

Ana Cláudia Lemos Pacheco
Joana Maria Leôncio Núñez
Larissa de Souza Reis
Organizadoras

CANDACES: GÊNERO, RAÇA, CULTURA & SOCIEDADE

constituindo redes na
diáspora africana





Universidade do Estado da Bahia - UNEB

José Bites de Carvalho
Reitor

Marcelo Duarte Dantas de Avila
Vice-Reitor



Editora da Universidade do Estado da Bahia - EDUNEB

Diretora
Sandra Regina Soares

Conselho Editorial

Titulares	Suplentes
Alan da Silva Sampaio	Agripino Souza Coelho Neto
Antenor Rita Gomes	Ana Lúcia Gomes da Silva
Darcy Ribeiro de Castro	Eduardo José Santos Borges
Elizeu Clementino de Souza	Isaura Santana Fontes
Gabriela Sousa Rêgo Pimentel	Márcia Cristina Lacerda Ribeiro
Hugo Saba Pereira Cardoso	Marcos Antonio Vanderlei
Janaina de Jesus Santos	Marcos Aurélio dos Santos Souza
Luiz Carlos dos Santos	Marcos Bispo dos Santos
Maria das Graças de Andrade Leal	Marilde Queiroz Guedes
Reginaldo Conceição Cerqueira	Maristela Casé Costa Cunha
Rosemary Lapa de Oliveira	Marluce Alves dos Santos
Rudval Souza da Silva	Monalisa dos Reis Aguiar Pereira
Simone Leal Souza Coité	Mônica Beltrame
Valquíria Claudete Machado Borba	Nilson Roberto da Silva Gimenes

Ana Cláudia Lemos Pacheco
Joana Maria Leôncio Núñez
Larissa de Souza Reis
(Organizadoras)

**CANDACES: GÊNERO,
RAÇA, CULTURA
& SOCIEDADE**
constituindo redes na
diáspora africana

Salvador
EDUNEB
2019

© 2019 Autores

Direitos para esta edição cedidos à Editora da Universidade do Estado da Bahia.

Proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em Língua Portuguesa ou qualquer outro idioma.

Depósito Legal na Biblioteca Nacional.

Impresso no Brasil em 2019.

Coordenação Editorial

Fernanda de Jesus Cerqueira

Coordenação de Design

Sidney Silva

Capa e Diagramação

Henrique Rehem Eça

Revisão Textual e Normalização

Tikinet Edições Ltda

Revisão Final

Textual - Maria Aparecida Porto Silva

Diagramação - Rodrigo C. Yamashita

FICHA CATALOGRÁFICA

Bibliotecária: Fernanda de Jesus Cerqueira – CRB 162-5

Candaces: gênero, raça, cultura & sociedade: construindo redes na diáspora africana/
Organizado por Ana Cláudia Lemos Pacheco, Joana Maria Leôncio Núñez e Larissa de
Souza Reis. – Salvador: Eduneb, 2019.

392 p.

ISBN 978-85-7887-372-1

I. Negro - mulher. 2. Gênero. 3. Diáspora Africana. I. Pacheco, Ana Cláudia Lemos.
II. Núñez, Joana Maria Leôncio. III. Reis, Larissa de Souza.

CDD: 305.896

Editora da Universidade do Estado da Bahia – EDUNEB
Rua Silveira Martins, 2555 – Cabula
41150-000 – Salvador – BA
editora@listas.uneb.br
www.uneb.br



AGRADECIMENTOS

Nossos agradecimentos à Editora da Universidade do Estado da Bahia por nos proporcionar este espaço de difusão de conhecimento para a comunidade Unebiana como um todo.

Do mesmo modo, agradecemos aos parceiros(as) do grupo de pesquisa Candaces: gênero, raça, cultura e sociedade, da UNEB, do Campus I, pela construção conjunta de espaços de elaboração intelectual, convivência mútua e redes de solidariedade, através de intercâmbios de conhecimento e de vivências comuns com pesquisadores(as), intelectuais do contexto nacional e internacional que deixaram suas ideias circularem entre nós neste livro.

Ao grupo de pesquisa Azânia: grupo de estudos e pesquisas em cultura, gênero/sexualidade, raça/etnia, classe, performance e religião, da Universidade Federal Fluminense, ao Cegres-Diadorim – Centro de Estudos de Gênero, Raça, Etnia e Sexualidade da Universidade do Estado da Bahia –, e ao Departamento de Educação do Campus I, pelo apoio institucional. Aos membros do Grupo Candaces, pela presença forte e por construir redes de afeto e de empoderamento intelectual coletivo.

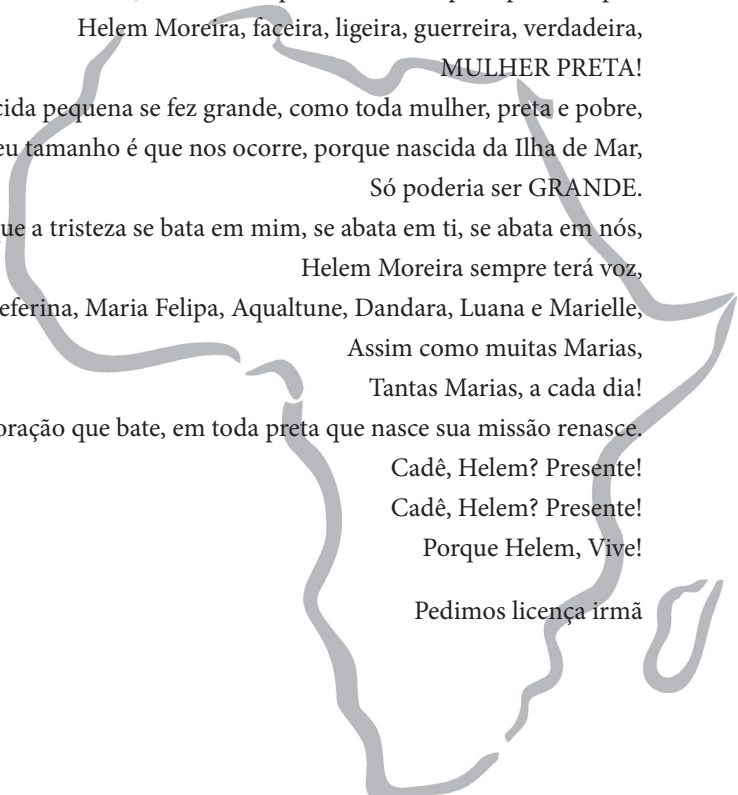
Atenciosamente,
As organizadoras

HOMENAGEM

Flor do Mar

(Mirella Novaes e Estela Oliveira)

Pedimos licença, irmã.
Ilha de Mar Grande, que de pequeno só tem a ilha porque de perto ela é
muito grande!
Grande de magnitude, feita de grandiosas flores, amoras e amores,
Pedaço do meio de águas profundas, salgadas e sagradas,
Que nos deu o presente de sempre e para sempre,
Helem Moreira, faceira, ligeira, guerreira, verdadeira,
MULHER PRETA!
Nascida pequena se fez grande, como toda mulher, preta e pobre,
Mas o seu tamanho é que nos ocorre, porque nascida da Ilha de Mar,
Só poderia ser GRANDE.
Por mais que a tristeza se bata em mim, se abata em ti, se abata em nós,
Helem Moreira sempre terá voz,
Como Zeferina, Maria Felipa, Aqualtune, Dandara, Luana e Marielle,
Assim como muitas Marias,
Tantas Marias, a cada dia!
Em todo coração que bate, em toda preta que nasce sua missão renasce.
Cadê, Helem? Presente!
Cadê, Helem? Presente!
Porque Helem, Vive!
Pedimos licença irmã



SUMÁRIO

PREFÁCIO 13

APRESENTAÇÃO 19

PARTE I MULHER NEGRA E ANCESTRALIDADE EM ÁFRICA, CARIBE E BAHIA

**UNA MIRADA DE GÉNERO:
LAS RELACIONES RACIALES EN
LOS CUERPOS FEMENINOS EN CUBA** 33

Zaylin Leydi Powell Castro

Eduardo David Oliveira

**MULHERES NEGRAS DA ÁFRICA E
DA DIÁSPORA, MULHERES DE WAKANDA?** 47

Jacimara Souza Santana

**IYÁ ZULMIRA DE ZUMBÁ: O
SACERDÓCIO DAS ÁGUAS QUE VIRAM** 69

Mazlon Marcos Vieira Passos

**MULHERES GRIÔS: SABERES, TRADIÇÃO E
IDENTIDADES NO QUILOMBO URBANO BARRO
PRETO EM JEQUIÊ-BA** 87

Adziana Cardoso Sampaio

Ana Cláudia Lemos Pacheco

PARTE II
GÊNERO, FEMINISMO E EMPODERAMENTO
DAS MULHERES EM ÁFRICA E BAHIA

FEMINISMO NEGRO E AFROCÊNTRICO **111**

Joacine Kataz Mozeiza

MARCHA DO EMPODERAMENTO CRESPO:
CONSTRUINDO NOVOS CONCEITOS
DE CORPO E BELEZAS NEGRAS NA
DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL **135**

Adalaete Souza de Freitas

Ivanilde Guedes de Mattos

O Matriarcado na religiosidade afro-
brasileira do sertão de Jequié como
processo emancipatório da mulher **161**

Domingos Ailton Ribeiro de Carvalho

Edna Solange Bispo Silva

PARTE III
POÉTICAS E NARRATIVAS FEMININAS
NEGRAS NA DIÁSPORA AFRICANA
NO BRASIL

O CANTO DAS SEREIAS:
POÉTICAS FEMININAS NEGRAS NA PSICANÁLISE
BRASILEIRA **183**

Regina Marques de Souza Oliveira

**ESMERALDA RIBEIRO: POESIA
NEGRA FEMININA, ESCRITA DO CORPO E
PERFORMANCE DE GÊNERO** **213**

Cristian Souza de Sales

**CAROLINA MARIA DE JESUS:
NARRATIVAS (AUTO)BIOGRÁFICAS
E FICÇÕES NECESSÁRIAS** **239**

Hildalia Fernandes Cunha Cordeiro

Dayse Sacramento

**PARTE IV
EXPERIÊNCIAS SOCIOEDUCATIVAS
DOS(AS) AFRO-BRASILEIROS(AS):
IDENTIDADES E INCLUSÃO SOCIAL NA
DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL**

**OFICINA “MUSEU VIRTUAL DE CONTOS
AFRICANOS”: RELATO DE EXPERIÊNCIA
NO II CANDACES** **265**

Larissa de Souza Reis

Alfredo Eurico Rodrigues Matta

**A MULHER NEGRA COM DEFICIÊNCIA:
PROCESSO DE INCLUSÃO E SUPERAÇÃO** **277**

Déboza Matos Dias

Joana Mazia Leôncio Núñez

**IDENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS
NO PROJETO PERCUSSIVO
AFRO JAMAICA EM SERRINHA-BA** **299**

Dailza Araújo Lopes

Lícia Mazia de Lima Barbosa

PARTE V
MASCULINIDADES, FEMINILIDADES,
SEXUALIDADES E VIOLÊNCIAS EM ÁFRICA
E NA DIÁSPORA AFRICANA

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE
GÊNERO DAS MULHERES NEGRAS POLICIAIS
MILITARES DA POLÍCIA MILITAR DA
BAHIA E O ESSENCIALISMO ESTRATÉGICO **323**

Margazida Paredes

A GÊNESE DO PATRÃO: PERFORMANCES,
CONSUMO IMAGINADO E ESTÉTICAS
MUSICAIS NO RAP E PAGODE BAIANO **345**

Gimeyson Roque Prado Oliveira

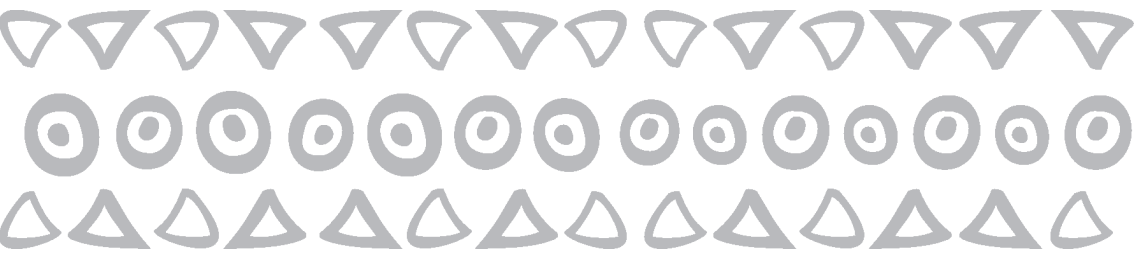
Osmundo Pinho

A PSICOLOGIA E O GENOCÍDIO DA
POPULAÇÃO NEGRA: O PAPEL DOS CONSELHOS
FEDERAL E REGIONAL DE PSICOLOGIA **365**

Maria de Fátima Conceição dos Santos

Marcos Aurélio dos Santos Souza

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS) **383**



PREFÁCIO

As Candaces representam as histórias de mulheres negras africanas que detinham o poder político central na cidade que governavam na antiga civilização africana, supõe-se entre os séculos VI a.C. até o século II d.C., no antigo Império Meroé, ao sul do Egito, no reino núbio de Cuxe (CUNHA; GONÇALVES, 2009). A presença dessas mulheres no poder central, na administração estatal e na economia, liderando grandes exércitos da época, tem possibilitado reinterpretções do lugar social que as mulheres negras africanas, latino-americanas e caribenhas vêm ocupando na cartografia histórica oficial e na produção discursiva ocidental, como demonstra Bairros (1995), ao analisar o ponto de vista das teorias do feminismo negro (*feminist standpoint*) como fundamental no processo de desconstrução do conhecimento científico androcêntrico – racista e sexista.

A produção pseudocientífica das teorias racistas e sexistas nas ciências do século XIX impossibilitou-nos, por muito tempo, de produzir um conhecimento sobre nós mesmos(as), ou sobre a “outrandade”, que não nos uniformizasse e desumanizasse, como afirma Gonzalez (1984) sobre a nossa condição de subalternidade negra, vista pelas produções científicas como aqueles(as) que não podiam falar sobre si, devido ao estigma de sermos considerados “lixo” – sujeitos não pensantes, incapazes de produzir conhecimento.

Carneiro (2002) também acentua essa questão, referindo-se ao nosso esforço tanto teórico quanto prático em modificar padrões de representação sobre as mulheres negras nos meios midiáticos, nos processos de escolarização, na produção dos bens culturais, no mercado de trabalho e no meio acadêmico. Essas ações conduzidas por coletivos de mulheres negras organizadas Brasil afora e na diáspora negra têm sido respaldadas por mulheres negras que, na condição de produtoras de conhecimento científico-intelectual, tomam essas experiências das quais também fizeram parte como ponto constitutivo e ferramenta de fabricação de conhecimento, que têm como ponto de partida os saberes, os fazeres e as obras das mulheres negras.

As produções teóricas contemporâneas sobre essas mulheres representam um esforço de autoras negras (em sua grande maioria) em anunciar o lugar de onde se fala, que é lugar da fala da mulher negra, lugar que critica a representação da mulher negra como um corpo hipersexualizado ou corpo trabalho, como nos lembra Hooks (1995) no clássico texto sobre as possibilidades de espaços e tempos de construção teórica das insurgentes intelectuais negras.

Nós, mulheres negras, adotamos a perspectiva do lugar da enunciação de uma mente com corpo, desfazendo a ideia da(o) intelectual mente sem corpo. Apostamos numa postura reflexiva na produção do conhecimento que relaciona a prática política à prática teórica; elas estão imbricadas, são interdependentes.

No movimento de autoafirmação e de busca de autorrepresentação positivas, as mulheres posicionadas nas margens, nas fronteiras, nas periferias simbólicas e práticas acabam por construir posições em que o imperativo da “identidade” é impossível de completar as particularidades das opressões que os sujeitos carregam.

Nesse terreno pavimentado por uma insurgente teoria feminista negra, as mulheres negras, autodenominadas feministas ou não, trazem e reforçam a posição de salvaguarda da condição de vida das mulheres negras. O feminismo negro tem sido uma política de ativação dessas mulheres, convocando-as à libertação das imposições do gênero, raça, classe, sexualidade e geração sobre a vida das mulheres. Essas injunções são mecanismo de limitação do potencial criativo e expressional das mulheres. O reflexo tem sido evidenciado nas desigualdades de gênero e raça e suas intersecções, que empurram e localizam as mulheres negras na base da pirâmide social.

Nossa intenção é tomar o nosso ponto de vista, de mulheres negras, como narrativas contra-hegemônicas diante dos pontos de vista dominantes que afirmam a subalternização da mulher negra em detrimento dos avanços sociais e educacionais frutos do ativismo das organizações das feministas negras brasileiras (MOREIRA, 2011).

A possibilidade de produzirmos conhecimentos validados como legítimos pelo *staff* científico ocidental e colonizador tem alijado e aleijado corpos negros, femininos, masculinizados, feminilizados e sexuados da arena da intelectualidade, engendrando-se num movimento perverso que culmina com a baixa participação de pessoas no universo acadêmico, marcadas pelas “violências interseccionais” (CRENSHAW, 2002), por meio da produção dos corpos “aceitáveis” no mundo acadêmico e na produção do conhecimento hegemônico (PACHECO; QUEIROZ, 2016).

Tal concepção não reconhece e nem legitima o conhecimento de certas culturas e povos não europeizados como constituintes de racionalidade. O que confirma essa assertiva são as imagens e representações construídas sobre a África pelo Ocidente nos livros didáticos, na literatura, na indústria midiática, como se a África fosse um

verdadeiro safári só habitado por animais selvagens e exóticos, cheio de guerras e brutalidades (SILVA, 1995; LUZ, 2004).

Segundo algumas intelectuais negras (ADICHIE, 2010; SILVA, 2001), tais representações subjazem discursividades colonizadoras inscritas no imaginário, impregnado de desconhecimento sobre a história do “outro”, vista como uma única história ocidental, que foi legitimada por intelectuais ocidentais brancos, em sua maioria europeus, homens, cristãos e heterossexuais. A imagem da América Latina e do Caribe, da mesma forma, aparece nos escritos das grandes narrativas sobre o seu “descobrimento”. Como assinala Hall (2003, p. 31), a “América é, como sempre, alegorizada como uma mulher, nua, numa rede, rodeada pelos emblemas de uma – ainda não violada – paisagem exótica”, em contraposição à imagem de “Américo Vespúcio, a figura masculina dominante, cercado pela insígnia do poder, da ciência, do conhecimento e da religião”.

Contrário a esse pensamento eurocêntrico e sexista, os textos aqui publicados colocam em questionamento formulações epistemológicas clássicas sobre interpretações das culturas dessas populações nos contextos interculturais e diaspóricos, no Continente Africano, na América Latina, no Caribe e no Brasil, atentando para os marcadores de gênero e raça e suas inter-relações.

Prof.^a Dr.^a Núbia Regina Moreira
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda. Chimamanda Adichie: o perigo de uma história única. Tradução Erika Barbosa. *Geledés*, São Paulo, 16 mar. 2010. África e sua diáspora. Disponível em: <https://bit.ly/2Plsd3E>. Acesso em: 19 abr. 2019.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/2KRuftB>. Acesso em: 2 dez. 2013.

CARNEIRO, Suely. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Geledés*, São Paulo, 6 mar. 2002. Questões de gênero. Disponível em: <https://bit.ly/2D8W8oP>. Acesso em: 26 abr. 2018.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2O1iVMC>. Acesso em: 25 out. 2013.

CUNHA, Sonia Ortiz da; GONÇALVES, José Henrique Rollo. *Cuxe: o resgate histórico de um antigo reino núbio*. Curitiba: Secretaria da Educação do Paraná, 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2GoD0G6>. Acesso em: 26 abr. 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, São Paulo, p. 223-244, 1984. Disponível em: <https://bit.ly/2KQCmGM>. Acesso em: 10 dez. 2016.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HOOKE, Bell. Intelectuais negras. *Revista estudos feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-469, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/2FxbdkG>. Acesso em: 19 abr. 2019.

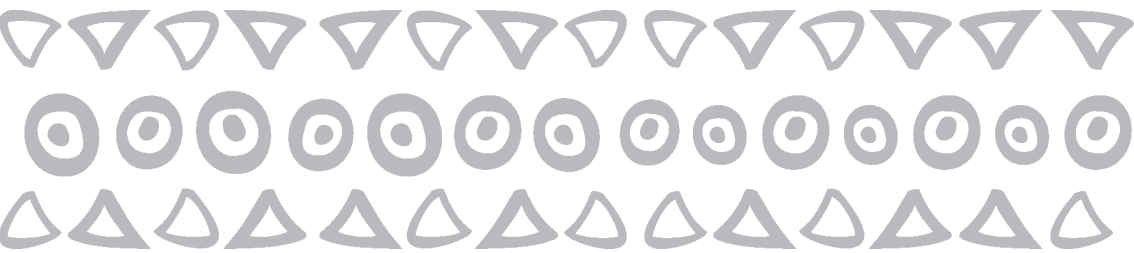
LUZ, C.P. Narcimária. Palmares hoje: educação, identidade e pluralidade nacional. *In*: BOAVENTURA, Edivaldo Machado; SILVA, Ana Célia da. *O terreiro, a quadra e a roda: formas alternativas de educação da criança negra em Salvador*. Salvador: EDUFBA, 2004. p. 20-21.

MOREIRA, Núbia Regina. *A organização das feministas negras no Brasil*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos; QUEIROZ, Delcele Mascarenhas. Apresentação. *Revista da FAEEBA: Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 25, n. 45, p. 19-23, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2PhqLzl>. Acesso em: 19 abr. 2019.

SILVA, Ana Célia da. *A discriminação do negro no livro didático*. Salvador: EDUFBA, 1995.

SILVA, Ana Célia Da. *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*. Salvador: EDUFBA, 2001.



APRESENTAÇÃO

O livro *Candaces: gênero, raça, cultura & sociedade: construindo redes na diáspora africana* é resultante de textos discutidos e produzidos pelo grupo de pesquisa e de estudos Candaces: gênero, raça, cultura & sociedade, certificado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, do Departamento de Educação, campus I, da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

Este livro reuniu textos oriundos, também, de reflexões e debates de dois grandes eventos internacionais realizados pelo referido grupo.¹ Outros artigos que o compõem foram especialmente selecionados por expressarem grandes contribuições das pesquisadoras e pesquisadores pertencentes à rede de pesquisa do grupo Candaces, e convidadas(os) externas(os), parceiras(os) institucionais da mesma universidade e de outras universidades brasileiras e estrangeiras.

Ao organizarmos um livro que, simbolicamente, carrega esse nome, *Candaces*, dada a sua origem histórica, arqueológica, mítica para alguns, e real para outras, estamos anunciando o lugar epistemológico e político ao qual boa parte das pesquisadoras e pesquisadores, ativistas,

¹ Referimo-nos ao I Ciclo Internacional Candaces: gênero, raça, diversidade e contextos interculturais, realizado no período de março-abril de 2015, na Uneb – campus I, e ao II Ciclo Internacional Candaces: mulher negra e ancestralidade na América Latina, realizado em julho de 2017, também na Uneb – campus I, em Salvador (BA).

intelectuais negras e negros, em sua maioria, se filiam. Defendem, problematizam e produzem contranarrativas não hegemônicas para pensar situações mais diversas de homens e, sobretudo, de mulheres negras, a partir das categorizações de gênero, raça, etnia, classe, sexualidade, cultura, geração e de suas relações interseccionais, no Brasil, África, América Latina e Caribe.

Os artigos que compõem este livro têm algo em comum: as(os) autoras(es) em sua maioria têm consciência de que as questões de gênero, raça e suas intersecções não se reduzem a nenhuma área de conhecimento específica. Entendem que o conhecimento pautado em novas bases epistemológicas construídas no Brasil, na Bahia, em África, na América Latina e no Caribe reclama olhares inter e multidisciplinares em torno de temas emergentes e impactantes na vida dos sujeitos invisibilizados e objetificados pelos cânones tradicionais hegemônicos da academia, temas tais como: racismo, sexismo, colonialismo, violência, empoderamento, estética, arte, religião, feminismo, conhecimento e poder, analisados sob o ponto de vista dos sujeitos subalternizados.

Nesse sentido, não há metodologia única utilizada pelas(os) autoras(es), haja vista que pertencem a instituições de ensino diferentes, ou a programas de pós-graduação cujas temáticas e linhas de pesquisas são diversificadas, o que se explica nas ferramentas conceituais e nas técnicas utilizadas, diferentemente aplicadas. Isso não implica dizer que não haja convergências entre as abordagens, ou uma lógica interpretativa que dialogue entre si na compreensão dos contextos analisados.

Assim, as(os) autoras(es) aqui apresentadas(os) são pertencentes às mais diversas áreas de conhecimento, o que possibilita, a priori, a compreensão multifacetada dos contextos socioculturais

diversificados, analisados e expressos nos corpos, territórios e pontos de vistas não colonizados, não uniformes, não homogeneizados, contrários aos conhecimentos hegemonicamente instituídos na academia.

Por fim, entendemos que o impacto dos artigos publicados é resultado de grandes pesquisas acadêmicas, ativismos, projetos de extensão, experiências formais de ensino e de vivências de saberes teórico-práticos sobre gênero e seu imbricamento com raça e outros marcadores sociais. São pesquisas analisadas em contextos nacionais e transnacionais, oriundas desse campo; das mais inovadoras e sofisticadas, teórico, empírica e humanisticamente condensadas em postulados que rejeitam bipolarizações e essencializações do pensamento, tão característico das pesquisas formais no universo acadêmico.

Em suma, este livro representa corpus contra-hegemônico que desafia e denuncia o racismo e o colonialismo epistêmico, o androcentrismo e o sexismo científicos institucionalizados, ao elaborar novas perspectivas investigativas construídas por sujeitos de conhecimento insurgentes e comprometidos com seus lugares de fala.

Nesse sentido, os artigos do livro *Candaces: gênero, raça, cultura & sociedade* priorizaram outros paradigmas analíticos cuja perspectiva endossa outro ponto de vista em relação aos lugares sociais e às culturas das populações negras em África e na diáspora africana. Na parte I, “Mulher negra e ancestralidade”, podemos constatar o diálogo enigmático e umbilical entre África, Caribe e Bahia, construído nos quatro textos que compõem o capítulo. Em todos, a figura das mulheres negras é focalizada na perspectiva descolonizadora, ainda no que pese a constatação dos pilares do racismo e do sexismo na modelagem dos corpos negros femininos, e na sua posição desprivilegiada social e economicamente em Cuba, como

nos mostram os autores Zaylin Powel Castro e Eduardo Oliveira, no continente africano e na Bahia.

Através da ancestralidade, tais corpos ganharam sentidos e significados positivos. Isso pode ser descrito no lugar de prestígio simbólico e religioso destacado e conquistado por grandes *yalorixás* negras, ou mulheres cuja referencialidade africana atribuiu-lhes o nome de *griôs*. De acordo com Adriana Sampaio e Ana Cláudia Pacheco, mulheres mais velhas, sábias, cujas presenças em cultos afro-caribenhos e baianos recriaram laços étnicos, fortaleceram famílias, lideraram comunidades quilombolas, por meio da oralidade, dos saberes tradicionais, e preservaram um sistema de crenças e símbolos que foram quase que devastados pela colonização europeia. Essas mulheres, no dizer do poeta-antropólogo Marlon Marcos, fizeram com que as “águas virassem” a favor de seu povo e da sua cultura, religando nações africanas diferentes no mesmo espaço social do Candomblé na Bahia, da *Santeria* em Cuba e dos quilombos urbanos em Jequié, Bahia – a diáspora africana em três tempos.

A imagem das mulheres africanas é, quase sempre, alvo de estereótipos fabricadas pela grande mídia fotográfica e cinematográfica e pelo pensamento ocidental; porém, dessa vez, sua imagem aparece representada pelo conjunto de símbolos africanos reinventados nas personagens femininas no filme *Pantera Negra* (*Black Panther*, 2018). No filme, mulheres e homens africanos ganham destaque paritário no protagonismo de uma história nunca vista antes na indústria cinematográfica norte-americana. Trata-se de personagens de mulheres negras que produzem conhecimento, controlam tecnologias de ponta, articulam e colocam em prática estratégias de guerra, lideram exércitos, manipulam armas, e são grandes anciãs ancestrais,

rainhas-mães, na sociedade da qual fazem parte em Wakanda. São mulheres de Wakanda. Será que elas de fato existiram?

Ao fazer uma análise comparativa entre o filme e as pesquisas sobre mulheres negras em África e na diáspora africana na Bahia, Jacimara Santana percebe que, apesar das desigualdades e das práticas racistas recorrentes que desvalorizam o lugar social das mulheres negras africanas e de suas descendentes, pode-se afirmar, baseado em pesquisas históricas, que as mulheres de Wakanda já existiram em África, traduzidas na história das candaces – rainhas-mães, mulheres que governaram e administraram cidades nos reinos de Meroé e Cuxe, no sul do Egito, séculos antes de Cristo. Ou ainda, a atuação das mulheres de Wakanda “fazem recordar figuras como as conhecidas rainhas egípcias, Hapshetsut, Nefertite e Cleópatra, ou mesmo a rainha Nzinga do Reino do Ndongo”, como nos diz a autora. Fato semelhante ocorre entre mulheres moçambicanas, grandes matriarcas religiosas que detêm o poder ancestral, a cura, e exercem influências positivas sobre as comunidades em que atuam.

O poder e o empoderamento das mulheres negras em África e na diáspora africana na Bahia ressurgem na parte II. Se na primeira parte o poder das mulheres negras se expressou na continuidade e recriação dos pertencimentos religiosos e ancestrais, na segunda o poder traduz-se na crítica contundente e descolonizadora construída sobre as teorias de gênero e dos feminismos ocidentais. Joacine Katar Moreira desnuda e coloca os limites dos feminismos ocidentais de base colonizadora e racista, que interpretam as questões de gênero em África sem levar em consideração o conhecimento histórico sobre o continente e suas especificidades histórico-culturais em relação às mulheres africanas. Referenciadas por autoras africanas que compõem o ingrediente de epistemologias descoloniais críticas,

a autora ressalta: “o feminismo negro e afrocêntrico devolve a “fala” às mulheres negras e africanas, colocando a raça como elemento central nas análises sobre o gênero, desconstruindo a história e as ideologias coloniais e raciais”.

Poder e empoderamento, ainda que não sejam sinônimos, constituem a mola mestra que impulsionou coletivos de mulheres negras na atualidade, nos estados da Bahia e de São Paulo, a organizarem-se, primeiramente, em redes virtuais para denunciar o racismo estético e outras violências interseccionais perpetradas contra seus corpos. A Marcha do Empoderamento Crespo é um movimento que se iniciou na rede virtual – Facebook, WhatsApp –, onde mulheres negras de várias gerações se articularam com o intuito de debater temas sobre racismo, feminicídio, intolerância religiosa e genocídio na atualidade. Acima de tudo, é um movimento afro-estético-diaspórico que valoriza as belezas negras e denuncia os padrões estéticos eurocêntricos impositivos de sub-representação, inferiorização e estigmatização, veiculados às imagens de controle sobre corpos das mulheres negras, particularmente sobre seus cabelos crespos. Segundo Freitas e Mattos, o Movimento de Empoderamento Crespo representa “uma nova forma de organização social que nasceu com a tecnologia nas redes virtuais para discutir a estética negra, problematizando o cabelo crespo, ou seja, a formação de uma ‘nova’ consciência estética negra, em Salvador-BA”.

Se o empoderamento crespo se traduziu em ação coletiva de combate aos postulados colonialistas que inferiorizam e subjagam populações negras na diáspora africana, o empoderamento, enquanto prática de resistência sociocultural, também vem ganhando força e redefinições ao longo do tempo e em certos contextos culturais e históricos localizados.

É o que demonstra a pesquisa de Carvalho e Silva, ao perscrutar na cidade de Jequié, no sudoeste baiano, a presença do matriarcado nas histórias e nos percursos histórico-sociais de várias mulheres, matriarcas, gestoras de grandes templos afro-brasileiros da nação Ketu e da Umbanda na cidade e região. Com uma análise minuciosa e biográfica, os(as) autores(as) identificaram que revelar a presença dessas mulheres como constituintes da matriz cultural e material da história da cidade é revelar o quanto as discriminações étnicas têm tentado apagar a importância da cultura afro-brasileira, na qual as mulheres são portadoras e produtoras de sua existência, e construtoras do seu empoderamento social e coletivo.

Outras mulheres negras, também insurgentes, empoderadas e protagonistas de suas histórias e narrativas, são analisadas na parte III.

“O canto feiticeiro, africano e indígena, destas mulheres, Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza, reafirma o legado fundamental da cosmologia das civilizações de matriz negra e indígena”. É o que afirma Regina Marques Oliveira ao adentrar nas narrativas mais íntimas e subjetivas dessas mulheres negras que marcaram o protagonismo intelectual e político na academia brasileira e no imaginário social da diáspora africana na América Latina. Negritar e “negrafar” esse protagonismo por meio de seu pensamento intelectual é desafiar, segundo a autora, o racismo epistêmico, o colonialismo científico e o androcentrismo ocidental que, na maioria das vezes, invisibilizam o trabalho intelectual de pensadoras e escritoras negras na diáspora.

Com esse mesmo objetivo, as autoras Cristian Sales, Hildalia Fernandes e Dayse Sacramento, todas compartilhando do mesmo solo epistemológico, procuraram mostrar a autoria de escritoras e poetisas negras que lutaram para se inserir na produção literária

brasileira hegemônica do século passado e desse século. Interpretar as *narrativas de si* de Esmeralda Ribeiro e de Maria Carolina de Jesus, por meio de suas obras, é pôr em xeque os paradigmas ocidentais e canônicos da literatura brasileira. Como afirma Sales, “Esmeralda Ribeiro fala do e com corpo, criando outros dispositivos discursivos que problematizam e desnaturalizam certos modos de representações hegemônicas”. Ou então, como assinalam as autoras sobre Carolina de Jesus: “não é tarefa das mais fáceis tentar enquadrar a escrita caroliniana nos moldes e classificações canônicas, mesmo porque ela não cabe nesse tipo de categoria”, referindo-se à quebra de padrões que a vida e as obras de Carolina suscitavam diante da insurgência do seu pensamento; ela, enquanto uma intelectual negra, oriunda dos estratos sociais mais baixos da sociedade brasileira, conseguiu subverter a literatura canônica e os valores dominantes da época com sua escrita.

A parte IV, intitulada “Experiências socioeducativas dos(as) afro-brasileiros(as): identidades e inclusão social na diáspora africana no Brasil” aborda questões recorrentes que atravessam todos os textos até agora analisados. São reflexões oriundas de teorias epistemológicas descolonizadoras que se propõem a colocar em prática a discussão do conhecimento sobre a cultura africana e afro-brasileira, sobre as populações negras, pessoas com deficiência, e jovens negros da periferia, a partir de experiências socioeducativas, práticas contra-hegemônicas, e pesquisas que denunciam o silenciamento acerca dessas populações nos espaços educacionais formativos.

O artigo de Larissa Reis e Alfredo Matta resgata a trajetória importante de estudos e pesquisas que foram realizadas por destacadas intelectuais negras da Uneb no campo de estudo das relações étnico-raciais e da descolonização do pensamento, tais como Ana

Célia da Silva e Narcimária Luz, somando-se a outros pesquisadores dessa temática em outras instituições de ensino. Os(as) autores(as) dão continuidade ao legado intelectual do referido campo ao aplicar uma oficina denominada *Museu Virtual*, realizada no II Ciclo Internacional do Candaces, baseada nos contos africanos e itan, como estratégia pedagógica para a valorização da história e cultura afro-brasileira na educação básica. Os autores afirmam que “neste caminhar, a busca em torno de narrativas africanas surgiu como uma das possibilidades de valorização das culturas banto e iorubá nos espaços escolares [...] [no] Cabula e [no] Beiru, respectivamente”.

