

1

Aportes Teóricos

O personagem central desta tese é a mulher negra cotista militante. O cenário da história é a UERJ após a implantação da política de cotas raciais em 2003 aos dias atuais. O enredo, sua trajetória de vida e inserção no ensino superior através de política afirmativa. Os temas escolhidos são a construção de identidade e participação política dessas mulheres negras nos movimentos sociais de combate ao racismo e ao sexismo durante sua presença na universidade e as consequências dessa inserção.

Admito a dificuldade da escolha dos conceitos centrais desta investigação. Muitos estranhamentos ocorreram durante o processo de pesquisa, escrita e análise dessas histórias, sobretudo porque esses temas fazem parte da minha história de vida. Foi difícil, porque precisei fazer uma escolha e explicitar o lugar do qual estou falando. A partir daí, entendi, por mais óbvio que isso pareça ao pesquisador, que o seu olhar sobre o sujeito da pesquisa, está contaminado pela sua inserção social. Nesse sentido, sou uma mulher negra, professora universitária, de classe média, heterossexual, chefe de família, ekeje de uma comunidade de terreiro de candomblé e moradora do subúrbio carioca. Essa condição de classe, raça, gênero, sexualidade e religiosa assumida ao longo de minha vida expressam, contraditoriamente, o que sou hoje e, indubitavelmente, influenciaram o processo da pesquisa.

Para compreender as alunas, sujeitas da pesquisa, foi preciso dialogar com muitas concepções teóricas explicativas do racismo e do sexismo no âmbito das Ciências Sociais e Humanas, emergentes no espaço acadêmico e da militância de combate ao racismo, com vistas a compreender a raiz da dominação das mulheres negras; como são construídas suas identidades e como essas matrizes teórico-metodológicas explicam a condição de desigualdade em relação aos outros grupos raciais e de gênero. Foi fundamental compreender como essas matrizes explicam a força do racismo e como ele opera na vida das mulheres negras e produzem desigualdades de toda ordem e as colocam no pior lugar na hierarquia social.

No entanto, só esse olhar não foi suficiente para compreender a experiência dessas mulheres e a forma como elas vêm construindo estratégias de sobrevivência e resistência ao padrão dominante (branco, rico, europeu, cristão e heterossexual) desde a sua chegada no Brasil a partir do tráfico de escravos no século XVI, donde foram violentamente arrancadas de seu continente: a África. Por isso dialoguei com o Movimento Negro e de Mulheres Negras e com os olhares dos sujeitos da pesquisa. Isso posto, convido o leitor e a leitora a percorrerem intelectualmente caminhos onde as representações da identidade da mulher negra militante se ancoram nas noções de beleza, de solidariedade, de ancestralidade- espiritualidade e de resistência contrastam com as representações de identidades inferiorizadas, desqualificadas, embranquecidas imputada à mulher negra. Nesse contexto de violência e de prazer, a dor da experiência de escolher ser negra mediatiza esses contrastes identitários, através das quais os negros- mulheres e homens- são interpelados em suas experiências históricas na Diáspora.

Isto posto, os conceitos tratados no presente estudo foram escolhidos a partir das demandas expressadas pela própria prática social. Destarte, elegi os seguintes conceitos: alteridade, identidade, raça, racismo, preconceito, discriminação, gênero e resistência

1.1

Alteridades e Identidades: breves considerações

Neste ano quando participava como ouvinte da palestra/aula do Professor Edson Cardoso⁵ na UERJ muitas questões tratadas em seu discurso sobre o racismo e chamaram atenção por serem muito semelhantes com alguns temas que venho problematizando nesta pesquisa. Durante o intervalo, troquei algumas palavras com o ilustre professor acerca de minhas impressões e ele gentilmente, no final da aula, fez alusão à alteridade de modo a exemplificar a violência e a des-humanização do racismo que nos ronda, em alguns casos, antes mesmo de

⁵Edson Cardoso é jornalista e assessor da Ministra Luiza Bairros da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial.

nosso nascimento, e da necessidade da alteridade ser reconhecida na constituição da identidade da pessoa, de sua auto-estima, cujo texto destaco a seguir:

Nós humanos temos um problema. Nós existimos a partir do outro. Não é um detalhe o **outro** para nós, é uma condição fundadora. Precisamos do outro, do reconhecimento do outro para existirmos. Imaginemos então que **A** é o outro para **B**. Sendo que **A** associa aparência a valores. E a aparência de **B** é para **A** uma aparência não humana e **B** é uma criança de oito anos que foi para a escola. **A** é sua professora e **B** anseia pelo reconhecimento do outro que não virá. O que acontece quando alguém que precisa do outro, do reconhecimento do outro para existir e o outro diz: você não é como eu sou. Você é menos humano do que eu. O que acontece? Nós não temos pesquisa sobre isso no Brasil. Então a Lei 10.639 que introduz conteúdo de História e Cultura Africana deixa de fora a educação infantil e as crianças de 0 à 6 anos. Quando a criança chegar [à escola] para assistir uma fala com conteúdo sobre história da África no ensino fundamental, a “casa já caiu”. Não é? A casa cai no primeiro banho da creche. Tem um vazio aí. A presidenta da república disse que vai universalizar a creche. Ela está se referindo ao edifício. Todavia, como nossas crianças serão tratadas nessa creche? Onde está nossa experiência com isso? Na rede oficial, nenhuma. Esse é um problema para nós, porque para combater o racismo precisamos construir uma nova geração já de 0 a 6 anos. Não serão conteúdos de História da África que irão fazer recompor o que perdemos de 0 a 6 anos. Aqui é fundamental para nós. Para todas as crianças. Todas. Educá-las segundo valores do pluralismo. Se não há nenhum sinal disso no MEC, não estamos falando seriamente de futuro. Aqui é que nos temos que nos concentrar. Há pouca pesquisa. A maior intelectual negra que tratou dos temas da psicologia do racismo, era minha conterrânea. Bonita, inteligente, com consultório. Se atirou da janela, num sábado. Neusa Souza Santos. Não temos muitas pesquisas na área (...). Se vamos falar sério de racismo, temos que falar da alteridade, dessa condição fundadora do outro para nós e dos estragos decorrentes de tudo isso.

Edson Cardoso, aula ministrada em 4 de junho de 2011

Meu objetivo nesse momento é desenvolver uma breve reflexão sobre a alteridade e destacar a contribuição das Ciências Sociais e Humanas nesse terreno tão movediço. Como professora, meu interesse sobre esse tema vem de muito tempo e é motivado por razões históricas, éticas e políticas, mas, sobretudo, por reconhecer que a universidade, na maioria das vezes, constrói a alteridade do negro como ser social portador de limites intelectuais e incapaz de produzir conhecimento segundo sua própria perspectiva, ou seja, o negro é possuidor de uma identidade de objeto. Minha implicação afetiva com as alunas negras e negros, ao longo de mais de 30 anos de magistério é profunda e acentuada pelo auto-reconhecimento da nocividade do racismo para a vida dos negros, algo que sempre me motivou a estudar esse tema.

No momento que antecedeu a implementação da política de cotas na UERJ, representei a FSS na comissão criada por uma das Sub-reitorias, para elaborar o programa de assistência ao estudante cotista com muitas outras representações de unidades acadêmicas e estudantis. Foi uma época muito delicada, pois *in loco*, pude testemunhar como a universidade representa o negro e o pobre. Como se o racismo (e o sexismo) não condicionassem a pobreza. Dito de outra forma, conhecer o negro, segundo as concepções dominantes, significa concebê-lo como ser social limitado *a priori* por conta do condicionamento que as representações sociais universais plasmadas na concepção da democracia racial brasileira perpetram no indivíduo. Essa identidade negra construída pelo *outro* é uma exigência para o controle e cerceamento de sua capacidade intelectual e da liberdade necessária à formação de uma subjetividade emancipada.

