabalhadores. Foi uma das mulheres que compuseram o coletivo *Conversa de Negras*, desde o início. Faleceu em março de 2020.

#### **2.6.6. Daiana Ferreira**

Daiana, mulher cisgênero, bissexual, tem 35 anos, casada, assistente social e moradora da Vila Santa Inês, em Ermelino Matarazzo, zona Leste de São Paulo; religião não definida. Nossa entrevista ocorreu em minha casa, em São Paulo, 24 de maio de 2019.

Conheci Daiana a partir de Sarah Morato, uma grande amiga, que tinha por projeto de vida uma escola de inglês direcionada a mulheres negras e que, como metodologia, utilizava culturas e experiências negras para ensinar o idioma a preços populares. A Aya Education,

como se chama a escola, acabou por se tornar uma rede de mulheres negras de regiões, ocupações, níveis de escolaridade e poder aquisitivo bem diversos. Essa rede, a qual foi reunida em alguns encontros, era composta por cerca de 90 mulheres.

Desse modo, conheci Daiana, já que ambas éramos alunas de Sarah. Daiana não só era aluna do curso, como também articulou a professora, as mulheres da comunidade que queriam aprender inglês e o espaço, sede do Varre-Vila, para promover as aulas semanalmente.

No território em que mora está diretamente envolvida em três projetos. O primeiro é o Varre-Vila, que nasce em 2009, como um projeto social, organizado por moradores da comunidade, e através de financiamentos externos, expande-se inclusive para outros estados, tornando-se capaz de empregar pessoas locais, como é o caso de Daiana. Ela trabalha no projeto, entendendo-o não apenas como uma ocupação, mas também um espaço de militância.

O Varre-Vila surgiu para resolver o problema do descarte irregular de lixo no local: tamanha era a quantidade de lixo e o não atendimento da prefeitura, a ponto de não passarem mais carros em certos pontos. “Usando a metodologia de Paulo Freire, da educação popular, que é de orientar, conversar, levar informação”, relata-me, fizeram uma coisa muito simples: o lixo só podia ser descartado no local e hora em que a empresa passava (entrevista, concedida em 24/5/2019).

A mobilização do projeto parte da cobrança de direitos. Como me diz Daiana, “pensamos como organizamos os moradores dessa comunidade, como podem lutar pelos seus direitos, pela cidade enquanto direitos de todos” (entrevista, concedida em 24/5/2019).

Além do Varre-Vila, Daiana é uma das idealizadoras do Sarau da Tripa (Território Revolucionário Impacto da Periferia Ativa) e passou a integrar mais recentemente a Frente Democrática de Ermelino Matarazzo, que tem por proposta promover debates políticos na quebrada<sup>36</sup>, como previdência, educação pública, e violência contra a mulher.

---

<sup>36</sup> Bairro, território, vizinhança na periferia.



Figura 20 (autoria desconhecida). Evento “O aumento da violência contra mulher em período de crise democrática e ausência de políticas públicas”, organizado pela Frente Democrática de Ermelino Matarazzo, em 16 de fevereiro de 2019.



Figura 21 (autoria desconhecida). Sarau da Tripa, outubro de 2019. Desde a direita, Daiana (casaco roxo) é a primeira pessoa.

### CAPÍTULO 3: A POLÍTICA COMO TECIDO E CRIAÇÃO

Sou uma árvore filha  
 Que cresço nutrindo  
 Nas raízes  
 De minhas bisavós  
 De minhas avós  
 De minha mãe

Aprendo com elas a ser seiva  
 Para nutrir minhas irmãs  
 E outras mulheres  
 Que me rodeiam

Afinal  
 Todas somos árvores  
 Alimentadas nas raízes  
 De nossas ancestrais

(AGUIAR, Marli, 2021, p.105)

Política, tal como é apresentada por essas mulheres, é algo que se tece com a linha das estratégias cotidianas. É também algo que se gesta, é criação. Como nos diz Daiana, trata-se de sobrevivência, mas também de tecer bem-viveres, gerar e parir modos de existência, cujas sementes foram trazidas no útero, (ou na cabaça) simbólica do continente mãe, que se estende em uma sexta região. É nessa medida que essa agência sobre a qual me debruço é ancestral, da forma como se tem sido construída a noção de ancestralidade, enquanto continuidade e movimento contínuo.

Antes de tudo, esses fazeres políticos são viscerais, tangem todos os aspectos da vida. Estão presentes na nutrição das raízes de si e do coletivo; na consciência de ser raiz e seiva, como no poema de Marli Aguiar (2021).

Vale retomar a ideia de que só se pensa agência política de um ser em sua inteireza: sob a perspectiva de *Ntu*, quem cria política é *Umuntu* - “humano”. Entre aspas porque não se trata exatamente de uma expressão de humanidade tal como foi concebida historicamente pelo Ocidente, que, inclusive, excluiu-nos dessa categoria.

A concepção guardada em *Ntu*, a qual aciono aqui, não é dada, mas construída: tornar-se *Umuntu* é processo contínuo que se concretiza por meio de *Ubuntu*. À proporção que essa humanidade é processual, e nela estão impressos os movimentos e a agência, podemos



compreender que, desse ponto de vista, o fazer político lhe é inerente, uma vez que a interação com o outro, bem como com o ambiente e com a comunidade são pré-requisitos para o processo de individualização.

Mobilizar a cosmovisão guardada em *Ntu* torna mais acessível a compreensão da relação dessas mulheres interlocutoras com o exercício político, seus movimentos, articulações e atuações. Esse modo de leitura do mundo viabiliza entendermos melhor de que forma o confinamento da ideia de política a uma esfera pública pressupostamente distanciada da privada e pessoal prejudica a interpretação dos fazeres políticos aqui pensados.

Os movimentos criados, produzidos e tecidos por Daiana, Cleone, Marli, Marilândia, Mara e Lourdes, tal como nos apresentam, constituem-nas enquanto sujeitas, cientes de suas agências, e produtoras de reflexões acerca desses processos que empreendem, dos lugares que ocupam, desocupam, reivindicam e constroem, na medida mesma em que constroem a si próprias em sua inteireza. Trata-se de movimentos plurais, porque elas também assim o são, ao mesmo passo que a concepção de *Umntu* a qual mobilizo implica uma concepção pluriversal do ser.

Esse ser é coletivo, constrói-se constantemente a partir dos movimentos em suas comunidades, seus grupos, seus vínculos, seus quilombos (no amplo sentido nascimentista), suas famílias, o quão estendidas sejam, muito para além das relações consanguíneas. Assim, a construção (política) coletiva é a construção de si mesma.

### 3.1. Para além dos não-lugares: (de) onde se organizam as mulheres negras?

Em São Paulo, esse movimento [negro] já era politizado, já tinha uma discussão partidária, uma discussão no ar que poderia nascer um partido de trabalhadores. E aquele grupo já era do campo da esquerda (...) A gente via que o caminho da nossa política racial, nossa luta tem que caminhar com uma política de Estado, porque senão a gente não concretiza o que a gente quer pra população negra. São as políticas públicas, né? Então isso já estava em mente... A gente tinha de se organizar, entrar pra dentro de partido.

(...) A representatividade só é positiva quando movimenta, mobiliza e transforma. Qual é o lugar mais importante pra você estar? Ou é no governo, como secretário, ministro, ou é no parlamento, onde você faz um diálogo com as periferias, onde o Estado é ausente. (Marilândia Frazão; entrevista concedida em 26/6/2019)

Marilândia relata-me seus primeiros anos em São Paulo, já casada com o fotógrafo uruguaio Mario Espinoza. Ambos se envolvem com os movimentos negros da cidade, em meados da década de 1970, ao final da qual seria fundado o Movimento Negro Unificado

(MNU). Seu relato pode ser compreendido num contexto em que algumas/uns das/dos militantes desse movimento optam por também construir o Partido dos Trabalhadores (PT), que se encontrava em processo de formação. Desse ponto de vista, naquele momento, a esfera partidária constituía-se como espaço de disputa, estratégico para a luta antirracista.

Grande parte da trajetória de Marilândia desenrola-se na construção desses espaços - movimentos negros e partido (e movimentos negros dentro do partido). A política institucional e partidária se dá como um meio estratégico, em que, de acordo com minha interlocutora, é possível alcançar diretamente grande parte da população, sobretudo por meio da elaboração das políticas públicas.

Sua trajetória política é marcada pela atuação no governo municipal de Marta Suplicy (entre 2001 e 2005) e no de Fernando Haddad (entre 2013 e 2017), como lembra na entrevista, com orgulho. Principalmente nesse último período, fez parte da equipe que pensou e colocou em prática um programa de consolidação da lei 10639/03, a qual estabelece a obrigatoriedade do ensino de cultura e história africanas e afro-brasileiras no Ensino Básico.

Esse programa se concretizou a partir de um grande número de formações de professores e de publicações que chegaram diretamente às bibliotecas (salas de leitura) das escolas municipais de São Paulo, tanto voltadas às/aos educadoras/es como às/aos estudantes.

A pauta da educação, a qual Marilândia reconhece enquanto sua maior área de militância, é primordial de negras e negros brasileiros organizados. “Sempre lutei muito na educação. Inclusive, foi onde marquei meu pé na política. É uma reivindicação nossa muito antiga de fazermos parte de um currículo. Já com Abdias Nascimento, não é uma coisa de agora” (entrevista de 26/6/2019).

Assim, tão estratégico como é o Partido, em sua trajetória, é também o próprio campo da educação, uma vez que além de direito básico a ser garantido à população negra, é instrumento fundamental no processo de emancipação dessa comunidade.

Similarmente, na mesma medida em que, para Marilândia, o Partido é um espaço escolhido no decorrer de sua trajetória, que tem como ponto de partida a luta antirracista; Lourdes, que por sua vez, tem como formação inicial o movimento operário, em determinado momento de sua caminhada política, entende como estratégico o campo da saúde, ou melhor, o hospital como local de trabalho:

(...) Então eu fui estudar e pensar onde era interessante eu trabalhar. Eu era mulher e era negra, tinha isso muito claro. Como mulher, eu tinha de ter uma profissão que me permitisse trabalhar depois dos 40 anos. Porque até então [final da década de 1980], a mulher não tinha muito espaço. Quando ela começava a ter filhos, entrar num

processo de envelhecimento, ia perdendo a oportunidade de trabalhar, porque normalmente as empresas queriam as pessoas mais jovens. Também tinha claro que em alguns setores era muito difícil, por exemplo, o comércio. Eu sabia que no comércio, a primeira coisa que se pedia era uma boa aparência, o que normalmente significava ser branca. Eu tive que fazer uma pesquisa de mercado sobre quais eram os espaços que eu poderia trabalhar. Aí encontrei a saúde. Então fui fazer um curso de auxiliar de enfermagem e me encantei com a profissão. A primeira coisa que me fez seguir tão firme foi que eu pude observar como tinha negro dentro da enfermagem. Me chamava atenção, eu pensava: “poxa então esse é um espaço... Vou conseguir desenvolver um trabalho militante dentro dessa área”. E foi isso que fiz. Fiz o curso, fui trabalhar no hospital, passei imediatamente no concurso. Nesse processo, tudo que eu vivi até hoje, cada hospital que eu passava, meu desafio era organizar os trabalhadores. É diferente quando você trabalha na fábrica, que você desenvolve um produto que vai ser vendido e não vai ter contato com ele depois. Na saúde, o produto que eu vou produzir, que é o cuidado em enfermagem, eu vou oferecer pra pessoas que também tenho condições de organizar (...) Além da possibilidade de organizar os trabalhadores, eu também crio condições para organizar a população. Isso foi muito interessante. (Lourdes Estevão; entrevista concedida em 8/7/2019).

As trajetórias dessas duas lideranças têm muitas diferenças, sobretudo no que diz respeito aos contextos específicos que as levam à organização coletiva, e que, em grande parte, constituem o cerne de suas formações políticas. Marilândia conta-me que começa a se organizar ainda na adolescência, na cidade de Lavras do Sul, RS, no ambiente escolar, motivada pela necessidade de se agrupar com outras pessoas negras num espaço majoritariamente branco.

A primeira percepção de si mesma que a impulsiona à militância é a de ser negra. Sua trajetória, que se constitui pela construção de vários movimentos, como o negro, de mulheres negras, sindical e partidário, é marcada constantemente pela luta antirracista. Já os caminhos pelos quais percorre Lourdes são outros, ainda que se encontrem muitas vezes com os de Marilândia, como nos movimentos sindical e partidário.

Lourdes tem por força impulsora de sua trajetória política o trabalho e os direitos em torno das classes trabalhadoras mais precarizadas. Como afirma: “Quando me chamam pra falar nos eventos das mulheres, eu gosto de começar minha fala: nós somos classe trabalhadora; nós somos mulheres da classe trabalhadora; além disso, eu sou uma mulher negra da classe trabalhadora” (entrevista de 8/7/2019). Começa a se organizar a partir das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em Campinas (interior de São Paulo), da Pastoral Operária, e, durante toda a juventude, milita pela Juventude Operária Católica (JOC).

Por conseguinte, é em torno do trabalho que podemos analisar algumas de suas estratégias. Num plano pessoal, a consciência das implicações de ser uma mulher negra, não jovem, no mercado de trabalho é o que faz com que a saúde se torne um campo possível e

estratégico. No entanto, essa dimensão pessoal não é totalmente dissociada da militância: o novo ambiente de trabalho é um terreno politicamente fértil.

Assim, no caminho de minha interlocutora, a escolha da profissão torna-se uma questão estratégica, tendo em vista, naquele momento a organização de trabalhadoras/es. Como recorda em nossa entrevista:

Entro na JOC e começo a me organizar mais ou menos em 1974 [aproximadamente 22 anos de idade]. Naquele momento, o trabalho de fábrica era muito importante, era considerado um dos trabalhos mais estratégicos numa perspectiva de organização de trabalhadores. Então eu fui desafiada a entrar numa fábrica, fui trabalhar na Singer do Brasil. Quando fui pra Singer, já era uma opção política. Eu já tinha claro que estava indo pra dentro da fábrica para ajudar na organização de trabalhadores. E foi aí que eu comecei as experiências que eu compreendo como mais importante na nossa vida. Nós vivíamos num contexto de ditadura militar, onde tudo era proibido. Então, pra desenvolver um trabalho dentro da fábrica, a gente tinha que ter um cuidado muito grande. Era um trabalho de militante mesmo. (Lourdes Estevão; entrevista concedida em 8/7/2019).

Ainda que trabalhar na fábrica naquele momento podia ser visto, em grande medida, como uma decisão coletiva (“era considerado um dos trabalhos mais estratégicos numa perspectiva de organização de trabalhadores. Então eu fui desafiada a entrar numa fábrica” (8/7/2019)); no momento em que se afasta do movimento da Juventude Operária e se vê diante da necessidade individual de se adequar ao mercado de trabalho, essa escolha também passa pela consideração da potencialidade de organização nos novos espaços.

Se a fábrica era o *locus* de trabalho através do qual organizava os operários; o hospital passa a ser o ambiente no qual organiza não apenas os trabalhadores, como também os usuários.