Nessa mesma perspectiva, o artigo de Débora Matos Dias e Joana Maria Leôncio Núñez analisa a questão da inclusão social vista sob a perspectiva dos sujeitos que os vivenciam. As autoras exploram, por meio da literatura consultada e dos relatos de experiências das mulheres negras com deficiência e de pessoas que lidam com elas no cotidiano, considerações sobre a tripla discriminação que é ser mulher negra com deficiência, numa sociedade em que os corpos femininos negros são vistos como imperfeitos, sobretudo quando se trata de corpos negros femininos tidos como anormais. As autoras utilizaram algumas estratégias metodológicas, tais como dinâmica de roda de conversa, depoimentos de mulheres, e discussão sobre deficiência na perspectiva das intersecções de gênero, raça e não capacitismo. Concluem “a legislação que protege as pessoas com deficiências existe, contudo, não é cumprida, e a saída é através da efetivação da acessibilidade física, cognitiva, social e afetiva”. Sendo assim, é necessário no atual cenário da inclusão social debater temas que articulem as dimensões de gênero, raça, sexualidade e deficiência, principalmente no âmbito da educação.

Pedagogias inclusivas, libertárias e descolonizadoras são “pedras de toque” do artigo de Lopes e Barbosa. As autoras tomam como locus de pesquisa a experiência do projeto percussivo Afro Jamaica, localizado no município de Serrinha, na Bahia, desenvolvido na esfera da arte-educação com jovens negros da periferia. A pesquisa aponta que o projeto, inspirado no bloco afro Olodum, ensina jovens negros a reconstruírem suas identidades negras, afro-diaspóricas, embaladas na música e nos ensinamentos. “O projeto percussivo Afro Jamaica, por meio da dança, pretende expor esteticamente a corporeidade negra, através das roupas e da maneira de dançar”. As(os) jovens participantes do Projeto aprenderam a lidar com o corpo, com o cabelo trançado, com a valorização da autoestima, e a conhecer os símbolos da cultura africana traduzidos nas cores da África. As autoras concluem: “a música e a dança no Projeto [...] significam mais que o movimento do corpo e som nos tambores [...] são reflexões sobre questões referentes ao ser negro na sociedade de hoje, à discriminação racial e social [e] aos direitos das crianças e adolescentes”.

A quinta e última parte do livro traduz todo o sentido do tema central ora apresentado. A questão das identidades – raciais, de gênero, sexuais e de classe – interseccionam em novas elaborações das corporeidades e musicalidades inscritas nos corpos de homens negros, ou em construtos de masculinidades e feminilidades expressos na “inversão” dos gêneros em África, e na confirmação da identidade feminina na Bahia, ou manifestam-se através da violência e do extermínio dos jovens homens negros no contexto baiano. Margarida Paredes, em uma pesquisa inusitada e desafiadora, nos apresenta um campo de pesquisa da Antropologia pouco conhecido e explorado – a Antropologia dos Militares. A autora tem como


objetivo entender “como o militarismo afeta o corpo e a construção da identidade de gênero das mulheres” policiais militares. Por meio de uma incursão etnográfica, considerada “difícil” para a autora, Paredes demonstra que a construção de gênero, masculinidade e feminilidade das mulheres negras da Polícia Militar (PM) da Bahia se difere da das mulheres angolanas do exército, com as quais conviveu e investigou. Afirma que “trabalhando com as mulheres da Polícia Militar [da Bahia], fui surpreendida pelo Campo ao constatar que as lógicas sociais das mulheres nesta corporação vão no sentido contrário à pesquisa conduzida em Angola”. Enquanto as angolanas atribuíam sua identidade de gênero invertida se autorreferindo como “mulheres-homens”, as mulheres da PM da Bahia reconhecem-se a partir do *essencialismo estratégico*, “em contraponto à cultura militar masculina e ao *ethos* militar da corporação, com a retórica ‘sou policial, mas sou mulher’”.

A construção da masculinidade em corpos de homens negros da periferia, jovens em sua maioria, aparece na cartografia etnográfica de Gimerson Prado Oliveira e Osmundo Pinho. A construção do corpo masculinizado e racializado realiza-se através da metáfora da música do rap e do pagode baiano, denominado “o Patrão”. *O Patrão* seria um misto de significações de exercício de masculinidade negra de jovens negros que residem na periferia das cidades da Bahia, do Brasil e da diáspora negra norte-americana, e como contraponto à ideia hegemônica produzida no imaginário brasileiro e acadêmico, tais jovens subvertem os valores de uma sociedade racista que os associa a “bandidagem”, problematizando sua subalternidade em performances corporais do “patrão”, a complexa teia das relações de gênero, masculinidade, raça, classe e sexualidade no exercício da música e do consumo. Segundo os autores, “a corporalidade


é fundamental no que diz respeito aos corpos colonizados onde marcas da colonização ainda estão presentes”. E concluem: “O *patrão* tem sido ‘negado’ pelos jovens, pois muitas vezes sê-lo é assumir uma associação com a bandidagem; comumente ele é relacionado a atividade no mundo do crime”.

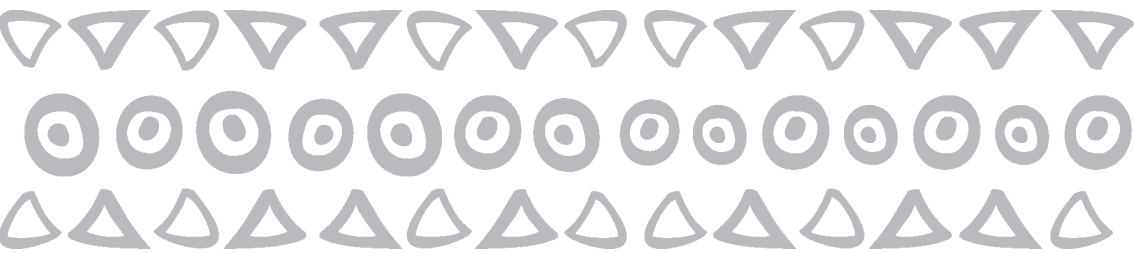
Falando sobre crimes, a pesquisa de Maria de Fátima Conceição dos Santos e de Marcos Aurélio Souza investiga a participação dos conselhos Regional e Federal de Psicologia em relação ao genocídio da população negra em Salvador, particularmente contra jovens negros masculinos. Santos e Souza indagam-se sobre qual seria o papel desses conselhos, dos profissionais dessa área frente a tal situação. Revelam que os profissionais de Psicologia não têm conhecimento sobre a violência policial (praticada com armas de fogo) contra os jovens homens negros do Brasil. Ancorados em dados estatísticos e na revisão bibliográfica da área, revelam uma ausência da problemática racial. Seja no campo da pesquisa, seja nas teorias da Psicologia no Brasil, o racismo epistêmico e concreto não se configuram como tema importante nas agendas desses profissionais que lidam com questões de direitos humanos: “os conselhos federal e regional [...], pautados na garantia dos direitos humanos, ‘escorregam’ quando o assunto” é a temática racial. E continuam: “notamos, por parte de muitos profissionais, a insistência em provar o desconhecimento sobre as mazelas sociorraciais, desenhadas pelo típico racismo à brasileira”.

As organizadoras



**PARTE I
MULHER NEGRA E
ANCESTRALIDADE EM
ÁFRICA, CARIBE E BAHIA**





UNA MIRADA DE GÉNERO: LAS RELACIONES RACIALES EN LOS CUERPOS FEMENINOS EN CUBA

Zaylin Leydi Powell Castzo
Eduardo David Oliveiza

Este artículo tuvo origen en el año 2016 en la ciudad de Salvador (Bahia, Brasil), debido a las diferentes formas sutiles y explícitas de racismo vivenciadas como mujer negra, extranjera y santera¹ en dicha ciudad y país. Estas experiencias me hicieron reflexionar y entender la realidad que viven las mujeres negras en Brasil, donde también están inseridas las mujeres negras inmigrantes. Realidades que son causadas por factores económicos, políticos, sociales y culturales evidenciadas por medio del racismo, del eurocentrismo, del machismo, de la misoginia y del colonialismo, característicos en muchas mentes negras, mestizas (identificadas como blancas) y blancas de esta mencionada sociedad.

¹ Religión cubana de matriz africana.

A partir de estos acontecimientos comencé a integrarme en grupos feministas en la ciudad de Salvador de Bahía, a participar en palestras, oficinas, congresos y eventos nacionales e internacionales que abordasen las temáticas de género y feminismo negro y a socializarme con mujeres negras feministas, quienes por medio de sus diversas epistemologías e historias de vida me (de) mostraron, a partir de sus propias voces, sus diferentes realidades que eran nuevas para mí, pues nunca las había vivenciado en Cuba y por ende huían de mi propia historia de vida.

Estas vivencias y experiencias tuvieron como resultado la creación de dos artículos; “Raza, racismo y género: enfoque de una inmigrante cubana en Brasil” y “Una mirada de género: las relaciones raciales en los cuerpos femeninos en Cuba”.

El abordaje de este complejo tema nos remite a cuestionar lo siguiente: ¿Cómo acotar el problema de la definición de raza si pretendemos analizarla a partir de su relación con el género? Entonces el problema se complejiza aún más, sobre todo si deseamos interactuar con el universo cubano, en el que a partir del mestizaje que caracteriza a la población cubana, así como la eliminación del racismo institucional y la formación de una sociedad igualitaria con el triunfo revolucionario en el 59 se niega socialmente la existencia del racismo.

Según Yulexis Almeida Junco, la noción de raza es una construcción similar a la de género. En este sentido expresa:

Los rasgos biológicos como el color de la piel y el sexo constituyen la base para la construcción de modelos rígidos que regulan atributos, comportamientos y actitudes que definen a las personas. Estas asignaciones trascienden a los seres humanos concretos y tienen

implicaciones a todos los niveles, desde los espacios macroestructurales, hasta la vida cotidiana; configuran relaciones sociales en torno al binomio dominación-subordinación; dicotomía que se convierte en el eje central de sistemas hegemónicos como el patriarcado y el racismo, cuyas conexiones van a determinar la ubicación y el valor otorgado socialmente a diferentes grupos de acuerdo con sus marcos de pertenencia. (ALMEIDA JUNCO, 2010, p. 1).

Es realmente complejo llegar a una comprensión y a un único análisis conclusivo sobre la relación raza- género, pues ambas son construcciones sociales en las que están asociadas a los contextos culturales, históricos, políticos y sociales procedentes de cada país y región, que al interactuar conforman jerarquías sociales específicas. Estas dos categorías se relacionan de manera compleja, y su comprensión no es posible desde un único marco de referencia teórico-metodológico, pues ambas actúan en todos los niveles (micro-macro) e interactúan entre sí y con otros ejes de opresión que dan lugar a combinaciones que estructuran desigualdades sociales cruzadas.

En este sentido, no podemos obviar lo importante que resulta el concepto de raza para las relaciones sociales y de poder en los diferentes contextos culturales. Al respecto, Foucault reflexiona:

El poder no es algo que se divide entre los que lo detentan como propiedad exclusiva y los que no lo tienen y lo sufren... nunca está localizado aquí o allí, nunca está en las manos de alguien... El poder funciona y es ejercido a través de una organización reticular. En sus mallas los individuos no sólo circulan, sino también están puestos en la condición de sufrirlo o ejercerlo. (FOUCAULT, 1992, p. 39).

Esta reflexión nos hace preguntar lo siguiente: ¿Cómo estas relaciones de poder se reflejan en Cuba? Si en práctica percibimos que en la sociedad cubana con el triunfo revolucionario en 1959, se llevaron a cabo una serie de medidas revolucionarias en favor del pueblo, que solucionaron los problemas sociales existentes, como por ejemplo: la salud, la educación, la seguridad social, el empleo, el problema de la tierra (donde con la primera y la segunda Ley de Reforma Agraria, la tierra fue repartida a los campesinos que eran quienes la trabajaban), la visibilización de la mujer, la eliminación del racismo institucional, etc. Medidas que provocaron en práctica una situación política y socioeconómica más favorable para todos los grupos poblacionales. ¿Cómo podríamos abordar las cuestiones de poder en la Revolución Cubana y su influencia en las relaciones de género y raza en Cuba? Si esas cuestiones eran lideradas por el gobierno revolucionario en el poder quien por medio de las nuevas medidas revolucionarias conseguía esconder y negar la existencia de dicho problema, que emergió visiblemente con la caída del campo socialista en los años 90, hecho que provocó la crisis económica, política y social en Cuba.

ANÁLISIS SOBRE EL ENFOQUE RACIAL EN CUBA

Los cambios sociales acontecidos en Cuba en los primeros años de la Revolución lograron desmontar políticas articuladoras de procesos discriminatorios basados en el color de la piel, en el orden público y a nivel institucional. En este sentido, podemos expresar que, con posterioridad, las desigualdades raciales fueron abordadas

no solo en su especificidad, sino también como una expresión de las diferencias de clases. Pues su solución fue colocada sobre la base de políticas que iban dirigidas a mejorar las condiciones socioeconómicas de los sectores más pobres del país.

En sentido general, las mujeres con el proceso revolucionario tuvieron una ampliación de las oportunidades para que pudiesen elevar su preparación científica, técnica y profesional, y para que se incorporasen a los proyectos de desarrollo económico del país. Estos cambios tuvieron un respaldo institucional que se evidenció con la creación de la Federación de Mujeres Cubanas en 1960, organización política y de masas que ha desarrollado la función de promover políticas sociales que responden a las necesidades concretas de las mujeres en el contexto cubano.

Son evidentes las consecuencias positivas que las transformaciones sociales trajeron no solo para el beneficio y el bienestar del pueblo, sino también para el desarrollo económico, social y político en Cuba. Pero, a pesar de todos los avances expresados, era visible aun la existencia de la discriminación racial. Al respecto Fidel Castro, en la clausura del Congreso de Pedagogía del 2003, expresó:

Habiendo cambiado radicalmente nuestra sociedad, si bien las mujeres, antes terriblemente discriminadas y a cuyo alcance estaban solo los trabajos más humillantes, son hoy por sí mismas un decisivo y prestigioso segmento de la sociedad que constituye el 65% de la fuerza técnica y científica del país, la Revolución más allá de los derechos y garantías alcanzadas para todos los ciudadanos de cualquier etnia y origen, no ha logrado el mismo éxito en la lucha por erradicar las diferencias en el estatus social y económico de la población negra del país [...] aun cuando numerosas áreas de gran trascendencia,

entre ellas la educación y la salud, desempeñan un importante papel. (CASTRO, 2003, p. 8).

No obstante, se alcanzaron en Cuba índices de igualdad racial en una serie de importantes indicadores socioeconómicos, como por ejemplo: la educación, la cultura, el deporte y la esperanza de vida. Según Fuente (1998), en relación con la estructura ocupacional, a pesar de que a inicios de los años 80 persistían diferencias asociadas al color de la piel, los negros y los mestizos habían logrado ingresar a todos los sectores referentes al mercado de trabajo, incluyendo los de dirección.

Pese a todos los cambios sociales mencionados con anterioridad, estos no consiguieron influir directamente sobre las desventajas sociales que enfrentaba la población negra. En este sentido, Esteban Domínguez Morales expresó:

No existió dentro de la Revolución un proyecto de política social dirigido a equilibrar las asimetrías con que llegaban a 1959 los diferentes grupos raciales que componen la sociedad cubana. (DOMÍNGUEZ MORALES, 2002, p. 61).

El acceso de todos los sectores de la población al estudio y al empleo sin distinción de clase y de color de la piel permitieron cambiar viejas concepciones racistas, y el tema racial perdió visibilidad y quedó fuera de los focos de interés de las ciencias sociales en el país. Es necesario resaltar los mecanismos de silenciamiento que el gobierno adoptó como medidas provisionarias para quien aludiese a las cuestiones relacionadas con la problemática racial en Cuba, a quien en este sentido se le cuestionaba sobre su condición revolucionaria o se le culpaba por pretender mutilar la

identidad cubana, lo que provocó la manutención del racismo en la conciencia social, extendiéndose al ámbito de la vida cotidiana y de las relaciones interpersonales.

El análisis de las cuestiones raciales en Cuba merece desenvolver una perspectiva integradora para comprender los procesos en el ámbito de las relaciones sociales, de la familia y de la vida cotidiana, que explican cómo personas concretas a partir de sus experiencias vitales construyen y recrean sus mundos particulares, de acuerdo con su pertenencia racial, de clase y generacional, entre otras. Esto permite incidir en los procesos de formación de estereotipos y prejuicios, articulando en todos los medios actuantes, a pesar de la existencia de leyes que garantizan la igualdad de derechos con independencia del color de la piel.

LAS RELACIONES RACIALES EN LOS CUERPOS FEMENINOS NEGROS EN CUBA

En el libro *Afrocubanas* (CASTILLO; TERRY, 2011) pudimos conocer que, en el Censo realizado en 2002, la población cubana ascendía a 11.177.743 habitantes. De estos, el 65% fue catalogado de blanco, el 10,1% de negro y el 24,9% de mestizo. En 2012, los negros disminuyeron: los hombres en un 9% y las mujeres en un 8%. El Estado en dicho estudio reconoce que esta tendencia a la disminución se aprecia desde 1981, momento en que los negros constituían un 12% de la población, quienes actualmente son el 9,26%.

En este sentido, no existen informaciones oficiales que expliquen esta tendencia, por este motivo deducimos que en

primera instancia haya estado relacionada con la autoidentificación, pues conocimos a partir de la investigadora cubana Daysi Rubiera (CASTILLO; TERRY, 2011) que en las encuestas no existe la variable afrodescendencia, como categoría censal. Tampoco existen preguntas que permitan identificar la ascendencia y pertenencia de la población afrodescendiente.

Los datos oficiales tampoco distinguen entre la etnia y la raza. En este aspecto están enfocados en la identificación personal, basada en el color de la piel, cuestionamiento que, según Castillo y Terry (2011), no es preguntado por los entrevistadores por considerarlo poco importante u ofensivo, por ello, recogen esa información a partir de su propio criterio, fomentando de esa forma las desigualdades sociales.

Al mismo tiempo, el Estado no desarrolla campañas de concientización y capacitación sobre las categorías de autoidentificación, que incentiven a la población afrodescendiente a autoidentificarse, ni sensibiliza a los encuestadores en este tema. Por esa razón se hace imposible saber qué porcentaje de profesionales en el país son negros, así como en qué región, provincias, municipios y barrios están concentrados.

Es interesante el hecho de que, en Cuba, a pesar de actualmente continuarse negando la existencia del racismo, las mujeres negras vivenciamos en práctica esa dura realidad siendo doblemente discriminadas y oprimidas: por ser mujeres y por ser negras; esta situación es visibilizada por medio de diferentes formas y de constructos culturales a base de estereotipos negativos, relacionados con la vulgaridad, el desorden, la violencia y la promiscuidad sexual. Desde que nacemos, somos valoradas como seres incompletos por

nuestras características físicas y por las cualidades que nos son atribuidas socialmente.

Estas valoraciones ya casi naturalizadas han limitado la posibilidad de asumir nuestra identidad afrodiaspórica, de tomar conciencia de lo que somos; mujeres negras con el poder de lo sagrado; de la memoria individual y colectiva, de la ancestralidad, de la trascendencia, de la resistencia, de los diversos símbolos de continuidad y permanencia, de la paz y la sabiduría, de la creatividad; capaces de desbordar los límites materiales y esclavizantes. Siendo siempre presionadas a crear alternativas de supervivencias hasta el día de hoy.

En todo este proceso los medios audiovisuales contribuyen con los estereotipos racistas al presentar a las personas afrodescendientes en condición subalterna y en roles negativos, tendencia que es reproducida por la música popular y el humorismo escénico. En cuanto a los medios de comunicación, es válido expresar que las mujeres negras y mestizas continúan con una mínima presencia siendo expuestas al modelo dominante de belleza occidental que entronizan las industrias culturales.

En este aspecto, la ideología racista coloca lo blanco como ícono de la sociedad y se vale de los complejos y los prejuicios para neutralizar cualquier reacción ante una actitud racista. De ahí que las mujeres negras respondan pasivamente cuando se les denigra y descalifica, por temor a ser tildadas de personas complejistas e incluso de esa forma evitar también de víctimas a ser convertidas en responsables de una acción discriminatoria.

En este sentido, es importante tener en cuenta el concepto de negro(a) en Cuba, que históricamente se usó como sinónimo de esclavo. Particularmente en el lenguaje coloquial, solía marcarse

con tono despectivo. Según expresara Ortiz (1975), significaba implícitamente esclavitud o vileza social. A pesar de que dicho concepto se ha modificado con el objetivo de adaptarse a los nuevos valores sociales contemporáneos cubanos, en su esencia se mantiene la intención de desacreditar a las personas por causa del color de la piel. En este proceso, está implícito el racismo antinegro predominante en Cuba, donde la experiencia de vida se coloca como un elemento importante en la construcción de las concepciones que se tienen sobre sí mismos y sobre los demás a partir de la pertenencia a un grupo racial. En virtud de ello, las mujeres negras reconocen el papel que puede desempeñar el color de la piel como catalizador de la movilidad social en determinados espacios.

En la sociedad cubana, el pelo constituye un atributo importante en la construcción de lo femenino, es un elemento decisivo en la estética de las mujeres. En el caso de las mujeres negras que no deseen cumplir con los patrones impuestos socialmente devenidos de las culturas europeas y estadounidenses, donde el pelo se impone como lacio y largo, sufren como consecuencia en ese sentido la exclusión, la subvaloración y la descalificación, pues se les nombra peyorativamente a su pelo como *pasa*, término que es sinónimo de feo y malo. Por ese motivo, la mayoría de las mujeres negras para ser aceptadas y visibilizadas socialmente optan por tratamientos en sus pelos para convertirlos en lacios, sin tener la conciencia de una ajena apropiación cultural, así como de la negación y de la no aceptación de su identidad.

Es importante señalar cómo las mujeres negras para adaptarse a los modelos culturalmente impuestos predominantes en la estética, las expresiones culturales, las representaciones y las simbologías han tenido que inclusive negarse a sí mismas, lo que a muchas les ha

provocado malestares, ansiedades y frustraciones que median entre lo que se espera de ellas como mujeres y el lugar que la sociedad les ha dado entre las mujeres.

CONCLUSIÓN

Las sociedades contemporáneas caracterizadas por una marcada multiculturalidad y un elevado mestizaje de su población enfrentan en la actualidad un obstáculo para el logro de un desarrollo más justo y equitativo de toda la estructura social, basado en la persistencia de prácticas discriminatorias por sexo y raza que generan desigualdades a nivel estructural relacionadas con el acceso a recursos, empleo, ingresos y participación política en las diferentes esferas de poder. A nivel simbólico, la permanencia de prejuicios, estereotipos y estigmas, que entre otros han sido el sustrato fundamental para el sostenimiento de un orden social asimétrico y jerárquico.

En el caso de Cuba, es complejo abordar las cuestiones étnico-raciales en su relación con el género, pues a partir de la construcción de una sociedad igualitaria todas las personas independientemente del color de la piel, de la clase social y del género comenzaron a adquirir los mismos beneficios dictados por la Revolución, que influyó en cuanto a la negación del racismo en la sociedad. Es importante resaltar en este sentido la situación de asimetrías de contenido racista existentes en dicho país, que son evidenciadas específicamente a partir del término antinegro; de la existencia y vitalidad de la estructura sociopolítica racializada y racista; de la condición de pluralidad etnorracial para desechar la falsa idea de la

integración presente en la sociedad cubana; así como la necesidad de una ruptura de estereotipos culturales y raciales y de la obligación de un proceso de descolonización en la población cubana.

Por eso para intervenir en el campo cultural cubano y en su coyuntura social compleja en la que los conflictos de género y raza han aflorado y acaparado la atención y el debate sobre ellos, decidimos avivar la memoria, como estrategia para mantenernos fieles a la discusión en torno a la situación de la mujer negra en Cuba, no solo desde una perspectiva histórica, sino también social, con el objetivo de enfrentar dicho problema y que de esa forma se pueda comprender lo qué es ser mujer negra cubana y se perciba que la significación social de ser mujer negra no es la misma que para la mujer blanca, aunque parezca ilógico en un proyecto social como el cubano que ha logrado romper múltiples estereotipos, pero que aún no ha podido deconstruir aquellos relacionados al sexo, al género, a la raza y al racismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA JUNCO; Yulexis. *Género y raza en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2010.

CASTILLO, Daisy Rubiera; TERRY, Inés María Martiatu. *Afrocubanas: historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

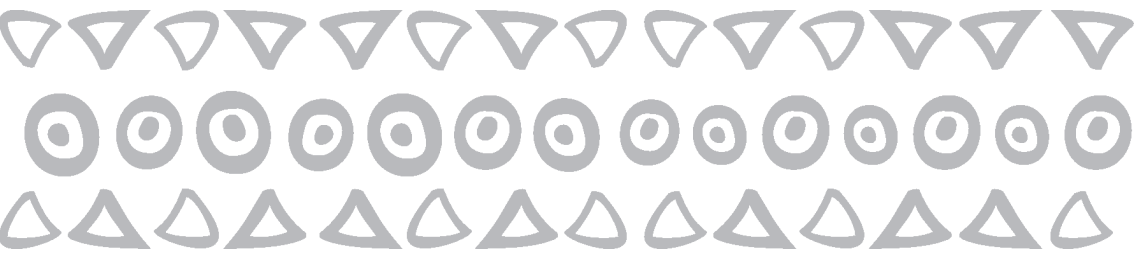
CASTRO, Fidel. *Discursos de Congresos de Pedagogía (2000-2003)*. La Habana: Editorial Política, 2003.

DOMÍNGUEZ MORALES, Esteban. Un modelo para el análisis de la problemática racial cubana contemporánea. *Catauro: Revista Cubana de Antropología*, La Habana, a. 4, n. 6, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid: Editorial Piqueta, 1992.

FUENTE, Alejandro de la. Raza, desigualdad y prejuicio en Cuba. *Revista América Negra*, Bogotá, n. 15, dic. 1998.

ORTIZ, Fernando. *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975.



MULHERES NEGRAS DA ÁFRICA E DA DIÁSPORA, MULHERES DE WAKANDA?

Jacimara Souza Santana

O filme *Pantera Negra* (2018), dirigido por Ryan Coogler, tem atraído um público variado às plateias dos cinemas da cidade de Salvador-BA, onde eu resido. Trata-se de professoras(es), estudantes universitárias(os) e da educação básica, assim como representantes dos movimentos sociais negros e demais interessados. Isto me trouxe um questionamento: afinal, qual o motivo desse interesse? Arrisco-me a falar das minhas impressões ao ver filas e filas para a compra de um bilhete de entrada. De início, pensei no nome do filme como um dos motivos, pois lembra o movimento social e partido Panteras Negras, fundado em 1966 nos E.U.A. por Bobby Seale e Huey Newton, com o propósito de defesa dos direitos civis das populações negras, o mesmo no qual Angela Davis atuou como membro.

O filme não era um documentário desse movimento, mas a minha curiosidade era saber que tipo de adaptações o diretor teria

feito. Numa primeira avaliação, confesso não ter ficado desapontada; ainda que o filme não tivesse nenhuma relação com o movimento, ele mostrou representações distintas do continente africano e de seus povos, inclusive das mulheres que aparecem como protagonistas tanto quanto os homens. Essa configuração de relações de gênero no filme rompe com a recorrente veiculação de imagens das mulheres negras africanas marcadas, sobretudo, por estereótipos. De modo geral na literatura colonial, em livros didáticos, em meios de comunicação ou mesmo no senso comum, essas mulheres aparecem como desvalorizadas ou exploradas pelo domínio masculino, legitimado pela cultura e/ou religião. Uma dessas imagens de grande circulação no meio cinematográfico relacionadas às mulheres do continente africano, por exemplo, é a de sujeitas a “mutilação genital”, conforme divulgado e denunciado por organizações internacionais em nome dos direitos humanos (IMAM, 1984; MORA; PEREYRA, 1999).

No filme *Pantera Negra* (2018), a África de Wakanda mostrou-se rica, desenvolvida, produtora de tecnologias e ciência, cujo modelo não nega valores a religião, aos costumes ancestrais e à tradição oral. Os rituais de cura e transe, assim como o uso das folhas, têm tanta importância quanto o *vibrarium*, mineral em abundância no local, cuja energia é vital ao desenvolvimento da indústria tecnológica de Wakanda. No filme, essa parte do território africano é governada sucessivamente por reis empoderados por via ritual e também tecnológica, mantendo o elo entre o mundo dos vivos e daqueles que já se foram. Os reis de Wakanda, para governarem, precisam incorporar o espírito da pantera negra, e é justamente nessa forma animal que um rei se apresenta para o seu sucessor.

Essa imbricação entre religião e Estado está registrada na história do mundo, inclusive no continente africano, em diferentes

lugares e períodos de sua história. Nota-se tais evidências, por exemplo, na história do Egito Antigo, do reino de Daomé (atual Benin), do reino do Monomotapa e do império de Gaza, que se expandiu na primeira metade do século XIX da região central de Moçambique, parte do Zimbábue e África do Sul. O curioso é que na história do Ocidente, com o avanço do sistema capitalista entrelaçado ao movimento que veio a ser chamado de modernidade, essa relação tendeu a ser dissociada. Entretanto, a continuidade e a centralidade de práticas rituais milenares nas sociedades africanas se impõem como modernas e racionais, em vez de demarcarem intervenções alienantes ou de ópio (APPIAH, 1997).

Isso possui estreita relação com as discussões sobre o caráter político dos rituais já sugerido em pesquisas, como as de Ranger (1967), Janzen (1992), Carolyn Nordstron (1998), Van Dijk e Spierenburg (2000) e Honwana (2002). Elas sugerem que as experiências de religiosidade são espaços de ressignificação das relações de poder e reconstrução de identidades múltiplas e fluidas presentes nas sociedades, para além do fato de promoverem o bem-estar humano.

Mas para o momento interessa mencionar que a África e os povos africanos de Wakanda, ainda que portadores de riquezas e tecnologias, não ficaram isentos da experiência do racismo explícito. Isso é revelador na fala de um dos personagens brancos, quando ele subestima a capacidade dos africanos de gerirem os recursos minerais que possuem, por julgar serem desprovidos de inteligência. A fala desse personagem reproduz uma série de estereótipos atribuídos ao longo da história ao que veio a ser chamado de “negro” e de África, uma criação da ciência ocidental (HEGEL, 1946). Tais estereótipos legitimaram processos de imperialismo impostos pelo Ocidente, expressos nos séculos de escravização das populações do

continente africano, seguida do emprego da colonização. De igual forma, o personagem branco no papel de vilão do filme afirmou sem cerimônia que os africanos de Wakanda não podiam continuar sendo os donos de tão rico arsenal de matéria prima. É também o racismo e suas reinvenções que não permitem ao Ocidente reconhecer a autonomia e a independência dos países africanos, ao fomentar e/ou sustentar constantes processos de desestabilização política, econômica e social, a exemplo do ocorrido em Moçambique, Angola, Ruanda e África do Sul (MBEMBE, 2014).

A produção do conhecimento científico de Wakanda está nas mãos de uma mulher, a Shuri. A cidade depende dela para se comunicar, curar, viajar e entrar em contato com os ancestrais, entre outras coisas. Shuri é a mulher mais jovem da cidade e mostra-se consciente de sua capacidade, ainda que apresente momentos de crise de descrença ou desvalorização dos costumes, algo flagrante quando ela tenta apressar o fim da cerimônia de passagem do trono real para o seu irmão, e ao reclamar do desconforto de suas roupas, sem hesitar em vesti-las como uniforme militar, sendo a única a pintar sua própria face para guerrear contra a tirania de um afro-americano que tomou para si o governo de Wakanda. Golpe de Estado? Shuri parece se divertir produzindo ciência e tecnologia. Demonstra isso quando cria os uniformes para o rei “pantera negra” ou recebe o desafio de curar doentes estrangeiros, que no filme são americanos e brancos, como o representante da CIA.

A África de Wakanda guerrear por necessidade de integrar ou negociar. Isso é notório na luta travada entre o novo rei de Wakanda e o chefe de um dos grupos de povos presente na cerimônia de sua posse. Nessa África, povos não guerream entre si por uma condição natural. A convicção de guerrear para expandir domínio, de imperar



sobre o mundo, é estrangeira e introduzida em Wakanda a partir da América. Seu território é defendido por um exército feminino. Okoye é o nome da general do exército, cuja imagem é a de uma mulher destemida, leal, militar ágil, forte e sábia. Ela tem sob seu comando todo o exército do reino.

Outras figuras femininas que se destacam na África de Wakanda são as rainhas mãe e esposa, mulheres que intervêm na ordem político-administrativa, além de militar e religiosa, do Estado, como já mencionado no caso de Okoye. Aqui me refiro à mãe do rei, Ramonda, uma das mulheres mais velhas, e a Nakia, esposa do rei, cuja imagem também é marcada por insubmissão e iniciativa. Esta última inclusive exerce autoridade decidindo os rumos do Estado, ao influenciar seu marido e demais membros da aristocracia de Wakanda. Essas mulheres são respeitadas e gozam do reconhecimento de sua autoridade. Trata-se então de mulheres que pertencem a um extrato social dominante.

Esse mundo das mulheres de Wakanda se restringe a pura ficção, ou de algum modo se relaciona com trajetórias materiais e históricas de mulheres negras da África e suas diásporas?

As mulheres no quadro do exército de Wakanda recordam o antigo exército das amazonas do reino do Daomé, atual Benin (séc. XVII). A participação das rainhas-mães ou esposas na administração política dos reinos também deixaram registros na história do antigo reino de Méroe e Kush, fundado acerca do século I a.C.; elas recebiam o título de Candace, cuja atuação continua rememorada até os dias atuais nas tradições orais escritas, na Bíblia, a exemplo, o livro dos Atos dos Apóstolos, capítulo 8, versículos de 26 a 28, que registra a visita diplomática do ministro e tesoureiro da rainha Candace de Kush (Etiópia) a Jerusalém. A atuação das mulheres de

Wakanda ainda faz recordar figuras como as conhecidas rainhas egípcias, Hatshepsut, Nefertiti e Cleópatra, ou mesmo a rainha Nzinga do Reino do Ndongo. No filme, o lugar social ocupado por essas mulheres só é ameaçado com a tomada do governo por um familiar/estrangeiro afro-americano. É interessante notar no filme a associação entre colonização, androcentrismo e modernidade na figura e projeto de governo pelo rei afro-americano.

Ainda consideramos importante destacar duas outras questões: seria Wakanda um reino de descendência matrilinear? É possível que mulheres de extratos não dominantes e sujeitas a contextos de desigualdades sociais e violências também exerçam poder? Não espero responder essas questões de modo satisfatório neste breve escrito, mas pontuar algumas reflexões de uma discussão mais ampla que pretendo tratar em outro momento. De início penso em problematizar mais ainda a discussão propondo duas outras questões: o fato de uma sociedade ser matrilinear implica que ela seja isenta de relações sociais marcadas por desigualdades de gênero? Uma sociedade não matrilinear necessariamente implica em ausência de poder para as mulheres? (CASIMIRO, 2015).

Conforme Adesina (2012), a questão da matrilinearidade e poder nas sociedades africanas antes da colonização europeia assume contornos diferenciados nas produções de intelectuais africanos como Cheikh Anta Diop, Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmi. Na sua análise, em contextos africanos a incidência de famílias matricêntricas se dá não por motivo da ausência masculina, da condição econômica, ou da exclusão das mulheres do mercado de trabalho, mas por tratar-se de um princípio fundante da organização da sociedade, quer de descendência patrilinear ou matrilinear.¹

¹ Para maiores informações, ver Chistian Geffray (2000).