Os relatos das colaboradoras desta pesquisa enunciam o fracasso da universidade quando nesta, seus atores (docentes, discentes e demais segmentos) não conseguem perceber que seus conteúdos formadores e suas práticas não atendem às necessidades de vida desse grupo humano. Isso é explicitado, por exemplo, quando uma aluna escolhe um tema de pesquisa no campo das africanidades ou das relações raciais e é categoricamente “convidada” a desistir da proposta, porque isso supostamente não interessa à ciência ou não condiz com a linha de pesquisa do(a) docente pesquisador(a). O aluno negro não se vê numa universidade que é construída para os brancos e pelos brancos. A partir da consciência da hostilidade dos processos de invisibilidade de sua história, trajetória e presença, cotidianamente, cai por terra a noção de harmonia racial e uma arena é desvelada tanto no campo intelectual como racial visando à afirmação da identidade negra positiva.

É um caminho que entrecruzam sentimentos, vivências, representações de si e do *outro* construídas nas *relações sociais*. A identidade, individual ou coletiva, resulta da alteridade. Esta é a condição fundante daquela. Outra razão importante para o estudo do tema é a pouca importância que o serviço social tem dado ao estudo das *identidades*, particularmente quando se trata da identidade étnico-racial e de gênero. O deslocamento epistemológico provocado pelo direcionamento das identidades, da alteridade e de suas manifestações concretas - o racismo, sexismo, a homo e lesbofobia e discriminações correlatas (formas externas da alteridade) -

aponta para as novas complexidades da questão social e vão ao encontro dos princípios ético-políticos referendados no Código de Ética do assistente social e do compromisso da profissão com as lutas dos movimentos sociais dentro delas as do Movimento Negro e de Mulheres Negras.

1.1.1

O que é alteridade? Qual sua importância no mundo moderno?

Apresento uma narrativa da intelectual Chimamanda Adichie. Trata-se de como ela interpela sua própria história sob pena de não incorrer no “perigo de uma história única”.

Sou uma contadora de histórias. E gostaria de contar a vocês algumas histórias pessoais. Sobre o que eu gosto de chamar “O perigo de uma história única”.

Eu cresci num campus universitário no leste da Nigéria. Minha mãe diz que eu comecei a ler com 2 anos, mas eu acho que 4 é provavelmente mais próximo da verdade. Então, eu fui uma leitora precoce. E o que eu lia, eram livros infantis britânicos e americanos.

Eu fui também uma escritora precoce. E quando comecei a escrever, por volta dos 7 anos, histórias com ilustrações em giz de cera, que minha pobre mãe era obrigada a ler. Eu escrevia exatamente os tipos de histórias que eu lia. Todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis. Eles brincavam na neve, comiam maçãs. E eles falavam muito sobre o tempo em como era maravilhoso o sol ter aparecido.

Agora, apesar do fato que eu morava na Nigéria. Eu nunca havia estado fora da Nigéria. Nós não tínhamos neve, nós comíamos mangas. E nós nunca falávamos sobre o tempo, porque não era necessário. Meus personagens também bebiam muita cerveja de gengibre. Porque as personagens dos livros britânicos que eu lia – bebiam cerveja de gengibre. Não importava que eu não tinha a mínima idéia do que era cerveja de gengibre. E por muitos anos depois, eu desejei desesperadamente experimentar cerveja de gengibre, mas isso é outra história.

A meu ver, o que isso demonstra, é como nós somos impressionáveis e vulneráveis, face a uma história principalmente quando somos crianças. Porque tudo que eu havia lido eram livros, nos quais as personagens eram estrangeiras, eu me convenci de que os livros, por sua própria natureza, tinham que ter estrangeiros e tinham que ser sobre coisas com as quais eu não podia me identificar.

Bem, as coisas mudaram quando eu descobri os livros africanos. Não havia muitos disponíveis e eles não eram tão fáceis de encontrar quanto os livros estrangeiros, mas devido a escritores como Chinua Achebe e Câmara Laye, eu passei por uma

mudança mental em minha percepção da literatura. Eu percebi que pessoas como eu meninas com a pele cor de chocolate, cujos os cabelos crespos não podiam formar rabos-de-cavalo, também podiam existir na literatura.

Eu comecei a escrever sobre coisas que eu reconhecia. Bem, eu amava aqueles livros americanos e britânicos que eu lia. Eles mexiam com a minha imaginação, me abriam novos mundos, mas a consequência inesperada foi que eu não sabia que pessoas como eu podiam existir na literatura. Então o que a descoberta dos escritores africanos fez por mim foi: salvou-me de ter uma única história sobre o que os livros são.

Eu venho de uma família nigeriana convencional, de classe média. Meu pai era professor, minha mãe, administradora. Então nós tínhamos, como era normal, empregadas domésticas, que frequentemente vinha das aldeias rurais próximas. Então, quando eu fiz 8 anos, arranjamos um novo menino para a casa, seu nome era Fide. A única coisa que minha mãe nos disse sobre ele foi que sua família era muito pobre. Minha mãe enviava inhames, arroz e nossas roupas usadas para a sua família e quando eu não comia tudo no jantar minha mãe dizia: “Termine sua comida! Você não sabe que pessoas como a família de Fide não tem nada?” Então eu sentia uma enorme pena da família de Fide.

Então, num sábado, nós fomos visitar a sua aldeia e sua mãe nos mostrou um cesto com um padrão lindo, feito de ráfia seca por seu irmão. Eu fiquei atônita! - Nunca havia pensado que alguém em sua família pudesse realmente criar alguma coisa. Tudo que eu tinha ouvido sobre eles era como eram pobres, assim havia se tornado impossível para mim vê-los como alguma coisa além de pobres. Sua pobreza era minha história única sobre eles.

Anos mais tarde, pensei nisso quando deixei a Nigéria para cursar universidade nos Estados Unidos. Eu tinha 19 anos. Minha colega de quarto americana ficou chocada comigo. Ela perguntou onde eu tinha aprendido a falar inglês tão bem, e ficou confusa quando eu disse que, por acaso, a Nigéria tinha o inglês como sua língua oficial. Ela perguntou se podia ouvir o que ela chamou de minha “música tribal”, e consequentemente, ficou muito desapontada quando eu toquei minha fita da Mariah Carey. Ela presumiu que eu não sabia como usar um fogão. O que me impressionou foi que: ela sentiu pena de mim antes mesmo de ter me visto. Sua posição padrão para comigo, como uma africana, era um tipo de arrogância bem intencionada, piedade.

Minha colega de quarto tinha uma única história sobre a África. Uma única história de catástrofe. Nessa única história não havia possibilidade de os africanos serem iguais a ela, de jeito nenhum. Nenhuma possibilidade de sentimentos mais complexos que piedade. Nenhuma possibilidade de uma conexão como humanos iguais. Eu devo dizer que antes de ir para os Estados Unidos, eu não me identificava, conscientemente, como uma africana. Mas nos Estados Unidos, sempre que o tema África surgia, as pessoas recorriam a mim. Não importava que eu não sabia nada sobre lugares como a Namíbia. Mas eu acabei por abraçar essa nova identidade. E, de muitas maneiras, agora eu penso em mim mesma como uma africana.

Entretanto, ainda fico um pouco irritada quando referem-se à África como um país. O exemplo mais recente foi meu maravilhoso vôo dos Lagos dois dias atrás, não fosse um anúncio de um vôo da Virgin sobre o trabalho de caridade na “Índia, África e outros países”. Então, após ter passado vários anos nos EUA como uma africana, eu comecei a entender a reação da minha colega para comigo. Se eu não

tivesse crescido na Nigéria e se tudo que eu conhecesse sobre a África viesse das imagens populares, eu também pensaria que a África era um lugar de lindas paisagens, lindos animais e pessoas incompreensíveis, lutando guerras sem sentido, morrendo de pobreza e AIDS, incapazes de falar por eles mesmos, e esperando serem salvos por um estrangeiro branco e gentil. Eu veria os africanos do mesmo jeito que eu, quando criança, havia visto a família de Fide.