O usuário do Sistema Único de Saúde também é visto, na percepção de Lourdes, como um trabalhador, logo, o acesso à saúde pública de qualidade é uma luta constante, bem como a efetivação de uma gestão popular que o inclua nos processos decisivos<sup>37</sup>. É pertinente notar que, assim como na trajetória da professora Marilândia está inscrita uma antiga luta da população negra organizada, que é a educação compreendida tanto como um direito quanto um campo de atuação estratégico na luta de superação do racismo; Lourdes, enquanto uma mulher negra, tendo como pauta a defesa do SUS e da saúde de qualidade para as classes trabalhadoras mais precarizadas, insere-se num contexto de lutas tradicional de mulheres negras.

---

<sup>37</sup>Ao se formar em Enfermagem, em 2007, Lourdes interpreta, em seu Trabalho de Conclusão de Curso, a importância dos Conselhos Gestores (e da participação popular) para a garantia do caráter democrático do SUS (ARAUJO, 2007).



Como sublinha Werneck (2016), apesar de a associação do racismo às desigualdades no acesso à saúde começar a ser reconhecido pela gestão pública por força da Marcha Nacional Zumbi dos Palmares, que ocorre em 1995, em Brasília; a reivindicação dos movimentos negros por acesso à saúde de qualidade estendeu-se por longos períodos. Já presente no pós-abolição, tornou-se mais intensa na segunda metade do século XX, inclusive compondo os processos que culminaram na Reforma Sanitária e na criação do Sistema Único de Saúde.

A autora ainda destaca o fato de que se as formulações conceituais e estratégias de atuação em saúde da população negra foram resultados da organização de movimentos negros, as mulheres negras destacaram-se não somente pela experiência histórica nas ações de cuidado, mas também por formarem um contingente expressivo das trabalhadoras na área da saúde, tal como o contexto de minha interlocutora<sup>38</sup>.

Esse mesmo lugar do cuidado também é refletido na quantidade significativa de mulheres negras na área da educação, especialmente nas Ciências Humanas, tal como o caso de Marilândia (e no meu caso, como professora do Ensino Básico há mais de dez anos).

Assim como nas histórias de Lourdes e Marilândia, militância política e trabalho não são esferas distintas e inconciliáveis na trajetória de Daiana Ferreira. Engajada em vários projetos simultaneamente, ela me conta que a escolha pelo Serviço Social, como área de formação teve a ver com sua experiência com a Igreja Católica, vivência essa marcada por uma percepção do potencial organizativo político do espaço religioso, o que nos lembra, novamente, os caminhos de luta de Lourdes, cuja formação política inicia-se nas Comunidades Eclesiais de Base e nas Pastorais:

Quando eu comecei a faculdade, eu fui muito levada pela questão social. Inclusive, na Igreja, eu era da Pastoral da Saúde, [pastoral]de Rua, [Pastoral] Carcerária... Mas só a caridade não me satisfazia. Eu queria entender o porquê de as pessoas estarem nessa situação. Na faculdade, eu percebo o processo histórico: se a maior parte da população de rua é negra, não é porque ela não gosta de trabalhar. (Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019).

Hoje, já não mais engajada na Igreja Católica, Daiana constrói alguns coletivos e movimentos, em seu próprio bairro. Além do Varre Vila, do qual ela estava funcionária à época

---

<sup>38</sup> O fato de Lourdes não se inserir diretamente em movimentos negros, apesar de ter proximidade com eles, influência, a meu ver, no fato de a saúde da população negra e suas respectivas políticas públicas (como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra) não serem um foco em sua militância, ainda que, como me informa na entrevista, conheça-a e reconheça sua importância e a incipiência do debate em muitos espaços de discussão sobre a saúde. Entretanto, destaco em sua trajetória o fato de ser uma liderança dessa área, que historicamente tem muitas profissionais negras e cujo direito é há muito tempo uma reivindicação dos movimentos negros.

da pesquisa, organiza-se também com a Frente Democrática, com o Sarau da TRIPA (Território Revolucionário Impacto da Periferia Ativa), além de um embrionário coletivo de mulheres. Entretanto, em grande medida, essa inserção nos movimentos sociais da região é também associada ao exercício de sua profissão. Em nossa entrevista, essa ligação entre o trabalho e a militância fica evidente, não só pelo fato de trabalhar em um projeto social, mas também por entender suas outras movimentações além do Varre Vila, como maneiras de exercer o Serviço Social:

Enquanto assistente social, posso levar pro morador que ele é um sujeito de direitos e ele deve lutar por isso. Ter um lugar limpo é um direito dele. O mesmo direito de quem mora em Moema de ter um bairro limpo e arborizado é o que uma mulher lá na Santa Inês tem. Então, como ela se organiza pra isso?

(...)Eu sempre me cobro muito... me auto-questiono muito enquanto profissional. (...) Eu não quero ser mais uma, só uma executora de tarefas. Então, como eu me posiciono sobre questões que estão aí?

[No Varre Vila] várias pessoas fazem o mesmo trabalho que eu, mas não se veem fazendo um trabalho político. Muitos ali não se colocam como militante, é só tarefeiro. E eu... fiquei numa situação, tipo assim, o que estou fazendo aqui?

Não estou como assistente social? Fiquei me questionando se era isso que eu queria. E comecei a ler várias coisas, pesquisar, entender e pensar como, nesse lugar, eu consigo desenvolver uma postura profissional e política.

Igual o Sarau [Sarau da Tripa]; pra que arrumar dor de cabeça pro domingo? Mas ser assistente social é viabilizar direitos, e se eu tô trazendo um sarau, e sarau é cultura, e cultura é um direito; eu tô trazendo um direito! Então eu tô exercendo também minha profissão!

(Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019).

Essa espécie de multipertencimento de mulheres negras, isto é, o fato de ser possível, se olharmos de perto, reconhecer essas lideranças em diferentes movimentos sociais, também fica evidente na trajetória de Cleone Santos:

Eu, com 16 anos entrei numa metalúrgica; entrei no movimento sindical e aí... me lasquei todinha! [Risos]

Na época, quando a gente tava envolvida nos movimentos, principalmente sindical, a empresa mandava a gente embora, e a gente tava queimado pro resto da vida. E aí fui pro movimento dos desempregados.

(...)

E aí [estive] dentro do movimento dos desempregados, desde o final dos 70 até os 80, aí a gente construiu uma horta, onde a gente fazia um trabalho com os desempregados pra eles produzirem. Produzia pra sobreviver. Então, hoje eu vejo o pessoal falando de horta orgânica como se fosse novidade e eu penso: “poxa vida a gente fazia isso lá nos anos 70”. Plantava, cada um tinha seus 4, 5 canteiros num terreno enorme e eles plantavam e vendiam. A gente conseguiu um projeto com o governo da Suíça, e aí a gente comprava os produtos alimentícios e fizemos um barraco enorme nesse terreno, e guardávamos lá. Todo mês o trabalhador que trabalhava nessa horta, pelo menos ele tinha o básico, arroz, feijão... |E produto de limpeza (...).

Lula ia lá pra fogueira tomar cachaça, a gente passava a noite lá. Alguns projetos que hoje existem, as ideias surgiram em boa parte daquela horta, a gente ficava lá discutindo.

Na época, a gente brigou muito pelo auxílio desemprego, levamos muita porrada de polícia, ocupamos alguns espaços. Ali perto da Câmara tinha um espaço chamado CINET, Centro de Integração Nacional do Trabalhador, e eu sempre doida... juntamos umas 100 famílias e ocupamos essa repartição...

Eu comecei no PT quando se começa a discutir um partido de trabalhadores, no começo(...).

A prostituição aconteceu num momento que eu tava desempregada, fazendo faxina. Mas eu não falei em nenhum momento: “Eu vou me prostituir”. Eu vinha fazer faxina aqui no Bom Retiro e eu me sentava ali no cantinho pra ler. E começou um homem vir, todo dia me chamando pra sair. Na época, no mesmo lugar em que a gente mora, eu tinha conseguido um pedaço de terra e precisava de dinheiro pra construir. Tinha comprado um pouco de material e tava devendo na loja de material de construção, e esse homem me infernizando, e um dia eu falei: “Eu vou”. Ele me propôs uma quantia que dava pra pagar as 3 parcelas do material e ainda sobrava. Foi quando eu saí a primeira vez, e a coisa foi virando uma bola, eu tinha 26 anos. Eu fui saindo com ele... Quando eu vi, tava saindo com outro e com outro e com outro. A coisa aconteceu.

(...)

Porque antes eu criticava... Como uma mulher pode [se prostituir]? Mas aí eu fui entendendo que era uma questão social... E aí eu prostituía, mas também fazia um trabalho com as mulheres. Por exemplo. “Ah fulano de tal quer tirar meu filho...” “Não, não vamos deixar, vamos atrás”. “Eu tô doente”. “Vamos procurar um médico; “Eu tô assim”. “Vamos fazer isso...”

(Cleone Santos, entrevista concedida em 17/07/2019)

Por um lado, os discursos feministas negros normalmente apontam para uma espécie de não-pertença das mulheres negras, mais especificamente, uma exclusão ou invisibilidade tanto nos movimentos negros, nos quais a discussão sobre gênero muitas vezes é incipiente; bem como nos movimentos feministas ou de mulheres, em que, muitas vezes, a lógica racista é mantida.

É dessa lacuna, em alguma medida, que emerge a organização de mulheres negras, que, por sua vez, tem cada vez mais engendrado, nas palavras de Sueli Carneiro (2003a) o enegrecimento do feminismo e a feminização dos movimentos negros.

Por outro lado, ao colocar no centro da reflexão lideranças femininas negras, é possível perceber que, para além dessas lacunas nos movimentos negros e de mulheres, essas sujeitas estão empreendendo inúmeras lutas que perpassam as questões de gênero e raça, mas também há outros pontos de partida.

Essa percepção ratifica uma das premissas a partir das quais penso, aqui, agência política de mulheres negras, tal como estabelecido no capítulo anterior: a necessidade de não se considerar apenas as mobilizações em torno das pautas de raça e gênero.

Ao entender a complexidade do racismo, que enquanto sistema, violenta e extermina, por meio de inúmeros mecanismos, homens, mulheres, jovens e crianças negras; é possível pensar também o quão plurais têm sido, ao longo dos processos históricos, a resistência a ele.

Uma vez que pessoas negras são as mais empobrecidas, submetidas às piores condições e falta de acesso a serviços e direitos básicos, como educação, saúde e trabalho; a história dos movimentos sociais, como resposta a essas desigualdades, é, sem dúvida, transpassada pela história da população negra.<sup>39</sup>

Conseqüentemente, tendo ainda as mulheres negras, quanto mais nas periferias se encontram, papéis centrais nas estruturas familiares, têm também protagonizado, há muito, as insurgências, articulações e movimentações políticas ao longo da história da democracia, e antes dela.

De uma perspectiva afrocentrada, que traz as experiências das/os sujeitas/os africanas/os ao centro, a fim de pensar os processos nos quais estão implicados como agentes, e não pacientes; debruçar-se sobre a organização política de mulheres negras a partir de um não-lugar, ou da busca pelo preenchimento de uma lacuna, é, em partes, invisibilizar, ou melhor, ensurdecer outros processos e outras formações políticas. Ora, antes de feministas começarem a se organizar e a excluir mulheres negras, essas já estavam em movimento.

Assim, quando se determina a agência a partir das ausências, ou daquilo que é sistematicamente recusado e que por isso as sujeitas buscam reconstruir ou até mesmo reinventar, corre-se o risco de se defini-las sob o olhar que as desumaniza.

Ao tomar como foco mulheres negras em movimento, deparo-me com a pluralidade de pautas em torno das quais se mobilizam e de espaços políticos ocupados por essas sujeitas: partidos políticos, sindicatos, além de, obviamente, de movimentos negros e movimentos de mulheres. Aliás, historicamente essas sujeitas estão nas bases dos mais diversos movimentos sociais que têm por pauta direitos básicos, como educação, moradia, saúde e emprego. Bem

---

<sup>39</sup> De acordo com os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), de 2011, de 195,2 milhões de pessoas, 100 milhões são mulheres, sendo 50 milhões delas pretas ou pardas. É desse contingente a maior porcentagem de óbitos por feminicídio (69%). São também as mulheres mais encarceradas, segundo outra pesquisa, de 2019 (Instituto Terra Trabalho e Cidadania), somando 68% da população feminina nos presídios. Os dados que apontam para o empobrecimento de negras e pardas seguem essa trilha, o que se agravou vertiginosamente durante a pandemia de 2020 e 2021. E, se levarmos em conta que 26% das famílias que moram em favelas são chefiadas por mulheres negras, podemos voltar à questão de quão esfaceladas estão esses núcleos familiares. Muitas dessas mulheres chefiam sozinhas suas casas por conta do genocídio em curso que mata, aprisiona seus companheiros e companheiras, filhas e filhos, sistematicamente. Não por acaso é nas periferias onde estão todas as minhas entrevistadas. Mesmo quando se encontram no centro, como eu, ainda habitam áreas periféricas do centro da cidade.

como estão à frente de debates em torno da sobrevivência das pessoas negras, submetidas a políticas de extermínio, encarceramento em massa, racismo religioso, entre tantas outras facetas do racismo.

Enfim, quais são os lugares estratégicos para se ocupar politicamente é uma reflexão constante nas trajetórias das lideranças com as quais diálogo. Uma vez que a política não se dá em um plano externo totalmente dissociável do âmbito pessoal, muitas vezes essas estratégias não se dão individualmente por completo, mas como frutos de articulações e análises conjunturais coletivas.

Para além disso, as escolhas na esfera particular da/o sujeita/o são fortemente afetadas pelas ideologias e grupos com os quais se identifica. Ora, a estratégia do viver é movimentar-se, e é nessa movimentação que a/o sujeita/o reflete sobre si enquanto imerso em contextos sociais específicos, e elabora individual e coletivamente os modos como age, reage e cria a/na/contra/ a realidade que o cerca.

### **3.2. “Eu, mulher preta de quebrada”: (re)construindo territórios**

Quando interpelo Daiana sobre a composição étnico-racial dos coletivos dos quais é parte, relata que não se trata de grupos formados exclusivamente por pessoas negras, ainda que, em alguns deles, essas fossem a maioria. Tampouco, o coletivo feminino, até então embrionário, constituiria-se, necessariamente como um grupo de mulheres negras:

Tô montando um grupo de mulheres lá na Vila. O pessoal pergunta se é de mulheres negras, aí eu falo que não; é um grupo de mulheres. Mas quando eu for chamar pra dar uma palestra. Vou chamar uma mulher preta. No Varre Vila, quando for pra pagar pra fazer um show, vai ser uma mana preta ou um mano preto.

Eu acho superimportante, a gente conseguir se fortalecer (...). Mas eu, Daiana, mulher preta da periferia, eu entendo que minha vizinha pode ter a pele mais clara, mas que ela tem questões. Tudo bem que na hora do vamo ver ela tem 0,5 um degrau a mais, mas é só 0,5. Aí eu penso (não tô falando que é o certo nem o ideal) que quero trazer essa mina branca pro debate. Por exemplo: tô montando uma roda de conversa sobre saúde da mulher, não é saúde da mulher negra, mas quem eu vou trazer dar a formação vai ser uma mana preta.

(Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019)

Muitos dos espaços por onde circula Daiana, inclusive dentre os quais eu a conheci, são constituídos e protagonizados por pessoas negras, especialmente lideranças de movimentos negros e de mulheres negras. Assim, em sua formação política, é evidente que há os discursos

construídos a partir desses movimentos. Entretanto, seu exercício político passa também por outras pautas, advindas de seu cotidiano:

As meninas da Marcha das Mulheres Negras, por exemplo, estão ali num grupo efetivo que tá posto de mulheres negras, eu não participo de nenhum desses, e nem tenho vontade, na verdade. Eu tô fazendo um grupo de mulheres, nem é só de mulheres negras. Meu objetivo é alcançar essas mulheres que não estão no debate. Igual, eu fiz um curso da Marcha. As minas que estavam fazendo o curso são tudo do rolê, o que é legal, a gente troca, cada uma tem uma experiência. Mas a minha vizinha e a minha mãe, que é babá; outra que é doméstica, que tá fazendo bico não tão no rolê. É pra elas que eu queria levar, porque senão a gente fala de nós para nós.  
(Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019).

Quando pergunto a Daiana se ela se considera parte de um movimento de mulheres negras ou do movimento negro, sua resposta, que denota a forma como ela localiza ou contextualiza sua militância, não se dá na lacuna entre movimentos feministas e movimentos negros. Trata-se antes, bem como ocorre com outras entrevistadas, de uma militância marcada por uma multipertença: a educação ambiental, a luta antirracista, a luta contra o patriarcado e o direito à cidade são pautas mobilizadas por ela, e tudo isso aparece de forma conjugada em sua trajetória.

Ela se refere aos *rolês*<sup>40</sup> dos movimentos de mulheres negras e de movimentos negros, ou seja, espaços políticos construídos nessas esferas. De algum modo, vê-se como parte desses lugares, compartilha essas pautas, e, em grande medida, constrói-as em sua comunidade e as coloca em debate nos coletivos dos quais faz parte, como quando, por exemplo, relata-me que em diversos momentos tensiona a questão racial e de gênero o coletivo Frente Democrática do qual faz parte, que é composto por uma maioria de homens brancos. Entretanto, seu fazer político não se encerra nesses dois movimentos: ele os transpassa.

Ora, os movimentos sociais não são entidades monolíticas e pré-determinadas. Observá-los implica a compreensão dos sujeitos que os constroem, ou melhor, que se movimentam e com isso constroem constantemente suas subjetividades, negociam continuamente pautas, demandas, permutam posições, vínculos e pontos de vista.

Uma vez que se trata de movimentos, muito mais do que lugares fixos, o que se produz são conjunções, interferências, distanciamentos e aproximações circunstanciais. Nesse sentido, Márcio Goldman (2005) já destacara a necessidade de se observar o aspecto de movimento (literal) implícito nos movimentos sociais, para além das identidades que cristalizam ou essencializam (GOLDMAN, 2005).

---

<sup>40</sup> Espaços e eventos construídos e/ou frequentados por militantes ou pessoas próximas a esses movimentos.

Tão profícuo quanto compreender e registrar as pautas históricas dos denominados movimentos de mulheres negras ou movimentos negros, é compreender os modos como sujeitas e sujeitos têm, no decorrer dos processos históricos, construído formas múltiplas de resistência, organizando-se, articulando-se entre diferenças e semelhanças, negociando cotidianamente e produzindo movimentos múltiplos por onde passam.

Em outras palavras, é fundamental perceber como essas mulheres estão constantemente articulando-se, movimentando-se e fazendo política em diferentes dimensões.

Por um lado, Daiana frequenta os lugares construídos pelos movimentos de mulheres negras, tal como cita sua participação em alguns eventos do coletivo Marcha das Mulheres Negras de São Paulo. Esses espaços, inclusive, servem-lhe como uma espécie de formação (diz que participou de um curso)<sup>41</sup> e troca de experiências de militância.

Se por um lado, como relata, o *rolê* é importante e frutífero; por outro, para ela se faz necessário fazer circular esses saberes em sua *quebrada*, seu principal espaço de atuação. Isso denota o movimento entre movimentos, e como cada um fortalece e influencia o outro: os movimentos de mulheres negras, bem como os movimentos negros com os quais Daiana tem contato influenciam sua movimentação em sua comunidade.

Em toda entrevista, fica marcada a questão espacial e a ocupação do território urbano. “Eu, como uma mulher preta de *quebrada*” é uma afirmação recorrente em nossa conversa. Transpassa seus relatos o comprometimento com a organização dos moradores de seu bairro e das redondezas. Desde o Varre-Vila à Frente Democrática, o Sarau e o Coletivo de Mulheres o que há em comum é o projeto de provocar debates e reflexões das/os moradoras/es acerca das relações de poder e das condições sociais que as/os circundam - da falta de acesso a direitos básicos, como a limpeza, a coleta de lixo e a cultura -, e da compreensão dos processos políticos que os atingem diretamente, como foi o caso do debate sobre a Reforma da Previdência, promovida pela Frente.

Dizer-se mulher preta de *quebrada*, pressupõe que nem toda mulher da *quebrada* é preta, que nem toda mulher preta é *quebrada*, e que nem todo movimento político de mulheres negras se realiza nas periferias. Assim, na medida em que tem contato com movimentos diversos, sobretudo que se dão mais centralmente ou fora de sua localidade, essa marcação constitui-se não apenas como autodefinição, mas também reflexão acerca de um contexto. No entendimento de si mesma enquanto corpo e sujeita política, o território é fundamental, e é a

---

<sup>41</sup> Daiana se refere a um ciclo de formações promovido pelo coletivo Marcha das Mulheres Negras de São Paulo, com o apoio da Fundação Rosa Luxemburgo, iniciado em 2018. Em julho desse mesmo ano, eu fui uma das formadoras e facilitei uma conversa sobre mulheres negras, política e ancestralidade (Figuras 8 e 9).

partir dele, sobretudo, que sua militância se constrói. Ou melhor, é na busca pela transformação desse território que sua ação política se dá. Os principais grupos políticos em que se insere são construídos por moradores da Santa Inês ou de Ermelino Matarazzo.

Desse modo, a classe é algo central em suas discussões e sua forma de perceber não só seu bairro, mas também os movimentos sociais diversos com os quais tem contato por toda cidade. Ou seja, o fazer político não diz respeito somente à ação em si, mas também à capacidade de reflexão, articulação e elaboração estratégica em relação a essas ações: por isso falamos de agência política. Os próprios conceitos do que seja política e militância são pensados e elaborados continuamente:

A gente pensa na política como um campo muito distante (...) Nós da periferia temos uma relação muito distante com a política. A minha primeira relação com política é o rap. Como eu ouvi de um amigo, o rap é o nosso professor de História. Quando eu era da Pastoral, nas quebradas, eu não ia com o papo de crente pra chegar no pessoal, era mais a linguagem do rap, que eu aprendi com meu irmão. O rap traz essa noção do que é política e de nossa relação com ela.

A primeira mulher, que eu via como uma mulher política, era a dona Neusa. [Neuza Avelino Silva Melo]. Ela não era negra (ou talvez hoje ela se reivindicaria negra). A luta dela era por moradia e melhorias pela comunidade, e ela era do PT... tem uma praça e o nome da escola do meu sobrinho tem o nome dela. Foram minhas primeiras referências políticas.

Pra mim política é sobrevivência, entende?

Eu tava lendo Angela Davis, mas tava trocando ideia com uma mulher lá da vila, ela me deu uma aula. Eu falei, eu posso ler muito, mas nada me ensina mais do que a vivência com essas mulheres. Essas mulheres que apanha do marido, trabalha de doméstica, recebe humilhação de patroa, vai pra penitenciária visitar filho, pega esse ônibus lotado, e essas mulheres sobrevivem e ainda se põe no lugar de felizes porque tão vivas.

Quando você fala de política é como a gente se organiza. E olhar pra essas mulheres na quebrada, não tem aula melhor.

Tem as que se denominam e as que não se denominam [militantes].

Quando você me escolheu, pensei que tem muitas outras minas fazendo várias coisas. Eu não me ponho nesse lugar, porque o rótulo é muito perigoso. tem umas minas que têm um debate mais teórico mais aprofundado. Eu tô fazendo aqui mesmo, o meu fazer está mais no informal do que no formal.

(Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019).

A política da qual fala Daiana, evidentemente não é restrita aos meios institucionais. Aliás, ela é exercida no cotidiano, nos bairros, nas estratégias diárias; constitui-se como um fazer político praticamente inevitável; antes por uma necessidade básica. Assim também, a reflexão sobre esses fazeres políticos não são restritos aos meios acadêmicos/intelectuais: a intelectual afro-estadunidense, Angela Davis, não é mais legítima em suas interpretações acerca das condições da população negra do que as mulheres de sua comunidade. Não só o fazer



político, como também os saberes produzidos desde esse exercício emergem das estratégias cotidianas.



Figura 22 (autoria desconhecida), em outubro de 2019, em sua vinda para o Brasil, a intelectual Patrícia Hill Collins, esteve em um encontro organizado pela Coletivo Marcha das Mulheres Negras, no Aparelha Luzia. Em meio a essa foto, aparecem tanto Daiana, como Mara Lúcia. Esse é um bom exemplo do refluxo provocado o tempo todo por Daiana: ao mesmo tempo em que frequenta, participa e constrói um momento como esse, junto a uma famosa intelectual feminista, afirma a necessidade de o conhecimento produzido aí dialogar com o que é experienciado e construído na *quebrada*.

Na mesma medida em que nesta tese aspiro à construção de conhecimentos a partir das experiências cotidianas, mais especificamente, dos fazeres políticos das protagonistas desta pesquisa - como foi discutido no primeiro capítulo sob a luz de propostas teórico-metodológicas como a *Ubuntuísta* de Bas'Ílele Malomalo (2017; 2019; 2020), Renato Nogueira (2011; 2012), Molefi Asante (2009), Lélia González (2018a;b;c) e Abdias Nascimento (2019), entre outras/os -; Daiana também compreende e aponta, em sua fala, para a fertilidade dessas vivências.

Em um exercício semelhante ao que é proposto aqui, na narrativa de minha interlocutora, a leitura do mundo circundante, no sentido freireano (FREIRE, 2001), não se dá necessariamente em uma via única que pensa a experiência a partir da teoria, ou que analisa as experiências com instrumentos construídos sob bases que lhes são exógenas:

Por que a Nina<sup>42</sup> pesquisa? Por ela quer ganhar bem, quer esfregar na cara das favelada, das mina do Capão?

Eu quero fazer mestrado? Por quê? Porque tem que ter alguém da quebrada falando da quebrada. Você joga no *Google* é só tem branco playboy falando de nós. A gente precisa produzir. Eles querem que alguém pesquise. O problema é quem vai pesquisar! Se vai o cara da quebrada estudar, querer pesquisar... [eles pensam] “vamos cortar com isso”.

(Daiana Ferreira, em entrevista concedida em 24/05/2019).

Seu conhecimento acadêmico cola na favela?

Acreditamos ser de suma importância acessarmos os espaços acadêmicos, mas sem nunca esquecermos quem somos, de onde moramos ou partimos.

Por acreditar nisso, venho com outros amigxs desenvolvendo alguns trabalhos nas comunidades em que moramos e esse fim de semana está cheio de atividades importantes na quebrada, que seria muito legal que vc participasse.

No sábado às 9h30 na Escola Jornalista Francisco Mesquita teremos mais um encontro da Frente Democrática Ermelino Matarazzo, que trará para discussão o tema..."Cultura de Paz em tempo de ódio - Contra o fascismo, à intolerância e a violência".

E domingo a partir das 14h teremos mais uma edição do Sarau da TRIPA (Território Revolucionário Impacto da Periferia Ativa), espaço onde levamos diversão, cultura e lazer para os moradores da comunidade e tds que se juntarem a nós.

Sendo assim espero por vc nesses dois momentos que serão muito especiais, mas se ã puder ir nos dois... escolhe um, vai valer a pena!

Obs: os endereços estão nos convites.

---

<sup>42</sup> Nina é um apelido pessoal, modo como Daiana se refere a mim. Ela se refere às mulheres do Capão, porque sabe que nasci e fui criada no Capão Redondo, no extremo sul de São Paulo. Comenta também o fato de, naquele momento, estar iniciando um processo de escrita de projeto para ingressar em um programa de pós-graduação. Conversamos muito sobre isso, inclusive pensamos juntas sobre esse projeto. A intenção de Daiana era a de aprofundar sua pesquisa iniciada no Trabalho de Conclusão de Curso em Serviço Social, sobre produções culturais em territórios periféricos.

**(Post publicado na rede social Facebook, em 26 de junho de 2018, para a divulgação do evento de 29/06, “Cultura de Paz em tempos de ódio: Contra o fascismo, a intolerância e a violência”, organizado pela Frente Democrática).**

Na fala de Daiana, bem como no *post* da Frente, não há somente uma concepção acerca do que seja e qual a relação com uma teoria que dê conta da realidade que a circunda, mas também uma crítica aos modos tradicionais de produção de conhecimento, bem como às relações entre pesquisadora/or e sujeita/o pesquisada/o que são construídas em um fazer científico que trata essa/e última/o como objeto a ser analisado.

Aliás, é a minha própria postura, conduta e concepção do que seja esse processo de elaboração de um pensamento que é interpretado por Daiana. O que ela explicita é a consciência de que tão política quanto a sua atuação, é também o fazer acadêmico da pesquisadora.

### **3.3. A criação e autoinvenção como fazer político**

Os idealizadores do Varre Vila são moradores da comunidade.

A Paulista é varrida em média de uma a uma hora e meia. Por que a Paulista tem e a Santa Inês não? O que eles [idealizadores do projeto] fizeram foi ir atrás desse direito. Entender o que é direito e o que é benefício. Como fazer com que esse direito constitucional seja aplicado ali também? O que diferencia o Ibirapuera de uma praça na Santa Inês que a gente revitalizou porque tinha ficado dez anos sem manutenção? A gente traz a questão da cultura de paz. Teve moradores que falaram: “Nossa, depois que vocês arrumaram aqui, a gente não vê mais tanta droga” (...)

Na rotatória, que é o encontro de seis ruas, após a intervenção, acontece o fluxo, acontece roda de samba e acontece até culto religioso. Mas ninguém joga lixo? Joga segunda, quarta e sexta... A empresa passa e pega, não fica aquela coisa acumulativa. (Daiana Ferreira; entrevista concedida em 24/5/2019)

Transformar e (re)criar territórios não são necessariamente processos externos, mas sim constituintes das próprias subjetividades e fundamentais na construção do modo como as/os sujeitas/os compreendem a si e o mundo que leem.

Não só as histórias de Daiana e de sua família se fundem com a história de sua comunidade - como me conta, seu pai crescera ali -, mas também sua construção enquanto militante se dá em meio à construção e transformação desse território. Há um aspecto criativo do fazer político que se realiza na transformação dessa *quebrada*; na criação de novos espaços que se proliferam e tornam-se outros, como a praça revitalizada, que passa a sediar outros

movimentos: o fluxo<sup>43</sup>, o culto evangélico, o samba e o sarau. Gerar, no sentido de criar, bem como transformar advém, na trajetória de Daiana (e também das outras interlocutoras) da necessidade de outras configurações para a sobrevivência ou simplesmente como princípio de existência.