Ainda defende a necessidade de se repensar mais esse binarismo presente nas análises das sociedades africanas. Em acordo com Adesina, afirmo que o fato de uma sociedade ser patrilinear e de tendência patriarcal não impede que mulheres exerçam papéis de destaque e de poder (ADESINA, 2012; OYĔWŪMÍ, 2004).

É o que podemos constatar em trabalhos como os de Loforte (2000). Ao analisar relações de gênero e poder no bairro de Lauaune, situado na cidade de Maputo (Moçambique), mostrou que o poder masculino, ainda que se mostrasse androcêntrico, não se constituía de modo único, mas exercido em complementariedade ao das mulheres.

Essas reflexões também ganham pertinência ao se levar em consideração produções brasileiras acerca da história das mulheres negras da diáspora e da África. Ainda que sujeitas a escravidão e racismo, a agência de mulheres negras africanas e descendentes em prol de melhores condições de vida para si e demais membros de seus agregados familiares ficou registrada na história. Até os dias atuais a condição de chefia de famílias entre as mulheres negras é algo relevante nas estatísticas. As várias iniciativas de mulheres negras e populares da região norte e nordeste do Brasil na busca de se agregarem conforme suas necessidades e diferenças de identidades é também uma mostra de que mulheres de estratos não dominantes, e/ou sujeitas a contextos de desigualdades sociais e violências, também podem exercer estratégias de empoderamento (CAMURÇA, 2018).

É o que também pude constatar no estudo que realizei sobre as associações religiosas ancestrais do sul de Moçambique (SANTANA, 2018). O trabalho mostrou que as mulheres, médicas sacerdotisas foram fundamentais para a continuidade das milenares associações religiosas condenadas a extinção em consequência do emprego de políticas de Estado que tenderam a desvalorizar os conhecimentos

de seus membros, além de marginalizá-los socialmente, decorrente dos processos de colonização e independência. Elas foram ainda importantes nos processos de contestação ritual ao sistema colonial por meio da reinvenção de identidades religiosas e transmissão da tradição oral do antigo império africano de Gaxa, instaurado na região sul antes do domínio português. Conforme sugeriu Mama (2008), a questão de identidade se relaciona com poder, resistência, sujeição, cidadania, ação e reação, e precisa ser tomada como forma de repensar o conceito de poder.

No caso do estudo das mulheres líderes de associações religiosas, entendemos poder como a capacidade de influenciar as pessoas na tomada de decisões, de mediar relações entre os espíritos e os vivos, de curar e gerar bem-estar social ao lidar com toda sorte de sofrimentos que possam atingir os indivíduos. Isso em acordo com a ideia de que o cerne do poder exercido pelas lideranças religiosas em estudo está no conhecimento a que se tem acesso, o que legitima sua capacidade de fazer, controlar e influenciar pessoas, e de manipular energias e elementos da natureza. Tal conhecimento é vinculado a hierarquia de idade, o que assegura a autoridade dos iniciados mais velhos sobre os mais novos.

As intervenções das mulheres líderes religiosas se dão em contextos sociais de profunda desigualdade, agravada pela visão androcêntrica do sistema colonial e por uma onda de mudanças e conflitos nas sociedades africanas. Isso se expressou, por exemplo, na monetarização dos casamentos e nos casos de violência contra mulheres que se encontram registrados nas fontes judiciais do período colonial. A violência é um dos problemas que marca a experiência das mulheres de modo geral até os dias atuais – um problema ausente ou marginal entre as mulheres de Wakanda do filme *Pantera Negra* (2018).

No caso brasileiro, pesquisas do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (ROMIO, 2013) comprovaram estatística elevada de casos de violência contra as mulheres negras. Na referida análise, o número de mulheres negras vítimas de agressão física mostrou-se superior em relação ao de mulheres não negras, ocorrendo em sua maior parte no domicílio ou bairro onde moram, espaços considerados seguros, conforme pessoas entrevistadas. Situação similar se verificou no caso de homens negros quando relacionados aos não negros. Existem diferentes formas de violência, mas destaco neste texto a violência dos estereótipos arraigados nas representações culturais associadas à imagem das mulheres negras.

Visões culturalmente atribuídas às mulheres de modo geral na sociedade mostram-se distintas quando se leva em conta a questão racial. A tendência à erotização do corpo feminino, por exemplo, é algo que atinge as mulheres em geral, contudo, a dimensão racial confere diferencial em relação às mulheres negras, quer da África (BOETSCH; SAVARESE, 1999) ou de suas diásporas. Crenshaw (2002), ao sugerir a teoria da interseccionalidade, demonstrou como o racismo associado aos fatores gênero, classe, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, inter-relacionados, varia na forma como grupos de mulheres e homens vivenciam a discriminação e/ou se tornam mais vulneráveis a problemas sociais, como é o caso da violência física e/ou emocional. É para este sentido que Bairros (1995) denuncia seu desconforto com a produção de estudos feministas no Brasil, em seu artigo publicado em 1995, chamando a atenção para a necessidade de as análises de gênero considerarem outras identidades, como as de raça.

No caso das mulheres negras brasileiras, permitam-me recorrer ao cotidiano para verificar como isso pode ser expresso.

Recordo-me de uma imagem que me surpreendeu quando entrei em um restaurante do centro da cidade de Salvador há alguns anos. Tratava-se de um quadro entre tantos outros compondo a ornamentação do ambiente, cuja imagem apresentava dois casais sentados lado a lado, sendo os homens brancos, mas entre as mulheres nota-se uma negra. O diferencial dos casais não findava nessa diferença, mas no fato de que no casal de brancos à direita, ambos vestidos e sentados em cadeiras distintas, o homem apoia a mulher com um braço na cintura, enquanto no casal inter-racial da esquerda, a mulher negra aparece completamente nua, sentada no colo do homem branco, e este descansa a sua mão nos seios enormes dessa mulher. Um casal parece veicular a ideia de “recato”, ao contrário da ideia de “depravação” explícita no outro. Aquele quadro não somente chamou minha atenção, mas também me trouxe uma série de questionamentos que me levou a refletir sobre a combinação entre raça e gênero que ali pudesse estar traduzida.

O fator racial era a evidência mais destacada e explícita das diferenças entre as mulheres naquela imagem. Ela parecia interferir na construção de suas identidades de gênero, na experiência da dominação masculina sobre seus corpos, na representação e posição social, na vivência da sexualidade e reprodução. A presença daquela imagem no restaurante foi justificada como uma brincadeira de um amigo, mostrando a diferença entre dois irmãos – um que era mais sério, “família”, e outro que escolhia viver sem compromissos. Como podemos ver, o lúdico não se mostra neutro; ele é carregado de conceitos e preconceitos naturalizados em nossa sociedade, por vezes nem sendo questionados.

Naquela quadro pintado, alguns estereótipos e papéis sociais atribuídos às mulheres negras, já tornados senso comum, estavam

expressos e legitimados. Quais? “Mulher negra é para trabalhar, mulata para fornicar e branca para casar”. A imagem denunciava que o corpo da mulher negra podia ser exposto e abusado, publicizado. Reelogiava a ideia de que a mulher branca é para o lar, e a negra para as ruas. A relação de companheirismo parece explícita na imagem do casal à direita, ao passo que na esquerda tem-se uma relação de posse. Mulher negra é bunda, é peito, é corpo que aguenta carregar peso e sentir dor, podendo ser submetida à realização de parto sem uso de anestesia, ser mutilada com a retirada de seu útero em caso de mioma, ter seu corpo alterado com o uso de contraceptivos ou sujeito a prática de abortos inseguros que lhe causam morte.

Essa visão cultural marcada por estereótipos tem suas origens nas relações escravistas do mundo colonial no Brasil, que associavam as mulheres negras a objetos sexuais, exímias portadoras de sensualidade e promotoras de prazer sexual. Uma das formas de os proprietários justificarem sua dominação era exercer poder sobre a sexualidade dessas mulheres na condição de suas escravas. Tais estereótipos, como aponta Sonia Giacomini (1988), foram reelogiados em obras como as de Gilberto Freyre (2003), romances como *Menino de engenho*, de José Lins do Rego (2001), ou mesmo na obra *Gabriela Cravo e Canela*, de Jorge Amado (1958). Aliada a essa imagem, constam as de serviçal, doméstica e ama de leite (a “mãe preta”).

Historicamente, as mulheres negras são herdeiras de uma cultura de empoderamento. Seu protagonismo na busca de autonomia e melhores condições de vida para si e suas famílias é muito bem demonstrado em estudos como os de Soares (2006), que apresenta um quadro das profissões exercidas por mulheres negras da cidade de Salvador-BA no século XIX. Algumas dessas funções, ainda atuais na vida dessas mulheres, têm predominância no comércio ambulante e

serviço doméstico. A história mostra que as mulheres estiveram à frente dos homens negros na conquista de moradia própria e acesso a renda. Isso se mostra presente na vida de muitas delas, que inventam possibilidades de rendimentos e repassam seu ofício para outros familiares, como é o caso das vendedoras de acarajés ou de comidas nas feiras. Mulheres negras vendedoras de acarajés vêm há tempos travando uma luta ferrenha contra o pentecostalismo e os comerciantes, na defesa do direito de continuar exercendo sua profissão, reconhecida hoje como um bem patrimonial e histórico. Salve a iniciativa da Associação Nacional das Baianas de Acarajé! Em Salvador, atualmente até chineses vendem acarajé.

Não se pode esquecer também a atitude das mulheres negras em se articularem para resguardar, no passado, experiências e valores culturais religiosos africanos, demarcando predominância feminina negra na liderança de cultos e organizações religiosas na diáspora. A experiência dos terreiros também funcionou como espaço de reinvenção das relações familiares e costumes herdados das várias Áfricas chegadas ao Brasil, possibilitando aos indivíduos iniciados uma espécie de ressocialização conforme visões de mundo africanas ou afro-brasileiras. Movimento próximo a este foi mencionado no caso das mulheres sacerdotisas do sul de Moçambique (SANTANA, 2018). A iniciativa inventiva por melhores condições de vida também se mostra como traço comum em relação às mulheres negras da diáspora brasileira.

Uma realidade incontestável não somente em Moçambique, mas em boa parte do continente africano, é a predominância das mulheres nos setores da agricultura e do comércio informal. Segundo Mora e Pereyra (1999), a presença das mulheres na atividade mercantil é algo secular e cultural, próprio da divisão sexual do trabalho

segundo o costume, e ainda de grande expressão em tempos atuais. Essas comerciantes de classes sociais distintas recebem nomes específicos a depender do território, podendo, dessa forma, ser chamadas em Benim e Togo de *mama benz*; em Gana, de *makola*; em Dar es Salaam, de vendedoras de comida; em Cabo Verde, de rabidantes; em Moçambique, de magoevas e muqueriças. O acesso ao crédito se mostra como um dos problemas mais graves entre essas trabalhadoras, mas mediante a dificuldade de cessão de empréstimos por parte dos bancos, entre outras instituições, não deixam de lançar mão de formas alternativas em suas associações, como a criação das conhecidas “caixas” na Bahia, e “xitique” em Moçambique.

No sul de Moçambique, até os dias atuais mulheres sustentam um ativo comércio com mercadorias transportadas por elas da África do Sul. Também nessa parte do território africano, trata-se de um ofício passado de geração a geração. Alice Joaquim Muthemba, moradora de Xai-Xai (Gaza) e filha de uma comerciante, em entrevista no ano de 2012 (informação verbal, 2012), comentou que algumas mulheres comerciantes como sua mãe chegaram a construir casa e ter acesso a outros bens, aumentando sua qualidade de vida e de suas famílias.

Santana (2014), ao analisar representações das mulheres de Moçambique nas edições da revista Tempo entre os anos 1975-1985, um periódico produzido naquele país, também revelou diferentes iniciativas de empoderamento realizadas por mulheres no interior de um discurso hegemonicamente masculino e marxista, a exemplo das iniciativas das mulheres trabalhadoras de uma fábrica de castanha na região sul e das mulheres macondes habitantes na região norte.

Em tempos coloniais, na antiga cidade de Lourenço Marques, atual Maputo, situada ao sul de Moçambique, até mesmo o trabalho

doméstico era área de domínio masculino. É somente a partir dos anos 1950 que uma empresa de castanhas, de nome Caju, mostrou-se como uma das poucas oportunidades de trabalho para mulheres vindas das zonas rurais. O desabafo de algumas dessas funcionárias acerca de suas experiências e anseio por condições mais dignas de trabalho também teve lugar nas páginas do periódico (TEMPO, 1978).

Ao rememorar as duras condições de trabalho no tempo colonial em entrevista (TEMPO, 1978), Ester Manjate, uma das operárias que passou a ser representante da Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM) na empresa Caju após a independência, confessou: no passado era comum às mulheres passarem fome durante as nove horas de trabalho, porque o consumo da castanha era proibido, e em caso de desobediência muitas delas podiam ser espancadas e/ou presas. As mulheres recebiam um baixo salário, e a realização de todo serviço era feita manualmente. A constante exposição à poeira lhes causava doenças pulmonares e, além disso, ainda eram expostas a humilhações e chantagens sexuais por parte dos patrões, que não hesitavam em espancá-las, mesmo tendo filhos às costas, estando grávidas ou sendo idosas.

Após a independência, alguns desses problemas ainda persistiram, ainda que a maioria empregada fosse de mulheres. Conforme dados publicados na revista *Tempo* em 1978, do total de 2.160 funcionários, 1.709 eram mulheres. Entretanto, elas conviviam com a ameaça de desemprego diante de quaisquer manifestações de contrariedade. Ademais, ainda havia boicote na formação política, e diferença salarial por sexo. Conforme Ester Manjate (TEMPO, 1978), a mudança das condições de trabalho deveu-se às iniciativas das próprias trabalhadoras a partir de quando começaram a realizar tarefas até então proibidas, como o preenchimento das latas de castanha.

Para ela, isso era uma forma de exploração, porque o salário era pago de acordo com o número de latas que elas conseguiam encher.

Essa experiência teve início quando uma das trabalhadoras tomou uma lata das mãos de Ester Manjate, vestiu calças e passou a encher as latas de castanha. Em princípio, a atitude serviu de motivo para brincadeiras, mas aos poucos passou a ser uma prática política assumida pelas outras. Manjate, convicta da lucidez de sua iniciativa, afirmou que seguia as orientações dos documentos do até então governo e partido Frelimo, que defendia a igualdade de condições sociais para homens e mulheres. Embora tal pronunciamento e atitude desse a entender que ela tinha conhecimento daqueles escritos políticos, confessou em entrevista: “[...] ler e escrever não sei, gostaria de estudar agora, mas a minha vista não vê bem e isso aflige-me bastante”. (TEMPO, 1978, p. 31). Apesar de não saber ler o português, língua na qual os documentos foram escritos, ela demonstrou ter aprendido a orientação de igualdade da proposta de emancipação das mulheres, política social assumida pelo Estado após a independência.

Hermínia Manuense, em sua análise sobre as operárias da Caju, demonstrou outros impactos que o trabalho na cidade trouxe à vida cotidiana dessas mulheres oriundas das zonas rurais. Além de conseguirem devolver o “lobolo”² pago por seus maridos por ocasião do casamento, puderam enviar algum sustento às suas famílias nas zonas rurais e investir na formação de seus filhos, assim como

² *Lobolo* ou *lovolo* é uma cerimônia ritual que implica em aliança entre duas famílias por ocasião do matrimônio. Nessa ocasião, ocorre a entrega de uma espécie de compensação pelo noivo à família da noiva, devido ao afastamento daquele membro feminino de sua família. Não convém associar essa instituição ao dote utilizado nas relações conjugais na Europa, ou mesmo compreendê-la como uma “compra da noiva”. Trata-se de um ritual de conciliação e pedido de licença, digamos assim, aos ancestrais das famílias dos noivos e noivas. Sobre o assunto, verificar: Granjo (2005); Santana (2009).

tiveram a possibilidade de morar nas cidades como proprietárias de suas casas, com autonomia financeira e independência do poder marital – aspectos que, por sua vez, introduziram mudanças nas relações conjugais (MANUENSE, 1994).

Outro artigo publicado no periódico pesquisado apresentou uma questão interessante. Discutia o problema do número crescente de pedidos de divórcio apresentados ao Tribunal Popular por mulheres macondes residentes no norte do país, em Macomia-Cabo Delgado.

Embora a região norte seja de reconhecida ascendência matrilinear e influência islâmica, a situação de violência entre as mulheres casadas mostrou-se como agravante, conforme esse registro. Vale recordar ser isso um exemplo de que sociedades matrilineares não estão necessariamente isentas de relações de gênero marcadas por desigualdades. O motivo mais frequente dos pedidos de divórcio dizia respeito à violência doméstica. A revista *Tempo* noticiou diferentes versões acerca dessa iniciativa das mulheres de apresentarem pedido de divórcio. Ela tanto foi anunciada como um avanço e conquista feminina, como “uma forma de testar junto ao homem a sua liberdade de fazer o que entende” (TEMPO, 1982, p. 17), quando, de fato, tratava-se de uma questão de luta de classes. O governo do presidente Samora Machel interpretou essa iniciativa como uma ameaça à família e entendimento errôneo do conceito de emancipação feminina por parte das mulheres. Em seu discurso na Assembleia da Organização das Mulheres de Moçambique, em 1975, ele lamentou que as mulheres tivessem lançado mão desse tipo de solução, justificando o número crescente de divórcios como impacto.

“O inimigo principal não é o homem, mas o sistema”. Essas foram algumas das palavras que a revista *Tempo* registrou de uma das lideranças da OMM da região de Cabo Delgado. Algumas mulheres

do lugar também tinham aprendido a orientação do Partido Frelimo³ de que a emancipação feminina se resolveria pela desestruturação do conflito de classe; contudo, apresentar solicitações de divórcio nos tribunais passou a ser uma estratégia amplamente utilizada por elas para se livrarem dos maus tratos e da violência de seus inimigos mais próximos, seus próprios maridos.

Portanto, a ostentação dos estereótipos fomentadores de desprestígio social para mulheres negras ofusca o histórico papel social materialmente exercido por elas de geração a geração. As representações sociais das mulheres negras não são somente marcadas por estereótipos. No entanto, são essas imagens negativas as mais divulgadas pelos meios de comunicação, músicas, e pelo pensamento social coletivo. Trata-se de visões de fora para dentro, de estereótipos, que ainda não conseguimos destruir. Mulheres negras para serem respeitadas investem mais esforços, isso é um impacto perverso da prática cultural do racismo. Como combater esses estereótipos que marcam a imagem das mulheres negras sem pudor? Quais as razões de sua persistência?

As imagens de mulheres negras da África de Wakanda apresentadas no filme *Pantera Negra* são iniciativa louvável. Esse trabalho circula representações positivas de mulheres negras, e não necessariamente de cunho mitológico. Como podemos notar nas reflexões lançadas neste texto, algumas imagens das mulheres de Wakanda se entrelaçam com algumas experiências históricas vividas por mulheres negras de diferentes partes do continente africano. Por mais que seja tentador pensar esse trabalho por sua finalidade comercial,

³ Frelimo é o nome do partido que governou Moçambique após a independência. Esse termo é originado da sigla FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique), movimento que coordenou a luta por independência.

ou seja, mais um filme americano que usa a estratégia de vender aquilo que o público quer consumir, é preciso levar em conta o diferencial de sua proposta em relação à tendência do mercado em ofertar produtos que mais reforçam ideologias racistas do que as questionam.

Na trajetória do movimento feminista, mulheres negras demarcaram suas especificidades e questionaram tendências universalistas e ocidentais na leitura da opressão e luta por direitos. Isso também vem ocorrendo no campo da produção do conhecimento. Mulheres negras têm teorizado suas experiências, trazendo à cena pensamentos de intelectuais que estavam na invisibilidade, reafirmando a ideia de sujeito na pesquisa, ao invés de objeto. Este artigo se soma a essa atitude epistemológica de o sujeito falar de si mesmo, do “[...] seu ponto de vista” (COLLINS, 2000). Também penso que chegou a hora de mulheres não negras falarem mais de suas experiências numa sociedade marcada por desigualdades e racismo.

REFERÊNCIAS

- ADESINA, Jimi. Práticas da Sociologia africana: lições de endogeneidade e gênero na academia. *In*: SILVA, Teresa Cruz; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de (orgs.). *Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África*: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas. Dakar: CODESRIA, 2012. p. 195-210.
- AMADO, Jorge. *Gabriela Cravo e Canela*: crônica de uma cidade do interior. São Paulo: Livraria Martins, 1958.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de Meu Pai*: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, São Carlos, v. 3, n. 2, p. 458-63, 1995.

BÍBLIA. N. T. *Ato dos Apóstolos* 8: 26-28. [s.l.: s.n.], [18--?].

BOETSCHÉ, Gilles; SAVARESE, Eric. Le corps de l'Africaine: erotisation et inversion. *Cahiers d'Études Africaines*, Marseille, v. 39, n. 155, p. 123-144, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/2DqZlIX>. Acesso em: 21 abr. 2019.

CAMURÇA, Sílvia (org.). *Mulheres negras e populares do norte e nordeste: experiências que se entrelaçam*. Salvador: CESE; Recife: SOS Corpo, 2018.

CASIMIRO, Isabel. Cruzando lugares e percorrendo tempos: sociedades matrilineares em Angoche. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL CULTURA, POLÍTICA E TRABALHO NA ÁFRICA MERIDIONAL, 2015, Campinas. *Anais [...]*. Campinas: York University; Unicamp, 2015. p. 1-27.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. London: Routledge, 2000.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, São Carlos, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DIJK, Rijk Van; SPIERENBURG, Marja (orgs.). *The quest for fruition trough Ngoma: the political aspects of healing in Southern Africa*. Oxford: James Currey, 2000.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sobre o regime patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GEFFRAY, Chistian. *Nem pai nem mãe: crítica do parentesco: o caso macua*. Lisboa: Ndjira, 2000.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. São Paulo: Vozes, 1988.

GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Buenos Aires: Revista de Occidente, 1946. v. 1.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. New York: Ela por Ela, 2002.

IMAM, Ayesha Mei-Tje. *The presentation of African women through history*. Paris: Unesco, 1984. Disponível em: <https://bit.ly/2KPASg4>. Acesso em: 20 abr. 2019.

JANZEN, John M. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern in Africa*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

LOFORTE, Ana Maria. *Gênero e poder entre os Tsongas de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2000.

MAMA, Amina. Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra, 2008. p. 215-234.

MANUENSE, Herminia. *Eu, mulher em Moçambique*. República de Moçambique: UNESCO: AEMO, 1994. p. 40-59.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

MORA, Luiz; PEREYRA, Verônica. *Mujeres y solidaridad*. Madrid: Instituto Universitário de Supervivencia em el África Subsahariana, 1999.



NORDSTRON, Carolyn. “Terror Warfare and the Medicine of Peace. The Embodiment of Violence”. *American Anthropological Association*. Notre Dame: Notre Dame University, mar de 1998, pp.103-121. <http://www.jstor.org/stable/649479>. Acessado em 3/05/2011

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. In: ARNFRED, Signe (ed.) *et al. African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms*. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA Gender Series, 1).

PANTERA Negra. Direção: Ryan Coogler. Produção: Kevin Feige. [S.L.]: Marvel Studios; Walt Disney Pictures, 2018. (134min).

RANGER, Terence. *Revolt in Southern Rhodesia, 1896-97: a study in African resistance*. Evanston: North Western University Press, 1967.

REGO, José Lins do. *Menino de engenho*. 80. ed. Rio de Janeiro: Olympio, 2001.

ROMIO, Jackeline Aparecida Ferreira. A vitimização de mulheres por agressão física, segundo raça/cor no Brasil. In: MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* (orgs.). *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília: IPEA, 2013. p. 133-158.

SANTANA, Jacimara Souza. *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (c. 1927-1988)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

SANTANA, Jacimara Souza. *Mulheres africanas de Moçambique na revista Tempo (1975-1985)*. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2014.

SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo. *Revista de História*, Salvador, v. 1,

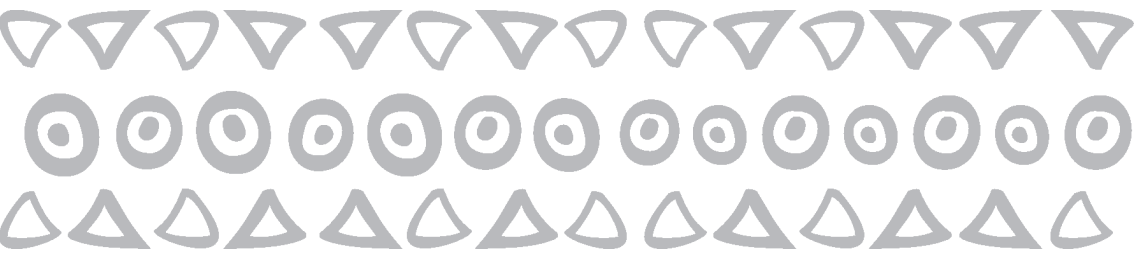
n. 2, p. 82-98, 2009. Disponível: <https://bit.ly/2L31Twu>. Acesso: 17 set. 2013.

SOARES, Cecília Moreira. *Mulher negra na Bahia no século XIX*. Salvador: Eduneb, 2006.

TEMPO. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, n. 423, 11 nov. 1978.

TEMPO. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, n. 559, 4 abr. 1982.





IYÁ ZULMIRA DE ZUMBÁ: O SACERDÓCIO DAS ÁGUAS QUE VIRAM

Mazlon Mazcos Vieira Passos

São vários os caminhos de expressão do chamado candomblé da Bahia. Por isso, melhor falar de candomblés do que em candomblé no singular (NASCIMENTO, 2016), entendê-los como possibilidades religiosas dentro disso que chamo aqui de “religiões afro-brasileiras”. Na atualidade, os candomblés baianos, principalmente os de Salvador (de interesse deste estudo), perfilam as inevitáveis mudanças que qualquer fenômeno cultural evidencia. As casas estão mais abertas a expressarem o entrecruzamento de nações, as interferências e trocas rituais entre o congo-angola, jeje e ketu, as nações teológicas (LIMA, 2003) que ainda são centrais nos terreiros de Salvador, mas já marcadas pelos processos transformativos que as distinguem por um lado, e as unem por outros, na lógica das dinâmicas culturais que sempre estiveram presentes no processo formativo dos candomblés baianos.

Impossível negar a interferência nos candomblés, na atualidade, do catolicismo, do espiritismo, de filosofias orientais de cura, como o reiki, por exemplo, e de certa forma, já se percebem compreensões de mundo baseadas em ensinamentos evangélicos, criando alguns ideários de superioridade divinal de Jesus diante de inquices, voduns e orixás – “[...] são todos filhos de Jesus, forças da natureza que cuidam da salvação. Os anjos da guarda”.¹ Os termos conceituais de misturas, sincretismos, paralelismos, justaposição, aculturação, princípio de corte, princípio de agregação (FERRETTI, 2013; BASTIDE, 1971; PARÉS, 2006), entre outros, foram fundamentais para exercerem uma explicação e compreensão dos fenômenos religiosos erguidos no universo das religiões afro-brasileiras, mas não esgotam a complexidade dos sentidos que garantem a complexidade dos candomblés. Atualmente, autores como Rabelo (2005, 2015) falam de interações e conexões que asseguram as distinções, sem negar os encontros e intercâmbios entre princípios rituais que definem essas religiões.

Este texto falará, a partir de dados etnográficos colhidos para minha pesquisa de doutoramento, concluída em 2016, sobre algumas especificidades sacerdotais de Iyá Zulmira de Zumbá, tema central da minha tese. Essas especificidades não são exclusivas à mãe Zulmira – outras sacerdotisas e outros sacerdotes pertencentes ao negro candomblé também praticaram e praticam a “virada das águas” como forma de condução e acolhimento a todos que, em seus enredos específicos, vivenciam essa religião.

O ponto fundante é o pertencimento de mãe Zulmira a três nações, onde ela é honrada como sacerdotisa, chamada de nengwa ou mameto de inquice (congo-angola), de doné (jeje) e de iyalorixá

¹ Notas do diário de campo, 2016.

(ketu). Sua trajetória a levou a essa composição espiritual, às vezes questionada pelos mais puristas, o que não significa uma invalidação da sua legitimidade, erguida por uma entrega ininterrupta ao seu candomblé por mais de 70 anos.

A base metodológica para a tessitura que faço aqui depreende-se da minha caminhada como nativo do candomblé, mas sobretudo agora, como antropólogo voltado a pesquisas etnográficas que me façam desenvolver algumas reflexões sobre essas religiões de origem africana, tão importantes para a construção do Brasil como civilização.

O norte é a trajetória de uma mulher, negra, pobre, periférica, nascida em tempo de profundas violências racistas, que para piorar a interseccionalidade da opressão que sofria, tornou-se mulher, negra, pobre, periférica e do candomblé. A Iyá Zulmira serve como espelhamento histórico e socioantropológico da mulher negra brasileira, de origem africana, herdeira da instituição da escravidão e dos desmandos da sua abolição, que não facilitou a vida de homens, mulheres e crianças largados a uma liberdade que pouco funcionou para o que hoje chamaríamos de plena cidadania. O candomblé foi o seu conforto, a sua segurança, o seu esteio e, mais que tudo, o sentido da sua luta e expressão no mundo.

A sacerdotisa aqui em questão é fruto de muitos trânsitos, pousos, encruzilhadas, marcada por diversas religiosidades, consciente de seu papel aglutinador para a manutenção do terreiro que herdou como missão, o Unzó Tumbenci, de sua mãe de santo e adotiva, nos idos de 1951, aos 17 anos de idade. Daí, começou uma luta interna e externa, no próprio campo religioso (BOURDIEU, 2004) dos candomblés, onde as cobranças por legitimidade não são exclusivamente um problema levantado e apontado pela academia –

os nativos sempre se envolveram nessas discussões de pureza e impureza, de linhagem e legitimidade, de certo e errado, por mais que pesquisadores recentes, disputando outros campos, considerem essas discussões ultrapassadas. Para eles e elas, só pesquisadores, quando muitos adentraram o candomblé, se tornaram nativos, para melhor desenvolver suas pesquisas, sem participarem da religião com o envolvimento nativo cotidiano. Principalmente, o envolvimento da fé.

O universo cultural da Iyá Zulmira corporifica um vasto conhecimento sobre a ancestralidade negro-africana que ela aprendeu através disso que se chama oralidade. Salienta-se que a oralidade aqui discutida deve ser analisada nos termos de Oliveira (2012), Machado (2017) e Nascimento (2016), ao considerá-la como um complexo sistema cultural que se perpetua através da fala, da gestualidade, da dança, da música, dos toques, das crenças, dos olhares, das rezas, do silêncio. O candomblé é uma ambiência voltada para o ensino-aprendizagem, em que a experiência, o convívio e o saber dos mais vividos são de suma importância para o exercício de uma coexistência satisfatória entre os membros da comunidade.

Portanto, um pouco da trajetória que se desenhará aqui perfila a filosofia da ancestralidade à luz de nossas africanidades, trazendo em si a história dos candomblés que marcam a chamada Cidade da Bahia (AMADO, 2012), o nosso pertencimento como ânsia visceral (LISPECTOR, 1999), alongando-se às redes de afetividade da mulher negra (PACHECO, 2013), afetividade que, no caso de mãe Zulmira, a salvou da solidão e do abandono político e existencial.

Assim, o texto discorre sobre uma mulher de “virada”, como já disse: “minha vida foi de seguimento, entrega, amor ao orixá”, a sacerdotisa sempre soube seguir o curso das águas, em suas paragens e em suas viradas.

A MULHER ZULMIRA

Nos anos 30, do século XX, precisamente em 9 de maio de 1934, nascia Zulmira de Santana, na Quinta das Beatas, hoje o bairro de Cosme de Farias, em Salvador da Bahia. Filha de Idelfonso Boaventura dos Santos (que faleceu três anos após seu nascimento, em 1937) e Ana Cristina de Santana (falecida em 2 de setembro de 1992). Seus irmãos foram Flávio, Laurentino, Maria Cecília, Maria Cândida, Antônio, Dulce, Irene e Gildete. Aos três anos, a menina Zulmira foi entregue, por impossibilidades econômicas de sua mãe, àquela que seria anos depois, além de mãe adotiva, sua mameto de inquite: Maria Silvina Muniz, conhecida como Marieta Beuí, newgua de inquite, no mesmo bairro em que nasceu Zulmira.

De família muito humilde, desde novinha a menina Zulmira apresentava problemas de saúde, e aos três anos o quadro se agravou; uma conhecida de sua mãe, d. Maria das Dores, aconselhou a d. Ana Cristina a levar a criança aos cuidados de sua newgua Marieta, para que a mesma lhe ensinasse remédios e cuidasse de Zulmira espiritualmente. A newgua se encantou pela criança e pediu a sua mãe biológica que a desse para ela criar. [...] Sobre esse episódio mãe Zulmira diz: “não foi de papel passado, mas Beuí me tratava como filha. Aos sete anos voltei a ficar bem doentinha e minha mãe Beuí viu que era demanda de santo, eu tinha que ser feita. Chamou minha mãe carnal, pediu permissão para raspar Nanã, minha santa, em mim, com apenas sete anos de idade. Foi em 1941.” (PASSOS, 2016, p. 95).

Zulmira, com sete anos apenas, entra para se consagrar ao inquite Zumbá, compondo o seguinte barco ritual: seis mulheres

adultas e duas meninas (incluindo ela). Elas se tornaram muzenzas, filhas de santo. Valdelice Pereira da Silva – dofona de Mutalambô; Laudilina Nascimento Lima – dofonitinha de Kukêto; Idalina Martins – fomo de Dandalunda; Maria Júlia – fomutinha de Dandalunda; Zulmira de Santana França (sete anos de idade) – gamo de Zumbá; Maria Tereza de Jesus Santana – gamutinha de Zumbá; Clidelcina Conceição de Souza (nove anos de idade) – vimo de Bamburucema; e por fim, Durvalina Silva – vimutinha de Inkossi. O dia do nome, ou a chamada saída de muzenza, foi em 30 de novembro de 1941.²

O Unzó Tumbenci, segundo relatos da Iyá Zulmira de Zumbá, foi fundado entre os anos 1935 e 1937. Marieta Beuí formou uma rede forte de parentesco consanguíneo e espiritual, e criou um terreiro expressivo, junto com os seus, de nação Angola, na comunidade negra e pobre da Quinta das Beatas. O terreiro era um ponto de apoio para muitos naquela comunidade, desde a alimentação até o conforto espiritual e a cura do corpo que essas casas sempre dispuseram.

Zulmira tornou-se uma filha de santo exemplar, e mesmo muito jovem já desempenhava funções de “gente grande”: limpava o quarto dos inquices, os chamados assentamentos, com as irmãs mais velhas, dividia a comida entre todos (o que já lhe dava muito poder e prestígio), ia se tornando uma filha diletta de Beuí, e ainda muzenza (um pouco mais de dois anos de santo feito), já criava as outras irmãs que entravam para obrigações e iniciações.

² No candomblé congo-angola os termos muzenza ou mona-inquice se referem a filhos e filhas de santo. Dofona, dofonitinha, famo, famutinha, gamo, gamutinha, vimo e vimutinha são termos emprestados do fon, falado no candomblé de jeje (ver PARÉS, 2006), e indicam a ordem hierárquica que se institui na hora da iniciação. Ou seja, naquele barco ritual, a neófito raspada primeiramente será a dofona, e a última, a vimutinha. O “raspar o santo” é uma das partes do complexo ritual de iniciação, e consiste, de fato, em raspar os cabelos da iniciante.