Eu acho que essa única história da África vem da literatura ocidental. Então, aqui temos uma citação de um mercador londrino chamado John Locke, que navegou até o oeste da África em 1561 e manteve um fascinante relato de sua viagem. Após referir-se aos negros africanos como “bestas que não tem casas”, ele escreve: “eles também são pessoas sem cabeças, que tem sua boca e olhos em seus seios.” Eu rio toda vez que leio isso, e alguém deve admirar a imaginação de John Locke.

Mas o que é importante sobre sua escrita é que ela representa o início de uma tradição de contar histórias africanas no Ocidente. Uma tradição da África subsaariana como um lugar negativo, de diferenças, de escuridão, de pessoas que, nas palavras do maravilhoso poeta, Rudyard Kipling, são “metade demônio, metade criança”.

E então eu comecei a perceber que minha colega de quarto americana deve ter por toda sua vida, visto e ouvido diferentes versões de uma única história. Como um professor, que uma vez me disse que meu romance não era “autenticamente africano”. Bem, eu estava completamente disposta a afirmar que havia série de coisas erradas com o romance, que ele havia falhado em vários lugares. Mas eu nunca teria imaginado que ele havia falhado em alcançar alguma coisa chamada autenticidade africana. Na verdade eu não sabia o que era “autenticidade africana”. O professor me disse que minhas personagens pareciam-se muito com ele, um homem educado de classe média. Minhas personagens dirigiam carros, elas não estavam famintas. Por isso elas não eram autenticamente africanos.

Mas eu devo rapidamente acrescentar que eu também sou culpada na questão da única história. Alguns anos atrás, eu visitei o México saindo dos EUA. O clima político nos EUA àquela época era tenso. E havia debates sobre imigração. E, como frequentemente acontece na América, imigração tornou-se sinônimo de mexicanos, como pessoas que estavam espoliando o sistema de saúde, passando às escondidas pela fronteira, sendo presos na fronteira, esse tipo de coisa. Eu me lembro de andar o meu primeiro dia por Guadalajara, vendo as pessoas indo trabalhar, enrolando tortilhas no supermercado, fumando rindo. Eu me lembro que meu primeiro sentimento foi surpresa. E então eu fiquei oprimida pela vergonha. Eu percebi que eu havia estado tão imersa na cobertura da mídia sobre os mexicanos que eles haviam se tornado uma coisa em minha mente: o imigrante abjeto. Eu tinha assimilado uma única história sobre os mexicanos eu não podia estar mais envergonhada de mim mesma.

Então, é assim que se cria uma única história: mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão. É impossível falar sobre única história, sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é “nkali”. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior que o outro”. Como nossos mundos econômicos e políticos, histórias também são definidas pelo princípio do “nkali”. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve

que se você quer destituir uma pessoa, o jeito mais simples é contar sua história, e começar com “em segundo lugar”. Comece uma história com as flechas dos nativos americanos, e não com a chegada dos britânicos, e você tem uma história totalmente diferente. Comece a história com o fracasso do estado africano e não com a criação colonial do estado africano e você tem uma história totalmente diferente.

Recentemente eu palestrei numa universidade onde um estudante disse que era uma vergonha que homens nigerianos fossem agressores físicos como a personagem do pai no meu romance. Eu disse a ele que eu havia terminado de ler um romance chamado “Psicopata Americano” – e que era uma grande pena que jovens americanos fossem assassinos em série. É óbvio que eu disse isso num leve ataque de irritação. Nunca havia me ocorrido pensar que só porque eu havia lido um romance, no qual o personagem era um assassino em série, que isso era de alguma forma, representativo de todos os americanos.

E agora, isso não é porque eu sou uma pessoa melhor do que aquele estudante, mas devido ao poder cultural e econômico da América, eu tinha muitas histórias sobre a América. Eu havia lido Tyler, Updike, Steinbeck e Gaitskill. Eu não tinha uma única história sobre a América. Quando eu soube, alguns anos atrás, que escritores deveriam ter tido infâncias realmente infelizes para ter sucesso, eu comecei a pensar sobre como eu poderia inventar coisas horríveis que meus pais teriam feito comigo. Mas a verdade é que eu tive uma infância muito feliz, cheia de risos e amor, em uma família muito unida. Mas também tive avós que morreram em campos de refugiados. Meu primo Polle morreu porque não teve assistência médica adequada. Um dos meus amigos mais próximos, Okoloma, morreu num acidente aéreo porque nossos caminhões de bombeiro não tinha água. Eu cresci sob governos militares repressivos que desvalorizaram a educação, então por vezes meus pais não recebiam seus salários. Então, ainda criança, eu vi a geléia desaparecer do café da manhã, depois a margarina desapareceu, depois o pão tornou-se muito caro, depois o leite ficou racionado. E acima de tudo, um tipo de medo político normalizado invadiu nossas vidas. Todas essas histórias fazem quem eu sou.

Mas insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que formaram-me. A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. Claro, África é um continente repleto de catástrofes. Há as enormes, como as terríveis violações do Congo. E há as depressivas, como o fato de 5.000 pessoas candidatarem-se a uma vaga de emprego na Nigéria. Mas há outras histórias que não são sobre catástrofes. E é muito importante, e igualmente importante, falar sobre elas.

Eu sempre achei que era impossível relacionar-me adequadamente com um lugar ou uma pessoa. A consequência de uma única história é essa: ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes. E se antes de minha viagem ao México eu tivesse acompanhado os debates sobre imigração de ambos os lados dos EUA e do México? E minha mãe nos tivesse contado que a família do Fide era pobre e trabalhadora? E se nós tivéssemos uma rede televisiva africana que transmitisse diversas histórias africanas para todo mundo?

O que o escritor nigeriano Chinua Achebe chama “um equilíbrio de história”. E se a minha colega de quarto soubesse do meu editor nigeriano, Mukta Bakaray, um homem notável que deixou seu trabalho em um banco para seguir seu sonho e começar uma editora? A sabedoria popular era que nigerianos não gostam de literatura. Ele discordava, ele sentiu que pessoas que podiam ler, leriam se a literatura torna-se disponível e acessível para eles. Logo após ele publicar meu primeiro romance, eu fui a uma estação de TV em Lagos para uma entrevista. E uma mulher que trabalhava lá como mensageira veio a mim e disse: “Eu realmente gostei do seu romance, mas não gostei do final. Agora você tem que escrever uma sequência, e isso é o que vai acontecer ...”. E continuou a me dizer o que escrever na sequência. Agora eu não estava apenas encantada, eu estava comovida. Ali estava uma mulher, parte das massas comuns de nigerianos, que não se supunham serem leitores. Ela não tinha só lido o livro, mas ela havia se apossado dele e sentia-se no direito de me dizer o que escrever na sequência.

E agora se a minha colega de quarto soubesse de minha amiga Fumi Onda, uma mulher destemida que apresenta um show de TV em Lagos, e que estar determinada a contar as histórias que nós preferimos esquecer? E se minha colega de quarto soubesse sobre a cirurgia cardíaca que foi realizada no Hospital de Lagos semana passada? E se a minha colega de quarto soubesse sobre a música nigeriana contemporânea? Pessoas talentosas cantando em inglês e Pindgin, e Igbo e Yoruba Ijo, misturando a influencia de Jay-Z e Fela, de Bob Marley e seus avós.

E se a minha amiga de quarto soubesse sobre a advogada que recentemente foi ao tribunal para desafiar uma lei ridícula que exigia que as mulheres tivessem o consentimento de seus maridos antes de renovarem seus passaportes. E se minha colega de quarto soubesse sobre Nollywood, cheia de pessoas inovadoras fazendo filmes apesar de grandes questões técnicas? Filmes tão populares que são realmente os melhores exemplos de que nigerianos consomem o que produzem. E se a minha colega de quarto soubesse da minha maravilhosamente ambiciosa trançadora de cabelos, que acabou de começar seu próprio negocio de venda de extensões de cabelo? Ou sobre os milhões de outros nigerianos, que começam negócios e às vezes fracassam, mas continuam a fomentar a ambição?