Bem como o fazer político de Daiana pela criação e recriação de territórios, a trajetória de Marli, em outra dimensão, também dá luz a esse aspecto criativo do fazer político feminino negro. Com uma história política que se inicia em Comunidades Eclesiais de Base, e tem por anos a construção da JOC, Marli tem como grande faceta de sua militância a escrita, atividade que sempre teve como hábito, e que nos últimos anos torna público e um importante instrumento de organização. Seu primeiro livro fora, em 2016, publicado de maneira completamente independente, sendo literalmente costurado um a um pelas mãos de suas companheiras do coletivo “Conversa de Negras”.

Nesse livro, *Tecendo Memórias e Histórias* (AGUIAR, 2016), no qual reconta a história de sua família, tecer é resgatar. O texto-tecido, resultado da costura cuidadosa de fragmentos, memórias e mãos companheiras tem por frutos processos contínuos de reflexão sobre si.

Da produção independente do livro, veio a iniciativa de fazer oficinas: promover um espaço para que outras mulheres negras encontrassem na escrita uma forma de olhar para si mesmas, expor uma subjetividade muitas vezes negada; reinterpretar a própria história, apropriar-se do lugar da escrita e da fala e entender o quão político é esse processo. De encontros como esses nascem outros coletivos, como “Carolinas e Firminas”, que têm por foco reunir mulheres negras a partir da escrita. Marli ainda participa do Coletivo “Flores de Baobá”, que possui esse mesmo perfil.

Destaco assim duas movimentações: primeiramente a imensa capacidade de aglutinar outras pessoas e criar grupos, como é notável na trajetória de Marli. Aliás, já depois de nossa entrevista, ainda conversávamos quando ela comentou sobre: “essa mania de montar grupos, de formar, articular (...)” (Diário de Campo, 2018). Ela atribuía essa “mania”, ou melhor dizendo, esse fazer político a sua formação na JOC, que primava pela formação contínua de lideranças. Ou seja, a partir da escrita, transpassada pelas pautas dos movimentos nos quais se insere, cria agrupamentos que se fortalecem e se potencializam para formar outros.

Desse modo, em segundo lugar, destaco o próprio processo de criação, que minha interlocutora se propõe a compartilhar com outras mulheres, constituindo-se como instrumento de formação e ação política.

---

<sup>43</sup> Também chamado de baile de funk que acontecem nas ruas de bairros periféricos.



A liderança política, como noto nas mulheres com quem diálogo nesta tese, é marcada imensamente pela capacidade de transformação e criação de novos coletivos e espaços. Nesse sentido, o fazer político se dá primordialmente pela necessidade de se engendrar estratégias, disputar e criar espaços e narrativas, dar novas configurações a contextos específicos.

Assim, Marli, relata-me como analisou ser fundamental para se ampliar um debate de qualidade dentro da organização feminista da qual fazia parte, criar um grupo de mulheres negras (o “Coletivo Conversa de Negras” como núcleo dentro da Marcha Mundial de Mulheres). Impulsiona também, posteriormente, o “Coletivo Carolinas e Firminas” a partir das oficinas de escrita que oferecia. O ensurdecimento imposto, tanto num espaço feminista que não reconhece a raça quanto central na construção do ser/tornar-se mulher; bem como nos espaços literários, expresso no baixo interesse das editoras e no pouco reconhecimento da literatura feminina negra torna necessária a elaboração de empreendimentos criativos.

Assim também, a educadora, artista plástica e parlamentar, Érica Malunginho, mulher trans, negra, nordestina, cria, no centro de São Paulo, um espaço político e cultural, cuja potência de dar espaços a artistas, intelectuais, ativistas, debates e expressões artísticas negras refletiu em sua eleição como deputada estadual, em 2018. Ou seja, a falta de espaços exige a criação de uns e a transformação e tomada de outros.

O Aparelha Luzia, local a que pariu, como um quilombo urbano, em suas próprias palavras, e que se configura como importante espaço de referência para algumas de minhas interlocutoras, constitui-se, segundo sua criadora, como “um lugar onde negras e negros se reconectam com seus iguais, reorganizam a coletividade em uma dimensão ampliada e aprendem a estar juntos”<sup>44</sup>.

Esse potencial criativo, marcante nas histórias de mulheres negras, conecta-nos mais uma vez aos estudos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí (FLOR DO NASCIMENTO, 2021) e à categoria matripotência, a qual explora com base nos contextos da cultura iorubá pré-colonial. Ora, a potência do gestar feminino, tal como mostra a autora, partindo de uma construção matricêntrica da/o sujeita/o e da sociedade, transcende a possibilidade do parir: concretiza-se na força inventiva e expansiva do elemento feminino não confinado ou delimitado necessariamente em uma constituição anatômica específica, ou seja, em um corpo biológico que o determine.

---

<sup>44</sup> Trecho de entrevista concedida a Juliana Gonçalves. Disponível em <https://revistatrip.uol.com.br/tpm/erica-malunginho-mulher-negra-trans-aparelha-luzia-resistencia-negra-sao-paulo-quilombo-urbano>. Acesso em 03/10/2021.

Nesse sentido, a potência criativa feminina é característica que se torna meio de sobrevivência e resistência da comunidade negra como um todo. Em certa medida, a própria religiosidade de matriz africana no Brasil reflete esse potencial de (re)criar rituais, práticas, formas organizativas a partir de elementos fragmentados pelo processo histórico. Não por acaso, Mbembe (2013) nos diz que as criações artísticas, assim como as religiosas, têm marcado profundamente a práxis política das comunidades que, como a negra, foram submetidas sistematicamente a processos de degradação, uma vez que se configuram como meios de defesa contra os mecanismos de desumanização e de morte (MBEMBE, 2013, p. 299).

A criação artística implica uma violência representada, um sacrilégio e uma transgressão mimetizada, observa Mbembe (2013), uma vez que ela inscreve a possibilidade de ruptura com o mundo tal como é apresentado e imposto, e da ressurreição dos seres e das coisas, já que essa humanidade fora negada.

Antes de mais nada é a capacidade de criação de si mesmo, de se autoinventar que torna o homem livre: “A verdadeira política da identidade consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar essas capacidades de autoinvenção” (MBEMBE, 2013, p.306).

Autoinventar-se como exercício de liberdade é um traço marcante na escrevivência (EVARISTO, 2005) que mulheres negras vêm elaborando cada vez mais nas últimas décadas, como continuidade de uma tradição de contradiscurso iniciada no Brasil com Maria Firmina dos Reis (1975[1859]), que teve continuidade em Carolina Maria de Jesus (1993[1960]) e se atualiza na escrita de dezenas de escritoras na contemporaneidade, como Conceição Evaristo, e minha interlocutora, Mali Aguiar. Como diz Evaristo (2005, p.21):

Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira. Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento, ou melhor, se inscreve no movimento a que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida.

Ao mesmo tempo em que subvertem os lugares de inferiorização e reificação de seus corpos, nós, mulheres negras, inventando-nos enquanto sujeitas, protagonistas da história de seu povo, criamos-nos a nós mesmas em movimento. Como mostra Gisêlda Nascimento (2008), por um lado, forjaram-se no corpo da mulher negra mecanismos de introjeção de uma tripla

inferioridade do africano: o corpo-ferramenta de trabalho e submissão, além objeto de estupro; o corpo-reprodutor de crias; e, finalmente, o corpo-objeto exótico sexualizado.

Por outro lado, contrário do que determina o mando, forma-se um contradiscurso, tecido nos bastidores do cenário brasileiro: “mulheres tecendo-se na contra-história ou na história dos desvios; momento em que seu corpo sai da petrificação imposta e ganha movimento (...) E não mais reificado, abre-se para a criação, recuperando sua identidade e sua inteireza” (NASCIMENTO, 2008, p.52).

Esse potencial criativo, que está no cerne da existência de nós mulheres negras é, inevitavelmente, marcante na agência política, nos movimentos realizados, seja na preservação de nossas tradições, seja na criação de estratégias e alternativas, bem como na transformação de espaços e configurações.

## CAPÍTULO 4. ENTRE MOVIMENTOS: RUPTURAS E NEGOCIAÇÕES

Apoderar-se?  
 Desemparedar-se  
 Poder a si mesma dar  
 Saber em si re-conhecer  
 Poder

Poder tomemos  
 Poder daremos  
 Poder partilharemos  
 De par em par  
 Múltiplo em múltiplo  
 Emparelharemos

Subverter emos  
 Inverter emos  
 Façamos verter  
 Poder

Partilhar o que insistem em apontar como uno

Nossa deusa é multidão.

(Ayni Estevão de Araujo)

Ainda que seja óbvio afirmar que movimentos políticos não são estáticos, é relevante notar que as/os sujeitas/os que os constroem também não são, ainda que se articulem em torno de identidades por vezes aparentemente cristalizadas. Isso não significa, de forma alguma, negar os movimentos de mulheres negras e feministas negras ou a necessidade de articulação de pautas que lhe dizem respeito diretamente.

Entretanto, o esforço que tenho realizado nesta tese é o de ampliar as referências sobre as quais são construídas essa identidade (mulher negra), ao apontar para o multipertencimento dessas mulheres a movimentos diversos, ou seja, que além das pautas que lhes são específicas, por estarem na base da pirâmide social, historicamente elas protagonizam distintas lutas por direitos fundamentais.

Desse modo, a agência de mulheres negras pode ser observada desde vários pontos de vista, formas de atuação e formações políticas. Trata-se de fazeres políticos plurais que exigem, para que os compreendamos, um processo contínuo de desessencialização do ser mulher negra. Ora, se desde a primeira onda feminista, mulheres negras têm tensionado os movimentos feministas no sentido de questionar a universalidade da condição de ser/tornar-se mulher (considerando os discursos de Sojourner Truth (1851), por exemplo), ainda que essas vozes



tenham sido mais ouvidas desde a terceira onda; é importante, a meu ver, o esforço de evitar que, livrando-se da armadilha de universalizar a categoria mulher, caiamos no engodo de universalizar um ser mulher negra.

Não se trata de dissolver identidades em torno das quais movimentos sociais têm se organizado legitimamente. Em nenhum momento nega-se aqui a urgência da organização de mulheres negras, uma vez que são essas as que mais sofrem com a violência de gênero (por serem mulheres); violência racial (por serem negras e estarem na mira do sistemático genocídio da população negra); opressão de classe (por serem em grande parte trabalhadoras precarizadas); entre outras formas de opressões que as podem atingir. Mas, o que está em destaque é que mulheres negras (nem todas elas, obviamente), desde que desembarcaram nas Américas como africanas sequestradas e escravizadas, têm organizado movimentos de resistência ao sistema racista, patriarcal e capitalista, exatamente porque esse as massacra, desumaniza, ensurdece suas vozes, invisibiliza suas agências e as coloca constantemente às margens das margens.

A agência política, tal como abordei no capítulo anterior - enquanto tecido e criação - implica negociações constantes, em outros momentos exige também rupturas radicais ou tensionamentos. Portanto, de perto, para além de supostas constituições estáticas de movimentos sociais, deparamo-nos com uma série de emaranhados de agenciamentos, construções e desconstruções entre movimentos, no contínuo processo de tecer, criar e negociar, por meio do qual se dão os fazeres políticos.

#### 4.1. Com quem e o que se negocia?

Comecei me organizar [a partir da pauta da prostituição] com a Pastoral da Mulher Marginalizada [PMM]. Mas a Pastoral tem uma característica: ela confia, faz o trabalho, mas na hora de trabalhar com o dinheiro dos projetos, traz os técnicos e deixa o público-alvo de lado. Mas a presidente da Pastoral ainda tentava fazer diferente (...) Ela deu um dinheiro na nossa mão, eu, Marta e Madalena<sup>45</sup>, pra fazer um encontro aqui em São Paulo, que foi no Hotel Municipal. A gente fez. Depois outro dinheiro pra gente organizar um encontro nacional, que seria em Minas Gerais, em 2005<sup>46</sup>. O tema do encontro era legislação. A partir daí saiu essa nomenclatura de falar “mulheres em situação de prostituição”. Porque elas [as mulheres da prostituição]

---

<sup>45</sup> Nomes fictícios.

<sup>46</sup> Em 2005, o Encontro de Formação Nacional de Mulheres Prostitutas ocorreu na cidade de Teófilo Otoni/MG.

nunca aceitaram essa coisa de marginalizada<sup>47</sup>, elas têm um problema com essa coisa do marginal. Nesse encontro, reunimos 115 mulheres, das 5 regiões lá em Minas Gerais, todas da prostituição.

Nós éramos mulheres assistidas pela PMM (...)

Depois do encontro, nós reunimos 10 mulheres pra organizar a nossa luta nas regiões contra a regulamentação. Eram 2 projetos, o do Eduardo Valverde e do Gabeira<sup>48</sup>. No começo chamava Grupo 10, só que tinha que ter outro nome. A gente queria colocar mulheres libertárias e foi a maior confusão. A presidente falou, “vamos dar pra eles o que eles querem, porque é um grupo religiosos... vamos pôr Grupo Mulher, Ética e Libertação”. Todo mundo ia achar que era aquele grupo que ia tirar as mulheres da prostituição. E aí GMEL deu muito resultado, porque começou a contrapor os projetos da Gabriela Leite, naquele momento. E a gente tinha mulheres nas 5 regiões. Tanto que o GMEL fez seminário em todo lugar. Mas a ideia de libertação era só nome, nossa ideia era lutar contra a regulamentação. Mas se a mulher quiser ficar na prostituição ela vai ficar! Grupo nenhum pode falar que vai libertar a pessoa disso ou daquilo, é uma escolha de cada um. Nós víamos que todo projeto de regulamentação que aparecia, o empresário está em primeiro lugar, eles não pensam na mulher, na pessoa que está sendo explorada. (Cleone Santos; entrevista concedida em 16/7/2019)

Cleone Santos é uma importante liderança, em São Paulo e no país, na luta direta com mulheres em situação de prostituição, tendo seu trabalho voltado às mulheres da chamada “baixa prostituição”, majoritariamente negras, especificamente no centro antigo da cidade de São Paulo (o Parque da Luz e redondezas)<sup>49</sup>.

Se por um lado, nas trajetórias de Lourdes, Marilândia e Daiana, refletimos sobre os caminhos e estratégias traçadas pela militância, que muitas vezes implicam escolhas; por outro, quando comparadas às demais trajetórias, deparamo-nos com diferenças fundamentais, que passam, inclusive, pela classe social e grau de escolaridade das interlocutoras em questão. Cleone, que pertenceu ao movimento operário, tal como Lourdes, e viveu um longo período de desemprego por conta da perseguição política ao aderir a greves, teve como espaço de luta não estratégico, mas circunstancial, o movimento de desempregados.

Posteriormente, a prostituição foi o caminho pelo qual seguiu durante dezoito anos, não exatamente por opção, mas por falta dela.