A menina, a adolescente, sem saber, ia sendo preparada e se preparando para receber um pouco mais à frente o trono espiritual deixado por sua querida mãe, o que vai acontecer em 1951 quando, de maneira precoce, morre Marieta Beuí, deixando o seu Unzó (terreiro) para Zulmira de Zumbá, carinhosamente chamada de gamo Zu (PASSOS, 2016). Esse acontecimento vai desarvorar toda a comunidade religiosa, ocasionando dissidências, conflitos familiares, perda espacial. O terreiro será destruído pelo filho consanguíneo da mameto falecida.

Como se imaginar aos 17 anos uma mameto de inquite? Assim teve que fazer a gamo Zulmira, enfrentar a fúria de um filho que não queria mais o terreiro, expulsando a todos, destelhando barracão, casas dos inquices; a morte repentina da mãe, de uma doença não diagnosticada, pôs Joaquim Muniz da Costa, filho caçula de Beuí, a acabar com tudo de modo violento (PASSOS, 2016). Além disso, a jovem enfrentou o mal-estar com as irmãs mais velhas e outras mais novas que achavam um absurdo a indicação dela para substituir Marieta Beuí.

Esse momento poderia ter sido mais solitário, se ela não tivesse sua mãe biológica e seus irmãos consanguíneos, além da importante ajuda de alguns mais velhos que a orientaram na grande empreitada de cumprir os desígnios de sua mameto. Segundo mãe Zulmira, não faltou afetividade em sua vida. Sobre isso ela afirma:

Sempre fui uma mulher pobre. Mas sempre tive amor de mãe, de irmãos, de marido, de filhos. No meu ilê, até a morte de minha mãe Beuí, sempre fui muito querida, cuidava e era cuidada por todos. O candomblé é meu chão. Meus irmãos me apoiaram. O filho de minha mãe Beuí ficou perdido e violento, não sei o fundo dos seus motivos. Ele destruiu a roça, e tive

que levar os assentamentos de minha mãe Matamba para a casa de minha mãe Ana Cristina. Sofri muito com as várias tentativas de construir outra casa, um novo terreiro. Não tinha dinheiro, era muito jovem, só tinha essa missão e eles todos, meus orixás, nunca me abandonaram. Nunca senti solidão na vida; tive outras tristezas, solidão nunca.³

Importantes estudos avaliam as específicas dificuldades que as mulheres negras sofreram e sofrem ao exercer suas vidas numa sociedade estruturalmente racista e patriarcal como a nossa. As dificuldades aumentam quando as mulheres são fadadas à solidão afeto-sexual e ao abandono social que as colocam vulneráveis diante dos desmandos do racismo, do sexismo e do classismo (PACHECO, 2013; CARNEIRO, 2011). A história de mãe Zulmira foge um pouco à permanente regra por ela ter tido uma trajetória exitosa no amor marital, e na constituição de sua família nuclear que lhe assegurou e assegura companhia até o presente momento.

Zulmira de Santana casou-se com Djalma França em 1959. O casal teve cinco filhos – uma adotiva, a mais velha, Lindinalva Boaventura, sobrinha carnal de mãe Zulmira, e Dizerilda Santana, Derivaldo de Santana França, Ana Cristina França Cabral e Denis de Santana França. Essa família alimentou os sonhos da matriarca sacerdotisa e a acompanhou em todo o seu trajeto como newgua/doné/iyalorixá, ao longo de uma trajetória sacerdotal que resiste e se exerce há 67 anos.

A maior dificuldade foi colocar a roça de pé. Tudo era feito de taipa, em terrenos muito acidentados, vinha a chuva e derrubava... E a Iyá e os seus erguiam tudo de novo. O casamento com seu Djalma

³ Notas do diário de campo, 2016.

trouxe mais segurança afetiva e cumplicidade financeira. Ele nunca se envolveu na religião como um adepto, mas sempre a apoiou no que foi possível.

Na trajetória espiritual da mulher Zulmira existiu um nome fundamental para o exercício do seu sacerdócio: Luiza Franquelina da Rocha. Como já foi dito, a gamo Zulmira foi iniciada em 1941, por Marieta Beuí. Ela teve como mãe pequena – uma espécie de auxiliar litúrgica, que fica sendo a segunda pessoa na hierarquia de respeito que o iniciado tem que ter, logo após o pai ou mãe de santo – exatamente d. Luiza, filha de Oyá, nessa época uma iaô (iniciada ao orixá na nação de ketu) de seu Nezinho da Muritiba. Luiza de Oyá era nascida em Cachoeira, e vendia acarajé no Centro de Salvador. Assim como Beuí, sustentava-se do comércio informal de iguarias de origem africana, ambas filhas da Senhora dos ventos. Uma do congo-angola, Matamba, outra do ketu, Oyá. Eram muito amigas e solidárias entre si.

D. Luiza de Oyá voltou para Cachoeira e ficou anos sem aparecer no Unzó Tumbenci, nem com a morte de Beuí, em 1951. A gamo Zulmira, elevada à categoria de sucessora de Beuí, lutava para reconstruir seu terreiro, cuidar dos assentamentos de sua Mãe Matamba; era noiva de seu Djalma, e só casaria, por imposição de seu inqice Zumbá, se reencontrasse sua antiga mãe pequena, para com ela completar suas obrigações e assumir, com distinção e disciplina, sua missão como mãe de santo. Isso só vai acontecer em 1958.

Quando ocorreu o encontro, já não existia a iaô do ketu dos anos de 1941. Agora, era a Gaiaku Luiza, do jeje-mahin, fundadora do Humpame Huntoloji, que funcionava no Alto do Cabrito, no atual Subúrbio Ferroviário de Salvador. Portanto, Luiza foi iniciada no ketu, na cidade de Muritiba, em 1937, e reiniciada no jeje, em 1944, pela doné Romaninha de Kpo, no terreiro do Bogum, na cidade de

Cachoeira. Em 1958, era uma sacerdotisa numa nação de candomblé que tinha duas casas proeminentes, o Bogum de Salvador e o Seja Hundê de Cachoeira. Este último era onde seu pai Miguel da Rocha exercia a função de pejigan, o mais importante entre todos os ogans (cuidadores que não incorporam o vodum e servem ao culto interna e externamente).

Gaiaku Luiza deu, no início de 1959, as obrigações necessárias para que mãe Zulmira se sentisse qualificada e mais autorizada por Matamba, Oyá e Zumbá, a exercer sua função. A novidade foi que, ao receber a Cuia,⁴ no chamado ritual do deká, Zulmira recebeu também o título de iyalexá, ou seja, além de mameto de inquite legítima pela herança de Beuí, ela foi consagrada e legitimada ao ketu pela intervenção de sua antiga mãe pequena, agora sua “mãe grande”, chamada gaiaku (mãe) pela nação de jeje.

AS ÁGUAS VIRAM

O candomblé é uma seara de muitos ensinamentos e de muitas intrigações. É um lugar dedicado ao convívio cotidiano, e que constrói pessoas que devem se alinhar aos princípios de sua casa e desenvolver um repertório ritual para torná-la pertencente aos modos de vida (NASCIMENTO, 2016) que se instituem a partir das relações coexistenciais entre humanos e não humanos. Modos de vida são composições filosóficas baseadas em traduções constantes

⁴ Quando as pessoas são iniciadas no candomblé, além da obrigação de feitura, elas terão de cumprir outras para que possam sair da condição de iaô e se tornem ebomis. As obrigações são de 1, 3, 7, 14, 21 anos. Para muitos, ao completar a obrigação de 7 anos, que retira o iniciado do lugar de iaô passando-o para o de ebomi, pode ocorrer a cerimônia da Cuia ou do deká, quando o iaô, além de título de ebomi, poderá se tornar um pai ou mãe de santo. A Cuia permite essa possibilidade: tornar-se um sacerdote ou sacerdotisa central.

de princípios da ancestralidade africana que alimentam e fundamentam as práticas religiosas e sociais das pessoas que se reeducam nesses lugares de saberes e de imprescindível convivência.

Em seus aspectos religiosos não se pode alcançar, numa investida historiográfica e socioantropológica, toda a complexidade que demarcam os candomblés como ambiências baseadas na experiência e na oralidade para a transmissão dos saberes. Faz-se difícil conhecer o “candomblé” como algo unitário e fundamentalmente sistêmico, já que cada casa cumpre e “[...] inventa uma cultura” (WAGNER, 2010) a partir de inspirações em princípios mais ou menos gerais, que a define frente aos olhos de fora e de dentro como algo a ser descoberto no cotidiano da sua existência. A escrita, em termos ocidentais, também faz parte do cotidiano das casas. Castillo (2008) bem estudou essas questões da utilização dos famosos cadernos que muitas sacerdotisas e muitos sacerdotes utilizam para preservar os ensinamentos que seus mais velhos deixaram, e também a própria propagação de estudos etnográficos feitos por acadêmicos que retroalimentam o imaginário religioso de muitos praticantes do candomblé.

O campo religioso afro-brasileiro, como qualquer outro, é feito de disputas e conflitos. As casas que alcançaram e preservaram seu prestígio, principalmente o que chamo de eixo celeste,⁵ configuradas pelo Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca), Ilê Iyá Omin Axé

⁵ Chamo de eixo celeste a tríade sagrada do candomblé baiano: os terreiros da Casa Branca, do Gantois e do Afonjá, os mais estudados, prestigiados, financiados e patrocinados no cenário das religiões de matrizes africanas em todo o Brasil. Às vezes, são referências únicas quando querem, principalmente midiaticamente, explicar ou ilustrar o candomblé praticado na Bahia. Nessa mesma lógica, no caso de Salvador, estendo a noção ao Bate Folha, quando se referem ao congo-angola e ao Bogum, no caso do jeje. O Ilê Oxumarê, como outros terreiros, tem se esforçado fortemente para pertencer ao que eu chamo aqui de eixo celeste.

Iyamassê (Gantois) e Ilê Axé Opô Afonjá (Afonjá), acabam servindo de modelo para tantos terreiros que intencionam pertencer a essa tradição erguida e defendida por essas casas ditas “celestiais”.

Zulmira de Santana França (passou a assinar assim depois do seu casamento em maio de 1959) é uma fiel seguidora da linhagem que a formou como sacerdotisa, iniciada ainda na primeira metade do século XX, numa casa congo-angola, tendo uma mãe pequena de nação ketu, e sendo filha da grande ancestral Zumbá. Ao reencontrar com d. Luiza de Oyá, como uma gaiaku, verá as suas águas rituais virarem a favor dos novos fundamentos que lhe serão atribuídos pela antiga mãe pequena, tornada a partir daí sua mãe grande.

A primeira mudança é vista através do jogo. Zulmira, apesar de feita no angola, segundo o “olhar” da gaiaku, seria da nação ketu, e não filha de um inquice, mas de um orixá. No seu caso, a partir de 1959, Zulmira seria uma filha de Nanã. Seus títulos sacerdotais ampliaram-se: além de mameto de inquice, seria também uma iyalorixá. E mais, ao se tornar filha de santo de gaiaku Luiza, Zulmira passou a ser a sua primeira navalha, desde 1941, quando d. Luiza pegou em sua cabeça juntamente com Beuí. Sendo assim, Zulmira passou a ser a mais velha filha de uma gaiaku, recebendo regalias litúrgicas e trânsito livre nos fechados rituais da nação jeje-mahin.

As águas viraram para a agora Iyá Zulmira. Sua santa (inquice, orixá e vodum) passou a dançar em três nações, sendo mais reverenciada no ketu. A primeira filha que irá iniciar será na nação do ketu. Mesmo com todas as mudanças, seu amor e devoção pelo congo-angola nunca a farão mudar de nação integralmente. Sobre isso, ela disse:

Depois de minha obrigação com a velha, Saluba passou a ser festejada no ketu. Mas eu nunca quis e nem deixei de ser angola. Acumulei funções... raspo



filho no angola e no ketu, cuido de gente lá Huntoloji no jeje, mas sou uma filha nascida no angola. Não abro mão disso. São os mistérios de cada um. Sempre fui obediente às minhas mães; tanto à primeira, como à segunda. Vivi e vivo para isso. Não mudei o nome do meu terreiro. Herdei Unzó Tumbenci. Continua a ser Unzó Tumbenci, espero até depois de minha morte.⁶

Sobre a noção nativa, e utilizada aqui como conceito, de “virar as águas”, considera-se:

O termo “as águas viram” é um marcador que explica o caráter de mudança que o mistério litúrgico, ou até mesmo questões políticas, viabiliza no seio transformativo desta religião. A água no candomblé tem sentido de vida e de pertencimento. Ter ou ser das águas do Bate Folha, por exemplo, é trazer em si a linhagem daquela casa, a sua força, ter a sua familiaridade nos termos do grande Vivaldo da Costa Lima. É participar de sua história que na trajetória individual de alguém pode ser interrompida pela virada das águas. Alguém que deixa de ser congo-angola, e sai da tradição Bate Folha, e vai mergulhar nas águas do candomblé nagô, por exemplo. No cotidiano dos terreiros, nas casas que não hierarquizam as nações e que dominam certo repertório de cantigas e toques das outras, as águas viram constantemente: quando num Ilê Axé baixa um inquite em algum visitante conhecido, o líder em sua sapiência espiritual permite que seu candomblé vire as águas do ketu para o angola, assinalando a irmandade entre as nações (que nunca deixará de existir), e então o inquite no terreiro ketu dança as águas do seu pertencimento ritual... É importante sabermos que somos águas e que elas viram. Virar as águas é se permitir às mudanças que a vida traz, noção tão eficaz

⁶ Notas do diário de campo, 2016.

para nós que praticamos esta religião e consagramos materiais e elementos da natureza como nossas divindades... Um mergulho nosso, uma “verdade inventada”, como ensina Clarice Lispector, verdade esta que, às vezes, em termos meramente racionais não se consegue alcançar. (PASSOS, 2016, p. 178-179).

Portanto, virar as águas é um fenômeno ritual comum ao chamado povo de santo. Fenômeno esse fundamental para o exercício sacerdotal da Iyá Zulmira. Numa trajetória de luta e resistência, como centenas e centenas de outras, em Salvador a Iyá Zulmira conseguiu, junto com os seus, consolidar o Unzó Tumbenci que, de 1935/37 até 1969, existiu em Cosme de Farias, indo depois para Lauro de Freitas, onde existe até hoje sob o comando marcante dessa mameto/doné/iyalorixá, com 77 anos de iniciação no candomblé.

Sua história não traduz uma trajetória sacerdotal incomum. Sua gaiaku Luiza também participou de várias nações, sendo iniciada em duas. Romaninha de Kpo, importante doné do jeje, foi a responsável pela iniciação de gaiaku Luiza no Bogum (PARÉS, 2006; SANTOS, 2013), que também transitou em várias nações, virando as águas de quem precisava ou queria. Dessas experiências diversas sobrevivem os candomblés, que nunca foram puros e nem estiveram de fora da interferência de outras culturas e outras religiões fora da complexidade afro-brasileira.

CONCLUSÃO

Um pouco da trajetória que se narrou aqui alia-se à importância *sine qua non* da luta de mulheres e homens negros,

majoritariamente, para a consolidação dos candomblés como religião. Chamo Iyá Zulmira de Zumbá, para espelhar a complexidade dos termos e brincar (seriamente) com a sua operacionalidade. Iyá é mãe em iorubá (ketu), e Zumbá é um inquite congo-angola correspondente a Nanã (ketu e jeje). A história de mãe Zulmira é riquíssima em seus entrecruzamentos e encruzilhadas rituais. Ela é fruto das dinâmicas culturais que compuseram o povo negro da pobre Salvador, pertencendo a uma religião que nunca deixou de ser perseguida, apesar de ser aplaudida e veiculada midiaticamente quando se trata de outras lutas e resistências tornadas como únicas ou mais verdadeiras para os olhos do povo: a trajetória do modelo jeje-nagô, fundamentalmente nagô, vista no que chamei de eixo celeste, bem representado na Casa Branca, no Terreiro do Gantois e no Afonjá.

Mãe Zulmira foi e ainda é a newgua, doné, iyalorixá do acolhimento, como foi o candomblé como religião dos encontros, lutas e resistências do povo preto no Brasil, buscando vencer a escravidão e a esquizofrenia social gerada pela desumanização de africanos e afrodescendentes.

Ela espelha as águas que viram, que se mantêm paradas, que conservam elementos, transformam outros, como manda a própria vida humana relacionando-se com vidas não humanas. Sua ação vai para além das prescrições do que deveriam ser, em separado, o congo-angola, o jeje e o ketu. Como os mistérios indizíveis nessa religião, estamos todos nessas nações, e essas nações compõem a fé e o ser de nós todos. A trajetória da Iyá Zulmira de Zumbá a ajudou a enxergar que o mais importante era preservar os legados ancestrais tendo, sim, “cada qual em seu cada qual”, mas, ao mesmo tempo, junto e misturado.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Jorge. *Bahia de Todos os Santos: guias e mistérios de Salvador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971. v. 1 e 2.
- BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp; Arché Editora, 2013.
- LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos candomblés jejes-nagô na Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- MACHADO, Vanda. *Prosa nagô: educando pela cultura*. Salvador: EDUFBA, 2017.
- NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 153-170, ago. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2BPl2KM>. Acesso em: 21 abr. 2019.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, p. 28-47,

maio/out. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2IMI6ir>. Acesso em: 21 abr. 2019.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. O processo de criouliização no Recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, p. 87-132, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2ZoDnJo>. Acesso em: 21 abr. 2019.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de candomblé*. 2016. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

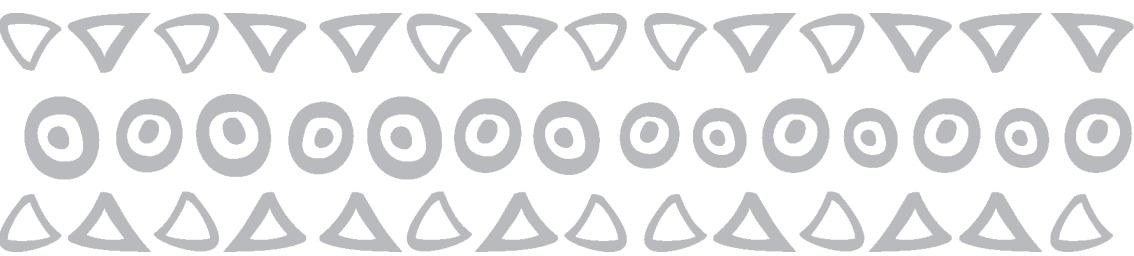
RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Aprender a ver no candomblé. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 229-251, 2015.

RABELO, Miriam Cristina Marcilio. Religião e a transformação da experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos. *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 7, n. 1/2, p. 126-145, 2005.

SANTOS, Nivea Alves dos. *Entre ventos e tempestades: os caminhos de uma gaiaku de Oiá*. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2013.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Corrupio, 1987.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: CosacNaify, 2010.



MULHERES GRIÔS: SABERES, TRADIÇÃO E IDENTIDADES NO QUILOMBO URBANO BARRO PRETO EM JEQUIÉ-BA

*Adziana Cardoso Sampaio
Ana Cláudia Lemos Pacheco*

Nas últimas décadas, muitos espaços povoados por descendentes de africanas/os, organizados em comunidades que resistiram ao Estado escravagista brasileiro, têm obtido o reconhecimento como quilombos e lutado por direitos de seus territórios. Nesse panorama, desenvolvemos este estudo, fruto da pesquisa de mestrado intitulada *Mulheres griôs: um estudo etnográfico sobre identidades étnicas e de gênero no Quilombo Urbano Barro Preto em Jequié-BA*, concluída em março de 2017 (SAMPAIO, 2017). A proposta da pesquisa foi compreender a constituição das identidades étnicas e de gênero de três mulheres griôs que pertencem ao território do quilombo supracitado, localizado na região urbana de nosso município. Como recorte para este texto, discutiremos alguns aspectos ligados à construção de identidades étnica e de gênero,

e aos saberes e tradição presentes nos relatos orais da história de vida de uma de nossas colaboradoras, Odete Francisca de Oliveira Souza, também conhecida como d. Betinha.

Na comunidade quilombola estudada, investigamos mulheres que desenvolvem práticas tradicionais, como o ofício das rezadeiras, das bordadeiras e costureiras, das contadoras de histórias das gerações que compõem a comunidade, relacionadas à prática religiosa de matriz africana e do Catolicismo.

Nesse contexto, a comunidade do Barro Preto apresentou relatos sobre a existência de muitos terreiros, rezadeiras e parteiras em seu território, o que nos levou à categoria griô, utilizada no estudo para identificar as mulheres mais velhas portadoras de práticas tradicionais, trazendo consigo saberes e referências das culturas africana, indígena e europeia, que constituem a formação do quilombo estudado, e que nos ajudam na interpretação das identidades presentes no contexto cultural específico.

Em outro texto (SAMPAIO; PACHECO, 2015), discutimos a origem da palavra “griô”, também chamada *dieli* em bambara e *nyamakala* em fulfulde. Significa “animadores públicos” na cultura africana, e se tornou mais conhecido pelo termo francês *griot*. Os *griots*, segundo Hampaté Bâ (2010 *apud* SAMPAIO; PACHECO, 2015), são definidos como mestres e portadores de sabedoria responsáveis por preservar a história e repassá-la a outras gerações; na cultura africana eram conhecidos como griots músicos, embaixadores, cortesãos, genealogistas, historiadores e poetas.

No Brasil, a apropriação do *griot* africano se dá em contexto de recriação e reelaboração de práticas africanas diante do processo de colonização e diáspora vivenciado pela população desse continente, traficada como escrava, e pelas populações indígenas

presentes em nosso país. O termo “griô” é apropriado para identificar as rendeiras, as mães e pais de santo, as reiseiras ou rezadeiras, os/as mestres de capoeira, os/as mestres de samba de roda, os/as curadores, as parteiras e muitos outros personagens como representantes da sabedoria da tradição oral e referências de herança cultural, identitária e histórica brasileira. (LIMA; COSTA, 2015).

Observamos na nossa pesquisa etnográfica que a mulher griô, principalmente no universo brasileiro, assume essa prática de maneira mais abrangente, trazendo para nós a presença do feminino nas diversas práticas da tradição cultural local. Por meio dos relatos da trajetória de d. Betinha, uma griô, mulher idosa do quilombo urbano Barro Preto, conseguimos apreender detalhes da sua oralidade, das suas histórias contadas sobre a sua comunidade.

A descrição densa da vida de d. Betinha, sua vivência na comunidade observada, revelou-nos uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas existentes nas relações culturais, e buscamos ler, interpretar e apresentá-las, mesmo que sejam exemplos irregulares por se tratar de ações humanas, mas cheias de significados (GEERTZ, 2012). Por meio da etnografia, intentamos interpretar as pessoas, suas múltiplas identidades – nesse caso, étnicas e de gênero – e a forma como se relacionam e atuam na sociedade por meio da cultura, dos saberes locais e da tradição que as constituem. Cunha (2009) aponta que a etnicidade se torna possível de ser bem entendida tomando como situação de análise a organização política. Barth fortifica essa ideia ao afirmar que, por meio da autoatribuição e atribuição reconhecida pelos membros do grupo, os grupos étnicos

[...] são vistos como uma forma de organização social
[...] em que os atores usam identidades étnicas para

categorizar a si mesmos e os outros, com objetivos de interação. (BARTH, 1998, p. 193-194).

A interpretação da trajetória acima mencionada baseia-se na compreensão de Kofes (2001), ao nos informar que as histórias de vida dos sujeitos são entrecruzamentos de relações às quais estão ligados pelos significados que eles produzem no contexto cultural de suas vivências e narrativas individuais e coletivas. Nesse sentido, escolhemos a história de d. Betinha do território do quilombo urbano Barro Preto por representar práticas de tradição oral em suas vivências, desde a infância/juventude até a idade adulta/idosa, na comunidade à qual pertence e vive até os dias atuais.

GÊNERO, INTERSECCIONALIDADE E IDENTIDADES

Os estudos sobre mulheres vêm se modificando, tendo como eixo não mais o sexo ou suas antigas divisões binárias, mas o gênero, como uma categoria de análise, “[...] uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos”. (SCOTT, 2016, p. 10). Portanto, assim como as formas de expressão dos desejos e prazeres, as identidades de gênero e sexual “[...] são compostas, definidas e moldadas pelas redes de poder das relações sociais”. (LOURO, 2007, p. 11).

Por isso, é crucial que os estudos de gênero, raça e etnia sejam elaborados a partir da interseccionalidade, um conceito que “busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”, como “[...] o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios”,

aos quais as mulheres estão expostas de formas diferenciadas (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Nesse sentido, é de grande importância a interseccionalidade nos estudos de gênero, etnia e raça para que se construa uma análise profunda e real acerca da discriminação vivida por mulheres negras e de outras etnias na sociedade, pois, assim como é real o fato de que todas as mulheres estão sujeitas ao peso da discriminação de alguma forma, também é verdade que “outros fatores relacionados à suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, geração, religião, origem nacional e orientação sexual” acentuam as diferenças que influenciam diferentemente na forma como vários grupos de mulheres vivenciam as discriminações interseccionais (CRENSHAW, 2002, p. 173).

D. BETINHA: MULHER NEGRA, FILHA E YALORIXÁ – FORÇA E FÉ

Odete Francisca de Oliveira Souza, ou d. Betinha, como preferir ser chamada, é uma mulher negra, alta e forte, de olhos castanhos, semblante sério, mas de imensa ternura e atenção. Com idade de 73 anos, é filha única de sangue de mãe Nininha Preta, possivelmente a yalorixá mais velha do território do Barro Preto, ou mesmo de Jequié, com seus 98 anos de idade, e tendo como orixá de identificação Xangô, homenageando-o no dia de seu aniversário, 25 de janeiro. Como sua mãe já está com a saúde bastante debilitada por conta da idade e de muito trabalho exercido quando mais jovem, d. Betinha tornou-se a principal responsável pelo terreiro, Centro

de Xangô Abairá, com nação em Quetu e Angola,¹ representando a pessoa de yalorixá da casa.

Durante todo o relato de sua história, d. Betinha menciona a presença de mãe Nininha, sua mãe, como referência de mulher, de líder religiosa, de trabalho e de força na luta para sobreviver, fato que torna mãe Nininha uma grande referência nas construções identitárias de d. Betinha. Juntas, elas residem no início do bairro Alto da Bela Vista, ao lado do Barro Preto, bairros vizinhos de um mesmo território. Mesmo tendo sua casa, d. Betinha passa mais tempo na casa de sua mãe tomando conta dela e das atividades do terreiro. A casa de mãe Nininha é bastante comprida e com muitos cômodos, de mobília antiga e bem preservada, tendo sua beleza concentrada, principalmente, no caramanchão e no quarto dos santos: espaço sagrado que fica dentro do caramanchão, onde se guarda, reza e zela pelos santos e símbolos inerentes aos orixás e caboclos do terreiro. Ao conhecer o quarto dos santos, fica-se maravilhada com a beleza e diversidade de símbolos e imagens do Candomblé e do Catolicismo ali existentes, cultuados de maneira harmoniosa, segundo as tradições da casa. Esses primeiros elementos já emitem que as identidades étnicas de d. Betinha e sua mãe são marcadas pelas religiões de herança africana e indígena, pela presença dos caboclos,² e também europeia, pelo Catolicismo.

Antes de atuar no terreiro, d. Betinha iniciou sua trajetória de vida de forma sofrida, trabalhando de “ganhe”, como lavadeiras, apanhadeiras de água, feirantes, domésticas, comerciantes, operárias, como nos conta d. Betinha.

¹ Informações cedidas por d. Betinha durante a etnografia.

² Entidades de origem indígena cultuadas no Candomblé, muito presentes nos terreiros de Jequié.

Quando eu era pequena eu ajudava minha mãe em tudo falando, estudava na escola particular ali na Caixa D'água e ajudava minha mãe... Trabalhei ni casa de família lavano roupa, lavano aquelas fralda de criança, era tudo pra ajudar mãe. Era água de ganhe, tinha barraca de sabão na feira, de peixe, né. Ela lavava de ganhe, eu ia pro Rio de Conta com ela. E buscava lenha ali na manga de Elza, botava água de ganhe nuns baldim assim pra encher os tunéu pra ajudar minha mãe, né, pra ganhar aquelas moedinha, era assim. [...] Depois d'eu grande, que eu vim praqui, tinha uma barraquinha ali na estrada que eu vendia banana pros caminhoneiro, fazia café. É tanto que eu criei esse menino vendeno nessa barraca. Vendia banana, vendia lanche, cachaça temperada (com um aspecto muito alegre, sorrindo). Era uma barraquinha de taipa, com uma porta e janela assim, e naquele tempo ninguém mexia. Ficava assim minha fia (mostrando a mão com um gesto de muita gente), aqueles povo de Padre Martiliano que vinha pra feira, de Baixão, parava tudo pra beber... Era! Nesse tempo já tava casada e já tinha seus 40 ano já. (D. Betinha, 2016, informação verbal).

D. Betinha revela as dificuldades que muitas mulheres negras possuem para sobreviver e sustentar suas famílias exercendo trabalhos “de ganhe”, termo utilizado para identificar quem desempenhava certas atividades em troca de dinheiro como trabalhos domésticos, cuidado de crianças e venda de produtos alimentícios, os famosos quitutes de tabuleiros das ruas e feiras. Segundo Soares (1996), nas ruas de Salvador do século XIX, a mulher negra, escravizada ou livre, ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano, lutando para garantir seu sustento e de suas famílias, ou mesmo para comprar suas alforrias, através da atividade de ganho.

Essas funções exercidas por mulheres, principalmente por mulheres negras e de classes populares existentes no Brasil desde o período escravocrata – quando mulheres africanas que já vinham conquistando essa autonomia feminina desde a África recriaram no Brasil essas atividades comerciais, fazendo surgir as

“ganhadeiras” (BERNARDO, 2003) –, além de lhes possibilitar fugir “[...] aos lugares a elas destinados na sociedade escravista”, fez com que ascendessem à “[...] condição de pessoas de relativa importância na economia de Salvador, particularmente por realizarem a circulação de bens alimentícios essenciais”. (SOARES, 1996, p. 71).

O movimento das atividades de ganho exercidas pelas mulheres negras criou uma “[...] rede econômica que era também social e até política” (SOARES, 1996, p. 71). Dessa forma, a trajetória de d. Betinha evidencia traços identitários de autonomia que rompem com o lugar em que a mulher negra historicamente, como herança da escravidão e da discriminação racial no Brasil, foi e é vista/tratada como ignorante, subalternizada e incapaz, com raras exceções.

O CANDOMBLÉ COMO ESPAÇO DE CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

Quando d. Betinha tinha 13 anos de idade, mãe Nininha começou a atuar no terreiro. Filha de santo do babalorixá Antônio Burokô,³ mãe Nininha atua no Candomblé há quase 60 anos, sendo que a maioria desses foi em Jequié, nos bairros da Caixa d’Água, Alto do Cruzeiro e Alto da Bela Vista. Mas todo terreiro possui também uma família de santo, que se estende além da consanguinidade (JOAQUIM, 2001). Logo, d. Betinha vem sustentando a casa de sua mãe contando com a ajuda de sua irmã adotiva, d. Dadá, que mora na casa em frente à sua, e das filhas de santo de mãe Nininha,

³ Antônio Burokô foi um pai de santo muito conhecido em Jequié pelo mito de “enganar a polícia” no tempo em que os terreiros de Candomblé foram perseguidos violentamente pela força policial, tendo sua história contada no romance que leva seu nome no título, de Domingos Ailton, lançado em 2015.

principalmente d. Maria Xangô, d. Nite, d. Maria de Iansã e d. Tide, que residem no mesmo território.

Quando mãe tava forte, sã, nós fazia as coisas, agora esses negócio sobre rezar, olhar, esses negoço aí era ela, aqueles passo assim nas pessoas quem dava tudo era ela, fazia as garrafada era ela e mãe tratava era com raiz, num tratava com esse negoço de farmácia não, tudo dela era na raiz, tudo folha e banho. Depois eu fui fazendo tudo isso porque ela foi pegando a idade, e num pode deixar cair né?! Nas ocasião de dar as oferenda do santo, eu que resolvo tudo, aí as filhas de santo, Maria de Xangô, Odete (d. Dadá), a turma toda ajuda, aqueles filhos que ela tem e que tem consideração a ela aí vem e ajuda. [...] Cada um tem sua disciplina pra fazer. Aqui no terreiro, Odete representa mãe Pequena e eu represento mãe. (D. Betinha, 2016, informação verbal).

O relato de d. Betinha revela que para essas mulheres o terreiro não é visto apenas como espaço religioso, mas é vivenciado e preservado coletivamente como um ofício sagrado, como uma tradição sustentada de uma geração a outra (VANSINA, 2010), e como espaço de exercício de autonomia e reconhecimento identitário étnico, pois ali assumem a posição de lideranças ao mesmo tempo em que exercem tradições de seus/suas ancestrais, que têm como base a mediação do axé, o culto aos orixás e a ajuda a quem precisar, através da fé e dos elementos da natureza (JOAQUIM, 2001).

Além disso, a coletividade exercida nos terreiros – principalmente nos terreiros onde as pessoas que os sustentam são de classes populares – pode auxiliar na quebra da lógica capitalista, consumista e individualista da cultura ocidental e contemporânea, pois na cultura negra a troca não é dominada pela acumulação linear de um resto, “[...] porque é sempre simbólica, e, portanto, reversível: a obrigação (de dar) e a reciprocidade (receber e restituir) são as regras básicas” (SODRÉ, 2005, p. 95). Essas práticas de viver em reciprocidade,

de preservar os valores e o respeito da família de santo às suas crenças e tradições, e o ato de estar aberto a ajudar a qualquer outro ser vivente tornam o Candomblé da casa de mãe Nininha e d. Betinha um lugar de formação cultural, política e cidadã (JOAQUIM, 2001) de grande relevância num território quilombola.

O CARURU DE SÃO COSME E SÃO DAMIÃO: TRADIÇÃO E AUTONOMIA DE GÊNERO

As vivências coletivas e sagradas do terreiro de mãe Nininha e d. Betinha ficaram perceptíveis no percurso etnográfico durante o caruru de São Cosme e São Damião, no mês de outubro de 2016. Com muita honra, fomos convidadas a ajudar nos preparos do caruru e a participar da reza,⁴ que aconteceu um dia antes da festa, no quarto dos santos no caramanchão de mãe Nininha, com a participação de poucas mulheres, rezando e cantando as ladainhas e iniciando o preparo das comidas para o dia seguinte.

As imagens de orixás e seus símbolos misturados às imagens de santos católicos, iluminadas pela luz de velas e pelos cantos fervorosos das ladainhas cheios de fé e devoção das mulheres, criaram uma atmosfera de muito axé, paz, alegria, esperança e transcendência... “*Aos teus pezinhos, Senhora minha, ouça meu rogo, Salve Rainha*”. (D. Betinha e outras mulheres do caramanchão, informação

⁴ Costume muito presente em Jequié, realizada no dia da/o santa/o homenageada/o. No caso do caruru, a reza é direcionada a São Cosme e São Damião, santos católicos relacionados aos erês ou ibejis da religião africana no sincretismo religioso, e a Santa Bárbara, considerada mãe de São Cosme e São Damião, relacionada a Iansã.

verbal). Após a reza, enquanto d. Betinha e um ogã⁵ afinavam os tambores da sala, e as mulheres cantavam “zuelas” para São Cosme e São Damião, um erê, incorporado em d. Tide, cheio de alegria, cumprimentou a todas/os que ali estavam. Enquanto o saudávamos, as zuelas continuavam... *“Ajuda eu, Cosme, ajuda eu trabalhar, ajuda a dona da casa em primeiro lugar”*. (D. Betinha e outras mulheres do caramanchão, informação verbal).