Toda vez que eu estou em casa, sou confrontada com as fontes comuns de irritação de nigerianos: nossa infra-estrutura fracassada, nosso governo falho. Mas também pela incrível resistência do povo que prospera apesar do governo, ao invés de devido a ele. Eu ensino em workshops de escrita em Lagos todo verão. E é extraordinário pra mim ver quantas pessoas se inscrevem, quantas pessoas estão ansiosas para escrever, por contar história. Meu editor nigeriano e eu começamos uma ONG chamada Farafina Trust. E nós temos um grande sonho de construir bibliotecas e recuperar bibliotecas que já existem e fornecer livros para as escolas estaduais que não tem nada em suas bibliotecas, e também organizar muitos e muitos Workshops, de leitura e escrita, para que as pessoas que estão ansiosas para contar nossas muitas histórias.

Histórias importam, muitas histórias importam. História tem sido usada para expropriar e tornar maligno, mas histórias também podem ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida. A escritora americana Alice Walker escreveu isso sobre seus parentes no sul que haviam se mudado para o norte. Ela os apresentou a um livro sobre a vida sulista que eles tinham deixado para trás. “Ele sentaram-se em volta, lendo o livro por si próprios, ouvindo-me ler o livro e um tipo de paraíso foi reconquistado”. Eu gostaria de finalizar com esse

pensamento: Quando nós rejeitamos uma única história, quando percebemos que nunca há apenas uma história sobre nenhum lugar, nós reconquistamos um tipo de paraíso. Obrigada. (Adichie, C. O perigo de uma história única).

As idéias e imagens que conformam as representações sociais sobre as mulheres negras no mundo globalizado foram construídas durante o processo de colonização do continente africano, assim como compôs o imaginário do projeto de expansão territorial mercantilista nas Américas, no Caribe e no Oriente Médio. Estas representações têm a função de reproduzir uma imagem depreciativa e desfocalizam a intervenção da mulher negra do espaço público, das profissões socialmente prestigiadas e lhes imputam o confinamento no espaço privado. Todavia, as mulheres negras, escravizadas ou não, tiveram que ocupar as ruas para manter a si mesmas e aos seus grupos. Muitas delas continuam a praticar atividades que fazem parte do legado naturalizado da escravidão, devido a omissão do Estado e de suas instituições no que se refere à criação de políticas públicas voltadas para o atendimento das reais necessidades das mulheres negras e indígenas.

Os sucessivos atos de violência física e simbólica que foram submetidas historicamente e a modulação de seu corpo de acordo com os padrões sociais e estéticos brancos são uma constante em nossa experiência social tão bem explicitadas pela ativista nigeriana Chimamanda Adichie. Outra imagem recorrente é a do corpo sexualizado fonte exclusiva de produção e extração de prazer.

Meu objetivo, nesse momento, é explicitar a forma como a alteridade foi construída no contexto da Modernidade inaugurando outra racionalidade, através da qual a Europa, antes periferia do mundo árabe, se institui como centro do planeta em decorrência das transformações econômicas, sociais, políticas emergentes no cenário da expansão econômica ultramarina naquele momento histórico. A lógica e racionalidade da conquista que se instaura naquele período conduziu aos “descobrimentos” e conquistas das Américas, África e Oceania de forma global, cujos processos de dominação darão materialidade às práticas preconceituosas e discriminatórias, as quais se mantêm vivas até hoje, (re)atualizadas ou não. Essa reflexão me proporcionará uma análise crítica das

relações raciais e de gênero no Brasil trazendo a mulher negra para o centro e sujeito desse debate.

A questão da alteridade se insere em espaço intelectual de larga dimensão, que vai da filosofia à moral até as ciências humanas e da sociedade. A alteridade interroga certas ciências sociais desde a sua institucionalização, em particular a antropologia, ou mesmo a sociologia em seu período clássico (Jodelet, 2010).

Para Jodelet (2010) a alteridade é um duplo processo de construção e de exclusão social que estão interligados como dois lados de um mesmo processo, que mantém sua unidade por meio de um sistema de representação social. Ao designar o caráter do que é o *outro*, a noção de alteridade é sempre colocada em contraponto: “não eu” de um “eu”, “outro” de um “mesmo”. Assim a alteridade ao construir a noção do *outro* que é externa ao sujeito, também o constrói dando forma a uma identidade social que se estabelece nas relações sociais em conformidade com valores, símbolos religiosos, noções de raça, gênero, sexualidade, ou seja representações sociais hegemônicas ou não. Para Jodelet (2010) a alteridade faz par, filosoficamente com a noção de ipseidade, caráter que faz com que o indivíduo seja ele mesmo e distinto dos outros, singular, único.

Alguns autores consideram que a reflexão sobre alteridade é que precede e permite toda definição identitária. Porém é importante observar as relações sociais que conformam a alteridade e a natureza das oposições entre o *mesmo* e o *outro* que se estabelecem entre indivíduos e os grupos. A alteridade se especifica segundo formas diferentes (semelhantes/disseminantes, autóctone/estrangeiro, próximo/longínquo, amigo/inimigo, normal/desviante), supondo relações de afeto (positivas e negativas) entre pessoas e grupos inscritos em uma sociedade plural historicamente determinada.

Nesse sentido a alteridade invoca a noção de identidade e de pluralidade configurando-se numa *alteridade de fora*. Isso quer dizer que

O pensamento do mesmo e do outro estaria historicamente fundado sobre a evidência de uma pluralidade espacial, cultural e temporal: o outro se define em vista da ‘identidade de um observador ocidental arquetípico, seja por sua localização num alhures geográfico e num certo afastamento cultural, seja pela exterioridade de seu posicionamento na trajetória duma evolução histórica cujas etapas deveriam conduzir a uma identidade de civilização. (Jodelet, 2010, p. 49).

A alteridade como exclusão *do outro*, sendo este visto como *não eu e não nós*, representa um tipo de relação, na qual o *outro* deve ser afastado ou tornar-se estranho pelas características opostas àquelas que expressam o que é próprio da identidade. No entanto alteridade deve ser colocada como diferença e não sob a perspectiva de quem encontra-se encerrado nela. Sobre o conceito de *outro* Joffe (2010) salienta que o termo é bastante utilizado na teoria cultural e na feminista e geralmente se aplica somente àqueles que estão excluídos, e implicitamente subordinados ao grupo de pessoas que supostamente se consideram possuidoras e donas das idéias dominantes.

Tal perspectiva alinhada às idéias de Said (1978 *apud* Joffe) afirma que o *outro* é uma construção social, representado pelo autor na figura do *Oriente*. Ser *outro* é ser objeto de fabricações de alguém diferente e não um sujeito com poder e voz, no nosso caso, é ser representado na figura do africano ou de seu descendente. Interessa-me demonstrar o caráter desigual das relações que se estabeleceram entre os europeus e os não europeus, que, conforme Said (*apud* Joffe, 1998) envolvem a construção do *outro*. Diz o autor que

Nessa construção estavam incluídos discursos políticos, sociológicos e científicos. Membros do “Oriente” não falavam por si mesmos, não representavam suas próprias emoções, presença ou história. Ao contrário o Oriente foi filtrado através das lentes da cultura européia. A cultura européia ganhou força e identidade, contrastando-se ao Oriente. A superioridade da identidade européia foi construída e afirmada na base de um conjunto de comparações com povos e culturas não-européias. (Joffe, 1998 p.109).

Assim, a visão de superioridade do europeu em relação à cultura do *outro* foi a representação social hegemônica, que consistiu em imagens deformadas e estereotipadas daqueles que não pertenciam ao seu universo cultural. Nesse sentido, serão imputadas aos grupos subordinados um maior número identidades negativas.