<sup>47</sup> Como contextualiza Skackauskas (2014), a ideia de “marginalizada” foi uma forma da cúpula da Igreja Católica aceitar e permitir a apresentação à sociedade do público-alvo dessa Pastoral, a prostituta pobre, explorada e oprimida, que precisa de ajuda. A partir dessa visão, o discurso religioso não só convencia seus pares, como também chamava a atenção do Estado para o “problema da prostituição”. (SKACKAUSKAS, 2014, p. 53).

<sup>48</sup> Nas últimas duas décadas, são quatro os projetos de leis propostos na Câmara Federal e no Senado que versam sobre a regulamentação da prostituição, sendo os quatro apresentados por homens. Cleone refere-se ao PL 98/03, apresentado por Fernando Gabeira (PV) e ao PL 4244/04 apresentado por Eduardo Valverde (PT). Mais tarde, em 2012, Jean Wyllys (PSOL), apresenta o Projeto Gabriela Leite (PL 4211/2012). Nenhum desses projetos, de acordo com minha interlocutora, beneficiam as mulheres em situação de prostituição, ao contrário, a seu ver interessam àqueles que as exploram. Em relação a essa discussão ver Skackauskas (2014) e Afonso (2014).

<sup>49</sup> A Ong Agentes da Cidadania e o Coletivo Mulheres da Luz, em 2019, lançam um livro em que apresentam histórias de vida de mulheres em situação de prostituição que trabalham no parque. (SANTOS, 2019).

Assim como o lugar a partir do qual se luta pode ser estratégico (quando uma escolha, no caso de Lourdes, Marilândia e Daiana), a estratégia também se faz nas redes que se formam, ou seja, com quem se dialoga, bem como naquilo que se negocia em determinados momentos em prol da luta.

No relato de Cleone, tanto as redes que se formam e as pessoas com quem se articula, quanto o que é possível negociar é fundamental. A Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM), como nota Skackauskas (2014), tem um papel essencial na organização de mulheres em situação de prostituição no Brasil. Entretanto, a partir da década de 1980, começam a ganhar força as organizações dessas mulheres e cada vez mais tornam-se evidentes os conflitos entre a visão e a perspectiva das religiosas em relação àquelas em situação de prostituição, e as reflexões que essas construíam sobre si mesmas.

A ideia de libertação a partir da qual as mulheres da Pastoral se mobilizavam é um exemplo dessa tensão, pois ao ter a libertação como objetivo final, a Pastoral entendia que as mulheres se encontravam naquela “situação” somente enquanto exploradas, oprimidas e por falta de outras oportunidades. Mas, no momento em que se fortalecem organizações como a Rede Brasileira de Prostitutas, em 1987, anunciada por Gabriela Leite, sua grande liderança, no I Encontro Nacional de Prostitutas no Brasil, é marcada uma posição contrária à predominante, defendida até então pela Igreja Católica, na figura da PMM.

Por um lado, esse movimento é de inegável importância, uma vez que marca um protagonismo de mulheres prostitutas (que rejeitam a ideia de “situação de prostituição” e não se constrangem em assumirem-se como prostitutas ou putas). Ou seja, elas falam por si mesmas, a partir de suas vivências e de suas análises sobre os contextos em que vivem. Esses grupos assumem também outro lado no debate pela regulamentação, tendendo à defesa de projetos que apresentam tais propostas. É por isso, inclusive, que em 2012, o projeto apresentado pelo deputado Jean Wyllys (PSOL), tem por alcunha “PL Gabriela Leite” (já falecida à época).

Por outro lado, no meu contato mais direto com o Grupo Mulheres da Luz, co-fundado por Cleone, pude presenciar a defesa cotidiana da não regulamentação (ao menos nos termos como fora apresentada nos quatro projetos existentes), discurso esse produzido num contexto muito diverso daquele expresso na argumentação de Gabriela Leite (ainda que também tenha trabalhado na mesma região da cidade).

As mulheres com quem tive contato de fato entendiam-se em “situação de prostituição”, tanto que uma das características do espaço (sede do grupo Mulheres da Luz) era a alta rotatividade (uma das minhas maiores dificuldades como educadora). Não só porque elas

alternavam o lugar de trabalho, mas também porque quando tinham outras oportunidades de renda, abandonavam o Parque. A vergonha e o medo de a família descobrir o que faziam, a responsabilidade de cuidarem de famílias inteiras e a estigmatização que sofriam no mercado de trabalho, tanto pela idade e raça, como pela formação (a maioria tinha mais de 40 anos, era negra e de baixa escolaridade, sendo uma grande parte analfabeta ou semi-analfabeta).

É relevante notar que os perfis socioeconômicos das duas lideranças em questão: Cleone Santos e Gabriela Leite são muito diferentes. Cleone é uma mulher negra, sem o Ensino Médio completo, que tem em sua trajetória antes da prostituição, o movimento de moradia, o sindicato e o movimento de desempregados. Gabriela Leite foi uma mulher branca, advinda de uma família de classe média de São Paulo e que, quando estudante de Ciências Sociais na Universidade de São Paulo, abandona o curso e decide se prostituir (como declarou em diversas entrevistas).

Entretanto, não se trata de pontos de vista totalmente opostos. E é esse fato que trago à luz para pensarmos a dimensão estratégica do fazer político das lideranças que protagonizam esta tese. O GMEL, como aponta minha interlocutora, nasce nesse contexto de conflito entre organizações de prostitutas e a Pastoral (que sempre desenvolveu um trabalho em torno dessa pauta).

O grupo era exatamente a estratégia apresentada por alguns membros da Pastoral (como a presidente à época, a quem Cleone se refere como alguém com uma postura mais aberta ao diálogo) para fazer uma melhor interlocução entre as prostitutas e a instituição. Isso porque, apesar de ter o apoio da PMM, era protagonizado por mulheres em situação de prostituição, dando-lhe assim, de certo modo, mais legitimidade no debate a respeito da regulamentação.

A legitimidade era fundamental naquele momento, já que não só a regulamentação era discutida, mas havia também uma disputa de narrativa acerca da própria concepção do que era a prostituição, de como as mulheres se viam, e de pautas que eram específicas daquelas que estavam imersas naquele contexto, e, por isso, somente elas poderiam organizar e levantar. Ou seja, uma crítica a uma tradicional postura de tutela e, conseqüentemente, controle, da PMM também era feita.

Isso não quer dizer, entretanto, como expõe Cleone, que a ideia de libertação tal como era advogada pela PMM fosse um consenso entre as mulheres do GMEL. Ao contrário, a liderança deixa claro em sua fala que a “libertação” presente no nome do grupo foi uma negociação. Tratava-se da negociação do nome, mas não das práticas e do posicionamento. Isso

era, assim, o possível de se negociar naquele momento, o que não significou que o tensionamento entre mulheres da prostituição e da Pastoral havia cessado no GMEL.

Ora, por um lado é pertinente notar como essas relações, que ao mesmo tempo implicam contradições e agenciamentos, são fundamentais para o entendimento dos processos de formação das lideranças e dos movimentos sociais, seus discursos e identidades que mobilizam, possibilitando compreendê-los em sua complexidade para além de construções homogêneas e estáticas. Por outro lado, esse contexto leva-nos a pensar mais sobre quais questões constituem-se como inegociáveis nas lutas. Ou seja, até que ponto se negocia e em que momento o confronto faz-se necessário?

## 4.2. Rupturas: sobre o que não se negocia

### 4.2.1. “É questão de privilégio mesmo”<sup>50</sup>

Em todas as trajetórias políticas das lideranças que ouvi e acompanhei, bem como pude observar em campo, a necessidade da disputa de espaços ocasionada pelo fato de serem mulheres negras dentro dos movimentos em que se inserem é presente. Aliás, muitas vezes a escolha ou o reconhecimento da necessidade de se organizar entre mulheres negras, priorizando tal movimento em relação a outros vem desse conflito, como me relata Mara:

(...) a Marcha [Marcha Mundial de Mulheres] tem várias bandeiras, mas ela não discute a questão racial. Foi num período que tavam rolando muitos atos...o começo do Golpe<sup>51</sup>... eu me lembro que marquei com umas moças negras pra gente fazer umas intervenções, e o material não chegava. Começou a dar 9, 10, 11 horas [da noite], e as meninas falando ‘Mara, a gente precisa ir embora, porque a gente mora longe...’ E foram embora. Eu fiquei magoada, na verdade sem saber o que tinha acontecido. E aí quando as mulheres chegaram com o material, já era meia noite! O que é isso? Começou a me despertar outras coisas. Você começa a perceber que é a questão de privilégio mesmo, né... De que lugar você tá falando? Que bacana, você tá saindo da faculdade, vai tomar uma cerveja, e depois vai pro ato, ou fazer uma intervenção noturna. Mas aí você tem carro pra chegar na sua casa, ou mora pertinho do centro, sabe? Aí começou uma série de estranhamentos. E aí, de verdade, a Marcha não tem esse espaço pra se discutir. E eu poderia tá lá e formar um grupinho de pretas dentro da Marcha, mas eu falei, vou me dedicar a Marcha das Mulheres Negras! (Mara Lúcia da Silva; entrevista concedida em 5/7/2019)

<sup>50</sup> Mara Lúcia da Silva; entrevista concedida em 5/7/2019.

<sup>51</sup> O processo de *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, iniciado em 2015 e efetivado em 2016.

O ponto de conflito de Mara é uma determinada construção de feminismo em que estava inserida. As diferenças de raça e de classe inscrevem diferenças no próprio fazer político. Nesse caso, o que gera a tensão é a falta de diálogo entre os distintos lugares de onde se constrói o movimento e um discurso coletivo a ele ligado. O inegociável era, pois, nesse caso, a centralidade da raça e da classe no debate de gênero; e a estratégia escolhida diante do conflito foi a organização entre seus pares (movimento exclusivo de mulheres negras).

Crítica semelhante a determinadas construções feministas de onde não compreende raça e classe como categorias fundamentais é musicada pela cantora Bia Ferreira:

De dentro do apê  
 Com ar-condicionado, *macbook*, você vai dizer  
 Que é de esquerda, feminista defende as mulher  
 Posta lá que é vadia que pode chamar de puta  
 Sua fala não condiz com a sua conduta  
 Vai pro rolê com o carro que ganhou do pai  
 Pra você vê, não sabe o que é trabalho  
 E quer ir lá dizer  
 Que entende sobre lutas de classes  
 Eu só sugiro que cê se abaixe  
 Porque meu tiro certo, vai chegar direto  
 Na sua hipocrisia  
 O papo é reto, eu vou te perguntar  
 Cê me responde se cê aguentar, guria  
 Quantas vezes você correu atrás de um ônibus  
 Pra não perder a entrevista  
 Chegou lá e ouviu um  
 Não insista  
 A vaga já foi preenchida, viu  
 Você não se encaixa no nosso perfil  
 Quantas vezes você saiu do seu apartamento  
 E chegou no térreo com um prato de alimento  
 Pra tia que tava tramando no sinal  
 Pra sustentar os quatro filhos que já tá passando mal de fome?  
 Quantas vezes cê parou pra perguntar o nome  
 E pra falar sobre seu ativismo?  
 Quando foi que cê pisou na minha quebrada, pra falar sobre o seu  
 Fe-mi-nis-mo?  
 Sempre deixando pra amanhã  
 Deixando pra amanhã  
 A miliano que cês tão queimando sutiã  
 E nós? As muié preta, nós só serve pra vocês mamar na teta  
 Ama de leite dos brancos  
 Sua vó não hesitou, quando mandou a minha lá pro tronco

(Bia Ferreira, 2018)

É importante destacar como as experiências e percepções das interlocutoras desta pesquisa muitas vezes se cruzam: a Marcha Mundial das Mulheres é um espaço pelos quais

passam (ou passaram) e que constroem (ou construíram) em algum momento Cleone, Mara e Marli.

O entendimento de que aquele era um espaço em que coexistiam diferentes concepções e práticas feministas e que questões de raça e classe eram incipientes no debate é comum a todas elas. Portanto, em algum momento, articulam-se para disputar, negociar, desconstruir e construir as pautas feministas de maneira mais abrangente, no que diz respeito a tais categorias. Entretanto, tão diversas quanto são essas mulheres, suas formações e trajetórias, são também as estratégias que empreendem: a opção de fazer um “grupinho dentro da Marcha” é vista como insuficiente por Mara, em determinado momento.

Em outro, ela também chega a compor o núcleo de mulheres negras, tal como pretendia ser o coletivo Conversa de Negras, proposto por Marli e do qual eu participei também. Trata-se de estratégias diferentes, em momentos distintos, mas que advém de uma mesma experiência e percepção dentro de um movimento. De qualquer modo, o que se coloca é a disputa, o confronto e a busca pela (re)construção desses espaços de luta.

Dentre minhas interlocutoras, é na fala de Mara que a referência ao feminismo é mais marcante. Logo no início de nossa conversa, afirmava-me: “O feminismo foi que me salvou” (entrevista em 5/7/2019). No caso de Mara, essa identificação é central, ao entrecruzar-se com raça e sexualidade: mulher negra, lésbica e feminista. O feminismo é, pois, o meio pelo qual se organiza em torno desses aspectos da identidade.

Compreender o conflito para o qual Mara aponta é, conseqüentemente, pensar a própria construção do Feminismo Negro, cujos principais contrapontos, em certa medida são um feminismo que entende como branco, elitista e ocidentecêntrico e movimentos negros nos quais a questão de gênero não é suficientemente contemplada.

Nesse sentido, apontando o triplo caráter da opressão das mulheres ameríndias e amefricanas, dada sua posição de classe, gênero e raça, Lélia González (2018a) mostra como o “esquecimento” do racismo no feminismo configura o que chama de “racismo por omissão” (GONZÁLEZ, 2018a), fundado sob uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista. Nessa esteira, Cida Bento (2002) também refere-se a esse comportamento de omissão e silenciamento como uma “indignação narcísica”, isto é, a violação dos direitos só gera uma indignação quando afeta o grupo ao qual se pertence.

Por outro lado, nos movimentos de mulheres lésbicas, Mara também aponta a necessidade do tensionamento: “Hoje não dá pra organizar uma caminhada lésbica e não

chamar as minas pretas pra dialogar com as *sapatão* que tão aí, fazendo o movimento. Porque o Siga Bem é um movimento, o Siriricando é um movimento...” (entrevista de 5/7/2019).

Dado que “Siga Bem Caminhoneira<sup>52</sup>” e “Siriricando”<sup>53</sup> são blocos carnavalescos produzidos e direcionados a um público de mulheres lésbicas e bissexuais, essa fala apresenta duas questões. Primeiramente, retornamos ao questionamento acerca do que é fazer política. Nesse caso, Mara destaca o caráter militante e a relevância política dos blocos protagonizados por mulheres que tradicionalmente estão expostas a diversos tipos de violência e estigmatização por conta de sua sexualidade e afetividade. Em segundo lugar, aponta para conflitos existentes nos movimentos de mulheres lésbicas quando não compreendem (as brancas) que suas pautas também são transpassadas por diferenças e desigualdades na experiência da sexualidade determinadas pela raça, classe, dentre outros fatores.