No dia do caruru, d. Betinha, como líder do terreiro, administra os afazeres com a ajuda de pelo menos dez mulheres de santo, a maioria mais velha, como ela, e uma neta mais jovem. Preparavam as galinhas, o caruru e o vatapá, comidas tradicionais do caruru de São Cosme e São Damião. Havia serviços que precisava de pessoas mais fortes ou mais jovens para ajudar, como carregar bacias e caldeirões pesados. Por isso, vez ou outra d. Betinha dizia “[...] *é porque nessa casa num tem um morão, minha fia, e a gente fica nessa dificuldade*”. (informação verbal). Ou seja, não havia homens para ajudar, porque “morão”, no seu entendimento, está relacionado à madeira forte que se usa em construções, e que culturalmente é usada para indicar o homem ou líder da casa. Segundo d. Betinha e mãe Nininha, elas não contam quantos filhos de santo tiveram, mas a maioria não vem ao terreiro com frequência, nem mesmo nas festas, e possivelmente não haverá quem dê continuidade ao terreiro depois delas (d. Betinha, 2016, informação verbal).

Na noite da festa, a casa estava cheia de pessoas da comunidade e de outros terreiros. Na mesa, havia 21 crianças com idades diversas, e à frente, cantando as zuelas, administrando a ceia e cuidando dos erês que se manifestavam, estavam d. Betinha, d. Maria

⁵ Que tem a função de tocar os atabaques durante os ritos do terreiro; geralmente são homens (dados de diário de campo).

Xangô, d. Dadá e d. Tide, além das mulheres que ajudaram nos preparativos durante todo o dia... “Cosme e Damião a sua casa cheira, cheira cravo e rosa, cheira a flor de laranjeira”... Cantavam as griôs no caramanchão enquanto todas/os presentes acompanhavam, repetindo e cantando... “*Ô minha Santa Bárbara, venha me valê, que os inimigo quer me convencer, mas não convence não que Jesus não quer, minha Santa Bárbara é Rainha de Guiné*”. (D. Betinha e outras mulheres do caramanchão, informação verbal). Foi possível observar que muitas crianças comeram pouco caruru (o que também se repetiu com alguns adultos), mas em contrapartida, comeram muitos doces, pipocas e salgadinhos; ou seja, os alimentos industrializados têm sido a preferência dos pequenos.

Segundo Geertz (2012, p. 32-33), a cultura é melhor compreendida não através de padrões de comportamento, mas como um conjunto de “[...] mecanismos de controle”, com a hipótese de que “[...] o pensamento humano é basicamente tanto social como público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade”. Dessa forma, é possível refletir que a desvalorização dos carurus de São Cosme e São Damião tem aumentado com o passar do tempo, pois são costumes que estão se perdendo com a influência do consumo de alimentos industrializados (muitas vezes com um custo menor e maior acessibilidade) e a forma como ele interfere na preservação das tradições, revelando a dificuldade em comer pratos preparados a partir de alimentos naturais, como é o caso da galinha de quintal cozida, do caruru e do vatapá, iguarias da festa de São Cosme e São Damião. Somado a esse fator, há também uma aguda rejeição na comunidade às práticas do Candomblé, fortemente suscitada pelas igrejas protestantes presentes no território do quilombo urbano Barro Preto (em cada rua da comunidade há pelo menos

uma ou duas igrejas protestantes), que incutem, com seus discursos diários, a demonização de elementos, símbolos e práticas das religiões de matriz africana.⁶

Num acredita? Metade tá passano pra lei de crente, outros foi pra outras casa, né, da família mesmo tá passano. Tem umas que ainda fala com a gente, tem outras que nem aqui entra. Mãe teve ruim aí e nem ligou, pessoas que mãe criou tudo, num crio na cacunda, mas sobre as vez, num tinha as coisa, tudo parado e ela ajudava, e agora num vem aqui não. (d. Betinha, 2016, informação verbal).

Segundo D. Betinha, a cada dia que passa está mais difícil encontrar crianças para a festa de São Cosme e São Damião, uma das festas mais tradicionais e populares de nosso município, e muitas pessoas da comunidade, vizinhas de muitos anos, depois que passaram para a religião protestante, deixaram de falar com ela ou ir a sua casa, nem mesmo em consideração à mãe Nininha, que ajudou muitas pessoas dali quando as primeiras casas surgiram no território. Segundo Geertz (2012, p. 87), a religião é sociologicamente interessante não por descrever a ordem social, mas porque ela “[...] a modela, tal como fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza”. Dessa forma, levando em consideração a quantidade de igrejas protestantes e suas incansáveis investidas na desvalorização e demonização do Candomblé, perceptíveis no território do Barro Preto e Alto da Bela Vista, fica evidente que a convivência comunitária tem se tornado difícil e conflituosa entre os adeptos das duas religiões, além de impossibilitar a vivência plena da pertença religiosa de origem africana inerentes às identidades das pessoas de santo desse quilombo.

⁶ Dados etnográficos (diário de campo).

Depois que a mesa foi levantada e o caruru foi distribuído para os adultos, deu-se início ao xirê a todos os orixás, em que pessoas de diversos terreiros participaram, preenchendo o caramanchão de mãe Nininha com a energia de seus cantos, danças e crenças, saias de rendas e turbantes coloridos e brilhantes. Das pessoas que participavam do caruru, a maioria era negra. E mesmo que nós, e boa parte dos presentes, não soubessemos cantar todas as letras das zuelas, participávamos com palmas e remexendo o corpo, encantados com a forte presença espiritual dos Orixás e de muitos caboclos incorporados na roda, cheios de alegria ao toque dos tambores, envolvidos pelo cantar forte das griôs, repetindo e aprendendo as letras, participando até de madrugada sem “arredar o pé” até terminar a festa, como se algo para além do que víamos nos prendesse ali. Era como se todo o ritual, a beleza, a força e o axé (energia) do Candomblé despertassem nessas pessoas uma memória que acionava algo que lhes fazia se sentir bem, que ia ao encontro de lembranças passadas vivenciadas por outras gerações, que fazia se sentirem em paz e felizes naquele lugar, onde, de certa forma, já pertenciam e se reconheciam (CONNERTON, 1999). Porque o Candomblé “[...] *traz paz, você não vê certas coisa fora do comum no Candrombé, muito respeito, o Candrombé representa isso. Traz felicidade, né, pra quem tem consideração*”. (d. Betinha, 2016, informação verbal).

As características observadas no terreiro de mãe Nininha e d. Betinha se aproximam ao que Aguiar e Machado (2016) discutem sobre os candomblés de Maracás (município próximo de Jequié). Segundo os autores(as), esses terreiros se apresentam de forma diferente dos candomblés do recôncavo (chamados “tradicionais”) e da Umbanda instalados na Bahia, por conta de suas relações étnicas (recebeu influências definidoras de elementos de cultura do

povo indígena, que habitou a localidade, e dos europeus e africanos, no decorrer de sua invenção). A economia, nesse caso a pecuária e a agricultura – em que o boi é protagonista –, também teve papel fundamental nessas tradições, com especificidades locais, às quais Aguiar e Machado (2016) denominaram de candomblés do Sertão.

SER NEGRA E DO CANDOMBLÉ: VIOLÊNCIAS INTERSECCIONAIS

Junto com sua mãe, d. Betinha devota muito de sua vida ao Candomblé, algo que, de certa forma, não foi compreendido e respeitado por seu primeiro marido. Além de tê-la abandonado cinco vezes no período de nove meses, chegou a violentá-la fisicamente uma vez, quando ainda eram casados e moravam na região de Itajurú (povoado de Jequié), distante de sua mãe, que morava na sede (Jequié).

*Eu me separei dele por causa de que ele me traiu com essa mulher e tudo que eu tinha que minha mãe deixou na roça, negócio de roça que mãe veio embora praqui, **ele acabou tudo no jogo de baralho**. Umás duas tarefa⁷ de mandioca, é porque tu num compreende... Umás duas tarefa de mandioca, ele roçava, fazia farinha, vinha pra Itajurú, ele acabou com tudo, com tudo. Daí os filho de santo de mãe mandou falar com mãe que ele tava acabano com minhas coisas, que mãe deixou roça, deixou tudo pra mim, e ele tava acabano com tudo. É... **E me bateu!** (com o semblante muito sério e indignado). Só porque eu vim na casa de mãe, tava no aniversário de mãe no dia 25 de janeiro, lá no Alto do Cruzeiro, aí eu vim pra festa, eu disse a ele: você num vai não? Ele respondeu: **“Eu num vou não, se você querer ir lá***

⁷ Medida agrária constituída por terras destinadas à cana de açúcar, e que equivale na Bahia a 4.356m².

puntá sua raça você vai!”, falou mermo assim. Aí eu vim. Quando eu cheguei, que fui pra casa da mãe dele, lá em Itajurú, cá pra baixo perto da ponte, eu perguntei, ela disse “Taí, e o que que tu vei fazer cá? Ele num te quer mais não”. Aí fui pra casa, arrumei a casa e tudo. **Quando foi de noite que ele chegou, já foi me bateno... já foi me bateno, me judiano de mim.** Aí mãe me trouxe. Depois eu soube, ele mandou um recado, que disse que fez isso comigo porque ele já tava socado⁸ mais outra mulher, daqui de Jequié. Cabou minha mocidade todinha, as coisinha que mãe deixou pra mim, cabou tudo no baralho (pausa). Mãe mandava feira pra mim! Ele ganhava dinheiro assim ó... Chegava meia-noite com aqueles vaso de dinheiro, e ali num era pra eu pegar não, e quando era no outro dia tornava pegar e tornava perder de novo. Nesse tempo, era mãe que mandava feira pra mim, porque Itajurú é um lugar fraco, uma roça atrasada, era mãe que mandava dinheiro pra mim e mandava a feira. Eu tinha uns 22 ano. **Fui muito sofredora, muito mesmo.** Um filho eu tenho por boniteza, padeiro, dos bom, é adotado. Só tive três perca.⁹ (d. Betinha, 2016, informação verbal, grifo meu).

O relato de d. Betinha evidencia como a violência contra mulheres negras ainda é concebida como aceitável em nossa sociedade, profundamente marcada pelas ideologias do sexismo e do racismo. Segundo Gonzalez (1984, p. 224), o sexismo e o racismo articulam-se no Brasil como uma “neurose cultural [...] que produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular”. Segundo Waiselfisz (2015), autor do mapa sobre violência e homicídio de mulheres no Brasil, o número de homicídio de mulheres negras foi de 2.875 vítimas em 2013, enquanto o de mulheres brancas foi de 1.576 no mesmo ano, tendo como agressor principal o parceiro ou ex-parceiro, nos incidentes ocorridos com mulheres jovens e adultas, de 18 a 59 anos de idade, somando 28.768 agressões em 2014. Enquanto as

⁸ Junto, acompanhado. É um termo muito presente na linguagem informal do município de Jequié.

⁹ Perda.

taxas de homicídio da população de mulheres brancas tendem historicamente a cair (na década de 2003 a 2013, caiu de 3,6 para 3,2 por 100 mil, uma queda de 11,9%), aumentam as taxas de mortalidade entre as meninas e mulheres negras (de 4,5 para 5,4 por 100 mil, um aumento de 19,5%, crescendo de 22,9% em 2003 para 66,7% em 2013), fazendo crescer o índice de vitimização dessa população de forma drástica nos últimos anos.

Ao vermos que o marido de d. Betinha se apropriava de suas terras e produtos, assim como dos lucros, apenas para usufruir individualmente desse dinheiro, ele a tratava como uma posse, e não como uma companheira (SAFFIOTI, 2015), quando se aproveitava de seus bens e a deixava passar necessidades. Somado ao fator financeiro, de que muitas mulheres dependiam economicamente dos seus parceiros, como foi o caso de d. Betinha, muitas não percebiam que sofrer atos cotidianos de violência exercidos pelo cônjuge era desumano, criminoso e, logo, deveria ser proibido e denunciado. Nesse ínterim, algumas mulheres conseguiam sair de relações conjugais como essas com o auxílio da família e, principalmente, de outras mulheres: amigas e vizinhas. Segundo d. Betinha, logo depois que seu marido lhe agrediu fisicamente, quem lhe ajudou a relatar o ocorrido para sua mãe em Jequié foi um filho de santo do terreiro delas. No dia seguinte, mãe Nininha chegou com um caminhão na casa de d. Betinha em Itajurú para levá-la para sua casa e fazer sua mudança.

Fazendo uma discussão sobre a relação entre raça e etnicidade, sexo e gênero, Stolcke (1991) afirma que essas mesmas diferenças e conexões também amparam as ideologias de gênero que fortificam a discriminação da mulher em relação ao homem na sociedade. A autora chama atenção sobre a necessidade de analisar tais categorias de forma inter-relacionada, pois “[...] as diferentes experiências

que as mulheres têm da opressão, dependendo de sua classe e/ou raça, são manifestações disso” (STOLCKE, 1991, p. 115). Assim, d. Betinha é uma mulher negra, de classe popular e filha de uma valorixá, categorias que se inter-relacionam nas suas identidades e tornam-se fatores que influenciaram o desprezo e a violência exercidos por seu primeiro marido, que a tratava como pertencente a uma “raça ruim”, estereótipo bastante utilizado em nossa cultura para caracterizar as pessoas negras e a religião do Candomblé. E essa discriminação não se limitou ao espaço conjugal, estando presente também nas relações comunitárias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato de d. Betinha deixa evidente que o racismo brasileiro nunca deixou de existir, apesar das ideologias do branqueamento da população negra e mestiça e do mito da democracia racial ainda ecoarem em nossa formação sociocultural contemporânea. Sua história confirma como o sexismo, o racismo e a intolerância religiosa se intersectam provocando uma tripla situação de discriminação e violência, colocando d. Betinha em situação de vulnerabilidade dentro do próprio relacionamento conjugal. Sua construção identitária de gênero também revela que, ao trabalhar em funções e espaços públicos diversos, tentou romper com modelos tradicionais de gênero, segundo os quais historicamente a mulher ocupa posições de subalternidade e está fadada a atuar apenas no espaço privado doméstico.

Em relação à construção das identidades étnicas, a etnografia enunciou traços de diversas culturas presentes nas vivências de

d. Betinha. O terreiro de mãe Nininha enuncia uma cultura múltipla, com elementos de herança africana – por ser um terreiro de nação Ketu e Angola –, indígena – por apresentar rituais com a presença de caboclos (AGUIAR; MACHADO, 2016) além dos orixás de origem africana –, e europeia – com o Catolicismo, por meio das orações e devoção a santas/os católicas/os presentes nos rituais do terreiro. Pertencente a esse terreiro, d. Betinha expressa duplo pertencimento religioso: católico e candomblecista. Segundo Geertz (2012), a experiência religiosa se concretiza na vida humana, cultural e social por meio dos significados dessas experiências e dos modos de vivê-las. Sendo assim, também é possível dizer que participar do Candomblé possibilitou a d. Betinha fortalecer-se diante das discriminações vividas socialmente, pois no espaço religioso ela deixa o lugar de subalternidade e transcende para o lugar de sacerdotisa e líder (BERNARDO, 2003), bem como de referência cultural afro-brasileira, por meio da prática e preservação de suas tradições culturais.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Itamar Pereira de; MACHADO, Ivana Karoline Novaes. Os candomblés de Maracás: peculiaridades dos terreiros e do povo de santo no sertão baiano. *Revista Sobre Ontens*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 1-41, 2016.

AILTON, Domingos. *Antônio Burokô*. Ibicaraí: Via Litterarum, 2015.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1998. p. 185-228.

- BERNARDO, Teresinha. *Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu*. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- CONNERTON, Paul. *Como as sociedades recordam*. Tradução Maria Manuela Rocha. 2. ed. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, São Paulo, p. 223-244, 1984.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.
- JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.
- KOFES, Maria Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas: Mercado das Letras, 2001.
- LIMA, Mestre Alcides de; COSTA, Ana Carolina Francischette da. Dos griots aos griôs: a importância da oralidade para as tradições de matrizes africanas e indígenas no Brasil. *Revista Diversitas*, São Paulo, ano 2, n. 3, set./2014-mar./2015. Dossiês Pedagogia Griô.
- LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado e violência*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

SAMPAIO, Adriana Cardoso. *Mulheres griôs: um estudo etnográfico sobre identidades étnicas e de gênero no quilombo urbano Barro Preto em Jequié-BA*. 2017. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2017.

SAMPAIO, Adriana Cardoso; PACHECO, Ana Cláudia Lemos. Mulheres griôs quilombolas: um estudo inicial sobre identidade de gênero e identidade étnica. *Revista Pontos de Interrogação*, v. 5, n. 2, p. 55-70, jul./dez. 2015.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Tradução Christine Rufino Dabat, Maria Betânia Ávila. *Cadernos de História UFPE*, Recife, v. 11, n. 11, p. 9-39, 2016.

SOARES, Cecília Moreira. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 17, p. 57-71, 1996.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

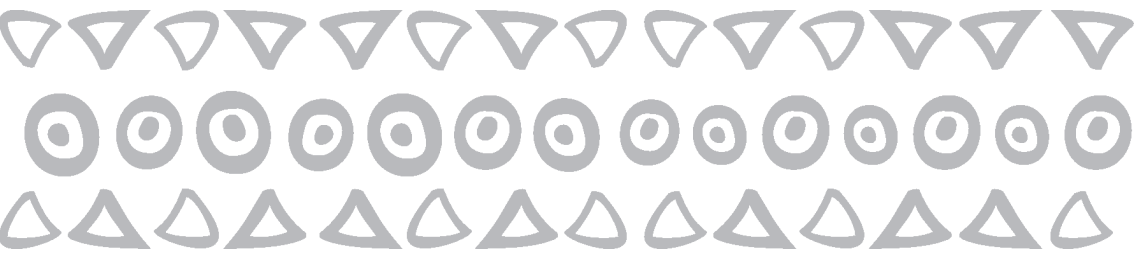
STOLCKE, Verena. Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade? *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 101-119, jun. 1991.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História geral da África, I: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: Unesco, 2010.

WASELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Brasília, DF: FLACSO, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/20GMDUM>. Acesso em: 25 abr. 2019.

**PARTE II
GÊNERO, FEMINISMO
E EMPODERAMENTO DAS
MULHERES EM ÁFRICA
E BAHIA**





FEMINISMO NEGRO E AFROCÊNTRICO¹

Joacine Katanz Mozeiza²

Este artigo debruça-se sobre a importância do feminismo afrocêntrico e endógeno para a reflexão, militância e análise das relações de género e dos Estudos de Género em África. África está marcada histórica e socialmente pela escravatura e tráfico das suas filhas e dos seus filhos pelo colonialismo, e pelas suas violências estruturais, orquestradas sobretudo no corpo da mulher negra. O corpo negro feminino é o espaço em que se circunscrevem as maiores violências, e onde o mapa colonial foi melhor distribuído, espelhando-se hoje no racismo e xenofobia e suas práticas discursivas violentas, e na posição subalterna e precária das mulheres. A “outrificação”, a desumanização e a objetificação dos seus corpos são resultado de

¹ Este artigo tem como base um subcapítulo da minha dissertação de doutoramento, intitulada *A cultura di matchundadi na Guiné-Bissau: género, violências e instabilidade política*, defendida a 6 de março de 2018 no Instituto Universitário de Lisboa.

² Joacine Moreira é uma pesquisadora de Estudos de Género da Guiné-Bissau. Neste artigo, optamos por respeitar as peculiaridades da variante de língua portuguesa original do texto. (N. E.)



práticas discursivas e métodos de diminuição como forma a torná-los menores e, portanto, não reconhecidos. Tendo em conta que o epistemicídio foi legitimado pela invisibilização das experiências e corpos dos sujeitos negros, o desafio contemporâneo passa por descobrir como torná-los visíveis, portanto audíveis, num mundo de sombras do passado colonial. A atualidade africana é hoje marcada pela migração forçada e pela falha da indução do desenvolvimento na maioria dos países, sendo que a pobreza, as desigualdades e as democracias inoperantes são cenário comum a muitos países.

No seu artigo sobre a participação das mulheres da Guiné-Bissau na luta de libertação nacional contra o colonialismo português, Urdang (1975) indica que elas lutaram contra dois colonialismos, que foram o sistema colonial e a dominação masculina, e conclui que se a luta contra o colonialismo foi ganha, a luta pela igualdade de género ainda se encontra longe do fim. Gayatri Spivak (1994), em *Can the subaltern speak?*, aborda aquilo a que chamou de “violência epistémica do imperialismo”, em que a construção do conhecimento não é inocente e faz dos subalternos os *outros* da história. A autora aponta a dupla subalternidade a que são relegadas as mulheres nesse contexto, e revela que no quadro da historiografia colonialista a construção ideológica do género manteve a dominação masculina. Para Spivak (1994), se no contexto da produção colonial o subalterno não tem história e não pode falar, essa condição é reforçada quando se trata do subalterno feminino.

Diferindo nesse ponto de Spivak, no seu livro *Plantation memories* (2010), Grada Kilomba acredita que os subalternos podem falar, apesar das violências do colonialismo e do racismo. Para a autora (2010, p. 177),

[...] existe um medo apreensivo de que, se o(a) colonizado(a) falar, o(a) colonizador(a) terá que ouvir e seria forçado(a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do “Outro”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos.

Aquilo a que a autora denomina de a “máscara do silenciamento” foram instrumentos reais e marcados de simbolismo que sustentaram o projecto e a ideologia colonial. Segundo Grada Kilomba (2010), a máscara vedando a boca do sujeito negro impede-o de revelar as verdades das quais o mestre branco quer “se desviar”, “manter a distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, esse método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento do “Outro”. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis dessa história muito suja, o sujeito branco comumente argumenta “não saber”, “não entender”, “não se lembrar”, “não acreditar” ou “não estar convencido por”. Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido desconhecido.

Segundo Oyéwùmí (2004), os interesses, as preocupações, as preferências, as neuroses, os preconceitos, as instituições sociais e as categorias euro/norte-americanas dominaram a escrita da história humana, e um dos efeitos desse eurocentrismo é a racialização dos conhecimentos, que faz com que a Europa e o Ocidente estejam representados como a fonte de conhecimento, e os europeus e ocidentais como os conhecedores por excelência.

É em resposta a tudo isso que uma perspectiva afrocêntrica das dinâmicas sociais e históricas tornou-se necessária, e entre essas

a crítica ao feminismo global e à universalização das experiências das mulheres brancas.

ESTUDOS DO GÊNERO EM ÁFRICA

Os Estudos de Género, no panorama global, têm evoluído no sentido de questionar os determinantes biológicos, esvaziando de normalidade as concepções do género e questionando a naturalização das diferenças entre os indivíduos de cada sociedade. Procura-se desconstruir as produções discursivas sobre o género, desmistificando ideias e modos de vida entendidos como próprios de cada sexo, ao mesmo tempo que se buscam novas significações sociais que consigam representar a complexidade daquilo a que podemos chamar de “as realidades de género”. Contudo, assim como a sua origem, essa “evolução” dos Estudos de Género continua intrinsecamente ligada a acontecimentos ocorridos no Ocidente e é toldada pelas suas dinâmicas, pois as questões de género, ao comportarem de forma exclusivista as experiências e ópticas marcadas profundamente pela história europeia e norte-americana, tornam-se produto destas.

A complexidade de muitas sociedades africanas permitiu o desenvolvimento das ciências sociais em África e o questionamento de paradigmas, visões e conceitos aplicados ou associados ao continente. Adesina (2012) distingue três tipos de atitudes académicas nas Ciências Sociais africanas: a *atitude regurgitante*, que interpreta os dados locais sem desafiar nem as teorias recebidas nem os enquadramentos conceptuais, e em vez de alterar os termos da divisão internacional do trabalho intelectual, acaba por reforçá-la, fazendo

com que a narrativa e as análises funcionem como uma extensão dos discursos euro-americanos; a *atitude de protesto*, que já se esforça por recusar as formas da divisão internacional do trabalho intelectual, nas quais África e os africanos fornecem os dados, e os euro-americanos a teoria; e a *produção* de trabalhos eminentemente epistémicos na intenção e nos resultados.

Os Estudos das Mulheres, mais tarde apelidados de Estudos de Género, surgiram durante os anos 1980 em África (GOUWS, 2012) e têm evoluído no sentido de encontrar a análise da perspectiva africana dos Estudos de Género e suas especificidades, e de novos caminhos metodológicos e de mudança de paradigma. Segundo Ampofo (2008), no que diz respeito aos métodos, os estudiosos do género e os seus homólogos africanos continuam a preferir abordagens qualitativas, particularmente as entrevistas, histórias de vida e outras formas narrativas, e afirma que o crescente interesse no uso das várias formas dos métodos históricos, como a história oral, as autobiografias e estudos biográficos, permitiram a mulheres de diferentes classes trazer suas próprias vozes para a análise das suas experiências, e ajudaram a redefinir entendimentos convencionais de vários eventos e processos históricos em África. Mas para Ampofo (2008), esses estudos mostram, por exemplo, que a agora contestada tradição no norte global de dicotomizar espaço social e género nas esferas pública *versus* privada nunca refletiu com precisão as realidades históricas e culturais da experiência africana.

A crítica feminista negra ao feminismo branco emergiu no final da década de 1970 e foi ganhando terreno nas décadas seguintes, especialmente quando conjugada com o *género cepticismo* pós-feminista, e ameaçou a desconstrução dos conceitos em que o feminismo contemporâneo parecia assentar, tais como “mulher”, “mulheres” e

“género” (LOVELL, 2002). Lovell (2002) insere as feministas africanas, que defendem uma abordagem do género indissociável da raça e da classe, nas correntes pós-estruturalistas e pós-modernas, que correspondem à terceira vaga do feminismo global.

Oyéwùmí (2004) salienta que as categorias de género e as categorias raciais surgiram no contexto do desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, assim como do estabelecimento dos Estados-nação e do crescimento das disparidades regionais no sistema mundo, cenário este no qual as pessoas eram exploradas, e as sociedades estratificadas. Para a autora (OYÉWŪMÍ, 2004), a crítica mais importante das articulações feministas foi a realizada por uma grande quantidade de académicas afroamericanas, que entenderam não se poder considerar o género fora da raça e da classe, enfatizando as diferenças existentes entre as mulheres e a necessidade de teorizar sobre as múltiplas formas de opressão, sobretudo onde as desigualdades de raça, género e classe são evidentes, com uma perspectiva interseccional das questões de género.

Segundo Zinn e Dill (1996 *apud* AMPOFO, 2008, p. 2, tradução nossa),

A teoria feminista negra preocupa-se sobretudo com o significado da raça como princípio organizador fundamental, interagindo com outras formas de desigualdade estruturada para moldar a construção social do género e a localização situada dos grupos sociais. Também leva em conta a forma como a raça interage através das fronteiras nacionais e transnacionais para estruturar as relações entre mulheres e homens e entre as mulheres, e para produzir opressão, oportunidade ou privilégio. Ao problematizar a erudição feminista emergente em África e na diáspora africana, a epistemologia feminista negra oferece uma

oportunidade para abordar semelhanças e diferenças e trazer contributos teóricos e empíricos importantes desses locais para as agendas da globalização, migração e movimentos feministas.³

O feminismo negro desafia a cumplicidade do feminismo ocidental em questões como o racismo e o colonialismo. Hawkesworth (2012) explica que as feministas “de cor” (*of colour*), na sua crítica ao próprio movimento e à teorização feminista, consideram que muitas das generalizações de género são racistas, etnocêntricas e insensíveis às preocupações das “*women of colour*”, e cita o “universalismo etnocêntrico” criticado por Mohanty (1991) como uma forma de dominação estrutural que suprime a heterogeneidade das mulheres no sul global. Já Lovell (2002) afirma que a figura da mulher, centro-motor dos movimentos feministas, foi generalizada, constituindo uma “falsidade” e “trivialidade”, e explica que

[...] as mulheres fora destas categorias negociavam as suas vidas no âmbito de construções de género inseparáveis de ‘raça’, classe ou sexualidade. Estas ligações passavam tão despercebidas às feministas brancas quanto, por exemplo, a sua própria cor de pele. (LOVELL, 2002, p. 320).

³ “Black feminist theory is especially concerned with the significance of race as a fundamental organizing principle interacting with other forms of structured inequality to shape the social construction of gender and situated location of social groups (Baca Zinn and Thronton Dill, 1996). It also takes account of how race interacts across national and transnational boundaries to structure relations between women and men and among women, and to produce oppression and opportunity or privilege. By problematizing emergent feminist scholarship within Africa and the African Diaspora, Black feminist epistemology provides an opportunity to address commonalities and differences and to bring important theoretical and empirical insights from these locations to the dimensions and forms of globalization, migration, and feminist movements agendas” (AMPOFO, 2008, p. 2, tradução nossa).

Abre-se, assim, o caminho à afirmação e à valorização das dinâmicas socioculturais endógenas no continente africano.

A PERSPECTIVA AFROCÊNTRICA

Como resposta ao eurocentrismo e às generalizações criadas a partir das experiências das sociedades ocidentais nas análises sobre o género e no feminismo global, a perspectiva afrocêntrica é constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o lugar africano (ADESINA, 2012), no qual se inserem as estudiosas afrocêntricas, as pan-africanistas e outras nacionalistas africanas (AMPOFO, 2008). Oyéwùmí chega mesmo a fazer distinção entre aquilo a que chama de “feminismo branco”, que segundo a autora está “[...] ligado à família e que não vê a raça nem a classe” (2010, p. 29), e o feminismo negro ou africano. Para a autora, o objectivo é encontrar formas em que a investigação africana possa estar melhor informada por preocupações e interpretações locais e, ao mesmo tempo, por experiências africanas que devem ter-se em conta na construção geral da teoria, apesar do racismo estrutural do sistema mundial (OYÉWÙMÍ, 2004).

Segundo Ampofo (2008), as preocupações sobre a cultura e a identidade são frequentemente encontradas nas respostas das feministas afrocêntricas ao trabalho das estudiosas baseadas no Norte. A autora afirma que muitas feministas afrocêntricas rejeitam aquilo que veem como sendo a objectificação e a mercantilização da mulher africana, e que as perspectivas afrocêntricas debateram-se com discursos sobre as mulheres e as relações de género de paradigmas essencialistas, caracterizadas pela invisibilidade da mulher africana

e imposta por descrições de uma “África comum” nos discursos anti-colonialistas. Ao mesmo tempo, estudos feministas afrocêntricos tiveram de lidar com o problema de saber se deviam aceitar alguns dos conceitos produzidos no norte global, e ao utilizá-los, saber como nomear os entendimentos de realidades africanas para que estes permanecessem afrocêntricos. Para Ampofo (2008), essas perspectivas fornecem ferramentas para maior crescimento da produção de conhecimento e para o ativismo feministas, baseadas em agendas antirracistas, anticapitalistas e anticolonialistas.

A área dos Estudos de Género tem assim sido revista e reinterpretada, e o debate tem-se centrado na necessidade de prestar atenção ao imperialismo, colonialismo e outras formas globais de estratificação, compreendendo que o género é indissociável dos contextos sociais e de outros sistemas de hierarquia (OYÉWÙMÍ, 2004). Lovell (2002) analisa a forma como o colonialismo interferiu e influenciou as relações de género no continente africano, apontando a forma como o homem colonizado foi visto de forma efeminizada, como forma de garantir a sua sujeição e submissão ao poder colonial. Para a autora,

[...] o uso do género e da sexualidade com o fito de racionalizar o domínio imperial, e de o tornar eficaz, criou uma situação particularmente hostil para as mulheres, resultando no silenciamento da mulher colonizada e na deslocação de toda a tentativa de expor práticas opressivas para o discurso e retórica sobre o racismo e imperialismo. (LOVELL, 2002, p. 315).

Hawkesworth (2012) aponta exemplos de desadequação epistemológica da teoria feminista quando aplicada aos países do sul, entre os quais: 1) a demarcação público/privado como central

para a opressão das mulheres falha por não ter em conta as pessoas escravizadas e colonizadas a quem foi negada a privacidade e o acesso à esfera privada pela autorização legislativa; 2) a teorização de que o “pessoal é político” reflete dinâmicas de classe específicas de homens e mulheres brancos, sem atender a diferenças estruturais que marcam a relação entre o homem branco e os homens e mulheres colonizados; 3) o modelo de homem como provedor da família e da mulher doméstica foi visto como garantido pelas feministas, enquanto nas sociedades africanas as mulheres têm um papel central na produção da subsistência, e muitas teóricas feministas ocidentais permaneceram inconscientes das desigualdades criadas pelas agências de desenvolvimento quando colocaram o modelo do homem como provedor das famílias em muitas partes de África nos anos 1960.

A crítica ao paradigma do desenvolvimento é outra das grandes preocupações das feministas africanas, que apontam não somente o impacto deste na situação da mulher no Continente, mas também na produção académica sobre o género em África (HAWKESWORTH, 2012; GOUWS, 2012). As feministas do sul chamam a atenção para o facto de a condição da mulher africana não melhorar com as iniciativas desenvolvimentistas, e acusam as iniciativas contemporâneas de desenvolvimento de replicar as hierarquias coloniais ao promoverem o investimento e a exploração estrangeira em detrimento da autossuficiência da economia nacional (HAWKESWORTH, 2012). Para Hawkesworth (2012), as feministas teóricas do sul global devotaram uma atenção sistemática a questões sobre o empoderamento económico e social da mulher, e caíram na tendência de pensar que os modelos de desenvolvimento ocidentais e de transformação social são os únicos modelos viáveis. A autora

(HAWKESWORTH, 2012) afirma ainda que o cultivo dos diálogos Sul-Sul permite o questionamento de modelos hegemônicos ocidentais e o desafiar das assunções fundamentais do desenvolvimento econômico e das teorias de modernização na teoria política ocidental e teoria feminista liberal.

Na sua análise sobre gênero e o estado da ciência política em África, Amanda Gouws (2012) explica que a natureza da dominação masculina da ciência política, assim como dos departamentos acadêmicos em África, teve origem na exclusão da esfera privada e no foco dado à esfera pública como único espaço em que a política acontece, ignorando o gênero como uma variável importante de estudo. Gouws (2012) afirma que enquanto as estudiosas feministas do Norte estavam ligadas aos movimentos das mulheres e à institucionalização da 2ª vaga do feminismo, as investigadoras feministas em África desenvolveram a crítica ao paradigma de *Women in Development*, protagonizado pelas instituições de desenvolvimento. Segundo a autora, o progresso das mulheres africanas na economia moderna tem sido fortemente ligado ao seu *status* tradicional de filhas, irmãs, esposas, mães e sogras, o que reforça as expectativas pré-existentes sobre as mulheres nessas sociedades.

Ampofo (2008) explica que, alimentada pela indignação sobre a marginalização das estudiosas de gênero africanas na produção e difusão da produção do conhecimento feminista, Obioma Nnaemeka convocou a primeira conferência internacional sobre a Mulher em África e na Diáspora Africana (*Women in Africa & the African Diaspora*) na Universidade da Nigéria em 1992. Segundo a autora (AMPOFO, 2008), as controvérsias em torno da nomenclatura e conceituação da opressão das mulheres são testemunho de importantes diferenças que emergiram das discussões, nomeadamente as

tensões que surgiram entre algumas pesquisadoras afro-americanas e estudiosas africanas que organizaram essa conferência em torno do uso de termos como “feminismo” e “*womanism*”, em que as primeiras recusaram o uso do termo “feminista” em oposição ao “*womanist*” na descrição das suas perspectivas e suas experiências vividas, uma vez que consideravam o primeiro eurocêntrico. Na sua análise sobre o feminismo e o afrofeminismo, Bamisile (2013) indica-nos autoras que defendem que o feminismo é alheio a África e que ameaça sufocar ou destruir os “verdadeiros” valores africanos, e que todos aqueles que se declarem feministas em África estão a sofrer de colonização mental. A autora aponta-nos ainda a conceptualização alternativa ao feminismo euro-americano da nigeriana Catherine Acholunu, *Motherism*, um conceito afrocêntrico – em contraponto ao conceito de feminismo que é considerado “antimãe, anticriança, antinatureza e anticultura africana” – que considera que o colonialismo ocidental e árabe foi o que introduziu posicionamentos discriminatórios nas sociedades africanas, provindos da ideologia cristã e do islão, considerando que a subalternização deliberada das mulheres foi uma das principais estratégias do colonialismo, pois para que África pudesse ser conquistada, o poder das mulheres tinha de ser quebrado (BAMISILE, 2013). Para Lovell (2002), essas divisões ameaçaram a criação da própria irmandade das ativistas africanas e americanas, pois as suas ópticas também eram baseadas nas suas localizações no sistema global e na distinção das suas experiências e interseccionalidades.