Os estudos antirracistas dotados de uma abordagem crítica sinalizam que a noção de raça no século XIX foi forjada no discurso científico da época a partir do corpo feminino e negro. Cabe ressaltar que a ciência ocidental no século XIX inaugura discursos e práticas racializadas, nas quais a diferença na raça e no gênero constituirão o contraponto para a construção da identidade do homem

branco europeu. Dito de outra forma, o homem branco europeu constituirá a máxima representação do poder ocidental (rico, branco, cristão e heterossexual) negando e excluindo do padrão de civilidade moderna *o diferente*.

A história de Sara Baartman⁶ uma jovem sul- africana nascida em 1789 e referência para a luta internacional feminista negra contra as ideologias fetichistas sobre as mulheres e homens negros, é emblemática e, ao mesmo tempo, reveladora do modo como a ciência ocidental em seu nascedouro, produziu discursos racializados sobre as diferenças culturais, adensando a estes elementos de uma diferença biológica imaginária, falsa, inferiorizada e animalizada sobre o não-europeu. A Vênus de Hotentote (como Sara Baartman era conhecida na Inglaterra e depois na França) foi, no início do século XIX, exibida publicamente em *freak shows* e *espetáculos* científicos europeus. A relevância de sua história reside no fato de Georges Cuvier ter sido um influente naturalista cientista que criou o conceito de “raça” na ciência moderna e foi “preceptor” de Baartman. O corpo de Sara Baartman modelou a moderna noção de raça, afirma Schwarcz (apud Damasceno, 2008).

O texto *O corpo do outro, construções raciais e imagens de controle do corpo feminino negro: o caso da Vênus de Hotentote*, de Janaína Damasceno (2008), fundamentado em Stuart Hall, revela que uma das práticas representacionais privilegiadas pelos europeus para marcar as diferenças e dar significado racializado ao outro no ocidente, são os estereótipos. Com base nos argumentos apresentados afirmamos que Sara Baartman simboliza a constituição da identidade da mulher negra a partir do olhar do *outro*.

Assis (2010) recorreu a Damasceno para afirmar como o corpo da mulher negra foi utilizado pela medicina do Século XIX como significação da diferença. Significação essa que se perpetua até os dias atuais.

Fanon (apud Joffe 2010) denuncia a ação colonialista ao dizer que os povos que foram considerados como não tendo conseguido se adequar às noções ocidentais de progresso são vistos como possuidores de magia negra, mentalidade primitiva, animismo e erotismo animal. Numa escala de valores, estas características “quase” humanas estariam mais próximas da animalidade do que da civilidade. E é esta a intenção de uma alteridade encerrada na mesmidade do

⁶Ver vídeo no site <http://www.youtube.com/watch?v=iQ7mmMe4klQ>.

mesmo, nessa perspectiva relacional, o outro sempre se constitui como objeto. Defendo, portanto, a idéia de alteridade como diferença.

Todavia as características instintivas ligadas à emoção e misticismo podem ser associadas às idéias positivas, como a arte e a espiritualidade. Ainda assim, essas características conferidas ao *outro* podem ser percebidas como ameaça. É também nesse terreno que as características eróticas estão situadas externando seu caráter ambíguo. As características mais instintivas têm a força para desafiar valores e dispositivos importantes das sociedades ocidentais contemporâneas: a Lei, o intelecto e a moralidade

Eles contestam a onipotência atribuída a ciência e à racionalidade, demonstrando a coexistência de outras crenças e valores. Sua presença mesma se constitui numa ameaça ao *status quo*, provocando medo em relação ao caos que eles podem trazer à ordem existente. Ao mesmo tempo, sua associação com o instinto evoca admiração e inveja com respeito à experiência humana que, no clima racional da cultura ocidental, são mantidas reprimidas e cercadas de tabu. Emocionalidade, espiritualidade e o lado instintivo (animal), historicamente associado com pessoas de países subdesenvolvidos, e com as mulheres, ameaçam os valores que estão presentes no centro da cultura ocidental (Joffe, 2010, p. 110).

Em períodos de crise as representações sociais sobre o *outro* são potencializadas. Uma das formas de os grupos dominantes controlarem o medo e negarem aos grupos seus direitos é através da degradação do *outro*. É representá-lo como o mal o mais próximo de imagens animais ou demoníacas, “o banimento permite a eliminação simbólica dessa força profana” (Joffe, 2010). Foi assim com o negro, com os índios, mulheres, ciganos⁷ e judeus⁸ foram inventados como *outros* e violados em sua dignidade humana.

Muitas narrativas e textos foram construídos tendo como pano de fundo uma imensa crise econômica, por exemplo, a valorização do lugar da mulher no mercado de trabalho durante a Segunda Guerra Mundial. Nos períodos posteriores a guerra novos discursos conservadores sobre a mulher foram estabelecidos para realocá-las como “rainhas do lar”. Nesse momento, dispositivos de

⁷ Em relação ao povo cigano e os estereótipos relacionados, ver MOSCOVICI, S. *Ciganos entre perseguição e emancipação*. 2009.

⁸ A esse respeito ver CARNEIRO, M. L. T. *Preconceito racial: Portugal e Brasil-Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

desqualificação são mobilizados para legitimar os processos de violência e dominação do *outro*.

Os períodos de mudança geram insegurança, por outro lado produzem ações defensivas para amortecer o enfrentamento da descontinuidade. Nesses momentos as sociedades ocidentais a representação depreciativa do *outro* vem acompanhada de desejo. Hall afirma que o racismo, bem como o preconceito, tendem a ser uma conjugação de degradação, inveja e desejo (Joffe, 2010, p.111).

Para antropólogo francês Jean Copans os europeus desde tempos remotos elaboraram um grande “mapa cultural” sobre os *outros*. Segundo ele já na antiguidade, o grego Heródoto estabelecia distinção entre os não- gregos (bárbaros) e os gregos. Em seus textos essa distinção baseava-se em dois pontos: a exclusão ideológica (a “passividade” dos gregos e a negatividade dos “estrangeiros”) e a inclusão científica (“eles” não são como “nós” mas são objeto de nossas descrições). Reside nesta perspectiva de ciência as bases fundantes da consolidação da epistemologia moderna ocidental materializada no binarismo cartesiano, responsável, dentre outros fatores estruturais, pelo epistemicídio do conhecimento africano no continente e seu legado na Diáspora.

1.2 Identidades

O ponto de partida para uma aproximação do conceito de identidade são as reflexões propostas na tese de doutorado de Elisabete Aparecida Pinto⁹ defendida em 2005. Vale salientar que a autora em 1995 apresentou a dissertação de

⁹ A autora elaborou o primeiro TCC sobre o tema serviço social e a questão étnico- racial em 1987, transformado em livro homônimo publicado em 2003. Em 1995 defendeu sua dissertação de mestrado sobre a vida de D. Laudelina, uma das pioneiras das militantes negras do Brasil. A autora analisou a identidade racial, a de gênero e o processo educacional que D. Laudelina viveu. Constatou que, no caso das mulheres negras pobres, há uma tríplice discriminação (gênero, raça, classe). Faz uma crítica a escola que apesar de ser vista como oportunidade para mobilidade social ensinava as crianças a negarem sua identidade cultural. Critica ainda o Movimento Feminista e o Movimento Negro por não serem sensíveis às diferenças de gênero e raça em seu interior. Essa postura homogeneizante interna de ambos movimentos deixou de atender as necessidades das mulheres negras. .

mestrado intitulada “*Etnicidade, gênero e educação: a trajetória de vida de D. Laudelina de Campos Mello*” e desde então, percorreu um caminho teórico e metodológico pouco explorado pela produção científica do serviço social e na formação acadêmica de seus profissionais¹⁰ e manteve-se pioneira na abordagem interseccional por mais de uma década da produção científica paulista.