As tensões não deixam de surgir, todavia, dentro do movimento feminista negro, que de acordo com a liderança, também muitas vezes oblitera as questões específicas de mulheres lésbicas: “Quatro anos depois, chega o tema das lésbicas na Marcha das Mulheres Negras. Então, acho que a gente não tem que criticar os movimentos, porque estão em construção, e é difícil construir...” (entrevista de 5/7/2019).

Ora, é pertinente expor essas construções no contexto dos movimentos de mulheres, na medida em que apontam sua complexidade e pluralidade. Se, por um lado, o relato de Mara e a música de Bia trazem tais questionamentos acerca dos feminismos; por outro, é importante destacar as variadas construções dentro do(s) próprio(s) feminismo(s) negro(s) também, ou de modo mais amplo, nos movimentos de mulheres negras.

Nesse sentido, assim como através da fala de Daiana, no capítulo anterior, fica claro seu posicionamento enquanto uma “mulher preta de quebrada”, bem como seu contínuo esforço de intercambiar debates entre movimentos no centro e na periferia, o Coletivo de Oyá - Mulheres Negras da Periferia de São Paulo, do qual fui parte durante parte do campo desta pesquisa, expunha uma discussão de classe no interior dos movimentos de mulheres negras.

O Coletivo, que tinha sede no Jardim Robru, São Miguel Paulista (Zona Leste da capital paulista), articulou por quatro anos (2017-2020) grupos políticos e culturais da região na construção de um cortejo nas ruas de São Miguel Paulista, como programação referente à data

---

<sup>52</sup> “Sapatão” e “Caminhoneira” são gírias que denominam mulheres lésbicas. Cabe salientar que em muitos casos podem ter uma conotação pejorativa, entretanto, entre mulheres lésbicas são ressignificados como termos de autoafirmação.

<sup>53</sup> Alusão à masturbação feminina.



25 de julho<sup>54</sup> - Dia Internacional da Mulher Negra Latinoamericana e Caribenha/ Dia Nacional de Tereza de Benguela.<sup>55</sup>

A construção coletiva de grupos diversos resultou no Cordão Tereza de Benguela - cortejo que trazia às ruas a história de Tereza de Benguela e outras mulheres de trajetórias icônicas, através de canções autorais acompanhadas por xequerês, alfaias, agogôs e berimbaus, além das falas políticas.

O argumento que motivara a ação, bem como outras atividades do Coletivo era a percepção de que, salvo a enorme relevância que possuíam as grandes marchas ocorridas no centro da cidade, elas não conseguiam ser acessadas por boa parte das mulheres negras, concentradas, em sua maioria, nas periferias distantes da região central.

Assim, a ideia era a de fortalecer a agência política das mulheres negras nas periferias - ou seja, assim como já apontamos nas ações de Daiana, o debate de classe perpassa os próprios movimentos negros.

---

<sup>54</sup> Em São Paulo (e em outros municípios) o mês de julho é marcado por muitos eventos, organizados por movimentos de mulheres negras em toda a cidade. O Coletivo Marcha das Mulheres Negras têm organizado, desde 2016, outros coletivos a fim de construir uma marcha unificada desses movimentos, no dia 25 de julho, somada a um calendário com as atividades ocorridas no chamado “Julho das Pretas”.

<sup>55</sup> Tereza de Benguela foi a maior liderança do Quilombo do Quariterê, hoje município de Vila Bela da Santíssima Trindade, há 548 km de Cuiabá, Mato Grosso. A líder coordenou o maior quilombo do Mato Grosso, que resistiu às ações de bandeirantes de 1730 a 1795.



Figura 23

Esses movimentos todos se interferem, em certa medida, através das articulações e reflexões das sujeitas que os constroem: a discussão de raça e classe dentro de feminismo entendido como branco e burguês; a classe também dentro do feminismo negro; a sexualidade dentro dos movimentos de mulheres.

Na medida em que apresentam suas trajetórias, essas lideranças explicitam os agenciamentos, as disputas, as rupturas e articulações a partir de diferentes pautas. Na esteira da interseccionalidade, poderíamos nos debruçar longamente sobre esses cruzamentos e de como sistemas de opressão distintos destacam-se nas trajetórias de minhas interlocutoras.

Todavia, o primeiro problema que se apresentaria nessa abordagem é que, se por um lado, em alguns trechos de minha entrevista com Mara, por exemplo, ficam claras as categorias raça, classe, gênero e orientação sexual, em uma aproximação mais profunda com sua história de vida, inevitavelmente, outros pontos essenciais para a construção de sua subjetividade emergiriam.



Figuras 23 e 24 (fotos de João Paulo Brito): II Cordão Tereza de Benguela, 22 de julho de 2018. Jardim Robru, São Miguel Paulista, São Paulo.

Para compreender isso, basta olharmos mais de perto para as trajetórias das interlocutoras e percebermos como o nível de escolaridade, a região da cidade, a religiosidade entre outros aspectos também se cruzam o tempo todo nas narrativas de si mesmas.

Desse modo, a pergunta que se delineia é: quais categorias são escolhidas e sob quais critérios o são para se compreender a posição de uma sujeita em uma “matriz de opressão”? Ora, inevitavelmente, esse processo de escolha, em grande medida, dar-se-á pelo julgamento da/o própria/o pesquisadora/or, a partir das perguntas que essa/e faz previamente ao observar seu campo.

Nesse sentido, o grande risco que com que nos defrontamos é o de nos perdermos em um número enorme de categorias, que podem estar fadadas à observação superficial.

O desafio que se impõe é como compreender a agência de uma sujeita sob a perspectiva de tantas categorias que a atravessa, ou melhor, tantos aspectos que compõem sua identidade e

que determinam as relações das quais participa, se na medida em que se complexifica o olhar, mais categorias são evidenciadas?

Tomando *Ntu* como perspectiva, tal como aciono aqui, podemos trazer à reflexão a própria concepção de construção da/o sujeita/o e, para tanto, partir da pluriversalidade inerente ao ser, e do processo contínuo de constituição do *umuntu*.

Assim, ao nos referimos a *umuntu*, apontamos, por um lado, para a dimensão inerentemente política do “humano”, em sua capacidade de criação de política, de linguagem, de cultura, de arte; essa dimensão está condicionada à agência, ao movimento, e ao relacionar-se com os outros de quem reconhece também a humanidade.

Por outro, destacar a concepção pluriversal do ser significa também sublinhar sua particularidade: desse ponto de vista, considerar que Mara assim, como Marli, Cleone, Daiana, Lourdes e Marilândia são atravessadas pela raça, pela sexualidade, escolaridade, classe, gênero e tantas inúmeras categorias nada mais é do que partir do princípio da complexidade dessas sujeitas, ou de sua inteireza como ser.

O que se contrapõe à complexidade é o padrão branco, masculino, heterocisnormativo, de classe dominante, que se constitui há séculos como a expressão máxima de humanidade no Ocidente, numa lógica que exclui, oprime e explora sistematicamente aquilo que lhe escapa, em maiores ou menores proporções.

Desde a perspectiva da qual compreendemos o ser, constituindo-se em um processo relacional constante, em movimento contínuo de vindo-a-ser, ser-sendo, que necessariamente implica agência, só podemos compreender as sujeitas aqui interlocutoras como atravessadas por inúmeros aspectos que as particulariza.

É por isso que observar essas trajetórias que se iniciam em lugares diversos e afluem por caminhos também distintos, ora se encontrando, ora se afastando, coloca-nos diante da pluralidade no que diz respeito aos modos como essas mulheres se organizam, articulam-se, mobilizam e produzem saberes, criam e tecem política, além disso, esse olhar evidencia como mulheres negras brasileiras estão presentes em tantos espaços políticos fundamentais para processos de resistência e transformação social, em tantas frentes e por tantos meios têm sido necessários no decorrer da história.

As pautas defendidas e construídas por mulheres negras não dizem respeito somente a si mesmas: trata-se, em primeiro lugar, de questões de sobrevivência e bem-viver de pessoas negras, africanas na sexta região; e conseqüentemente, em um país cuja população negra é a

maioria, trata-se de questões fundamentais à construção de uma sociedade em que as diferenças não gerem desigualdades e abismos sociais.

Nas narrativas de minhas interlocutoras é possível enxergar pautas relativas a um modo sustentável de lidar com o meio ambiente; a uma concepção inclusiva de educação; ao princípio de um Estado que garanta direitos básicos à população (e a crítica ao sistema capitalista); a uma concepção de saúde pública e integral; à arte e à produção cultural como direito básico e meio de transformação; ao direito ao corpo; à diversidade sexual e de identidade de gênero etc.

Concomitantemente, as teorias as quais mobilizo para pensar esses fazeres políticos têm em comum a percepção das experiências de mulheres africanas para além da chave do gênero. Anta Diop (2014), cujas teses têm sido inspiração e base para boa parte das teorias afrocêntricas, ao discorrer sobre as diferenças entre os berços patriarcal e matriarcal, não está necessariamente empreendendo uma discussão em torno do gênero.

Muito para além disso, seu pensamento acerca dessas diferenças está focado nas distinções de valores civilizatórios advindos de tais origens; assim, ainda que aborde profundamente os aspectos sociais implicados no matriarcado em África, a discussão não se encerra nas relações entre homens e mulheres, na construção da feminilidade ou da masculinidade: o que está em pauta, de maneira mais ampla, são as diferentes concepções de sociedade.

Oyěwùmí (2000; 2004; 2016; 2017), por sua vez, quando pensa a matripotência, não se refere somente às relações de gênero ou às construções de feminilidade, mas a uma construção de sujeita/o e de mundo. Hudson-Weems (2004; 2018; 2019) e outras pensadoras do Mulherismo Africano estão compreendendo as experiências de mulheres africanas dentro da perspectiva afrocêntrica, o que significa que só se pode compreender a luta e as vivências dessas mulheres a partir de suas comunidades, bem como das lutas que têm empreendido em prol dessas e não apenas de mulheres.

Pensar a agência de Mara pela perspectiva da interseccionalidade é compreendê-la a partir das categorias que a atravessam, ao menos em seus relatos, em nosso diálogo: raça, gênero, classe e orientação sexual. Entretanto, cada uma dessas categorias constrói-se por meio de inúmeras relações históricas, contradições, particularidades, disputas e agenciamentos: não são rasas, mas implicam relações extremamente dinâmicas, que se complexificam ainda mais quando “interseccionadas” com outras. Portanto, a interpretação do fazer político de minha interlocutora pode se perder no próprio emaranhado de categorias.

Ao invés disso, o que me interessa não são as categorias que atravessam essas mulheres, mas sim os movimentos que elas empreendem. Esses são os pontos de partida para pensar os fazeres políticos, isto é, a agência dessas sujeitas.

Na abordagem interseccional, as categorias que atravessam a experiência de uma pessoa, tais como avenidas que se cruzam, são interpretadas antes em seus cruzamentos umas com as outras do que no próprio dinamismo das relações das quais resultam (o foco no cruzamento pode perder de vista a forma como as avenidas são construídas). Isso pode nos levar à delimitação de novas identidades, novas caixas nas quais se posicionam as sujeitas: dedicaremos-nos pois, demasiadamente, às identidades e aos movimentos em torno delas criadas.

Por outro lado, tenho focado nos movimentos que essas sujeitas realizam, suas articulações, seus fazeres políticos, e encontrado a possibilidade de enxergar o quão plurais elas são, bem como aquilo que mobilizam, suas formas de existir e resistir a sistemas de opressão.

Passo pois, do foco no movimento de mulheres negras, ou de mulheres negras lésbicas, ou mulheres negras periféricas, ou mulheres negras transexuais, para destacar o quanto mulheres negras estão presentes massivamente na grande maioria dos movimentos sociais contra-hegemônicos do país, e que, portanto, para além das caixas nas quais deveriam caber, ocupam tantos lugares que não é possível entender as dinâmicas dos movimentos e das transformações sociais ao longo da história sem notar a intensa agência política feminina negra, isto é, sem notar as mulheres negras em seus movimentos.

#### **4.2.2 “Não é você que tá no paredão!”<sup>56</sup>**

As narrativas de Mara cruzam-se, nesse mesmo movimento feminista referido, com as de Cleone e Marli. Cleone relata-me como fez parte da construção inicial da Marcha Mundial das Mulheres, em suas primeiras reuniões no Brasil:

Como nenhuma mulher queria discutir a questão [da prostituição] por medo, por vergonha, por um monte de coisa; eram as freiras que iam discutir as questões das mulheres, inclusive a violência policial. E eu não concordava com isso. Porque, tinha que ser nós! Que merda é essa? E ela [uma freira] falava ‘então vai!’... Mas na hora, quem ia era ela. E não perguntava, não insistia pra gente ir nos movimentos, nos

---

<sup>56</sup> Cleone Santos; entrevista concedida em 16/7/2019



encontros. Foi graças a uma briga minha com ela que eu entrei na Marcha [Marcha Mundial das Mulheres]. Porque ela falou que ia ter uma reunião das mulheres, e contou a história ... lá do Canadá<sup>57</sup>... E no Brasil ia ter a primeira reunião, em São Paulo, em 1999. E ela disse ‘Ah, então e vou’. Eu perguntei, ‘Cê vai falar de freira ou de prostituição?’ ‘Prostituição, ué!’... Aí eu falei um monte pra ela... ‘Não é você que tá no paredão!’<sup>58</sup>...

E aí fui pra reunião da Marcha. E pra aterrorizar, eu chamei mais duas.

Eu ainda conseguia dialogar, mas as outras não... Elas [mulheres da Marcha] não levavam a gente a sério, sabe? Até levarem a gente a sério demorou um ano, mais ou menos. Era o começo da Marcha, as primeiras discussões. Era basicamente branca, classe média alta, alta escolaridade. Nós, as mulheres pretas e brancas pobres, elas tavam procurando pra dar volume na coisa. Pra gente ter fala, era preciso passar por cima e tratorar. E os temas não contemplavam a gente em nenhum momento. Imagina, aquela socióloga que teve aquela formação... horrível... Eu cheguei a ouvir de uma mulher ‘Aí que bom que tem vocês, que evita de nossas filhas serem estupradas...’ Menina, soltei os cachorros!

Aí eu quis mesmo estar dentro... ah elas vão me ouvir! (Cleone Santos; entrevista concedida em 16/7/2019)

A experiência de Cleone nos coloca diante de outras contradições, ainda dentro do movimento feminista. A classe social, a raça, bem como o fato de ser uma mulher, à época, em situação de prostituição tornavam Cleone e suas duas companheiras corpos estranhos ao ambiente descrito como elitizado, branco, marcado por uma alta escolaridade.

A marginalização daquelas mulheres é marcada no próprio espaço da cidade - uma vez que ocupavam uma área conhecida pela “baixa prostituição”, ou ainda a “Boca do Lixo”, como foi e ainda é por muitos conhecida a região da Luz (centro antigo), marcada também por um grande contingente de moradores de rua e usuários de drogas em situação de alta vulnerabilidade.