A criação de redes de pesquisadores africanos, como a *Association of African Women for Research and Development* e o Conselho para o Desenvolvimento da Investigação nas Ciências Sociais em África, permitiu a produção de conhecimento sobre o

género como assunto das Ciências Sociais e da pesquisa feminista no continente africano (GOUWS, 2012).

A produção académica sobre o género em África, dependendo de recursos financeiros e materiais para a sua materialização, geralmente disponibilizados pelos doadores internacionais, acaba por ser condicionada pela agenda das instituições de desenvolvimento. As cerca de 30 universidades existentes em todo o continente que têm programas dos Estudos de Género são financiadas pelos doadores internacionais, e fazem com que o impacto destes na pesquisa académica sobre género seja motivo de discussão feminista (GOUWS, 2012). Nessa sequência, segundo Gouws (2012), as investigadoras africanas procuram um desenvolvimento local do conhecimento sobre o género, criticando as imposições ocidentais e aproveitando o “*State feminism*”, estruturas dentro dos Estados tais como as comissões para a igualdade do género etc., para reforçarem a sua posição.

Temáticas como a mulher e o Estado (governação, política, nacionalismo, movimentos de libertação e estruturas políticas); cultura, religião, sexualidade e identidade; trabalho e economia como a urbana e a rural, formal e informal, trabalho doméstico e trabalho sexual são áreas de análise que as feministas pretendem desenvolver como forma de criar consciência de género onde ela não existe, e de construir análises de género que se mostrem adequadas às realidades das diversas sociedades africanas (GOUWS, 2012). Ampofo (2008) aponta-nos a multidisciplinidade e a consequente diversidade metodológica e temática que caracteriza os estudos de género no Continente ao falar do livro que edita. Gouws (2012)

realça as dificuldades com que se deparam as académicas africanas na produção do conhecimento sobre o género no Continente, tanto dentro como fora da academia, assim como a resistência ao feminismo e a luta pela igualdade de género em África, mostrando que apesar dos desenvolvimentos, os Estudos de Género e o feminismo em África continuam aquém dos seus objectivos.

Segundo Oyéwùmí (2010, p. 27, tradução nossa),

[...] se o género domina amplamente a vida das mulheres brancas até à exclusão de outros factores, temos que perguntar porquê o género? Por que não alguma outra categoria como raça, por exemplo, que é considerada fundamental para as afro-americanas? Como o género é socialmente construído, a categoria social “mulher” não é universal, e outras formas de opressão e equidade estão presentes na sociedade, podemos fazer mais perguntas: porquê o género? Até que ponto uma análise de género revela ou oculta outras formas de opressão? Que situação das mulheres teoriza bem a análise feminista? E quais grupos específicos de mulheres? Até que ponto isso facilita as metas das mulheres e seu desejo de se fazer compreender mais claramente?⁴

⁴ “Si el género domina ampliamente la vida de las mujeres blancas hasta la exclusión de otros factores, tenemos que preguntarnos ¿Por qué el género? ¿Por qué no alguna otra categoría como raza por ejemplo, que es considerada fundamental para las Afro Americanas? Dado que el género es socialmente construido, la categoría social “mujer” no es universal, y otras formas de opresión y equidad están presentes en la sociedad, podemos hacernos más preguntas: ¿Por qué el género? ¿En qué medida un análisis de género revela ou oculta otras formas de opresión? ¿Cuál situación de las mujeres teorizan bien los análisis feministas? ¿Y de cuáles grupos particulares de mujeres? ¿En qué medida esto facilita los objetivos de las mujeres y su deseo para comprenderse con mayor claridad?” (OYÉWÚMÍ, 2010, p. 27).

O GÉNERO AFRICANO⁵

Sobre a investigação do género em África, Oyéwùmí (2010, p. 26) afirma que “[...] qualquer análise sobre o género nas realidades africanas deve necessariamente questionar os conceitos e enfoques teóricos vigentes”, e recorda que nos Estudos de Género em geral

[...] o foco aqui está no sistema da família nuclear, que é uma forma especificamente europeia, e sem dúvida é a fonte original de muitos conceitos que se utilizam universalmente na investigação científica.

Segundo Lovell (2002, p. 313),

[...] onde a cultura machista ocidental tinha resumido o ‘homem’ (população) aos homens (brancos de classe média), as feministas brancas de classe média fizeram coincidir a identificação da ‘mulher’ com elas próprias (brancas, de classe média).

No seu artigo intitulado “Práticas da Sociologia africana: lições de endogeneidade e género na academia”, de 2012, Adesina analisa a perspectiva afrocêntrica e começa por referir o historiador e antropólogo senegalês Cheik Anta Diop no seu estudo sobre o parentesco, afirmando que

Diop demonstrou que, no contexto africano, mais que a patrifocalidade, a norma é a matrifocalidade. Na sua vasta história de África, Diop (1991) mapeou o que aflorou como “sistemas justapostos” de filiação. O sentido que adveio de tal justaposição é o de “ausência

⁵ Em África, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a 15 de Maio de 2013, onde participei com a comunicação “Género e violências na Guiné-Bissau: entre o público e o privado”.

de *matrius* oposta a *patrius* no papel jurídico” [...] Em muitas sociedades africanas denominadas patrilineares são as lógicas matrifocais que definem as normas das relações sociais. (ADESINA, 2012, p. 203).

Obras de referência do feminismo africano como *Male daughters, female husbands* da antropóloga nigeriana Ifi Amadiume (1987), e *The invention of women* de Oyéwùmí, de 1997, são também analisadas por Adesina (2012) como exemplos do resgate de uma perspectiva endógena e afrocêntrica dos Estudos de Género em África. Segundo Adesina (2012, p. 205),

[...] o que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas – um processo que está ainda em curso.

Para Adesina (2012, p. 196),

[...] a endogeneidade exige que tratemos os dados etnográficos locais não simplesmente como temas de narrativas académicas, mas que exploremos a extensão na qual eles estimulem categoricamente percepções epistémicas ou levem a rupturas epistémicas.

Para Oyéwùmí (2004), a família nuclear continua sendo uma forma estranha em África, apesar da sua promoção no Estado colonial e neocolonial pelas agências internacionais de “(sub)desenvolvimento”, organizações feministas, organizações não governamentais etc. A autora (OYÉWÛMÍ, 2004) analisa a família nuclear, que considera intrinsecamente patriarcal, mostrando a nãouniformidade

de conceitos como *mãe*, *esposa* e *mulher* dentro aquilo que é o entendimento sobre as relações de gênero e parentesco nas produções acadêmicas ocidentais em contraponto com a realidade de algumas sociedades africanas. Oyéwùmí (2004) explica que a categoria “mulher” tem a sua origem na família nuclear, e que a família nuclear, que é especificamente europeia, é a fonte original de muitos conceitos que se utilizam universalmente na investigação científica. Para Oyéwùmí (2004, p. 3),

[...] os três conceitos centrais que têm sido os pilares do feminismo, mulher, gênero e sororidade, são apenas inteligíveis com atenção cautelosa à família nuclear da qual emergiram.

Segundo a autora, a família nuclear, com a sua configuração institucional e espacial,

É uma família baseada no gênero por excelência. Como uma casa unifamiliar, está centrada numa esposa subordinada, um esposo patriarcal e os filhos. A estrutura da família, concebida com a unidade conjugal no centro, leva-nos à compreensão do gênero como uma categoria natural e inevitável, porque dentro dessa família não existem categorias transversais⁶. (OYÉWÛMI, 2010, p. 28, tradução nossa).

Para Adesina (2012, p. 206),

[...] quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção

⁶ “Es la familia basada en el género por excelencia. Como una casa unifamiliar, está centrada en una esposa subordinada, un esposo patriarcal, y los hijos. La estructura de la familia concebida como la unidad conyugal en el centro, nos lleva a la comprensión del género como una categoría natural e inevitable, porque dentro de esta familia no hay categorías transversales.” (OYÉWÛMI, 2010, p. 28).

do Eu (individual ou colectivo) distintas da classe, e às suas implicações para o ativismo social. Muitas das lógicas subjacentes a estes discursos, especialmente quando tratam de raça e identidade, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal.

A reflexão sobre a identidade, e nesse caso concreto da identidade de género, é apontada por Adesina como uma das bandeiras da perspectiva endógena dos Estudos de Género em África. Segundo o autor (2012, p. 196),

[...] os trabalhos de Ifi Amadiume e Oyèrónké Oyèwùmí afiguram-se como um empreendimento de endogeneidade e conduzem a uma ruptura epistémica nos estudos de género,

utilizando conceitos como o de “matrifocalidade” ou de “sociedades matricêntricas” nas suas análises. Para Adesina (2012, p. 196),

[...] a forma como o conceito de matrifocalidade produzido pelos trabalhos de Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi nos oferece uma base heurística, não só para a compreensão das relações de género, mas também para a compreensão de assuntos ligados à identidade, ao mesmo tempo que nos brinda com uma melhor forma de lidar com questões políticas, na luta por uma equidade de género.

Segundo o autor, para a teorização da matrifocalidade, as autoras têm em conta que

[...] a biologia não determina a sociabilidade, e o patriarcado, a patrilinearidade e a patrifocalidade não são as primeiras formas de associação humana. Em segundo lugar, desde a unidade primária do

agregado familiar e dos sistemas de parentesco, da produção económica e da propriedade, à administração política da esfera pública, a matricentricidade sugere uma lógica diferente da patrifocalidade e do patriarcado. A exclusão das mulheres da esfera económica e/ou pública da política e da sociabilidade, não é inerentemente humana ou africana. Mesmo nos casos em que podemos falar de patrilinearidade, tal não sugere subordinação ou inferioridade ana-feminina. Muitas das chamadas sociedades patrilineares são, de facto, “multilineares”, onde as crianças são capazes de obter recursos para o estatuto social e posição a partir das múltiplas permutas de descendência disponíveis em ambos os lados do parentesco – social ou biológico. (ADESINA, 2012, p. 207).

Oyéwùmí (2004) dá como exemplo paradigmático a família yorubá, da etnia Igbo do sul da Nigéria, em que o princípio da idade é dinâmico e fluído, e as diferenças de género não são rígidas nem estáticas, provando a necessidade de relativização dos conceitos e da sua adequação ao complexo mosaico africano das relações sociais e de género. Segundo a autora (OYÉWÙMÍ, 2004), não há palavras que descrevam o género, por exemplo, de uma criança, como menino e menina. A categoria *oko* significa tanto esposo como esposa. Oyéwùmí critica a imposição do “raciocínio baseado no corpo” à leitura das sociedades africanas e dos dados etnográficos, exemplificando, pela sociedade yorubá pré-colonial, que “[...] a forma corporal não fundava uma base da hierarquia social: e que os homens e mulheres não eram classificados segundo distinções anatómicas” (ADESINA, 2012, p. 201), contrariando o sentido geral do discurso feminista ocidental. Oyéwùmí (2004) dá

ainda exemplos de casos da África ocidental em que o papel social de “esposa” não é inerente ao corpo feminino e pode ser representado por um indivíduo de sexo masculino.

Em 1987, Amadiume tinha publicado a sua obra *Male daughters, female husbands* sobre a fluidez da construção da identidade de género nos nnobi da Nigéria, desafiando as ideias de masculinidade e de feminilidade tidas como adquiridas na teorização feminista, e desmistificando a associação imediata do género com o corpo dos indivíduos. Segundo Adesina (2012, p. 199),

Ifi Amadiume pôs em causa grande parte dos discursos de género das décadas precedentes, precisamente porque colocou as dinâmicas sociais dos nnobi (da Nigéria Oriental), que forneceram os dados de campo, nos seus próprios termos, sem embarcar em inquietações injustificadas acerca do que teriam a dizer ou a pensar sobre este facto, os autores das narrativas universais de género.

Segundo Adesina, Amadiume (1987) nota que nos nnobi

[...] “as primeiras filhas, mulheres estéreis, viúvas ricas, esposas de homens ricos e mulheres camponesas ou comerciantes bem sucedidas” tomam esposas para si, fenómeno que ela refere como “esposos femininos”. As relações sexuais com o intuito de procriação ocorrem entre a esposa e parentes escolhidos do “esposo feminino”, sendo as crianças daí resultantes, reconhecidas como filhos do “esposo feminino”. (ADESINA, 2012, p. 200).

O autor acrescenta ainda que,

[...] embora gozando de uma dualidade sexual, a comunidade nnobi era predominantemente matrícêntrica, aspecto que se alastrava do seu mito de origem até ao agregado familiar, do modo de organização da produção económica até ao seu sistema de governação. (ADESINA, 2012, p. 199).

Desse modo, no trabalho de Amadiume,

[...] os dados mostram uma dualidade sexual das atividades económicas, da riqueza material, etc. Homens e mulheres convertem a riqueza material em títulos de prestígio, assim como no largamente pretendido título de *ogbuefi*, disponível para homens e mulheres. A instituição de “primeiras filhas” significa que tanto elas como os homens podem ter várias “esposas”. (ADESINA, 2012, p. 200).

O feminismo negro e afrocêntrico devolve a “fala” às mulheres negras e africanas, colocando a raça como elemento central nas análises sobre o género, desconstruindo a história e as ideologias coloniais e raciais, repudiando o racismo e o eurocêntrismo, e questionando a universalização dos conceitos utilizados e as concepções de masculinidade e de feminilidade globais.

REFERÊNCIAS

ADESINA, Jimi. Práticas da Sociologia africana: lições de endogeneidade e género na academia. In: SILVA, Teresa Cruz e; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de (orgs.). *Como fazer ciências sociais e humanas em África*: questões

epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas. Dakar: CODESRIA, 2012. p. 195-210.

AMADIUME, Ifi. *Male daughters, female husbands: gender and sex in an African society*. London & New York: Zed Books Ltd., 1987.

AMPOFO, Akousa Adomako. Researching African women and gender studies: new social science perspectives. *African and Asian Studies*, v. 7, p. 327-341, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2QuS0a7>. Acesso em: 24 maio 2019.

BAMISILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 24, p. 257-279, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2JKp2T8>. Acesso em: 27 maio 2019.

GOUWS, Amanda. Gender and the state of political science in Africa. In: BAYES, Jane (ed.). *Gender and politics: the state of the discipline*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2012. p. 59-76.

HAWKESWORTH, Mary. Western feminist theories: trajectories of change. In: BAYES, Jane (ed.). *Gender and politics: the state of the discipline*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2012. p. 199-219.

KILOMBA, Grada. *Plantation memories: episodes of everyday racism*. Münster: Unrast, 2010.

LOVELL, Terry. Teoria social feminista. In: TRUENR, Bryan Stanley (ed.). *Teoria social*. Lisboa: Difel, 2002. p. 313-346.

MOHANTY, Chandra Talpade. Introduction: cartographies of struggle. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (eds.). *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p. 1-47.

OYÉWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo Lopes. Tradução

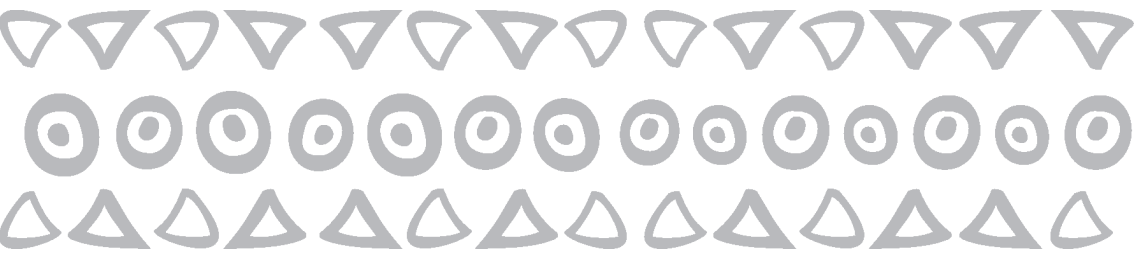
para uso didático de: OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. *In: CODESRIA (org.). African Gender Scholarship: concepts, methodologies and paradigms.* Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA Gender Series, v. 1).

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizando el género: Los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando*, Barcelona, n. 4, 2010.

OYÉWÙMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? *In: WILLIAMS, Patrick; CHRISMAN, Laura (eds.). Colonial discourse and post-colonial theory: a reader.* Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1994. p. 66-111.

URDANG, Stephanie. Fighting two colonialisms: the women's struggle in Guinea-Bissau. *African Studies Review*, Cambridge, v. 18, n. 3, p. 29-34, 1975. Disponível em: <https://bit.ly/30LT3r0>. Acesso em: 24 maio 2019.



MARCHA DO EMPODERAMENTO CRESPO: CONSTRUINDO NOVOS CONCEITOS DE CORPO E BELEZAS NEGRAS NA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

*Adalaete Souza de Freitas
Ivanilde Guedes de Mattos*

O presente trabalho é um recorte da dissertação de mestrado “Empoderamento Crespo”: *um estudo sobre corpo e estética de mulheres negras que participam do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-BA*. Nosso interesse em discutir a estética negra é contribuir com os campos dos estudos de gênero, raça e estudos pós-coloniais, ao propor uma discussão, segundo o pensamento de Crenshaw (2002), a partir do conceito de interseccionalidade para entendermos a conjugação do racismo, do sexismo e de outras opressões que estigmatizam os corpos negros femininos.

Podemos dizer que o Movimento do Empoderamento Crespo faz parte de uma série de influências dos movimentos contemporâneos e coletivos de mulheres negras das décadas anteriores e dessa década. O Movimento do Empoderamento Crespo representa uma nova forma de organização social que nasceu com a tecnologia nas redes virtuais para discutir a estética negra, problematizando o cabelo crespo, ou seja, a formação de uma “nova” consciência estética negra, em Salvador-BA.

A primeira marcha ocorreu em 2015, a segunda em 2016 e a terceira em 2017, que reuniu cerca de três mil pessoas, mulheres, homens, jovens negros(as) noticiados nos espaços virtuais que contribuem para igualdade racial, conforme registros nos *sites* e *blogs*.¹ Como foi mencionado, é um movimento que vem acontecendo em alguns estados, principalmente São Paulo e Bahia. É importante salientar que a Marcha do Empoderamento Crespo é a concretização de um movimento que acontece o ano todo nas redes sociais subdividido em diversos grupos no WhatsApp e Facebook como forma de discutir e validar a estética negra.

Empoderar nesse contexto é usar das ferramentas da tecnologia da informação nesse caso as redes sociais e fazer com que não só as mulheres negras, mas outros atores sociais ampliem recursos e condições que lhes permitam ter voz, e maiores oportunidades de trocas entre os pares, alavancar novas capacidades de ação e decisão especialmente nos problemas que mais afetam suas vidas, em diversas situações seja na escola, no trabalho, nas instituições e repartições públicas bem como nos espaços de sociabilidades. (MATTOS, 2015, p. 49).

¹ Site dos Correios, <https://www.correio24horas.com.br>; blog voltado para o movimento: <https://pretaepower.wordpress.com/br/>; e página oficial do grupo na rede social Facebook <https://ptbr.facebook.com/empoderamentocrespooficial/>

Entendemos a Marcha do Empoderamento Crespo, momento o qual as mulheres crespas, cacheadas e afros vão às ruas de Salvador, e em outras cidades do Brasil, mostrar os seus cabelos, seus corpos, da forma como eles são e com os múltiplos penteados e estilos que representam as belezas das mulheres negras. Essa marcha já ocorre consecutivamente há três anos, iniciada em 2015, em Salvador, Bahia, e tem como principal organizadora Ivanilde Guedes de Mattos, membro do Coletivo Vício Cacheado e da Comissão da Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador, composta, também, por outros membros: Naira Gomes, Lorena Lacerda, Hilmara Bittencourt, Nadja Santos e Andrea Souza.

A Marcha do Empoderamento Crespo tem como objetivo revolucionar a estética negra na perspectiva de demonstrar e desmitificar a construção no imaginário social brasileiro de que existe apenas um padrão de beleza positivo, uma vez que existem belezas. As mulheres negras contemporâneas encontraram na estética negra uma forma de combate contra o racismo, e pelo direito de usar o cabelo crespo, “natural” ou afro, sem se submeter aos alisamentos e químicas impostos pelas indústrias de cosméticos e o discurso da “boa aparência”.

A insurgência das mulheres negras em descolonizar uma estética capilar escrava dos alisamentos e das químicas agressivas faz com que a indústria de cosméticos, da propaganda e da beleza reveja seus conceitos. O conceito empoderamento torna-se o fio condutor desta nova discussão sobre afirmação estética onde o cabelo como signo de negritude deixa de ser um elemento negativo e se ressignifica na diáspora como impulsor do enfrentamento ao racismo. (MATTOS, 2015, p. 49).

De acordo com as argumentações de Mattos (2015), o referido evento também estende a discussão para outras questões que a mulher negra ainda enfrenta como violência, principalmente doméstica, estupro, exploração no mercado de trabalho, igualdade de direito e políticas públicas, sobretudo na área da Saúde e combate ao racismo. Dessa maneira, a Marcha do Empoderamento, segundo suas representantes, não pensa apenas as belezas negras, mas se configura em um instrumento importante para debater uma série de questões que permeiam o universo feminino negro, em especial, o genocídio da juventude negra e a intolerância praticada contra as religiões de matriz africana.

GRUPO CRESP@S E CACHEAD@S: REDE DE SOLIDARIEDADE E DE EMPODERAMENTO

O movimento afro-estético vai além das redes virtuais, promovendo a materialização do virtual para as ruas em forma de protesto e subversão aos padrões estéticos, pois entende o corpo e o cabelo como elementos políticos. A população negra e não negra já entendeu isso, tanto assim, que o movimento supracitado tem ampliado a participação desse público a cada ano nas marchas de protesto contra a violência perpetrada nos corpos de homens e mulheres negros(as). Tal movimento propõe a valorização das belezas negras em contraposição à negação da estética negra, traduzida em tratamentos químicos que ao invés de tratar os cabelos crespos, danifica-os.

O Movimento do Empoderamento Crespo visa trabalhar com a autoestima da população negra eliminando os sentimentos de rejeição, e busca a aceitação do seu corpo, do seu cabelo, da sua cultura.

Se concordarmos que o corpo carrega muitas e diferentes mensagens podemos concluir também que o entendimento da simbologia do corpo negro e os sentidos da manipulação de suas diferentes partes, entre elas, o cabelo, pode ser um dos caminhos para a compreensão da identidade negra em nossa sociedade. (GOMES, 2008, p. 243).

O padrão estético de beleza culturalmente aceito na sociedade brasileira é aquele que se enquadra nos parâmetros eurocêntricos que hipervalorizam traços étnico-raciais das mulheres brancas e, ao mesmo tempo, desqualificam ou estigmatizam os corpos negros femininos em decorrência do racismo e do sexismo, que são cotidianamente expressos em imagens, representações negativas que colocam a mulher negra no lugar de sub-representação, diante do contexto de invisibilidade, o qual a mulher negra vivenciou ao longo de séculos na sociedade brasileira (MOREIRA, 2011; PACHECO, 2008; FREITAS, 2014, 2018).

O Movimento do Empoderamento Crespo entende o cabelo como performático e discursivo. Performático porque evoca um posicionamento que afirma a diversidade das belezas negras, no sentido de pensar em possibilidades para este público se colocar na sociedade, ao compreender que a representação do corpo é uma construção social. Discutimos o termo “performático” na perspectiva de Butler (2016), ao afirmar que a construção de gênero se dá por meio de repetição estilizada. Portanto, o corpo e o cabelo se tornam

performáticos à medida que os sujeitos usam estilos afros, por meio de atos repetitivos que se corporificam.

Nessa perspectiva, empoderamento é um termo imbricado pelo gênero, sexualidade, classe, raça, cultura, etnia, corpo e estética, como problematiza Crenshaw (2002), por meio da interseccionalidade. Segundo a autora mencionada, não podemos discutir a categoria “mulher negra” sem perpassar por esses marcadores, os quais influenciam sobremaneira o posicionamento e a autonomia da mulher negra. Nesse sentido, compreendemos o conceito de empoderamento, segundo Sardenberg (2006, p. 2):

Para nós feministas, o empoderamento de mulheres, é o processo da conquista da autonomia, da auto-determinação. E trata-se, para nós, ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio. O empoderamento das mulheres implica, para nós, na libertação das mulheres das amarras da opressão de gênero, da opressão patriarcal. Para as feministas latino-americanas, em especial, o objetivo maior do empoderamento das mulheres é questionar, desestabilizar e, por fim, acabar com a ordem patriarcal que sustenta a opressão de gênero.

Para desconstruir esta realidade feministas e negras, principalmente pesquisadoras, intelectuais, ativistas e simpatizantes precisaram ser mais contundentes no discurso contra as práticas de opressão e subordinação atribuídas às mulheres negras. A exemplo da antropóloga e feminista Lélia Gonzalez (1984) que sinalizava desde as décadas de 1960, 1970 e 1980 para as múltiplas discriminações de raça/gênero/classe às quais mulheres negras estavam submetidas.

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. Consequentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar a questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta. (GONZÁLEZ, 1984, p. 225).

Pontuamos que neste estudo estamos operando com o conceito de corpo da mulher negra como instrumento de empoderamento principalmente no contexto contemporâneo, no qual as múltiplas identidades são repensadas e (re)significadas, imbricadas pelas novas relações de poder, sobretudo pelo pertencimento afro-brasileiro e diaspórico.

Um corpo que evoca novas construções identitárias, mudanças sociais, reinvenção da imagem na perspectiva de entender que não estamos mais no período colonial. Nesse sentido, a mulher negra busca autonomia também pelo corpo, uma vez que esse é um instrumento de poder, e, assim, escrever sua nova história, por meio de questionamento e investindo na reconstrução da sua imagem e autorrepresentação como propõe o bloco afro Ilê Aiyê, discutido por (PINHO, 2002; AGIER, 1996; GODI, 1991).

Beleli (2015) discorre a respeito da inserção das mídias digitais no cotidiano das pessoas, sobretudo nas reconfigurações do relacionamento interpessoal. A autora supracitada discute também

o ambiente virtual como espaço que promove construções e reconstruções de imagens e identidades das pessoas que as utilizam.

Lévy (2011) define que a virtualização está entrelaçada com outros tantos aspectos da vida social, ou seja, uma mudança cultural, social e econômica que modifica os costumes e desestabiliza a estrutura, o modo de ser e viver na sociedade nos tempos da tecnologia. Segundo o referido autor, é necessário entender e diferenciar o que é real e o que é virtual, porque esses conceitos quase sempre são mal compreendidos e estão imbricados no novo modelo de organização social.

Consideremos, para começar, a oposição fácil e enganosa entre real e virtual. No uso corrente, a palavra virtual é empregada com frequência para significar a pura e simples ausência de existência, a “realidade” supondo uma efetuação material, uma presença tangível. O real seria da ordem do “tenho”, enquanto o virtual seria da ordem do “terás”, ou da ilusão, o que permite geralmente o uso de uma ironia fácil para evocar as diversas formas de virtualização. (LÉVY, 2011, p. 15).

Com o advento da tecnologia, da informação e da globalização, surge uma busca constante por território geográfico e virtual. Estas novas fronteiras que têm na máquina e no humano seu campo de ação constituem-se em ferramentas no ciberespaço que perpassa por outras estruturas como o econômico e suas implicações na relação tríade humana – máquina – fronteira. Na tentativa de elucidar essas relações, nas quais o humano e a máquina dividem o mesmo espaço e ambos contribuem para pensar as identidades múltiplas e fragmentadas, Haraway (1994) descreve e metaforiza os *cyborgs* com a realidade social e corporal.

No final do século XX, nosso tempo, um tempo mítico, somos todos quimeras, seres híbridos teorizados e fabricados ao mesmo tempo como máquinas e organismos, em suma, somos cyborgs. Cyborg é nossa antologia, determina a nossa política. O cyborg é uma máquina condensada da imaginação e da realidade material, tendo os dois centros interligados para estruturar qualquer possibilidade de transformação histórica. Na tradição da política e da ciência “ocidental” – a tradição do capitalismo racista comandado pelos homens, a tradição do progresso, da apropriação da natureza como fonte para a produção da cultura, a tradição da reprodução do eu a partir das reflexões do outro -, a relação entre organismo e máquinas tem sido os territórios de produção, reprodução e imaginação. (HARAWAY, 1994, p. 243).

Nessa perspectiva, o ciberespaço se constitui em local também de resistência, negociação, disputa e produção de identidades ao qual grupos têm recorrido para afirmar suas identidades, a exemplo dos LGBTs, mulheres, mulheres negras, que propõem discussões para pensar os modelos estereotipados e estigmatizados que oprimem os grupos mencionados.

As tecnologias de comunicação e as biotecnologias são os instrumentos cruciais no readestramento de nossos corpos. Estes instrumentos incorporam e reforçam as novas relações sociais para as mulheres do mundo inteiro. As tecnologias e os discursos científicos podem ser parcialmente entendidos como formalizações, isto é, como momentos congelados das interações sociais fluidas que os constituem, mas deveriam também ser vistos como instrumentos para reforçar os significados. (HARAWAY, 1994, p. 262).

Nos tempos atuais, os corpos são reatualizados frente às experiências, lugares e relações interpessoais no processo entre tecnologia e cultura. Entendemos que os corpos, gênero, sexualidade, raça, etnias e estética são também impactados pelas novas tecnologias resultantes dos processos produzidos no ciberespaço.

O Empoderamento Crespo é um movimento pautado num modelo de informação e comunicação que une as pessoas/grupos com objetivos comuns por meio de mobilizações na rede social, que possibilita a disseminação da informação democraticamente, uma organização social virtual que ganha as ruas, sobretudo, por meio da internet e provoca o fenômeno da descentralização da informação, antes centrado nos meios de comunicação sob controle único dos grupos hegemônicos, tais como o televisor, o rádio e a mídia impressa. Nesse sentido a internet é compreendida como um espaço de contra-hegemonia, um espaço social virtual, onde os grupos subalternizados se organizam estrategicamente para denunciar abusos e violências, entretanto, como adverte o sociólogo Castells, a tecnologia pode ser usada para outros fins pelos detentores do poder.

O que distingue a configuração do novo paradigma tecnológico é sua capacidade de reconfiguração, um aspecto decisivo em uma sociedade caracterizada por constante mudança e fluidez organizacional. Tornou-se possível inverter as regras sem destruir a organização, porque a base material da organização pode ser reprogramada e reaparelhada. Porém devemos evitar um julgamento de valores ligados a essa característica tecnológica. Isso porque a flexibilidade tanto pode ser uma força libertadora como também uma tendência repressiva, se os redefinidores das regras sempre forem os poderes constituídos. (CASTELLS, 2016, p. 124).

A rede social é um espaço virtual, portanto, é um local considerado mais democrático, no qual o caráter institucionalizado desaparece e o ativismo na rede ocorre sem a intervenção do sistema e das organizações tradicionais que antes tinha o poder de liderar e promover as manifestações. Na atualidade a rede social é responsável por grandes acontecimentos, tanto no espaço virtual quanto nas ruas, em ações colaborativas, organizativas e propagadas em tempo real. Ela é uma via de mão dupla porque tudo é muito rápido e se concretiza de forma instantânea e se dissolve de maneira efêmera, ou seja, na “liquidez”, como Bauman (2001) denominou a sociedade contemporânea, ao fazer um paralelo com os fenômenos e momentos atuais.

É importante registrar que o Movimento do Empoderamento Crespo é influenciado por dois fenômenos contemporâneos, o primeiro é o ativismo social e político, já mencionado, e o segundo é o fator geracional, esse tem contribuído para a ressignificação da estética negra, por meio do cabelo politizado, um movimento diversificado para todas as idades. Motta (2010) apresenta uma discussão a respeito da geração, numa perspectiva sociológica, que não pode ser analisado isoladamente, mas interseccionado pelo contexto sócio-histórico e geracional numa dinâmica fluida.

Como o objeto de subordinação etária ou geracional muda no tempo – tanto no sentido cíclico da vida ou trajetória dos indivíduos como no percurso histórico das sociedades –, isso torna pouco visíveis os mecanismos de dominação e subordinação social, assim como as formas de luta do segmento que procura libertar-se, porque ele é “individualmente” – enquanto pessoas e enquanto grupo etário – móvel. Ao mesmo tempo “mudando de lugar” parece, então, escapar aos

mecanismos e propósitos da dominação capitalista – que hoje, muito consensualmente, situa-se em torno de três “eixos” teóricos: gênero, raça e classe social. Mas o modelo estrutural do conflito entre gerações e grupos de idade, ainda que teoricamente assim invisibilizado, realiza-se e persiste em seus efeitos, até mesmo em interseção com os já citados “eixos” – ou dimensões de atuação e de análise. (MOTTA, 2010, p. 227-228).

Motta sintetiza que, de forma ampla e contraditória, o conceito de geração é condicionado à idade, isso dentro de um modelo capitalista que categoriza os sujeitos, sobretudo para sinalizar os direitos e deveres familiares e jurídicos. Ainda segundo Motta, o termo “geração” pode ser entendido a partir do referencial dos sujeitos que vivenciam e partilham situações próprias e específicas de seu contexto sócio-histórico.

O sentido mais plenamente sociológico, ou macrosociológico – geração, propriamente dita – designa um coletivo de indivíduos que vivem em determinada época ou tempo social, têm aproximadamente a mesma idade e compartilham alguma forma de experiência ou vivência, ou têm a potencialidade para tal. (MOTTA, 2010, p. 229).

Neste sentido, entendemos o Empoderamento Crespo como um fenômeno geracional em que as mulheres negras estão imersas, nesse movimento de partilhar conhecimentos e experiências políticas e culturais comuns, construídas em contexto histórico específico. Dessa maneira, as gerações assumem posturas diferentes a depender da forma como estas vivenciam as questões sociais no determinado tempo e contexto social.

Nosso recorte geracional é para sinalizar a atuação e postura do grupo social frente às discriminações raciais e de gênero na contemporaneidade, pois tivemos em outros momentos, gerações como a dos anos 1960, 1970, 1980 que marcaram a história do país, com posicionamento político-cultural que sinalizava para uma reestruturação das hierarquias sociais e culturais. Naquele momento os referidos movimentos pretendiam construir uma identidade coletiva, apostando na negritude e politizando suas experiências (PINHO, 2002; GODI, 1991; FIGUEIREDO, 2016).

O Movimento do Empoderamento Crespo também assume tais objetivos porque politiza a estética negra e problematiza uma série de questões por meio da revalorização das belezas negras. Hoje, com muito mais força porque conta com a rede social (WhatsApp e Facebook), “espaços não hierarquizados” que permitem a articulação dos sujeitos estigmatizados que promovem e ampliam o debate no ambiente virtual conscientizando as mulheres negras a romperem com o padrão estético hegemônico.

MULHER NEGRA E EMPODERAMENTO CRESPO

Na década de 1970 surgiram os movimentos de mulheres negras e o movimento negro contemporâneo no Brasil. Ambos denunciaram e ressignificaram o conceito de beleza estética de homens e mulheres negros(as), por meio de movimentos e manifestações político-culturais que ressaltavam a importância de reafirmar as belezas, o corpo e o cabelo das mulheres negras como símbolo de

identidades étnico-raciais e como forma de combate aos efeitos do racismo e do sexismo.