Segundo Jardim e Abramonicz (2005) a tendência da produção acadêmica paulista sobre gênero e educação nos programas de Pós Graduação em Educação de quatro importantes universidades¹¹ demonstrou que, num universo de 29 dissertações pesquisadas, apenas uma, a de Elisabete Aparecida Pinto relacionou as categorias gênero e etnia, o que ratifica uma tendência observada, também pela autora em sua dissertação. Assim,

O trabalho [de Pinto] foi o único dessa amostra a tratar da temática racial. No decorrer da pesquisa, a autora citou a falta de estudos sobre gênero e raça no Brasil, fato que corrobora com a amostra e evidencia uma tendência observada a partir dos trabalhos selecionados para nosso estudo: poucas pesquisas relacionam gênero, educação e raça. (Jardim & Abramonicz, 2005, p. 99- 100).

Recorrendo à história oral, Pinto (apud Cardoso, 2008) busca compreender a construção das identidades de “gênero e étnica” através da análise dos espaços de luta de D. Laudelina por direitos trabalhistas das empregadas domésticas. Nesse sentido, com base na exposição anteriormente citada, são essas algumas das razões que me fizeram partir das referências teóricas sobre identidades étnico-raciais e de gênero sugeridas na tese doutorado da autora, uma das mais importantes reflexões de sua produção intelectual. Elisabete Aparecida Pinto, uma mulher negra que ao longo de mais de duas décadas, vem produzindo reflexões inovadoras no âmbito do serviço social sem a devida circulação de suas obras. Sua ampla produção intelectual atesta um significativo acúmulo teórico-metodológico

¹⁰ Cabe aqui uma inflexão com vista a uma breve consideração sobre a ausência da utilização das categorias raça/etnia, gênero e sexualidade na pesquisa (e na intervenção) em serviço social. Rocha (2009) chama a atenção para a necessidade do assistente social realizar suas atribuições e competências profissionais com base em princípios ético- políticos em favor da equidade e da justiça social defendidos no Código de Ética do Assistente Social. Assim, para conhecer realidade e as profundas desigualdades sócio- raciais que encerra torna-se fundamental a articulação das categorias de raça/etnia, classe e gênero para a compreensão das relações sociais e de seus determinantes. “*O impacto da pouca reflexão acerca da temática racial no processo de formação certamente será sentido no exercício da prática profissional.*” (ROCHA, 2009, p.544).

¹¹ O universo da pesquisa compreendeu 29 dissertações de mestrado das seguintes IES: UFScar, Unicamp, USP- SP e PUC- SP. A respeito ver, JARDIM & ABRAMONIZ, op.cit. 2005.

e epistemológico pouco difundido no meio acadêmico, mas também uma discriminação, ainda que implícita, sobre a temática no âmbito do serviço social e da academia de um modo geral.

Alguns intelectuais brasileiros e estrangeiros se dedicaram ao estudo da identidade, em particular a identidade ético-racial e de gênero, objeto de nossa pesquisa. Pinto (2005) priorizou, na análise das identidades, a contribuição que a antropologia e a psicologia social têm dado ao tema, delimitando-o na identidade étnica em suas expressões individual e coletiva. Segundo autora, embora o estudo sobre a identidade também permeie o campo de interesse da filosofia, é a antropologia que mais tem se dedicado à questão.

Pinto (2005) parte da análise dos trabalhos de Ciampa que discute *identidade* como uma questão concomitantemente teórica e política, sob o viés da psicologia social, que neste caso dialoga, principalmente com Habermans (*apud* Pinto, 2005) e Gofman (*apud* Pinto, 2005). A tese de Ciampa (*apud* Pinto, 2005) afirma que “*identidade é metamorfose*”, ou seja, toda identidade humana é social, ainda que se possa distinguir a identidade individual da coletiva.

As relações raciais no Brasil são permeadas por conflitos históricos devido às complexas relações econômicas e políticas que formaram a nossa sociedade. Portanto, a constituição das identidades dos negros e negras desse país “perpassa por esta rede de relações sociais e raciais, extrapolando-as e alcançando os patamares intrapsíquicos pertinentes à formação do inconsciente individual” (Santos, 2010).

A contribuição de Guerreiro Ramos foi fundamental para compreender os meandros da identidade do negro no Brasil, isso porque o autor ao analisar as ciências sociais de sua época, nacional e internacional, foi pioneiro na elaboração de uma sociologia do negro brasileiro, sem a qual seria impossível explicar as questões vivenciadas pelo negro no Brasil.

De acordo com Gomes (1995), a identidade é construção que emerge da vivência prática e social das mulheres e segundo a autora a antropologia tem dado uma contribuição importante para a discussão sobre a identidade. Para ela, a identidade não é inata e se constrói em determinado contexto histórico e cultural. Gomes (1995), baseando-se no pensamento de Novaes, afirma que a identidade social somente pode ser usada no plano de discurso e aparece como um recurso

para a criação de um nós coletivo, quando um determinado grupo reivindica uma visibilidade social face ao apagamento a que foi, historicamente, submetido.

Quando o Movimento Negro e de Mulheres Negras do Brasil aclama o *nós* coletivo implica na tentativa de diminuição das diferenças internas do próprio grupo e dos vários coletivos que formam, naquele momento de resistência, um único sujeito político. Embora as diferenças internas também sejam fontes de conflito e muitas vezes de opressão relacionadas ao gênero, classe e sexualidade, corroboro com Ochy Curiel (2005) quando afirma que

Sobre a importância e o perigo que implica assumir a identidade como objetivo político. Quero sustentar que não se trata de descartar a identidade ou assumi-la totalmente, porque num mundo como o nosso, onde os setores de poder dominantes mantêm suas certezas de quem são, é necessário mostrar certas certezas na hora de definirmos e nesse sentido, auto-afirmamos. Não é casual que sejam as negras e negros sempre sinalizados como essencialistas, afirmação geralmente feita por acadêmicos, e acadêmicos brancos. Temos que partir da experiência negra para entender todas estas implicações que tem a identidade e a necessidade do reconhecimento e da diferença cultural. Identidades e diferenças que não só devem ser analisadas no plano do discurso acadêmico, mas através de nossas emoções e aspirações. (Curiel, 2005)

A outro intelectual importante para o estudo da identidade é Castells. A construção da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder (como diz Ciampa, identidade é antes de tudo uma questão política), afirma Pinto (2005). O autor define identidade com “o processo de significado com base em um atributo cultura, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem sobre outras fontes de significado”.

Castells (2002) estabelece a distinção entre *identidade* e o que os sociólogos têm chamado de *papéis*. Os papéis sociais são definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade. As identidades, por sua vez, constituem fontes de significação pelos próprios atores e por eles originadas, construídas por um processo de *individação*. Tal como os papéis, as identidades podem ser formadas a partir de instituições dominantes, somente assumem essa condição se forem

internalizadas pelos atores. É justamente nesse processo de individuação que a resistência é possível de ser construída de forma autônoma e criadora.

O esquema analítico proposto por Castells (2002) apresenta três momentos da construção identitária: a *identidade legitimadora* é introduzida pelas instituições dominante para a propagação de sua dominação e autoridade; a *identidade de resistência* é criada por atores que encontram-se em condições desvalorizadas e estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, desse modo, trincheiras de resistência e de sobrevivência com base em princípios distintos dos valores hegemônicos e na *identidade de projeto* os atores sociais constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade, tendo em vista a transformação das estruturas sociais.

1.3 **Raça e gênero**

1.3.1 **Raça**

Raça não é um conceito biológico porque apenas 0,012% das variações genéticas são responsáveis por diferenças entre humanos, assinala Witzig (apud Werneck, 2006). Todavia, sua validade como conceito sociológico e político é reiterada pela sua presença em varias esferas da vida social.

O conceito *raça* advém do italiano *razza* que derivou do latim *ratio*. No latim medieval seu significado passou a designar descendência, linhagem, ou seja, um grupo de pessoas que têm um ancestral comum, assim como características físicas semelhantes. Todavia, o deslocamento deste conceito para designar e classificar os grupos humanos no sentido moderno da palavra, foi pela primeira vez empregado por François Bernier em 1684.