A estratégia utilizada por Cleone é o confronto: “elas vão me ouvir”; “demorou quase um ano para elas levarem a gente a sério” (Cleone, 16/7/2019). Ou seja, Cleone entendia aquele espaço como potencial para se discutir as pautas relacionadas a mulheres em situação de prostituição e, ainda que ele não fosse construído de maneira a compreender a não universalidade de ser/tornar-se mulher, propõe-se a reivindicá-lo para si e construí-lo sob outras perspectivas.

Para além dos conflitos estruturantes inerentes a qualquer movimento ou organização social, o que destaco é que olhar para esses conflitos entre mulheres negras e/nos diversos

<sup>57</sup> A Marcha Mundial das Mulheres surge de uma manifestação, em 1995, em Quebec (Canadá), na qual 850 mulheres marcharam 200 quilômetros pedindo “Pão e Rosas”, simbolicamente.

<sup>58</sup> Cleone se refere à forte repressão às mulheres em situação de prostituição naquela região, nos anos 90 e 2000. Como diz, “naquela época, a polícia prendia as mulheres que estavam na rua”. Assim, o “paredão” refere-se à abordagem policial. (entrevista de 16/07/2019)

movimentos em que estão inseridas é fundamental à compreensão dos lugares políticos que essas sujeitas ocupam na sociedade brasileira. Lugar esse conflituoso em si, uma vez que formam uma grande base dos movimentos, tanto no que diz respeito à quantidade quanto ao protagonismo, ainda que dentro deles, seja necessário um confronto constante por reconhecimento e espaço de fala. Isso é, o fato de mulheres negras protagonizarem os mais diversos movimentos sociais populares não significa que sejam, na mesma proporção, suas porta-vozes, ou que neles figurem lugares de destaque.

É, nesse sentido, que se pode dizer que essas são relações estruturais, porque são reflexos e mantenedoras de uma lógica predominantemente supremacista branca, que é por sua vez, masculina e heterocisnormativa. Ao mesmo tempo, é pertinente observá-las na medida em que as incongruências, contradições e conflitos que constituem os movimentos são capazes de apresentá-los em seu funcionamento tanto quanto ou mais do que seus princípios norteadores e discursos por eles produzidos.

Por outra via, o que pode ser notado é o ensurdecimento que minha interlocutora experiencia e com o qual rompe, através do confronto direto: “Porque tinha que ser nós” (Cleone, 16/7/2019). Outra mulher, branca, cristã é quem se coloca no lugar de porta voz, é aquela quem fala pelas mais excluídas, representa-as diante de seus pares. O lugar esperado das mulheres negras, em situação de prostituição, pobres e de baixa escolaridade é o do silêncio, da vergonha, do medo de falar; e é esse lugar da fala de si mesma que Cleone reivindica, ou melhor, toma para si, apodera-se.

Esse apoderamento, ou seja, a tomada para si (da fala, no caso) implica ainda uma inversão da ordem vigente. Cleone não só deslegitima como desautoriza a mulher branca a falar sobre algo que não experiencia, ainda que tradicionalmente, naquele espaço, sejam as mulheres como ela, brancas, as que mais têm suas falas autorizadas e legitimadas. Ou seja, a fala sobre si é o que é inegociável.

É importante destacar também como a reflexão sobre si e sobre contexto político do movimento que se constrói naquele momento, bem como a leitura crítica dos processos que estão implicados nessa construção engendram o questionamento da qualidade da formação de algumas mulheres (“aquela socióloga que teve aquela formação ...horrível”, Cleone, 16/7/2019).

A crítica da formação da “companheira” (uma vez que faziam parte do mesmo grupo político) parte da observação de sua postura, ou seja, o posicionamento da cientista social reflete uma formação que desconsidera a complexidade do ser/tornar-se mulher, e não permite



compreender as diferenças advindas dos contextos sociais sob os quais pode se dar esse processo.

#### **4.2.3. “A gente foi muito audacioso, mexeu com a estrutura do partido”**

A não aceitação do ensurdecimento, ou simplesmente a não permissão de que outros falem por si também é presente na experiência de Marilândia no Partido ao qual se filia:

Apresentaram meu nome [um grupo de negras e negros dentro do PT]. Na realidade, não era pra ser suplente do Jilmar Tatto [candidato a senador em 2018], era pra vice-governadora [do candidato Luiz Marinho, em 2018]. Aí é que eu te digo que o partido ainda tem problemas com a questão racial. O meu currículo era ótimo, o que impedia? Até hoje eles não responderam...tem aquelas historinhas, mas a gente finge que acredita... contam pra gente, fazer o que, né? Então, saíram com o nome da Ana Bock. Muito bem, mas ninguém sabia quem era Ana Bock. Todo mundo sabia quem era a Marilândia, por incrível que pareça! Eu chegava nos lugares com o Marinho e o pessoal queria tirar foto comigo, achando que eu era a candidata a vice-governadora. Eu cheguei naquele ato, não sei se você tava... do “Ele Não”, no Largo da Batata [ato de repúdio à candidatura de Jair Bolsonaro à presidência]. Todo mundo queria tirar foto comigo, as pessoas que me conheciam. ‘Ah, ela que é a Marilândia, ela que é a vice-governadora?’ Aí eu dizia: ‘Não gente, não sou mais’.

Nesse sentido, foi extremamente positivo. Estar numa chapa prioritária pela primeira vez no Partido dos Trabalhadores, na cidade de São Paulo. A gente foi muito audacioso, mexeu com a estrutura do partido. Este partido vivia em reunião de portinhas fechadas. E aí eu chegava... ‘Olha lá, tão falando de você!’ Minha orelha queimava! Então, acabou gerando um debate (Marilândia; entrevista concedida em 26/6/2019).

Marilândia, que em nossa entrevista destacou o fato de naquele momento ser a única pessoa negra na executiva municipal do Partido, aponta como a articulação com outras pessoas negras a fim de indicá-la como candidata foi uma forma de abalar a estrutura daquele espaço. Esses processos evidenciam, de maneira mais profunda, a estrutura de movimentos nos quais tradicionalmente, há espaços de discussão sobre raça no Brasil.

O que se questiona é o racismo estrutural no interior desses lugares. Nos casos de Mara e Cleone, em um dos mais organizados coletivos feministas do país; no de Marilândia, um tradicional partido de esquerda.

Daiana, ao me relatar os processos de construção de um evento em Ermelino Matarazzo, expõe como ser uma mulher negra entre uma maioria de homens brancos, ainda que oriundos de seu próprio território gera conflitos:

Não sei se é uma questão minha ou se é geral, mas se posicionar enquanto mulher negra é complicado. Teve um evento que ia falar de violência contra mulher. Eram cinco homens brancos e eu de mulher na reunião. Já levei um baque. Como assim, vão fazer uma mesa sobre violência e só homem pra decidir? Eu não era do grupo ainda, e fui convidada pra essa reunião. Cheguei lá e só homem. (...) Eles são pessoas incríveis, são de esquerda, desconstruídos e tal. Mas quem são as pessoas fudas, na cabeça deles? São pessoas brancas. Quando eles montam uma mesa, eles montam uma mesa branca, se pá tem uma negra. Minhas convidadas são quase todas negras (Daiana, entrevista, concedida em 24/5/2019).

Os relatos de Daiana, Mara, Cleone e Marilândia revelam o estigma que carregam e contra o qual lutam por serem mulheres negras, vistas como sujeitas nem sempre (ou nunca) capazes de elaborar um pensamento sobre si mesmas e sobre o contexto em que se inserem, tampouco estratégias políticas. Assim, o lugar da intelectualidade no movimento social - de quem pensa e não apenas executa ações políticas, bem como o do governo não lhes cabe.

É relevante notar que não se trata de disputas dadas em ambientes em que as discussões sobre o racismo, o gênero, a classe e a sexualidade não estejam presentes, ou que sujeitas/os sejam alheias/os ou contrários a tais debates. A freira com quem Cleone discute porque não a enxerga como sujeita capaz de participar de uma reunião e expor seu ponto de vista é uma pessoa comprometida com a construção da pauta acerca da prostituição e em denunciar a violência policial que as mulheres sofriam, como descreve: “ela era jogada dentro do Camburão. Era uma época que a polícia prendia as mulheres que tavam na rua. E ela, era um mulherão, muito bonita, e nunca falava que era freira... só ia falar depois que a coisa toda acontecia” (Cleone, 16/7/2019). Tão comprometida era a religiosa, que se expunha à situação de perigo ao lado daquelas a quem defendia. Todavia, a relação que se constrói é de tutela, que implica uma desigualdade, afinal tutela-se aquela que não pode falar por si mesma, que é incapaz, inferiorizada.

Do mesmo modo, o Partido pelo qual Marilândia disputa as eleições inscreve-se no campo da esquerda, dos movimentos sociais que historicamente lutam contra a opressão das classes trabalhadoras mais precarizadas e no qual, tanto a questão de gênero como a de raça têm espaços consideráveis de discussão. Ora, reflexo da presença do debate racial no Partido é a existência da Secretaria de Combate ao Racismo (pela qual Marilândia à época, era responsável).

Assim também, os rapazes que constroem o coletivo juntamente com Daiana, como ela destaca, são todos dispostos a discutir as desigualdades de gênero, de classe, sexualidade, entre

outras, tanto que organizavam, no momento relatado, um evento que discutiria a violência contra a mulher.

O que essas circunstâncias evidenciam é a necessidade de se pensar como mecanismos de conservação da classe dominante, branca, masculina e heterocisnormativa não só estruturam instituições conservadoras, mas também se reproduzem nos próprios movimentos sociais que as questionam.

Ainda que, historicamente, a esquerda esteve cada vez mais aberta às pautas de gênero, de raça, bem como de identidades de gênero, um rápido olhar para o quadro de parlamentares representantes desses partidos é suficiente para se compreender que, como escreveu Maria Aparecida Bento (2002), a cota para cargos de poder para brancos é de quase 100%.

Esse paradoxo pode ser analisado à luz da investigação sobre a branquitude, a qual, para Bento (2002), tem como traço fundamental o que denomina “pacto narcísico”. Um dos aspectos desse pacto é a tendência a se reconhecer a desigualdade racial, mas não a discriminação a ela relacionada. Conseqüentemente, as desigualdades podem ser atribuídas a diferentes razões, e acima de tudo, o sujeito branco desaparece do contexto.

Assim, as pessoas brancas tendem, ao refletirem sobre o racismo, a vê-lo como o “problema do negro”, ou seja, do outro, não como um sistema que determina também suas experiências cotidianas e seu sentido de identidade. Ao contrário, o projeto antirracista soa como um “ato de compaixão pelo ‘outro’ esporádico, externo, opcional, pouco ligado às suas próprias vidas” (BENTO, 2002, p.164).

Ora, reconhecer-se enquanto sujeito participe da história da escravidão e da fundação da sociedade brasileira sob a égide do racismo, como destaca a autora, é assumir também o lugar de privilégio que ser branco proporciona - privilégios como aqueles questionados por Mara.

Assim, entender que as desigualdades raciais - imbricadas com as advindas do capitalismo, do patriarcado e da heterocisnormatividade e tantos forem os sistemas de opressão que derivam de uma lógica de exclusão e exploração de toda e qualquer experiência considerada desviante de um padrão - são alimentadas estruturalmente, e que isso se reflete na perpetuação do estigma que pessoas negras carregam e as impede de acessar determinados espaços é um passo.

Outro estágio é reconhecer-se enquanto sujeita/o (ou coletivo, organização, instituição, movimento social) que potencialmente pode praticar ações de discriminação, ainda que muito

a par dos debates e das lutas sociais, e abrir mão de privilégios que só existem por conta do racismo, negando e subvertendo, de fato, essa estrutura.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, insisto aqui no uso do termo ensurdecimento ao invés de silenciamento, enquanto um exercício afrocêntrico. É fato que, em muitas circunstâncias, nós mulheres negras, somos silenciadas, isto é, tamanha é a opressão estrutural, psicológica que sobre nós incide, que não desenvolvemos o hábito de falar publicamente, ou acostumamo-nos ao silêncio. Entretanto, muitas outras vezes, como é o que esta tese tem mostrado, nós não deixamos de discursar, seja pelas palavras, seja por outras formas de expressão.

O sistema que nos inferioriza e mata as/os nossas/os há séculos não nos calou. Sempre, desde os primeiros processos de invasão, usurpação e conquista territorial que fundaram o Estado brasileiro, nós estivemos organizadas, em constante movimento, elaborando saberes, estratégias, criando e tecendo fazeres políticos e resistência.

Afirmar que nós, mulheres negras, temos sido sistematicamente ensurdecidas é pressupor que sempre falamos, sempre fizemos política, entretanto, nossas práticas de resistência foram e continuam sendo invisibilizadas. Por outro lado, dizer que passamos a romper com o silêncio em determinado momento da história, mais especificamente, a partir dos movimentos feministas, é afirmar que até então estávamos em silêncio, amortecidas, caladas, em outras palavras, destituídas de agência.

Destacar o ensurdecimento é um exercício afrocêntrico, na medida em que coloca sujeitas africanas (negras, na sexta região) no centro dos processos históricos dos quais somos parte. Localiza-nos como protagonistas, sujeitas históricas, agentes.

Não se trata de dar voz, mas sim de escutá-la, reconhecê-la. Parte do princípio de que, de nossa perspectiva, refletimos sobre nossas ações, construímos conhecimentos, criamos alternativas, e, por isso, resistimos. Essa agência, que como busquei apontar aqui, tem raízes em uma construção subjetiva não apenas determinada pelas circunstâncias de subjugação ocasionadas pela conquista territorial e a violência que desumaniza tanto quem a pratica, como quem a sofre; mas também (e, sobretudo) pela memória da ancestralidade que carregamos em nossos corpos.

O reconhecimento dessa memória tem sido o exercício político primordial nos processos de resistência e luta contra os de conquista, apropriação e exploração, chamados eufemisticamente de (neo)colonização.

Em primeiro lugar, porque rompe com a “*mental slavery*”, contra a qual Bob Marley (1980) tanto cantou, ou a “*colonial mentality*”, musicada por Fela Kuti (1977). Faz com que

reconheçamos, enquanto pessoas amefricanas, que nossa história não se inicia nos navios tumbeiros; logo, não é somente a conquista territorial o que define nossa identidade: somos detentoras/es e difusoras/es de um legado cultural, artístico, científico, político, filosófico, moral e ético.

Esse legado, assim como muitas das vozes das mulheres, não fora silenciado. As vozes de nossas ancestrais podem ter sido sim ensurdecidas, até porque sempre foram patentes na cultura brasileira, daí a urgência desesperada de se tentar abafá-las ou como diria Lélia González (2018a), denegá-las.

Apesar da denegação do legado africano na América por parte das elites, que construíram suas fortunas a partir da usurpação das riquezas e da exploração desumana do trabalho de pessoas negras e indígenas, essa ancestralidade rebenta nas expressões da chamada cultura brasileira, no pretuguês que falamos, no nosso afeto, que é dengo, nos sofisticados saberes transmitidos oralmente sobre a terra, as ervas, as plantas e sobre o cuidado de si, que a cada dia são apropriados por discursos demagógicos de sustentabilidade, que tentam lucrar com práticas ancestrais, esvaziando-as de suas origens, ou seja, distanciando-as de nossos corpos, embranquecendo-as, tornando práticas sem memória.