Segundo a antropóloga Ângela Figueiredo, a década de 1970, do século passado, foi o momento de reorganização dos movimentos sociais negros contemporâneos, protagonizados por organizações político-culturais que visavam denunciar o racismo e ressaltar a valorização da estética negra e dos símbolos africanos.

Especificamente no Brasil, a afirmação dos valores negros africanos e a adesão a uma estética particular cujo principal objetivo consiste em romper com o padrão de beleza branco, surgem a partir da década de setenta, juntamente com o Movimento Negro Unificado. (FIGUEIREDO, 2016, p. 26).

A Organização de Mulheres Negras, desde a década de 1960, vem lutando para descolonizar o padrão de beleza brasileiro, através de denúncias constantes de violação aos corpos femininos negros, por meio dos movimentos Afro-estéticos e atualmente pelo movimento de Empoderamento Crespo, organizado na rede social, desde o ano 2015, na cidade de Salvador-Bahia; assim discorre Mattos:

Entendo que o movimento de mulheres negras pelo Empoderamento do cabelo crespo surge na contemporaneidade como um signo de apropriação de negritude anteriormente negado e silenciado pelo padrão branco de beleza. (MATTOS, 2015, p. 49-50).

Atualmente, notamos que há uma diversidade de grupos no *Facebook*, *blogs*, canais no *YouTube*, muitos com objetivo de promover o conhecimento a respeito da estética negra, no sentido de afirmação do grupo étnico e de politizar as belezas negras, outros apenas

com objetivo comercial e de consumo. Nesse sentido, a rede social contribui com o público de mulheres negras para pensar a estética negra como ação antirracista. Castells (2016), um dos principais sociólogos da contemporaneidade, ressalta que a sociedade em rede é uma nova forma de denúncia social, produção de conhecimento e socialização por meio da transmissão da informação na rede virtual.

Como a cultura é mediada e determinada pela comunicação, as próprias culturas, isto é, nossos sistemas de crenças e códigos historicamente produzidos são transformados de maneira fundamental pelo novo sistema tecnológico e o serão ainda mais com o passar do tempo. (CASTELLS, 2016, p. 414).

Diversos estudos produzidos por intelectuais e feministas negras denunciam a perversa articulação que o racismo e o sexismo produz em relação às mulheres negras na sociedade brasileira. Para a historiadora Cláudia Pons Cardoso (2014), os estereótipos negativos atribuídos à mulher negra podem ser vistos como imagens de controle que servem para sustentar o racismo, o sexismo e a desigualdade social dentro da estrutura hierárquica brasileira.

As imagens de controle são designadas para mascarar o racismo, o sexismo, a pobreza e outras injustiças sociais, fazendo-os parecer natural, normal e parte inevitável do cotidiano, sendo, assim, fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais. (CARDOSO, 2014, p. 978).

A socióloga Núbia Moreira (2011) também emite importantes comentários a respeito da construção imagética da mulher negra pela memória social coletiva, e destaca contribuições fundamentais

para compreendermos o contexto vivido por essa categoria excluída socialmente, a partir dos marcadores de cor/raça, gênero e classe.

O que nós, brasileiros, simbolicamente representamos e comunicamos sobre mulher negra obedece a um padrão de sexualidade de um corpo que em nossas múltiplas formas de comunicar, refere-se a um tipo de mulher desenhada como uma pessoa que, além de inspirar sexualidade, é “condicionada” às práticas servis e manuais herança de sua conformação identitária no cenário brasileiro. Existe um símbolo mulher negra que é o padrão acionado nas mentes dos membros da sociedade brasileira todas às vezes que mencionamos essa categoria. (MOREIRA, 2011, p. 22).

A representação social da mulher negra perpassa por questões complexas, simbólicas, subjetivas porque é uma representação de um grupo social que comunica regras, cultura, religião, identidades, sexualidade. A representação que se faz do “outro” está relacionado à cultura e ao convívio em sociedade, portanto a imagem construída pelo “olhar do outro” é fator decisivo para a construção social de um grupo social ou indivíduo.

Nesse sentido, revisitar os feminismos nos possibilita rever os estereótipos negativos e reelaborar um discurso no qual as mulheres negras tenham a possibilidade de reescrever sua história, é a grande contribuição das feministas negras, como propôs Luiza Bairros, ativista e intelectual do Movimento de Mulheres Negras:

Para definir opressão o feminismo lança mão do conceito de experiência, segundo o qual opressiva seria qualquer situação que a mulher defina como tal independentemente de tempo, região, raça ou de classe social. Cabe notar que essa definição ao mesmo

tempo em que reforça um dos aspectos definidores do feminismo em relação a outros sistemas de pensamento – a importância da subjetividade em oposição à objetividade também abre a porta para as generalizações. Isto associado ao maior acesso aos meios de propagação de ideias por certos grupos, sem dúvida contribuiu para que experiências localizadas fossem tomadas como parâmetro para as mulheres em geral. (BAIROS, 1995, p. 2).

Acreditamos que os postulados acima mencionados das teorias do feminismo negro nos ajudaram a pensar sobre as experiências subjetivas sócio-históricas com as quais as mulheres negras manipulam seus corpos na diáspora africana no Brasil.

Nos tempos atuais, presenciamos um processo contrário à “cosmética da boa aparência” elaborada para discriminar e excluir as populações negras dos espaços sociais do mercado de trabalho, baseada na ideologia do embranquecimento, como demonstrou Cortês (2013), que era uma forma de desvalorizar os traços étnicos de mulheres negras. Décadas depois, presenciamos outro deslocamento da noção de beleza negra e de boa aparência reelaborado pelo surgimento do movimento Afro-estético, pensado e organizado por mulheres negras, que têm buscado construir uma consciência estética que valorize sua cor, seus fenótipos, apostando na cosmética, na tecnologia e nos movimentos nas redes sociais, nas ruas e avenidas das cidades brasileiras.

O MERCADO DA “BOA APARÊNCIA” PRODUZIDO POR MULHERES NEGRAS: EMPREENDEDORISMO E EMPODERAMENTO

No processo de adesão aos cabelos “naturais”, a mulher negra recorreu às receitas caseiras para cuidar do cabelo crespo, cacheado ou afro porque o mercado de cosmético não visualizava as mulheres negras como consumidoras em potencial de produtos para os cabelos crespos. Recentemente o mercado consumidor percebeu que teria uma forte clientela e se atentou a produzir para as mulheres negras, embora as consumidoras mais atentas afirmem que o mercado ainda não fabrica produtos sem determinada química que agride o cabelo crespo.

Segundo Mattos (2015, p. 40): “[...] na contemporaneidade podemos vislumbrar outro tempo, não menos racista e discriminatório, mas de uma diversidade estética contemplativa”. É desta versatilidade de estilos que vamos apresentar os caminhos e percursos trilhados pelas mulheres negras brasileiras a partir dos movimentos Afro-estéticos dos anos 1960 para reconstrução da identidade e das belezas negras na perspectiva do “Empoderamento Crespo” e do empreendedorismo da estética negra (MATTOS, 2015).

As mulheres negras demonstraram que produzem bens e serviços e consomem produtos ao alavancar um mercado da indústria de cosméticos específicos para a estética negra, também, como empreendedoras quando criam canais para consultoria direcionada às mulheres negras, facilitam e promovem o acesso a produtos apropriados para os cabelos crespos e cacheados, além de proporcionar um espaço de socialização e entretenimento, como afirma Mattos,

principal expoente que impulsionou um contingente de mulheres negras em Salvador-BA a não mais baixar o volume dos cabelos.

Percebendo o alcance das redes sociais me proponho a interagir com esse meio tecnológico para ampliar o debate sobre a nova ordem do dia. A estética afro-diaspórica como marcadora das transformações do padrão estético normativo e do Empoderamento crespo. Enfim, tomando os cabelos crespos como signo de reparação dos negros na diáspora, elava-se a autoestima, deixamos de olhar para os pés e passamos a olhar o que está a nossa frente sem envergadura da coluna. (MATTOS, 2015, p. 52).

Tais eventos proporcionam um diálogo da cultura negra com tantos outros grupos étnicos que circulam no território brasileiro. É importante destacar que a presença da estética negra é uma imposição sustentada por proponentes que afirmam seus elementos culturais por meio do trabalho, como os profissionais de salões de beleza que prestam serviços e contribuem para (re)significar a percepção e imagem de ser negro/a num país colonizado por europeus.

O empreendedorismo da estética negra tem exigido salões especializados em cabelos crespos, cacheados, afros, ondulados, o que representa o crescente número de institutos de beleza voltados para esse público, tais estabelecimentos são poucos, diante do número de mulheres que procuram esses serviços, que ainda se concentram nos grandes centros urbanos, estes institutos geram empregos e renda para inúmeras famílias de classe social baixa.

Cíntia Cruz (2016) realizou uma pesquisa que demonstra o universo dos salões de beleza como espaço de empreendedorismo da estética negra, empoderamento, conquista, autonomia e liberdade

da mulher negra. Cruz (2016) relata a história de vida da dona do estabelecimento comercial Beleza Natural, Zica, ex-empregada doméstica, negra e com cabelos crespos, os quais ela teve que alisar porque os discursos opressores associavam seus cabelos crespos a descuido. A rede dos institutos Beleza Natural é voltada especificamente para o cuidado com o cabelo crespo, cacheado, afro e conhecida popularmente como “pronto-socorro dos cabelos”.

A revalorização da estética negra também requer a profissionalização de técnicas diversas de tranças que é um penteado muito utilizado por mulheres e homens negros(as), esses serviços de trançista não exigem especificamente um salão. Muitas profissionais realizam seu trabalho em casa, mas a profissão de trançista requer conhecimento estético/capilar, uma vez que cada textura de cabelo exige um tipo adequado de trança, porque o cabelo pode não suportar o peso da trança e danificar o fio capilar. Figueiredo tece essa discussão a respeito do trabalho das trançadeiras que ganha mais visibilidade e procura com o movimento do Empoderamento Crespo.

As trançadeiras fazem diversos tipos de trabalho, bem como variados modelos de tranças, tais como trançar o cabelo de todo ou fazê-lo parcialmente – trança raiz, trança de duas pernas, implante com cancalom (fio sintético) e *mega hair* (implante de cabelo natural) são nomes de alguns trançados [...] as trançadeiras são mais jovens em relação às alisadeiras e demonstram concepções explícitas e contundentes em favor da consciência negra e da negritude. Elas melhor verbalizam a ideia de preconceito, de “ser negro” e de negritude. (FIGUEIREDO, 2016, p. 35).

Tudo isso tem impulsionado o mercado de produtos de cosméticos que precisaram repensar suas fórmulas de composições de

produtos capilares, e estão utilizando as nomenclaturas: para peles negras, cabelos crespos, ondulados, afros. Isso é um ganho significativo para a estética negra que está representada na indústria de cosméticos, embora, sabemos que o mercado consumidor não tem compromisso com a reconstrução da identidade negra, sua perspectiva é visão mercadológica, capitalista.

O empreendedorismo, o consumo e a estética negra são as novas reelaborações da presença feminina negra nas redes virtuais, promovendo serviços como: tutorial, dicas, vendendo produtos etc. Todas essas ações nos levam a refletir sobre nossas ancestralidades, como estão sendo recriadas pelas mulheres negras do “Novo Mundo” dialogando com práticas utilizadas na África ressignificadas pela diáspora. Mulheres negras que se reinventam para cuidar do cabelo, descolonizar a estética normativa numa ação solidária de Empoderamento Crespo coletivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Empoderamento Crespo na visão das especialistas do tema, Mattos (2015), Collins (1989) e Sardenberg (2006), nos leva a afirmar que o movimento supracitado empodera mulheres negras através da valorização da estética negra, possibilitando-lhes maior autonomia sobre o próprio corpo e estética. Nessa perspectiva a mulher negra ao se empoderar cria formas simultâneas de combate ao racismo, ao sexismo, à heteronormatividade, a não se submeter aos padrões normativos binários de gênero e corpo.

Os grupos virtuais sobre o Empoderamento Crespo se constituem no ambiente na *web* como uma rede de solidariedade,

uma vez que a transição capilar é um processo subjetivo de autocohecimento, é um repensar a identidade individual e coletiva. Se, por um lado, os grupos na rede virtual se tornaram um incentivo às mulheres em transição ou que adotaram a prática de cuidar do cabelo natural ou crespo, por outro também é um espaço de trabalho para blogueiras e pessoas que têm um canal no *YouTube* com milhões de acessos e visualizações.

Nesse sentido a tecnologia contribui com os grupos minoritários e subalternos porque possibilita a articulação e reformulação de estratégias que permitem discutir, organizar, propor e rever questões pertinentes a seu grupo social. As mulheres negras, por exemplo, encontraram na rede social, sobretudo no *Facebook* e *WhatsApp*, instrumentos para colocar e debater a intolerância, o racismo e a discriminação atribuída à sua estética, por meio da organização do “Empoderamento Crespo” dialogando com outros grupos que também discutem a estética negra na rede virtual.

Discutir a estética negra no ambiente virtual é promover a visibilidade da mulher negra frente a outras identidades tidas como hegemônicas, uma vez que procuramos entender a história, a cultura, os elementos simbólicos e étnicos para uma reinvenção da identidade feminina e negra, sobretudo pelo ativismo político e social promovido na rede social.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. As Mães Pretas do Ilê Aiyê: nota sobre o espaço mediano da cultura. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 18, p. 189-203, 1996. Disponível em: <https://bit.ly/2Vzm9tR>. Acesso em: 10 jan. 2017.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <https://bit.ly/2KRuftB>. Acesso em: 2 dez. 2013.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BELELI, Iara. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2ILw4Xb>. Acesso em: 25 maio 2016.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2Ls66GX>. Acesso em: 2 abr. 2017.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

COLLINS, Patricia Hill. The Social Construction of Black Feminist Thought. *Signs*, v. 14, n. 4, summer, 1989, p. 745-773. *Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in Women's*. Disponível em: <http://www.jstor.org>.

CORTÊS, Giovana Xavier da Conceição. Os mistérios do “empório da beleza”: gênero, raça, cosmética e transnacionalismo no pós-abolição (Brasil e EUA, anos 1920). In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. *Anais [...]*. Natal: Anpuh, 2013. p. 1-20.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2kCUF3B>. Acesso em: 25 out. 2013.

CRUZ, Cíntia. Relato de uma etnografia não autorizada no instituto beleza natural. In: FIGUEIREDO, Ângela; CRUZ, Cíntia. *Beleza negra: representação sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras*. Cruz Das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Finos Trapos, 2016. p. 77-92. (Coleção Uniafro).

FIGUEIREDO, Ângela. Beleza pura: símbolos e economia ao redor do cabelo negro. In: FIGUEIREDO, Ângela; CRUZ, Cíntia. *Beleza negra: representação sobre o cabelo, o corpo e a identidade das mulheres negras*. Cruz Das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Finos Trapos, 2016. p. 15-40. (Coleção Uniafro).

FREITAS, Adalaete Souza de. “Empoderamento crespô”: um estudo sobre corpo e estética de mulheres negras que participam do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-BA. 2018. Dissertação (Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2018.

FREITAS, Adalaete Souza de. A representação da mulher negra nos textos publicitários: construindo caminhos, desconstruindo paradigmas. 2014. Trabalho de Conclusão (Especialização em Antropologia Cultural) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Jequié, 2014.

GODI, Antônio Jorge Victor dos Santos. De índio a negro, ou o reverso. *Caderno CRH*, Salvador, v. 4, p. 51-70, 1991. Disponível em: <https://bit.ly/2WhqaQZ>. Acesso em: 19 dez. 2016.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HARAWAY, Donna. Um manifesto para os ciborgues: ciência, tecnologia e feminismo socialista na década de 80. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 243-289.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2011.

MATTOS, Ivanilde Guedes de. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. *Pontos de Interrogação*, Salvador, v. 5, n. 2, p. 37-53, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2IOqZh4>. Acesso em: 18 mar. 2016.

MOREIRA, Núbia Regina. *A Organização das Feministas Negras no Brasil*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011.

MOTTA, Alda Britto da. A atualidade do conceito de gerações na pesquisa sobre o envelhecimento. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 25, n. 2, p. 225-250, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2W8s71H>. Acesso em: 20 out. 2017.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. “*Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar*”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2WfHZjm>. Acesso em: 20 maio 2012.

PINHO, Osmundo. Deusa do Ébano: a construção da beleza negra como uma categoria nativa de reafricanização em Salvador. *In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 26., 2002, Caxambu. *Anais [...]*. Caxambu: Anpocs, 2002. p. 1-23. Disponível em: <https://bit.ly/2XVjpEP>. Acesso em: 15 dez. 2016.

SARDENBERG, Cecília. Conceituando “empoderamento” na perspectiva feminista. *In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL: TRILHAS DO EMPODERAMENTO DE MULHERES – PROJETO TEMPO*, 1., 2006, Salvador. *Anais [...]*. Salvador: NEIM/UFBA, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/2dNSzKJ>. Acesso em: 29 abr. 2018.



O MATRIARCADO NA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA DO SERTÃO DE JEQUIÉ COMO PROCESSO EMANCIPATÓRIO DA MULHER

Domingos Ailton Ribeiro de Carvalho
Edna Solange Bispo Silva

A pesquisa e a produção deste texto são inéditos, decorreram da observação *in loco* do protagonismo feminino nas diversas manifestações religiosas de matriz africana e afro-brasileira existentes no município de Jequié-BA. Os estudos e os registros sobre o Candomblé no sertão do sudoeste baiano ainda são bastante escassos, assim, os depoimentos registrados no vídeo-documentário *O Candomblé na cidade de Jequié* (2008) contribuíram significativamente para uma percepção da presença ativa das mulheres no sacerdócio e nas demais funções que compõem a organização dos terreiros religiosos.

O protagonismo feminino nas diversas manifestações religiosas de matriz africana e afro-brasileira existentes no município de

Jequié é o legado de um processo histórico, no qual a inter-relação mística da força da mulher com o sagrado desde a África vem se perpetuando em terras brasileiras, marcando a história presente da religiosidade afro-brasileira em nessa cidade.

CANDOMBLÉ E UMBANDA

A etimologia dos vocábulos Candomblé e Umbanda no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (1975) apresenta os seguintes significados: Candomblé, de origem africana,

1. A religião dos negros ioruba, na Bahia; canduá.
2. Qualquer das grandes festas dos orixás.
3. Pext. Santuário onde celebram tais festas. Candomblé de caboclo. Folc. Bras. Candomblé baiano em que há predomínio de influências indígenas e mestiças. (HOLANDA, 1975, p. 267)

Umbanda, de origem quimbunda da Angola,

Umbanda, 'magia', 1. Forma cultural originada da assimilação de elementos religiosos afro-brasileiros pelo espiritismo brasileiro urbano; magia branca. (HOLANDA, 1975, p. 1427).

O Candomblé é a religião dos orixás ou a forma institucionalizada do culto às divindades de um vasto panteão africano que chegou ao Brasil por meio da diáspora africana nas Américas (PRANDI, 2007). Denomina o espaço onde os adeptos das crenças de origem africana realizam seus rituais religiosos, situa-se, também, os assentamentos dos orixás, chamados de roça ou barracão. Esse nome,

que já designou qualquer festa originária da tradição afro-brasileira, é uma designação das expressões da religiosidade afro ou das nações: Ketu, Jeje, Angola, Xanbá, Efon e Ijexá.

O barracão destina-se às festas, fica localizado nos fundos da casa, prédio independente ou não. Em geral, é retangular, com duas ou três portas e algumas janelas, acima da porta principal, há um chifre de boi, um arco ou uma quartinha de barro votiva em homenagem à divindade protetora da casa; dentro do barracão há diversos enfeites que decoram o lugar para homenagear os orixás.

No recinto principal do terreiro de Candomblé há um pagodô, local onde ficam postos os atabaques, instrumentos feitos com peles de animais estiradas em cones de madeira, consagrados aos orixás. São três os atabaques do Candomblé: o rum (maior), o rumpi (médio) e o lé (pequeno), esses instrumentos variam de tamanho de acordo com o tempo de trabalho do babalorixá (sacerdote masculino) ou da ialorixá (sacerdotisa feminina), ou seja, a partir de 21 anos à frente de seus terreiros, esses sacerdotes trocam o tamanho dos atabaques de 1 para 2 metros. Os atabaques, que ficam postos no recinto principal do barracão, não podem ser emprestados, pois passam por um preceito, durante todo o período da cerimônia, são tocados, chamando e saudando os orixás e os caboclos. Geralmente em um terreiro há dois ou três jogos de atabaques para realizar apresentações fora do barracão.

O Candomblé é classificado por nações, que é um termo que designa a origem tribal dos negros transplantados para o Brasil. De acordo com Salah (2008), as nações mais populares na Bahia são do grupo nagô.

As “nações” mais conhecidas na Bahia são constituídas pelo grupo nagô (que compreende os subgrupos queto e ijexá), o grupo jeje, o grupo muçurumim e os grupos angola e congo. De fato, é preciso remontar aos grupos étnicos e linguísticos – de localizações diferentes na África – que deram origem a essas “nações”. Há dois principais: os sudaneses e os bantos. Os sudaneses eram originários sobretudo do país Iorubá e do Dahomey e criaram, respectivamente, as “nações” nagô e jeje. Os bantos foram reagrupados nas “nações” angola e vinham justamente dessas duas regiões africanas. (SALAH, 2008, p. 114).

Os estudos de Parés (2005, p. 75) informam que “[...] a ‘nação’ africana inventada pelo tráfico escravo, portanto, foi um elemento unificador importante na construção de identidades”. Para Moraes Junior (2014), ao estudar os Candomblés é preciso levar em conta o espaço geográfico de onde os negros foram trazidos para o Brasil e as etnias a que eles pertenciam.

Para o estudo dos Candomblés é de fundamental importância nos localizarmos geograficamente. Se hoje há uma categorização do Candomblé em nações (PRANDI, 1996; VERGER, 1999; BASTIDE, 2001; CAPONE, 2004; COSSARD, 2008; SILVA, 2005; CARNEIRO, 2008) essa classificação toma como pressuposto as etnias que participaram na formação de cada prática ritualística e seus agrupamentos por identificações linguísticas e culturais, numa constituição de linhagens. (MORAES JUNIOR, 2014, p. 43).

O Candomblé de Angola, de origem banto, é o mais antigo em sua formação, que remonta aos batuques do primeiro e segundo

períodos coloniais. Já o Candomblé de Ketu, teve a sua identidade fortalecida, porque

[...] o povo yorubá chegou ao Brasil no período pré-abolicionista, o que fez com que sua forma de vida fosse menos violentada, ao contrário dos banto, que já estavam em terras brasileiras desde 1565. (MORAES JUNIOR, 2014, p. 43).

O Candomblé foi o espaço encontrado para que os africanos pudessem manter sua identidade ancestral. Separados de parentes biológicos, os africanos criaram as “famílias de santo”, mantendo o apreço familiar, a coesão social e as marcas indenitárias de suas etnias. Ou seja, “[...] no candomblé é mais fácil encontrar o legado africano, que está na música, na comida, nos saberes e fazeres dos terreiros”, conforme análise da professora Marise de Santana (2017, p. 10), em uma das aulas de especialização em Antropologia.

Ao longo do tempo, o Candomblé tem apresentado um sincretismo que agrega várias expressões religiosas de diversas matrizes africanas com a junção de manifestações da religiosidade indígena, do catolicismo popular e do espiritismo, como revela Carneiro (2008, p. 33):

O Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala de festas.

A denominação Umbanda, dada para casas religiosas afro-brasileiras na região sudoeste da Bahia, é recente, de acordo com Aguiar (1999, p. 95):

Ao entrevistar o ogan de atabaques do terreiro de Pai Antônio de Borocô, Edivaldo Francisco Lopes (Lubião), que conta nesta data com 69 anos de idade e que se iniciou no candomblé aos 16 anos, perguntei-lhe como é que se chamava os cultos praticados em Vitória da Conquista neste período e este respondeu: “olha não tinha nada disso que tá hoje aí, naquele tempo os terreiros era tudo igual. Os atabaques eram cavado no tronco de pau, pau leve como a umburana, não podiam tomar sol, e eram afinados na cunha. Na iniciação não raspava, não catulava, simplesmente se dava diante dum altar com imagens de Santos, imagem mesmo de papel pendurada na parede, de santos católicos como: Santa Bárbara, Nossa Senhora, Cosme e Damião, São Jorge, São Sebastião, Santo Antônio e se falava mais em Xangô, Obaluaê, Iansã, Ogum, Oxossi e nos caboclos Gentil, Boiadeiro e outros mais. Um copo com água e duas bolas de gude dentro, para os meninos brincar, rudiado de fitas com as cores dos santos. Rezava muitas rezas católicas: Pai Nosso, Ave Maria, Salve Rainha essas coisas. Ficava três dias sem fazer sexo e pronto. Não tinha casa de Exu, nem se falava em Exu, falava assim, fulano tá com incosto, tá com a arma, aí pronto, tinha que fazer aquelas obrigações pra afastar o incosto. O candomblé hoje é uma casa de negócio”.

Como é que se chamava a casa de Antônio de Borocô, era Umbanda? Ele respondeu: “Não! Aqui nós ouvimos falar de Umbanda de 1970 pra cá, antes não tinha nada disso. Quando nós ia pro candombré, nós falava assim: vai bater os coro na casa de seu Antônio hoje. Nós ouvia falar de batuque, gira de caboco,

candomblé, era assim, mas Umbanda, umbanda só vimos falar mesmo é de 1970 pra cá”.

O jequeense Lubião foi ogã de atabaques do Terreiro de Antônio Burokô, em Jequié, e depois, em Vitória da Conquista.

O PROTAGONISMO FEMININO NA ÁFRICA E NO BRASIL

Na África as mulheres sempre tiveram uma posição de grande força e prestígio dentro da religiosidade; era também comum a participação feminina no Conselho dos Ministros e elas tinham organizações próprias, liderando um intenso comércio que incluía rotas internacionais. Essa ativa participação das mulheres no continente africano e o contexto histórico que vivenciaram no Brasil contribuíram para o protagonismo feminino, conforme análise de Jérôme Souty (2011, p. 272-273):

A alta hierarquia dos terreiros baianos é composta em sua maioria por mulheres, pelo menos desde meados do século XX. Seus títulos e funções lembram as sociedades femininas africanas (egbé) e a importância atribuída ao poder ancestral feminino. Forte e respeitado, o poder feminino do candomblé baiano simboliza a continuidade da existência, a força da expansão. Razões litúrgicas, ligadas à organização do culto na África, poderiam explicar a liderança feminina no candomblé baiano tradicional. Além disso, a influência histórica no candomblé também se explica pelo fato de que as escravas, mais que os escravos, conseguiam comprar a própria liberdade (trabalhando no pequeno comércio, elas tinham mais

chances de poupar) e assim se dedicar à organização dos cultos.

As mulheres foram e são a maioria das lideranças da religiosidade afro-brasileira do sertão de Jequié. Estiveram à frente também de representativos grupos carnavalescos como os afoxés e constituem a maior parte das funções dos terreiros de Candomblé e umbanda desse município. Com a Diáspora Africana, na Bahia, as mulheres fundaram, no século XIX, uma organização religiosa, que conciliou tradições de diferentes povos africanos, dando início, em Salvador, ao primeiro terreiro de Candomblé, como afirma Verger (2010, p. 1):

Várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Kêto, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de candomblé chamado Iyá Omi Àse Aira Intilè, numa casa situada na Ladeira do Berquo, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à Igreja da Barroquinha.

As versões sobre o assunto são numerosas e variam bastante quando relatam as diversas peripécias que acompanharam essa realização. Os nomes dessas mulheres são eles mesmos controversos. Duas delas chamadas Iyalussô Danadana e Iyanassô Akalá, segundo uns, e Iyanassô Oká, segundo outros, auxiliadas por um certo Babá Assiká, saudado como Essá Assiká no padê do qual falaremos mais tarde, teriam sido as fundadoras do terreiro de Ase Aira Intilè. Iyalussô Danadana, segundo consta, regressou à África e lá morreu. Iyanassô teria, pelo seu lado viajado a Kêto, acompanhada por Marcelina da Silva. Não se sabe exatamente se esta era sua filha de sangue, ou filha espiritual, isto é, iniciada por ela no culto dos orixás,

ou ainda, se se tratava de uma prima sua. As opiniões sobre o assunto são controversas e tornam-se objeto de eruditas discussões, estando porém todos de acordo em declarar que seu nome de iniciada era Obatossí.

Marcelina-Obatossí fez-se acompanhar nessa viagem por sua filha Madalena. Após sete anos de permanência em Kêto, o pequeno grupo voltou acrescido de duas crianças que Madalena tivera na África, e grávida de uma terceira, Claudiana, que será por sua vez mãe de Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, Oxum Miua, da qual tive a insigne honra de tornar-me filho espiritual. Ianassô e Obatossí trouxeram de Kêto, além dessas filhas e netas, um africano chamado Bangboxé, que recebeu na Bahia o nome de Rodolfo Martins de Andrade, e, no padê ao qual me referi acima, é saudado como Essá Obitikô.

O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lourenço, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho, e no qual Marcelina-Obatossí tornou-se a mãe-de-santo após a morte de Iyanassô.

A antropóloga Ruth Landes foi a primeira mulher a estudar o Candomblé, após uma pesquisa etnográfica realizada em 1938, em Salvador, publicou *A cidade das mulheres*, em 1947. A autora destaca o matriarcado exercido pelas mulheres do Candomblé jeje-nagô da capital baiana, ressaltando que a prática de liderança religiosa por parte dos homens era uma blasfêmia.

A tradição diz, sem rodeios, que só as mulheres são adequadas, por seu sexo, para cuidar das divindades,

e que o serviço dos homens é blasfemo e assexuado. (LANDES, 2002, p. 387).

O papel de liderança nos terreiros na religiosidade afro-brasileira foi também pesquisado por outros estudiosos, a exemplo do fotógrafo e etnógrafo francês Pierre Verger, que embora discordasse de Landes do ponto de vista de que o Candomblé era exclusivamente matriarcal, considerou a forte influência das mulheres. Sob esse prisma, Souty (2011, p. 272-273) assinala que:

Verger destaca a grande influência das mulheres de origem africana no Brasil. Baseando-se em documentos escritos, relata que a elegância das baianas, a nobreza, a sensualidade de seus modos chamaram a atenção de muitos viajantes no século XIX. Mostra que, por sua competência, autoridade e fidelidade às tradições herdadas, as mulheres africanas e suas descendentes afro-brasileiras contribuíram amplamente para o prestígio das cerimônias aos deuses africanos no Brasil. Nota a grande independência das negras baianas, seu espírito de iniciativa, sua autoridade (ele observa tendências dominadoras). Afirma até que as mulheres dispunham de maior margem de manobra na poligamia africana que nas uniões monogâmicas. Enfim, como mostram suas fotografias, Verger nutre grande admiração por essas figuras carismáticas do candomblé, negras de presença imponente e guardiãs da tradição africana, filhas de santo que trabalham como vendedoras de acarajé nas ruas da Bahia ou chefes de culto de alta nobreza.

As mulheres negras desafiaram a herança maldita deixada pela escravidão, o machismo e o patriarcalismo tão presentes na

sociedade brasileira. Nesse sentido, Souty assevera que é importante o papel da mulher na sociedade afro-americana,

[...] mulheres sozinhas, chefes de famílias pobres com muitos filhos, que se explica em especial pelo legado da escravidão. [...] num país em que os valores fundamentais são patriarcais, os cultos de possessão permitem que a mulher expressasse um desejo de independência diante do homem. (SOUTY, 2011, p. 273).

E as religiões de matriz africana favoreceram essa postura de altivez feminina.

SENHORAS DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA

Por falta de documentação, não se sabe exatamente quando surgiram os primeiros Candomblés em Jequié. Os fatos relacionados às mães de santo e os aspectos dos seus perfis aqui apresentados, não seguem uma ordem cronológica, trazem informações transmitidas pela tradição oral.

A mãe de santo Laurinda Fatel, conforme o historiador Êmerson Pinto de Araújo (*apud* O CANDOMBLÉ..., 2008), tinha um terreiro localizado no bairro do Jequezinho, onde hoje funciona a Loja Maçônica Areópago Jequeense. Após os comícios, políticos tanto da situação quanto da oposição corriam para as festas do terreiro, no entanto, mesmo tendo esse prestígio social, Laurinda foi vítima da intolerância religiosa. Algumas histórias sobre ela contam que quando fora batizar uma criança na Igreja Matriz de Santo Antônio, santo padroeiro da cidade, o sacristão, que não tolerava pessoas do Candomblé nos rituais católicos, alertou ao padre sobre a presença da

mãe de santo na roda de batizados. Então, de voz alta e dedo em riste, Laurinda fora expulsa da igreja e acusada de ser feiticeira, narrativa que está na memória coletiva da população jequeense.

O terreiro de Mãe Cecília ficava localizado no final da Rua Siqueira Campos no bairro Joaquim Romão. De pele morena, usava sempre um xale e uma saia de chita, ficando famosa por ter colocado um delegado para sambar quando esse adentrou o terreiro para prender seus integrantes, cuja cena serviu de base para a peça teatral *Retrospectiva*, encenada, em 1984, após a realização do curso teatral Chapéu de Palha.

A mãe de santo Maura nasceu em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, era conhecida pelo apelido de Maura Cara de Cabelo por ter pelos no lado esquerdo da face. O seu terreiro de Candomblé ficava localizado no bairro Pau Ferro, região da cidade onde está instalado o Órgão de Educação e Relações Étnicas com Ênfase em Culturas Afro-Brasileiras e Indígenas, fundado em 2005, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, em Jequié. Maura era uma mulher negra, andava sempre com traje das mães e filhas de santo, gostava de assistir filmes no Cine Jequié, oferecia caruru e fazia festa para Ogum.

A mãe de santo Maria Tupinambá tinha esse nome por receber sempre em transe o caboclo Tupinambá. Seu terreiro ficava na Rua Humberto de Campos, no bairro Joaquim Romão, posteriormente, adquiriu um terreno próximo a Pedra do Curral Novo onde instalou uma casa de santo. Além das festas afro-brasileiras, especialmente a do seu caboclo, Maria Tupinambá organizava romaria para Bom Jesus da Lapa.

A mãe de santo Maria Ogum Megê, natural de Itiruçu, no Vale do Jequiriçá, filha do mitológico Antônio Burokô, tinha este nome por receber em transe Ogum Megê. Seu terreiro era na Rua Democrata

(atual Mário Lins), mudando-se mais tarde para Curral Novo devido à perseguição de vizinhos; usava como oráculo um copo de água com duas bolas de gude. Maria Ogum Megê era mulata, promovia rezas para Nossa Senhora da Conceição e um grande caruru para São Cosme Damião, no período de 5 a 7 de setembro, e, também, foi mãe adotiva de várias crianças desamparadas.

A mãe de santo Ambrosina foi iniciada no terreiro de Zelito Preto, a quem a tradição oral atribui ter trazido o Candomblé keto para Jequié; por muitos anos, foi baiana do acarajé e líder do Afoxé Correntes de Oxalá, que homenageava o seu orixá, afoxé premiado várias vezes em carnavais e micaretas de Jequié. Ambrosina organizava também romaria para Bom Jesus da Lapa. Seu terreiro era localizado no bairro do Jequezinho, onde oferecia caruru para Cosme Damião e festa para Oxalá.

Outras mães de santo contribuíram com a história da religiosidade afro-brasileira em Jequié, a exemplo de Dida, Filomena, Véia, Bilau entre outras. Não há um mapeamento dos terreiros de Candomblé de Jequié e, também, não se pretende aqui apresentar uma relação de todas as mães de santo da cidade, mesmo porque o número de páginas destinado para este capítulo seria insuficiente. O critério utilizado para este estudo foram as casas de santo que os pesquisadores já frequentaram e tiveram a oportunidade de entrevistar as sacerdotisas.