No período entre os séculos XVI e XVII, o termo permeará as relações de classe da França, “pois utilizado pela nobreza local que se identificava com os Francos, de origem germânica em oposição aos Gauleses, população local identificada como Plebe ”(Munanga, 2003, p. 1). Associada à distinção de classe, estava embutida a noção de “pureza”, atuando como fator ideológico na relação entre os grupos envolvidos, insinuando habilidades especiais e aptidões naturais os Francos em relação aos Gauleses.

Em relação a população negra, as descobertas do século XV questionaram o conceito de humanidade até então conhecido, exclusivamente, sob a ótica ocidental. Quem são esses recém descobertos, na concepção de Enrique Dussel, en-cobertos? São bestas ou humanos como “nós” (Munanga, 2003)? Quem é esse *outro*?

A primeira explicação foi originária da Teologia e da Escritura, que tinham o monopólio da razão. Para provar a humanidade dos *outros* era necessário identificá-los como descendentes de Adão, Foi assim com os negros e indígenas.

Porém, foi no Século da Luzes (XVIII), da racionalidade, que os filósofos iluministas contestam o monopólio do conhecimento sob a hegemonia da Igreja católica e se recusam a aceitar a explicação até então vigente sobre a história da humanidade. É retomada a discussão sobre a origem do homem e da humanidade sob à ótica da *raça*.

Assim lançam mão do conceito de *raça* da já existente nas ciências naturais para nomear esses outros que se integram a antiga humanidade como raças diferentes, abrindo o caminho ao nascimento de uma nova disciplina chamada História Natural da Humanidade, transformada mais tarde em Biologia e Antropologia Física (Munanga, 2003, p.2)

O processo de classificação obedeceu à critérios aleatórios, infundados cientificamente, mas legitimados pelas classes sociais emergentes à época e suas instituições de saber poder. Nesse sentido, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e o divisor de águas entre as raças. No século XIX acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios do queixo etc.

Portanto, *raça* como é concebida hoje nada tem de biológico. É um conceito político que expressa relações de poder e dominação. É uma categoria de hierarquização social e opera na produção de desigualdades sociais.

Para Maria Inês Barbosa a utilização do conceito de *raça* abriga um histórico da dominação dos homens brancos ocidentais sobre o resto do mundo. Classe e patriarcado são atributos da sociedade patriarcal e estão na origem da supremacia branca. Assim, o conceito de *raça* implica igualmente no conceito de racismo e com os processos de inferiorização resultantes.

A natureza contraditória da *raça* (e do racismo) demandará processos de positivação empreendidos pelos diferentes segmentos racialmente dominados. Nesses movimentos de positivação

A tradução e reinterpretação da cultura tiveram um papel fundamental. Permitindo um novo modo de enraizamento do grupo a ala associado, ao mesmo tempo que conferia validade e modernidade às características ancestrais, antigas. Importante destacar que, pesquisas desenvolvidas por autoras como Lélia Gonzalez e Helena Theodoro permitem afirmar que, no caso brasileiro, grande parte das ações de produção de identidade e enraizamento, bem como de tradição cultural, está vinculado à ação das mulheres. (Werneck, 2007, p.6)

Raça é neste trabalho considerada uma construção social definidora de lugares sociais, acesso a direitos, portanto uma categoria de análise política. Seguindo esse raciocínio, Assis (2010) recorre a Munanga para assim definir o racismo

[...] o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, lingüísticos, religiosos, etc. Que ele considera naturalmente inferior a qual ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características físicas ou biológicas. (Munanga *apud* Assis, 2010, p. 18)

O conceito de racismo, oferecido acima por Munanga, nos ajuda a pensar perceber como a discriminação racial opera no Brasil, ou seja, a cor da pele é o marcador do lugar social e os atributos simbólicos inerentes. É um racismo que

percebe a categoria social racializada (biologizada) como se fosse portadora de um estigma corporal.

Lopes *apud* Assis (2010) enfatiza que a identificação dos lugares sociais baseados na aparência e cor da pele atuam como mecanismos de controle e acesso ao poder e aos serviços e direitos disponíveis em uma sociedade. Portanto “o racismo enquanto fenômeno ideológico submete todos sem distinção; revitaliza e mantém sua dinâmica com a evolução da sociedade, das conjunturas históricas e dos interesses dos grupos dominantes” (Lopes *apud* Assis, 2010, p. 17).

Sendo assim, ressalto a importância de compreender a dinâmica do racismo no Brasil para situar o objeto desta investigação.

1.3.2 Gênero

Gênero é uma ferramenta e um conceito importante para explicação de desigualdades no interior das sociedades. A análise sociológica sob a perspectiva de gênero implica na compreensão de que

Gênero é uma categoria de análise que acentua a construção cultural da diferença sexual, que permite discernir aquelas características fisiológicas que possibilita a homens e mulheres jogarem um papel determinado na procriação da espécie, daquelas características sociais, psíquicas e históricas que culturalmente se atribui à feminilidade e à masculinidade. [...] O conceito de gênero veio problematizar os papéis considerados naturais de homens e mulheres; questionar profundamente os esquemas de pensamento linear, rígido e intransponíveis próprios da tradição e das religiões. Conceitos como casal, família, sexualidade, trabalho, público, privado têm sido postos em questão pela teoria de gênero, obrigando a pensar em novas maneiras de organizar a vida, as relações sociais e os comportamentos individuais. (Murguialday, 2007, p.5)

Portanto, a análise na perspectiva de gênero significa perceber a construção social do sexo com enfoque nas relações de poder. Do ponto de vista do Movimento de Mulheres Negras, Sueli Carneiro (2003) cunhou o conceito *Enegrecendo o Feminismo* para designar a trajetória das mulheres negras no

interior do Movimento Feminista brasileiro¹². A autora com este conceito identifica a identidade branca do feminismo construído nas sociedades pluriétnicas e pluriraciais. Nesse sentido, o Movimento de Mulheres Negras pode construir uma agenda específica que combateu as desigualdades de gênero e intragênero. Assim, a autora afirma uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre. Ela destaca que ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em sujeitos políticos. Todavia essa condição faz com que esses sujeitos assumam suas tarefas políticas a partir do lugar onde estão inseridos: a unidade na diversidade. Podemos então afirmar que os grupos de mulheres indígenas e negras, por exemplo, possuem demandas específicas que não podem ser garantidas exclusivamente pela questão de gênero, se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher em cada circunstância. Isso é o determina que para nós mulheres negras, o combate ao racismo deva ser uma prioridade. “A tomada de consciência da opressão ocorre antes de tudo pelo racial” (Gonzalez *apud* Carneiro, 2003, p. 119).

A necessidade de articular racismo as questões mais ampla das mulheres tem uma fundamentação histórica, pois a variável racial produziu gêneros subalternizados. No que diz respeito à identidade feminina, estigmatizada (das mulheres negras), assim como das masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante. Para Carneiro (2003), essa dupla subvalorização permite afirmar que o racismo rebaixa o status do gênero, no que tange à população negra.

Por fim, a consciência da igualdade de gênero não promove “naturalmente” um solidariedade racial intragênero, isso conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do movimento feminista, as contradições e desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres. Da mesma forma, em relação a solidariedade de gênero intra grupo racial, o que conduziu as mulheres negras a exigirem a dimensão de gênero como elemento estruturante das desigualdades raciais na pauta do Movimento Negro Brasileiro.

¹² A respeito do feminismo ver, AUAD, D. *Feminismo que história é essa?*.2003 e sobre Feminismo negro, consultar, SANTOS, S. B. dos. *Feminismo negro diaspórico*.2007.