Enfim, nossos fazeres políticos, enquanto pessoas africanas e amefricanas, é essencialmente matricentrado. Por isso, pensá-lo é pensar em agência de mulheres negras, é refletir sobre as articulações e as organizações, desde as famílias, os quintais, as ruas-quebradas, ruas-vielas, ruas-mercados, ruas-carnavais, ruas-procições, ruas-macumba, ruas-reuniões de bairro; ruas-fluxo, ruas baile-funk, rua-paredão, ruas-rodas de capoeira, ruas-batalhas de rimas, ruas-slams, ruas-saraus, ruas-passinho, ruas-rolezinhos, ruas-encruzilhadas; até quando chegamos vez ou outra e cada vez mais a grandes conferências internacionais, quando ocupamos cadeiras de ministras, parlamentares, espaços acadêmicos, publicamos livros, e quanto mais lugares restituirmos posse, nossos corpos têm sido e hão de ser políticos, rebeldes, dançantes, dengosos e (re)existentes.

*Zambi Aquatessa!*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. **Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 1976.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen, 2019.

AGUIAR, Marli de Fátima. **Tecendo memórias e histórias**. São Paulo: Produção independente, 2016.

\_\_\_\_\_. **(Des)águas e afluentes**. São Paulo: Feminas, 2021.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v.3, n.2, p.458-463, 1995.

BAMISILE, 2013. A procura de uma ideologia afrocêntrica: do feminismo ao afro-feminismo **Via Atlântica**, São Paulo, n. 24, p.257-279, dez/2013

BAKARE-YUSUF, Bibi. Além do determinismo: A fenomenologia da existência feminina Africana. Tradução de BAKARE-YUSUF, Bibi. Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence. **Feminist Africa**, Issue v. 2, 2003, por Aline Matos da Rocha e Emival Ramos.

BARRETO, Raquel. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BENTO, Maria Aparecida. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. Tese (doutorado em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Tereza. Mulher negra. São Paulo, **Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel**, 1985.

CARNEIRO, Sueli. A batalha de Durban. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 209-214, jan/2002.

\_\_\_\_\_. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003a.

\_\_\_\_\_. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**. v.17, n.49, dez /2003b

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane (a). O candomblé. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Tradução de Angela Figueiredo e Jesse Ferrell. **Cadernos Pagu**, n. 51, 2017.

\_\_\_\_\_. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. **Mulheres, cultura e política**. São Paulo: Boitempo, 2017

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica**. Luanda/Ramada: Mulemba/Pedago, 2014.



DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocentrada. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5. p. 515-539, Maio. 1998.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. **Revista Palmares: cultura afro-brasileira**, Brasília, ano 1, n. 1, p. 52-57, ago. 2005. Disponível em: Acesso em: 13/out/2019.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In ALEXANDRE, M. A. (Org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Maza Edições, 2007. p. 21.

FINCH III, Charles S. Cheikh Anta Diop confirmado. In: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009

FLOR DO NASCIMENTO. Wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosófico**, Volume XIII – Agosto/2016, p. 215-170.

\_\_\_\_\_. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia *Ubuntu*. **Prometeus**, v. 9, n. 21 – Edição Especial - Dezembro/2016, p. 231-245.

\_\_\_\_\_. Oyèrónké Oyèwùmí: potências filosóficas de uma reflexão. **Problemata: R. Intern. Fil.** v. 10. n. 2 , p. 8-28, 2019.

\_\_\_\_\_. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397, mai./ago. 2021.

FONSECA, Dagoberto José. **Negros corpos (i)maculados: mulher, catolicismo e testemunho**. 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Políticas Públicas e Ações Afirmativas**. São Paulo:

Summus, 2009.

\_\_\_\_\_. O fazer científico e o conhecimento africano: pistas e esboços - um breve diálogo, mas necessário. **Revista da ABPN**, v. 13. n.36. p. 07-31, 2021.

FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 2001

GOLDMAN, Márcio. Políticas e Subjetividades nos Novos Movimentos Culturais. **Ilha – Revista de Antropologia**, Universidade Federal de Santa Catarina, v. 9, n. 1, 2, p.9-22, 2007

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afrolatinoamericano. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018a, p.307-220.

\_\_\_\_\_. A Categoria político-cultural da Amefricanidade. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018b, p.321-334.

\_\_\_\_\_. Nanny. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018c, p.335-342.

\_\_\_\_\_. As Amefricanas do Brasil e sua Militância. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018d, p.343-345.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Africana Womanism: reclaiming ourselves**. Troy: Bedford Publishers, 2004.

\_\_\_\_\_. Mulherismo Africana: O outro lado da moeda. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Epistemologias do Renascimento Africano: Coleção Pensamento Preto**. VI. I. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019, p. 207-212.

\_\_\_\_\_. Mulherismo Africana: uma visão geral. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Epistemologias do Renascimento Africano: Coleção Pensamento Preto**. VI. III. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019, p. 157-174.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019a.

\_\_\_\_\_. **E eu não sou uma mulher?: Mulheres negras e feminismo**. São Paulo: Elefante, 2019b

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Francisco Alves, 1960; Ática, 1993.

LORDE, Audre. LORDE, Audre. **Irmã outsider: ensaios e conferências**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MALOMALO, Bas'Ílele. **Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento**. Curitiba: CRV, 2014.

\_\_\_\_\_. Epistemologia do Ntu: *Ubuntu*, Bisoidade, Macumba, Batuque e “X” Africana. **Anais do V Encontro Internacional de Literatura, histórias e culturas afro-brasileiras e africanas África- Brasil**, 2017.

\_\_\_\_\_. Filosofia da Macumba: a sacralização do corpo do negro na poética de Solano Trindade. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, v.10, ed. especial, 2019.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MAZAMA, A. A afrocentricidade como um paradigma. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 111-128.

MOREIRA, Núbia Regina. **O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo**. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. In: In: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 233-248.

MOTTA, Daniele Cordeiro. A contribuição de Heleieth Saffioti para a análise do Brasil: gênero importa para a formação social? **Caderno CRH [online]**. 2020, v. 33 Disponível em: <<https://doi.org/10.9771/ccrh.v33i0.37969>>. Acesso em 10 Novembro 2021.

JAHN, Janheinz. **Muntu: las cultura de la negritud**. Madrid: Guadarrama, 1970.

KERGOAT, Danièle. Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. Trad. Antônia Malta Campos. *Novos Estudos*, n. 86, março/ 2010

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes mães, reais senhoras. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva, Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de Quilombo e a Resistência Cultural Negra. *In*: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018a.

\_\_\_\_\_. Introdução ao conceito de quilombo. *In*: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018b.

NASCIMENTO, Elisa. L. Sankofa: significado e intenções. *In*: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008a, p. 29-54.

\_\_\_\_\_. Introdução às antigas civilizações africanas. *In*: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008b, p. 55-72.

\_\_\_\_\_. As civilizações africanas no mundo antigo. In: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008c, p. 73-108.

\_\_\_\_\_. Lutas africanas no mundo e nas Américas. In: NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008d, p. 141-182.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a Filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. **Griot -Revista de Filosofia**, v. 4., n.2, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ubuntu* como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. **Revista da ABPN**, v. 3, n. 6, p. 147-150, fev., 2012.

\_\_\_\_\_. Denegrindo a educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. **Revista Sul-Americana De Filosofia E Educação (RESAFE)**, n. 18 p. 62-73, maio/out. 2012

OBENGA, Théophile. Egito: História antiga da filosofia africana. Tradução para uso didático por Vinícius da Silva. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: KWASI, Wiredu (ed.). **A Companion to African Philosophy**. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2004, p.31-49. Disponível em [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat\\_egito\\_hist%C3%B3ria\\_antiga\\_da\\_filosofia\\_africana\\_2004.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/obengat_egito_hist%C3%B3ria_antiga_da_filosofia_africana_2004.pdf). Acesso em 15 out. 2021.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. n,18: maio-out/2012.

OLIVEIRA, Eduardo David de. A epistemologia da ancestralidade. **Revista Entrelugares – Revista de Sociopoética e abordagens afins**, 2009 – Disponível: <http://www.entrelugares.ufc.br/phocadownload/eduardo-resumo.pdf>, acesso em 30 de março 2019.

OMOREGBE, Joseph. Filosofia Africana: Ontem e Hoje. Trad. para uso didático, Renato Nogueira African Philosophy: Yesterday and Today. In: African Philosophy: an Anthology. Eze, Emmanuel,C. Massachusetts/Oxford, Blackwell Publishers,1998. Trad. para uso didático Renato Nogueira Jr. Disponível em [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/joseph\\_i\\_omoregbe\\_-\\_filosofia\\_africana\\_ontem\\_e\\_hoje.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/joseph_i_omoregbe_-_filosofia_africana_ontem_e_hoje.pdf). Acesso em 15/10/2021.

OYÈWÚMI, Oyèronké. Laços familiares/ligações conceituais: notas africanas sobre epistemologias feministas. Trad. Aline Matos da Rocha. OYÈWÚMI, Oyèronké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. **Signs**, v. 25, n. 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), pp. 1093-1098. Disponível em: [https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8ronk%C3%A9\\_oy%C3%A8w%C3%Bami\\_-\\_la%C3%A7os\\_familiaresliga%C3%A7%C3%B5es\\_conceituais.\]\\_notas\\_africanas\\_sobre\\_epistemologias\\_feministas.pdf](https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8ronk%C3%A9_oy%C3%A8w%C3%Bami_-_la%C3%A7os_familiaresliga%C3%A7%C3%B5es_conceituais.]_notas_africanas_sobre_epistemologias_feministas.pdf). Acesso em: 14/10/2021.

\_\_\_\_\_. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Trad. de Juliana Araujo Lopes. OYÈWÚMI, Oyèronké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. Vol.1. Dakar: CODESRIA Gender Series, p. 1-8, 2004, Disponível em [https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_conceitualizando\\_o\\_g%C3%AAnero\\_os\\_fundamentos\\_euroc%C3%AAntrico\\_dos\\_conceitos\\_feministas\\_e\\_o\\_desafio\\_das\\_epistemologias\\_africanas.pdf](https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero_os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf). Acesso em 10/11/2021.

\_\_\_\_\_. Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubás. Tradução para uso didático, por Wanderson Flor do Nascimento, de OYÈWÚMI, Oyèronké. Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Disponível em [https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81\\_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD\\_-\\_matripot%C3%AAncia.pdf](https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%AAncia.pdf). Acesso em 10/11/2021.

\_\_\_\_\_. **La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogotá: Editora En la frontera, 2017.

PAIM, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. Ano VII, n. XIII, Julho/2014.

PEREIRA, Ana Claudia J. **Pensamento social e político do movimento de mulheres negras: o lugar de ialodês, orixás e empregadas domésticas em projetos de justiça social**. 2016. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAMOSE, Mogobe B. Filosofia do *Ubuntu* e *Ubuntu* como uma filosofia. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>. Acesso em 15/11/2021.

\_\_\_\_\_. A ética do *Ubuntu*. Tradução para uso didático de: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of *Ubuntu*. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen. Disponível em [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe\\_b.\\_ramose\\_-\\_a\\_%C3%A9tica\\_do\\_ubuntu.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_%C3%A9tica_do_ubuntu.pdf). Acesso em 15/11/2021.

\_\_\_\_\_. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Trad. Dirce D.E Solis; Rafael M. Lopes; Roberta L. Cassiano. **Ensaio Filosófico**, v. IV, p.9-23, outubro/2011

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. Rio de Janeiro: Gráfica Olímpica Editora, 1975.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

RIBEIRO, Matilde. Antigas personagens, novas cenas: mulheres negras e participação política. In: BORBA, Angela; GODINHO, Tatau; FARIA, Nalu. (Orgs.). **Mulher e política: gênero e feminismo no Partido dos Trabalhadores**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998. p. 189-209.

RIBEIRO, Katiúscia. Mulheres negras e a força matricomunitária. **Revista Cult**, 27 de janeiro de 2020. Disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/mulheres-negras-e-a-forca-matricomunitaria/> Acesso em 09/09/2021.

ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio; HUNTLEY, Lynn (Org.). **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 237-25.

SANTOS, Cleone (org.). **Trajétórias de Vidas Mulheres da Luz**. Santo André: Copacesso, 2019.

SANTOS, Sônia Beatriz. As Ongs de mulheres negras no Brasil. **Soc. e Cult.**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 275-288, jul./dez. 2009.

SOUSA, Noémia de. **Sangue Negro**. São Paulo: Editora Kapulana, 2018.

SKACKAUSKAS, Andreia. **Prostituição, gênero e direitos: noções e tensões nas relações entre prostitutas e a Pastoral da Mulher Marginalizada**. 2014. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Campinas, 2014.

TEMPELS, Placide. Ontologia Bantu: O comportamento dos bantus – ele se concentra em um único valor: a força vital. Trad. para uso didático por Marcos Carvalho Lopes. TEMPELS, P. Bantu Ontology. In: EZE, E.C. **African Philosophy**. Blackwell, 1998.

THEODORO, Helena (a). Religiões afro-brasileiras. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

TRINDADE, Solano. **Poemas antológicos**. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006.

WERNECK, Jurema Pinto. O samba segundo as ialodês: mulheres negras e a cultura midiática. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2007.

\_\_\_\_\_. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo In: VERSCHUUR, Christine. **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux**. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

\_\_\_\_\_. Racismo institucional e saúde da população negra. **Saúde Soc.** São Paulo, v.25, n.3, p.535-549, 2016



UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

URASSE, Anin. Dialogando com Kimberle Crenshaw, ou, porque falar de interseccionalidade nos limita. In: URASSE, Anin. Pensamentos Mulheristas, 10 out. 2015. Disponível em <https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2015/12/10/dialogando-com-kimberle-crenshaw-ou-porque-falar-de-interseccionalidades-nos-limita/>. Acesso em 15/11/2021.

\_\_\_\_\_. Uma introdução aos 18 princípios ao Mulherismo Africana. 2019. In: UNIÃO DOS COLETIVOS PAN-AFRICANISTAS. **Epistemologias do Renascimento Africano: Coleção Pensamento Preto**. VI. III. São Paulo: Editora Filhos da África, 2019, p. 301-315.

**DISCOGRAFIA**

BOB MARLEY. **Redemption song**. Island Records/Tuff Gong: 1980. 3:47.

BIA FERREIRA. **De dentro do apê**. Showlivre.2018. 4:43.

FELA KUTI. **Colonial Mentality**. Kalakuta Records: 13:42.

## ANEXO A – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

1. Você pode, por favor, dizer seu nome completo, RG, e afirmar estar de acordo com o uso dessa entrevista para minha tese?
2. Nome, idade, estado civil, filhos, orientação sexual, identidade de gênero, profissão, escolaridade, naturalidade, região de São Paulo onde mora e onde atua, religião.
3. Com quais movimentos ou grupos você se organiza atualmente?
4. Em que momento e por que você começou a se organizar politicamente?
5. Fale um pouco de sua trajetória política.
6. Quais desafios na militância, enquanto mulher negra, você enfrenta?
7. Você e seu grupo se identificam como feministas?