Destaco o conceito de sexismo afirmando que seu uso não anula a categoria gênero. No que tange ao sexismo afirma Gonzalez (*apud* Assis, 2010) no artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” que o sexismo se afirma no Brasil ao tomar a mulher negra como alvo, que, sob a égide da violência sente seus efeitos. Afirma Assis (2010) que Lélia Gonzalez situa o tripé mulata- doméstica- mãe preta presente no imaginário social e como este imaginário engessa a mulher negra. Portanto, “a mulher negra é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto tem é mais que ser favelado”(Gonzalez *apud* ASSIS, 2010, p. 19).

Na contemporaneidade, Von Smigay (*apud* Assis, 2010, p.19) informa o sexismo como ação e, práticas pertencentes às culturas falocráticas que se assentam no imaginário social: “e o prepara num vasto conjunto de representações socialmente partilhadas, de opiniões e de tendências à práticas e desprezam, desqualificam, desautorizam e violentam as mulheres, tomadas como seres de menor prestígio social”.

Como afirma Assis, apesar das possíveis assimetrias entre os conceitos de sexismo e de gênero a opção em utilizar, neste estudo, ambas as categorias descarta do primeiro qualquer pretensão essencialista, pois entendo que, as diferenciações baseadas no sexo também influenciam a vivência e experiência dos homens e mulheres nas sociedades. Isto posto, a produção intelectual de Gonzalez (1983), Carneiro (2003), Nascimento (2007) e Bairros (1995) verificaram que o sexismo articulado ao racismo imputam às mulheres negras experiências perversas de dominação tanto em relação ao seu sexo/gênero, quanto à sua condição racial. Nas palavras de Lélia, racismo e sexismo são à base da ideologia de dominação, uma vez que:

(...) fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra. A dimensão racial impõe-nos uma inferiorização ainda maior, já que sofremos como as outras mulheres os efeitos da desigualdade sexual. (Gonzalez *Apud* Assis, 2010, p.21)

Gonzalez captura na dialética das relações raciais brasileiras a função política da ideologia racista brasileira plasmada no mito da democracia racial. Ao

pensá-lo identifica sua função de controle atuante como cristalizador das imagens e representações relacionadas às mulheres negras numa dialética entre memória e consciência “que contribuem para a perpetuação do racismo no sentido em que a construção da consciência sob a influência do pensamento hegemônico corrobora para o esquecimento da história de luta e resistência da população negra”. Com isso, toda a história de luta negra é sub-valorizada e representada pelo poder hegemônico como ameaça à ordem social. Contra essa ótica, é que Lélia Gonzalez desenvolveu um pensamento próprio e revolucionário “onde a figura da mulher negra, ao invés de ser rotulado como inferiorizada é colocada como resistente” (Assis, 2010, p.21). Por fim, afirmo que, tanto o sexismo quanto o racismo buscam manter as mulheres negras em imagens estereotipadas, pejorativas e subordinadas, cujo “lugar natural”, no qual o imaginário coletivo destina às mulheres negras deve ser desmascarado, enfrentado e transformado.

1.4

Mulheres negras e resistência

A invisibilidade é um processo social e político que encobre as múltiplas expressões de violência que permeiam a vida das mulheres negras em escala planetária e não somente às mulheres brasileiras. Ao reconhecer que a sociedade brasileira é constituída por práticas racistas e patriarcais ¹³, as mulheres negras são entendidas como sujeitos políticos que merecem ter seus direitos de cidadania plenamente garantidos.

Jurema Werneck (2007) salienta que as hierarquias de gênero e raça decorrentes das relações raciais e do patriarcado podem levar a subordinação das mulheres negras- apontadas como sujeitos sociais e políticos – por estarem expostas a diferentes demandas. Todavia, as desigualdades produzidas poderiam

¹³ Patriarcado significa “controle exercido pelo pai”. Patriarcalismo “termo utilizado para designar o exercício social do patriarcado” é compreendido como arranjo de gênero do qual os homens formam um grupo dominante. Numa definição mais ampla, “patriarcalismo significa não só a manifestação, mas também a institucionalização do domínio do homem sobre a mulher na vida social” (MORAES, 2002, p.22).

exigir desse segmento particular o desenvolvimento de estratégias também particulares de resistência, auto-preservação e confronto que podem dialogar, ou não, com os demais segmentos da sociedade (Werneck, 2007, p.1)

O conceito de resistência negra na historiografia brasileira, durante muito tempo assumiu uma conotação radical. Segundo Maria Helena Machado, esse conceito foi baseado em formas extremas de negação ao sistema, insurreições, assassinatos, formação de quilombos. Todavia, esta autora tem procurado demonstrar que o conceito de resistência é bem mais complexo do que isso. Resistir esteve presente no interior do próprio sistema escravista. Para João José Reis e Eduardo Silva (1989) resistir também pode significar barganhar e negociar. Neste estudo, considero resistência todo ato de negociação, enfrentamento ou ruptura com a ordem social vigente.

Santos (2009) informa que as organizações de mulheres negras reagiram e resistiram ao longo da história nacional de várias formas e têm lutado contra a opressão nas suas mais diversas manifestações. Diz a autora que

Muitas mulheres negras encontram-se organizadas em associações de moradores (Perry, 2005), em partidos políticos, sindicatos, grupos culturais, artísticos, literários (Sousa e Evaristo, 1998) e em organizações religiosas, tais como as de matriz africana (Theodoro, 1996; Joaquim, 2001; Yemonjá, 2002; Bernardo, 2003), as pastorais da igreja católica e mesmo em alguns setores de igrejas protestantes – a exemplo da igreja metodista. (Santos, 2009, p. 276)

Na década de 70, as mulheres negras alcançavam seu processo organizativo que consolidou as bases para a constituição das primeiras expressões de organização das mulheres negras, a saber: Reunião de Mulheres Negras Aqualtune (Reunima), na cidade do Rio de Janeiro, 1978, seguida pela grande expansão dessas organizações nos anos de 1980, 1990 e 2000. Santos (2009) destaca que antes desse período histórico a historiografia do movimento de mulheres negras registra a existência do Conselho Nacional de Mulheres Negras. Por fim, Rosália Lemos (*apud* Santos, 2002) identificou dois fatores importantes para a emancipação das mulheres negras e a formação do feminismo negro.

O primeiro seriam as aspirações políticas das mulheres negras que desejavam emancipar-se tanto do Movimento Negro, quanto do Movimento de Mulheres devido às divergências de ordem de gênero no que se refere ao primeiro e racial e

de classe no caso do segundo. Outro fator, vinculado às questões do primeiro dizia respeito a uma necessidade crescente das feministas negras de criar a sua própria agenda e demandas políticas. (Idem, p. 277).

Santos (2009), destaca a participação da mulher negra na área sócio-jurídica na realização de estudos sobre legislação antidiscriminatória, iniciando uma crítica de como o direito tratava o racismo, são elas Dora Lucia de Lima Bertúlio e Eunice Aparecida de Jesus Prudente.

No Brasil, a retomada do feminismo tem suas origens na década de 1970, influenciada por duas tendências principais: o movimento feminista existencialista de Simone de Bovoír e o movimento liderado por Betty Friedman. O movimento feminista foi um movimento que confrontou a estrutura patriarcal, segundo diferentes abordagens e atores sociais.

Como movimento social, dialogou com o movimento negro e demais movimentos, abriu novas perspectivas de enfrentamento das discriminações, criou novas posturas sobre as experiências e práticas concretas e demandou uma nova postura sobre as experiências e práticas concretas da vida [...] (Santos, 2009)

Portanto, na luta pela ampliação da democracia, as temáticas racismo e relações raciais ainda são um tabu. Reconheço que o Brasil somente exercitará a democracia plena, se o conjunto da sociedade se engajar no combate ao racismo e à discriminação racial. Sendo assim, urge o debate público sobre as desigualdades sociais e raciais no Brasil e o apoio intransigente à luta das mulheres negras, que ao longo de mais de 500 anos vêm contribuindo para a preservação da vida.