A mãe de santo conhecida popularmente como Nininha Preta, com o nome de batismo Odília Francisca de Oliveira, completou 99 anos de idade, no dia 25 de janeiro de 2018. É uma das mais antigas mães de santo da Bahia, foi iniciada na religiosidade afro-brasileira ainda na década de 1930, pelo pai de santo Antônio Burokô do qual foi mãe pequena do seu terreiro na Rua da Quixaba (atual Rua Nilo

Peçanha), em Jequié. Ela é testemunha viva da perseguição policial e do poder espiritual de Antônio Burokô.

Segundo depoimento de Mãe Nininha Preta em vídeo-documentário (O CANDOMBLÉ..., 2008), Antônio Burokô fazia o jipe da polícia (denominado por ele de cavalo de ferro) ficar rodando a noite inteira sem encontrar o terreiro porque o pai de santo realizava uma “magia” para que o som dos atabaques saísse de diferentes locais da cidade, deixando a polícia confusa e sem localizar o terreiro. A mãe de santo também conta que Antônio Burokô fez o delegado da época, Anibal Cajaíba, e os soldados entrarem em transe e sambarem, na ocasião que adentraram no terreiro.

O pioneirismo de Nininha Preta em atividades profissionais, que na época da sua juventude eram restritas aos homens, está relatado no romance de Ailton:

Nininha Preta não media esforços para trabalhar e realizava com entusiasmo serviços que muitos homens tinham preguiça em fazer. Quebrava pedra, amassava barro, fazia adobão, erguia alicerces e construções de muros e casas e montava telhados. Foi a primeira mulher na cidade de Jequié a trabalhar na construção civil, nos serviços realizados por pedreiros e carpinteiros. Na roça era também bem disposta: arrancava mandioca, fazia farinha, cultivava os mais diversos produtos agrícolas. (AILTON, 2015, p. 41).

O processo de iniciação na religiosidade afro-brasileira de Mãe Nininha Preta aconteceu quando Nininha ficou doente e sua amiga Rita a levou em uma pensão onde se encontrava Antônio Burokô, que tratou da doença e tornou Nininha mãe pequena de seu terreiro. Depois das obrigações religiosas feitas, Nininha abriu

seu próprio terreiro e passou a utilizar para consultas espirituais um copo com água com duas bolas de gude no interior, como fazia seu pai de santo, recebendo, em transe, seu orixá, Xangô. Em janeiro, Mãe Nininha Preta realiza um tradicional caruru, quando é comemorado também seu aniversário, foi também mãe adotiva de muitas crianças em Jequié e Itagi.

A mãe de santo Jane dos Anjos era espírita kardecista até o final 1960 e coordenava um centro espírita no bairro do Mandacaru, em Jequié. No início dos anos 70, Mãe Jane aderiu ao Candomblé do Keto e fez seu processo de iniciação, em Salvador, com Mãe Zinha. Mudou, na década de 70, para o bairro Km 3 onde fundou o Terreiro Candomblé Ylê Yá Osum, sua festa principal é para Oxóssi e Caboclo, em abril.

A mãe de santo Landa, com o nome de batismo Herlândia Silva de Diis, possui o Terreiro de Candomblé Keto Ilê Axé Horomilá, fundado em 2000, situa-se no bairro Km 3, em homenagem ao seu orixá Oxalufã. As festas realizadas são para Iansã em dezembro, Oxalá em janeiro, Exu em fevereiro e Ogum em junho. Mãe Landa costuma, junto com suas filhas de santo, acompanhar todos os anos a procissão de Santo Antônio, no dia 13 de junho, em Jequié.

A mãe de santo Marinalva de Obaluaê fora iniciada, em 1985, pelo médico e pai de santo Gilson Pinheiro. Seu terreiro Ilê Axé Oluaê Nilá, de Candomblé Keto, está instalado no Alto do Cemitério, Bairro da Caixa D'Água. Realiza festas de Exu em janeiro; Ogum e Oxóssi em abril; Caboclo Gentil em julho; Obaluaê em agosto; São Cosme e Damião em setembro e para as Iabás, em dezembro.

A mãe de santo Ninha declara que seu terreiro é dedicado à cabocla Jurema e à orixá Iansã, está localizado na Rua Tiradentes;

centro de Jequié, é de Umbanda. Suas principais festas são para cabocla Jurema e Ogum em junho e no dia 4 de dezembro para Iansã.

Após a trajetória dessas mulheres mães de santo, informamos, também, que outras sacerdotisas têm atuado na religiosidade afro-brasileira em Jequié, a exemplo de Losinha, Nelsa, Vera, Antônia, Solange entre tantas. Ao longo do tempo, em quase todas as religiões existentes no mundo são os homens que detém o poder religioso. A religiosidade afro-brasileira diferencia desse padrão, o que surpreende tanto o meio acadêmico quanto o senso comum como destaca Bernardo:

Assim, torna-se possível imaginar a abrangência do fascínio, a dimensão da surpresa e o próprio estranhamento, no dizer antropológico, do encontro de uma religião em que no lugar do masculino está o feminino. Tanto os estudiosos das religiões, quanto as pessoas anônimas ficam surpresas quando se deparam com a mulher ocupando o ápice da hierarquia religiosa. No entanto, essa expressão religiosa está viva e faz parte da cultura brasileira. A maioria de seus elementos veio com os africanos para o Brasil. (BERNARDO, 2005, p. 1).

Apesar de o homem deter o poder religioso na África, ocorreu uma troca de comando religioso entre os sexos, decorrente da participação das mulheres como grandes negociantes, principalmente as iorubás, na feira, onde eram maioria em relação aos homens (BERNARDO, 2005). Esse fenômeno pode explicar a visibilidade das mulheres na liderança dos cultos religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A força da presença feminina dentro dos espaços religiosos de matriz africana foi se ressignificando com o tempo, mantendo o protagonismo feminino nas lideranças da religiosidade afro-brasileira. Os espaços religiosos foram e continuam sendo um dispositivo para que as pessoas encontrem seus elos africanos e mantenham suas raízes, ou seja, a identidade étnica, os valores ancestrais e o sentimento de pertencimento.

As vozes femininas dentro dos espaços religiosos de matrizes africanas em Jequié são marcas de emancipação da mulher, cujo legado africano foi deixado às mães de santo do Sertão de Jequié. Considerando a exaltação de um modelo de organização, na qual a mulher é vista como um ser multicultural, detentora de sabedorias espirituais, é um poder contrastante à realidade material, pelo fato de vivermos em uma sociedade patriarcal, em que impera um sistema social, cujos homens mantêm o poder primário e predominam em funções de liderança política, autoridade moral e privilégio social.

Portanto, a liderança da mulher jequeense dentro dos espaços religiosos de matriz africana é uma subversão a essa ordem. Se nas religiões judaico-cristãs, a mulher é vista como um ser frágil, nas religiões de matriz africana representa o seu empoderamento. Por isso, vislumbramos a contribuição das religiões de matrizes africanas para emancipação da mulher jequeense.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Itamar Pereira de. *As religiões afro-brasileiras em Vitória da Conquista: caminhos da diversidade*. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.
- AILTON, Domingos. *Antônio Burokô*. Ibicaraí: Via Litterarum, 2015.
- BERNARDO, Teresinha. O candomblé e o poder feminino. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2PCXuz5>. Acesso em: 15 abr. 2018.
- CARNEIRO, Edison. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nova Fronteira, 1975.
- LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- MORAES JUNIOR, Mário Pires. *Candomblé: discurso em transe*. 2014. p. 156. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.
- O CANDOMBLÉ na Cidade de Jequié. Direção e produção: Domingos Ailton. Jequié: [s.n.], 2008. vídeo-documentário.
- PARÉS, Luís Nicolau. O processo de crioulização no recôncavo baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 33, p. 87-132, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras [Originalmente: As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia]. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em*

Ciências Sociais, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2La8tSa>. Acesso em: 12 abr. 2018.

SALAH, Jacques. *A Bahia de Jorge Amado*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 2008.

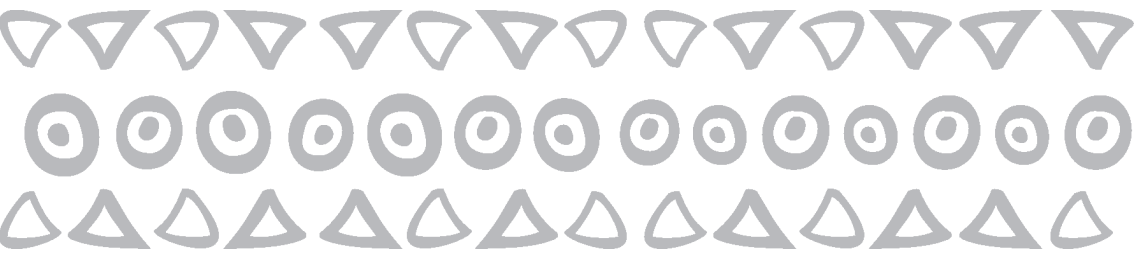
SANTANA, Marise de. *Apontamentos das aulas de Antropologia*. Pós-Graduação Lato Sensu em Antropologia das Populações Afro-brasileiras. Jequié: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2017.

SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar ao conhecimento iniciativo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. Os primeiros terreiros de candomblé. *Candomblé: o mundo dos Orixás*, [s.l.], 22 nov. 2010. Disponível em: www.ocandomble.com. Acesso em: 12 abr. 2018.

**PARTE III
POÉTICAS E NARRATIVAS
FEMININAS NEGRAS
NA DIÁSPORA AFRICANA
NO BRASIL**





O CANTO DAS SEREIAS: POÉTICAS FEMININAS NEGRAS NA PSICANÁLISE BRASILEIRA

Regina Marques de Souza Oliveira

Quando Frantz Fanon (1952 *apud* OLIVEIRA, 2018) nos conta sobre colonialismo e a necessidade de tentar recomeçar a existência humana a partir de novos paradigmas de existência, ele nos leva a considerar a importância fundamental de criar novos sentidos, gestos e significados para a condição do ser humano e do ser humano que recebeu por legado de seus ancestrais africanos os caminhos das diásporas negras no mundo. Estamos falando não somente dos seres humanos das diásporas, mas também das relações que se organizam com povos do ocidente historicamente privilegiados no decurso da visibilidade dos conhecimentos.

Se a hegemonia da visibilidade epistemológica do ocidente (a civilização greco-romana) é passível de ser considerada como legado da humanidade, representada epicamente pela mitologia grega na viagem de Ulisses a Ítaca, há outros legados que as civilizações negra

africana e indígena apresentam e subvertem na ordem dos sentidos válidos para a existência dos seres humanos na Terra.

Esse legado é a implicação do sujeito com seu tempo e sua existência, sem preterir as condições de estar no mundo – temporalidade imediata –, conjugando-se com as dimensões do passado constitutivo da história social de cada um de nós.

Fanon (1952, p. 63, tradução nossa) nos diz isso quando informa que

[...] a explosão não terá mais lugar hoje. É muito cedo... ou muito tarde. Eu não estou armado de verdades decisivas. Minha consciência não está atravessada por essencialismos. Contudo, com toda serenidade, eu penso que é necessário que certas coisas sejam ditas. Estas coisas eu não vou gritá-las. Pois há muito tempo a raiva não faz parte de minha vida. Faz realmente muito tempo...¹

Fanon, como sujeito de seu tempo, profissional da saúde mental – era médico psiquiatra – formado em um dos mais importantes contextos mundiais de desenvolvimento em saúde, artes, tecnologia e cultura de sua época – a França dos anos 1940 –, tinha seus sentidos aguçados por suas heranças ancestrais da vida em Ilha da Martinica

Criança nascida e criada na Ilha da Martinica, ele muito cedo experimentou a capacidade do respeito à realidade tão difícil da Ilha. Um lugar pequeno cuja extensão total todos poderiam

¹ *L'explosion n'aura pas lieu aujourd'hui. Il est trop tôt...ou trop tard. Je n'arrive pas armé de vérités décisives. Ma conscience n'est pas traversée de fulgurances essentielles. Cependant, en toute sérénité, je pense qu'il serait bon que certaines choses soient dites. Ces choses, je vqis les dire, non les crier. Car deuis longtemps le cri est sorti de ma vie. Et c'est lellement loin...* (FANON, 1952, p. 63).

percorrer sem dificuldade, não fossem os grandes acidentes geográficos, as montanhas, as grandes encostas tão íntimas do mar, que com tufões e grandes ventos sempre atravessavam a ilha e deixavam seus moradores em alerta. As estradas eram interditadas por barreiras que caíam no caminho – grandes árvores, muita lama, chuvas e pedras (OLIVEIRA, 2018). Fanon herdou essas percepções de sua mãezinha, pois toda mulher negra sabe bem embalar e acolher seus filhos.

Com sua sensibilidade e inteligência gigantesca, Fanon (1952) observou que os obstáculos de seu contexto geográfico na infância fortaleceram sua capacidade de compreender a realidade do mundo em uma primazia de percepções sutis que somente as mulheres, negras mulheres, são capazes de desenvolver e transmitir aos seus filhos, filhos da diáspora.

Em igual perspectiva, Christiane Taubira, no livro *L'esclavage raconté à ma fille* (2015), informa as condições terríveis dos navios que transportavam os africanos para serem escravizados, trazidos à força, com violência física e psíquica dos mercadores europeus, primeiros capitalistas. Nos navios mercantes dos brancos europeus, sofreram todos os tipos de barbárie. Iam misturados às fezes, à urina, ao suor, ao sangue das mulheres em seu período de menstruação, no escuro do casco dos navios, que não lhes permitia saber se era noite ou dia, a fome, a sede, o frio, a doença, a indigência diante da morte sem sepultamento ou oração, cujos corpos sem vida física, encontravam o mar como cova e túmulo.

O sentido dos corpos mortos lançados às correntezas do mar era, além de túmulo, o de ventre da grande mamãezinha que os recebia com bondade novamente: seus corpos e sentidos de existência atravessaram o oceano e deixaram uma grande estrada de caminhos...

Mesmo para aqueles que não chegaram a colocar os pés em outro continente, por ocasião da morte de seus corpos, puderam construir um legado de sentidos para os que vivenciaram com eles, em vida, o sofrimento da diáspora, as lutas da diáspora, e as vitórias da diáspora.

O legado da civilização negro-africana e indígena se inscreve para além da vida e da morte, porque marca a condição do sujeito em seu estar no mundo, na construção de sentidos em que ele mesmo se inscreve por sua finitude temporal, que o determina como protagonista de seu tempo e de sua história.

Eles vêm então distinguir a noite do dia, conforme as batidas da água contra o casco do navio. Mas muito mais sutis ainda são as variações do vai e vem das marés sobre o convés. Nos porões escuros dos navios, sem luz, quase sem ar e sem janelas, os africanos controlam o momento exato onde se desvanece a agitação das marés que faz chegar assim a penumbra, ao cair da tarde, ao despontar da noite. A variação deste ciclo nunca se altera na canção dos tempos.² (TAUBIRA, 2015, p. 6, tradução nossa).

Sob tal circunstância, a morte não encerra o legado do sujeito. Ela, ao contrário, o inscreve na certeza de que a luta e a resistência pagam preços altos pela liberdade. A liberdade física do sujeito é também a liberdade do pensamento.

Virgínia Leone Bicudo, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza são pensadoras negras brasileiras que romperam fronteiras sociais, econômicas e psíquicas.

² Ils en viennent ainsi à distinguer la nuit du jour ; au martèlement de l'eau contre la coque du navire, mais plus encore aux subtiles variations des va-et-vient de marins sur le pont. Ils se mettent à guetter le moment où s'estompe l'agitation et parviennent ainsi, dans la pénombre qui jamais ne s'altère, à scander le temps. (TAUBIRA, 2015, p. 6).

Como filhas legítimas da diáspora negra africana e de matriz negro indígena no mundo, elas cumpriram com o legado de suas ancestrais, que foram as primeiras sábias a decodificarem a lógica dos tempos e das realidades da vida de sua comunidade e entorno, pensadoras capazes de gerar a vida e a manutenção da existência a partir da relação íntima que conseguem estabelecer com a ordem dos sentidos das realidades.

Essas sábias mulheres, que sustentam o trânsito da diáspora negra africana, raramente são assim consideradas. Elas foram apagadas da história contada pelos filhos de Ulisses – etnia e civilização branca.

A mitologia grega é considerada no campo do conhecimento como válida e importante para a ampliação dos desenvolvimentos técnico-científicos do mundo ocidental. No entanto, os mitos civilizatórios representativos das culturas africanas e indígenas são trazidos nas sociedades do Ocidente como aspectos primitivos, arcaicos e tão somente religiosos.

Em nossa concepção, as civilizações do mundo não são distintas em termos de desenvolvimento humano em geral. Os mitos egípcios (africanos) e gregos fundam as civilizações do Ocidente; e igualmente os mitos africanos, indígenas e negros representam processos civilizatórios dessas populações.

Se Ulisses ou Odisseu, na leitura do Ocidente, é considerado o percurso civilizatório branco europeu, as narrativas epopeicas de Ogum e dos guerreiros africanos não podem ser vistas apenas como traços de uma religiosidade específica presente no contexto da atualidade; ao contrário, devem ser marcados como princípios importantes das poéticas fundadoras das civilizações negro-indígenas-africanas.

Assim sendo, “civilização de Ulisses” não é e não pode ser o único valor civilizatório na contemporaneidade. Hoje, observamos as movimentações humanas em diferentes perspectivas étnico-culturais, demonstrando e afirmando a força da presença dos valores e linguagens representativas das civilizações africanas, negras e indígenas.

As ações das mulheres negras, principalmente, têm sido um exemplo de resistência da vivacidade dos princípios étnicos e culturais das populações não brancas no mundo.

Negritar e “regrafar” a letra da presença e ação dessas mulheres – sereias negras do mar – é devolver a essas rainhas a magnitude e importância de suas vidas para os desenvolvimentos da civilização humana.

O mito do Ocidente cultua uma mulher vã, sem sentido ou vontade. Passiva e subalterna diante da vida. Pois “*vida*” quem detém soberanamente é o homem. Nesse mito – desejo do Ocidente – a mulher não tem vida. Sua pseudovida está, tal qual o tecido de “penélope”, enredada e emaranhada em um tear eternamente escravizante.

Não queremos, ao explicitar alguns dos elementos formadores da civilização europeia, desqualificar as mulheres que pertencem aos padrões étnicos e culturais que sustentam a noção do gênero feminino nessas sociedades.

Obviamente, nas civilizações brancas do Ocidente há transgressões que o gênero feminino empreende diante das necessidades de transformações dos tempos. No entanto, o protagonismo das mulheres negras e indígenas tem por base outras referências de sentidos e comportamentos, os quais, em geral, são negados, sufocados

e exterminados dos contextos sociais de origem branco-europeia e elitizada. Porque representam outras poéticas narrativas da vida das populações negras, indígenas e não brancas. Enquanto penélope (com ‘p’ minúsculo, em função de um marcador ortográfico que representa a narrativa poética do psiquismo que engendra sua conduta de mulher branca diante dos homens de seu tempo), ela não pode ser Penélope, pois apaga-se como sujeito. Ela é apenas a esposa-mulher de Ulisses. Anulando-se como sujeito, ela espera.

De outro modo, diferentemente, as Sereias Negras, Dandaras, Teresas de Benguelas, entre tantas outras, “Elas” enfrentam os oceanos profundos e violentos. Nadam na direção que querem e cantam. Erguem suas vozes. Lideram seus tempos e não são mulheres – objetos pertencentes – de ninguém. Elas voam, elas eclodem e explodem novas e outras revoluções dos tempos – dos mares e das marés –, definindo caminhos de inusitadas dimensões para toda a humanidade. Suas vozes, bem como seus cabelos crespos e volumosos, causam medo e terror, pois representam o poder da insubmissão das deusas que determinam seus destinos a despeito das guerras que são travadas e das violências físicas e psíquicas a que tentam encarcerá-las. Porque transgridem os paradigmas do mito de Ulisses. Pois, ao contrário de ‘penélopes’, Elas não esperam. Elas marcham, mesmo que seja para enfrentar o abismo inevitável da tortura e da morte.

Sim, nós marchamos. Assim são as mulheres negras!

Mulheres, mães da África, berço da Humanidade, seus corpos, rostos, ações e imagens devem ser reverenciados por todos os seus filhos: negros, indígenas e brancos.

Negritar e recontar essa história pela voz dos filhos da diáspora – civilização negra de matriz africana e indígena – é a obrigação

daqueles que se incomodam com o desconforto do ideário de Ulisses, na subjugação consentida de ‘penélopes’.

Fragments de vida de três importantes mulheres pensadoras de matriz negra africana e indígena no contexto brasileiro nos servirão de luz e estrada.

VIRGÍNIA LEONE BICUDO (1910-2003)

Virgínia era filha de um casal inter-racial em São Paulo. Seu pai, Teófilo Bicudo, era nascido pela lei do ventre livre, filho de uma escrava alforriada (avó de Virgínia), e sua mãe, Joana Leone, era brasileira filha de imigrantes italianos.

Sempre boa aluna, seu pai teve a frustração de não ter ingressado no curso de medicina, embora reunisse condições intelectuais para isso. O preconceito racial diante de sua ambição em cursar uma profissão das elites brancas o impediu de acessar as condições objetivas de realizar suas competências. Dedicado em seu trabalho, ascendeu profissionalmente na Empresa Brasileira dos Correios e Telégrafos, até chegar a ser diretor de uma agência paulistana (MAIO, 2010).

Virgínia, na adolescência e na juventude, foi menina e mulher ativa, responsável e estudiosa. Realizou o primeiro estudo sobre relações raciais no Brasil na dissertação de mestrado defendida na Escola Livre de Sociologia e Política em São Paulo, uma das mais renomadas escolas de pesquisa sociológica no Brasil, juntamente com a Universidade de São Paulo (USP), na época.

Conforme Janaina Damasceno Gomes (2013), a pesquisa *Estudo das atitudes raciais entre pretos e mulatos em São Paulo*,

defendida por Virgínia em 1955, demonstrou por meio da investigação de pais e mães de alunos de escolas públicas e de classe média em São Paulo, que mesmo quando diminuem as diferenças sociais e econômicas, o preconceito racial e de cor permanecem.

Psicanalista e socióloga reconhecida, Virgínia Leone Bicudo tornou-se uma referência nos estudos raciais, além de também ser a primeira pesquisadora e professora negra a ocupar um lugar de destaque na divulgação e construção da psicanálise no Brasil (MAIO, 2010).

Virgínia foi pioneira nos estudos sobre o negro no Brasil. Sua pesquisa em 1942 foi orientada por Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo.

Lá, ela conseguiu articular o interesse pela sociologia e psicanálise e foi convidada a integrar a equipe do Projeto Unesco (com incentivo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), coordenado em São Paulo por Florestan Fernandes (MAIO, 2010).

Essa pensadora negra fez parte do Projeto Unesco, que financiou estudos sobre temáticas de vários pesquisadores brasileiros. Porém, sua obra foi apagada da visibilidade desse contexto. É preciso destacar que, de todos os pesquisadores envolvidos, ela era a única mulher. Além disso, ela era a única intelectual pertencente à matriz negro-africana.

Na psicanálise brasileira, ela foi fundadora da Sociedade de Psicanálise de Brasília, ajudou a desenvolver atividades importantes na Sociedade de Psicanálise de São Paulo, e foi a primeira pessoa a ser analisada em um divã conforme os requisitos da psicanálise freudiana (MAIO, 2010; GOMES, 2013).

Virgínia tornou-se rica com a psicanálise, realizou audiências em rádio, viveu em Londres e realizou estudos com Melanie Klein, tornou-se psicanalista célebre requisitada entre ministros e senadores brasileiros (ABRÃO, 2010). Fez da sociologia, sua formação primeira, o fundamento importante para compreender as raízes do preconceito, e trabalhou para transformar a realidade injusta dedicando-se à psicanálise, que por ela foi introduzida pioneiramente nas escolas públicas da cidade de São Paulo.

Como pensadora e intelectual negra, ela foi capaz de conjugar a dimensão social da psicanálise aos aspectos da vida e do sofrimento das pessoas. Liderança intelectual no meio psicanalítico, ela escreveu vários textos, foi considerada embaixadora do kleinismo em São Paulo e desbravou novas fronteiras para a psicanálise brasileira, possibilitando a vinculação de seus trabalhos à Associação Internacional de Psicanálise, o que consolidou as atividades da psicanálise brasileira no cenário internacional (ABRÃO, 2010).

No âmbito familiar, Virgínia foi irmã, tia e filha acolhedora. Foi uma matriarca em sua família.

As dificuldades inerentes à sua condição de mulher negra não a afastaram de seus desígnios de ser uma líder no seu campo de atuação, como preconiza o legado das Deusas Sereias Negras:

Na entrevista com a dra. Koch para o contrato analítico, preocupou-me o quanto eu deveria despende o pagamento dos honorários, os quais correspondiam a tudo o quanto eu mensalmente ganhava, na função de educadora sanitária. Assumi o compromisso imaginando: “Quando a Dra. Koch souber que pede todo meu ordenado, ela reduzirá seus honorários”. Enquanto isso não acontecia, consegui do governo um empréstimo, para pagamento mensal da análise, durante um ano. Após um ano, recebo dois

pacientes, um pobre e outro rico, o que me possibilitou continuar minha análise. (BICUDO, 1986, informação verbal *apud* MAIO, 2010, p. 95).

No contexto em que atuou e no contexto atual, a expressão de Virgínia continua viva e importante para a academia científica brasileira na saúde mental da população negra e não negra, na difusão da psicanálise aliada a requisitos sociais e políticos.

Virgínia foi professora da USP na Faculdade de Saúde Pública (1945) e no Departamento de Psicologia (1954). Em 1970, foi também professora da Universidade de Brasília (MAIO, 2010).

Assim como a sociologia, a psicanálise permanecia no centro dos interesses de Virgínia Bicudo. Em 1954, Virgínia e outros colegas foram contratados pelo Departamento de Psicologia da USP. Pouco depois, 1955, ela iniciou uma temporada de estudos psicanalíticos em Londres, onde permaneceu até 1959. Nesse período, frequentou o Instituto de Psicanálise da Sociedade Britânica, teve contato com psicanalistas reconhecidos como Melanie Klein, Wilfred Bion e Donald Winnicott e se especializou no tratamento de crianças. Nas décadas seguintes, Virgínia Bicudo continuou com o trabalho de divulgação e institucionalização da psicanálise no Brasil. Publicou o livro *Nosso mundo mental*, fruto de um programa semanal de rádio. Criou o Grupo Psicanalítico de Brasília, foi professora na Universidade de Brasília (UnB) e um pouco depois fundou o Instituto de Psicanálise de Brasília. (MAIO, 2010, p. 317).

Seu canto e pioneirismo de mulher e pensadora negra fortalecem os sentidos do trabalho e desvanecem a sensação de solidão das pensadoras negras brasileiras. Sereias de seus tempos e senhoras que plantam os tempos futuros de outras sereias, assim é Virgínia.

LÉLIA DE ALMEIDA GONZALEZ (1935-1994)

Filha de uma mulher indígena (d. Urcinda Serafim de Almeida), empregada doméstica, e pai negro ferroviário (Acácio Joaquim de Almeida), Lélia foi a 17ª filha de uma prole de 18 crianças. Nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais.

Superando seu contexto adverso de pobreza, Lélia ascendeu intelectualmente na vida acadêmica ao ingressar na universidade. Realizou os cursos de História e Filosofia, com pós-graduação em Comunicação e Antropologia, além de formação em Psicanálise e Sociologia. Foi militante do movimento negro e fundadora do Movimento Negro Unificado, professora universitária na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e em outras universidades e escolas do Brasil.

Marcada socialmente pela condição dos pais, Lélia relata que teve a condição de estudar pelo fato de sua mãe ter sido empregada doméstica e ama de leite de uma família de italianos que perderam uma filha, por afeição à mãe de Lélia, que foi ama de leite da criança que faleceu, da mesma faixa etária de Lélia. Esses italianos pagaram seus estudos no parque infantil. Apesar de pertencente a uma família proletária, Lélia teve o destino diferente dos outros irmãos. Embora ainda criança, chegou a trabalhar como babá dos filhos dos diretores do clube Fluminense, onde seu irmão jogava futebol no Rio de Janeiro por ocasião da mudança da família para o Rio, na época capital do país em franca ascensão (RATTS; RIOS, 2010).

Quando criança eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas

que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa... (MARA, 1986, p. 10).

Desde pequena, Lélia demonstrou a necessidade de enfrentar seu contexto e transformar sua realidade. O texto acima demonstra essa característica de personalidade.

Também é importante observar que a família sempre foi atenta às necessidades de Lélia. Pertencente a um núcleo familiar negro-indígena, ela recebeu as matrizes civilizacionais negras e indígenas – os fundamentos da reciprocidade, da solidariedade e do apoio mútuo.

Lélia nunca esteve sozinha em suas decisões. Contava sempre com seus irmãos e família. Para estudar e cursar a universidade, todos ajudavam. Sua consciência política e social desenvolveu-se juntamente com a observação de seu contexto de vida imediato. Sua relação com as pessoas, seu universo social, a universidade, seu desenvolvimento intelectual:

Meu relacionamento era sempre uma coisa estranha. Quanto mais você se distancia de sua comunidade em termos ideológicos, mais inseguro você fica e mais você internaliza a questão da ideologia do branqueamento. Você termina criando mecanismos pra você se segurar. Houve, por exemplo, uma fase que eu fiquei profundamente espiritualista. Era uma forma de rejeitar meu próprio corpo. Essa questão do branqueamento bateu muito forte em mim e eu sei que bate forte em muitos negros também. (MARA, 1986, p. 9).

E em função de sua vida e ativismo, Lélia viu na Psicanálise um campo do conhecimento capaz de dar sustentação a sua pessoa no universo acadêmico e pessoal.

A formação em Psicanálise lhe possibilitou tornar mais efetiva sua atuação com as pessoas e a profissão no universo acadêmico. Conseguiu perceber sua função social e a necessidade de afirmação da identidade negra e indígena, embora em seu contexto a questão indígena fosse pouco observada de modo geral.

Lélia Gonzalez foi intelectual negra e pensadora da academia brasileira, respeitada internacionalmente. Apoiava o movimento negro contemporâneo, a luta pela emancipação das mulheres, o movimento feminista, e a consolidação da afirmação da consciência política, social e psíquica da identidade negra de pertencimento à diáspora africana.

Além do português, Lélia falava fluentemente o francês e o espanhol, e compreendia o inglês, e seus escritos sobre relações raciais e de gênero foram traduzidos para esses idiomas no mundo todo.

Mulher crítica de seu tempo, Lélia Gonzalez rejeitava a insistência na interpretação das relações raciais brasileiras como harmônicas e sem espaço para a expressão política e cultural negra; a reprodução de estereótipos raciais (e sexistas); e por fim, a força ideológica do racismo europeu, do colonizador (RATTS; RIOS, 2010).

As relações de Lélia Gonzalez com a Psicanálise favoreceram o aprimoramento de sua condição de pensadora crítica de um mundo injusto. Fortaleceu sua condição de enfrentar e resistir às desigualdades gerais de ser mulher negra indígena e profissional acadêmica e pensadora da diáspora.

Lélia transitava do topo da carreira intelectual – professora universitária, cientista e acadêmica – às bases populares da sociedade. Ela era muito considerada e reconhecida nos meios sociais populares.

Sua versatilidade deve-se também, acredito, à sua origem, à sua condição de ter nascido em família extensa e numerosa, com a matriz negra indígena que lhe forneceu as bases e raízes culturais para o enfrentamento de seu dia a dia, e a versatilidade para relacionar-se com as pessoas do povo.

Sua militância e ativismo na universidade e nos meios acadêmicos fez de Lélia uma Sereia Negra Indígena visível no mundo inteiro, assim como Virgínia Bicudo e Neusa Santos Souza.

Na torre de marfim do ambiente universitário brasileiro, pensado pelas elites e para as elites, Lélia poderia ter se moldado ao paradigma de Ulisses,³ como muitos acabam fazendo (RATTS; RIOS, 2010). No entanto, Lélia resistiu e marcou a sua origem negra indígena pertencente à diáspora africana. Como professora universitária e pesquisadora, ela não sucumbiu à ideologia do Ocidente, ou às prerrogativas de “penélopes”.

Nesse sentido, a autocrítica reflexiva de seu contato com a Psicanálise fortaleceu sua resistência política, social e psíquica, e a força de sua busca de descobrimento pessoal foi extensível a toda sua vida e desdobramentos filosóficos e políticos expressos em sua poética feminina negra de resistência:

Meu lance na Psicanálise foi muito interessante, a Psicanálise me chamou a atenção para meus próprios mecanismos de racionalização, de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude. (MARA, 1986, p.10).

³ Ulisses, a figura do herói individual. O individualismo eurocêntrico, marcado pelo privilégio de alguns, a subjugação de muitos e o extermínio da diferença.

A voz forte, corajosa e espontânea de Lélia Gonzalez ecoou em diferentes mundos e personalidades. Na Psicanálise brasileira, sua poética revela a abertura necessária para o desenvolvimento dos conhecimentos voltados para a saúde mental das populações negras e indígenas. Como Sereia Sábia Feiticeira, ela indica com seu canto o caminho para melhores arranjos nesse campo técnico-científico e nas relações étnicas das populações negro indígenas.

NEUSA SANTOS SOUZA (1948-2008)

Neusa, menina nascida na Bahia. Terra negra, terra forte do Brasil. Neusinha, como era chamada por seus amigos próximos no Rio de Janeiro. Sua inteligência e sagacidade a levaram a cursar a universidade de medicina com residência em Psiquiatria. Como médica psiquiatra e psicanalista, ela desenvolveu estudos sobre a identidade do negro brasileiro em ascensão social.

Seu trabalho de pesquisa no Instituto de Medicina Social na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS-UERJ) tornou-se um clássico na literatura psicanalítica negra e nos estudos sobre psiquismo e sofrimento psíquico do racismo. Neusa foi psicanalista e médica psiquiatra sagaz, capaz de compreender e superar o seu tempo.

Em 1982, pioneira no campo como Virgínia Bicudo na década de 1940, ela discutiu a violência do racismo no âmbito intrapsíquico. Observou as condições de representação de si do negro brasileiro, e as fantasias e estereótipos sexuais e representação do corpo através das falas de seus pacientes negros pertencentes a segmentos sociais privilegiados (negros em ascensão econômica e social).

Os fragmentos a seguir foram retirados de seu livro célebre, *Tornar-se Negro*, fruto de sua pesquisa defendida no IMS-UERJ em 1982. O livro foi publicado em primeira edição em 1983. Esgotado, foi reimpresso em 1990, em segunda edição pela Editora Graal. Esgotado há mais de duas décadas, até hoje não foi novamente reimpresso.

Os “paradigmas de Ulisses” e da sociedade branca ocidental desejam ver a voz das Sereias Negras neutralizada, muda, calada, como as imagens desejadas de “penélopes”. No entanto, Neusa Santos Souza, está presente, e outras hão de surgir, mais fortes e mais potentes, com o passar transgeracional do legado das Sereias. Um canto que não cessa de cantar...

Recortamos, do livro *Tornar-se negro*, poéticas do sofrimento do ser negro pela oralidade – letra escrita – dos pacientes atendidos por Neusa como psicanalista e médica psiquiatra.

- Ser negro é ter que ser o mais. (Luísa). O negro é sempre negro. Ele terá sempre o processo de discriminação. (Correia). (SOUZA, 1990, p. 61).

- Uma amiga minha, judia, me dizia que nós tínhamos os mesmos problemas (o do preconceito e discriminação). Eu dizia que era muito diferente: o judeu, se sabe se ele mostrar a Estrela de Davi. E o negro, não. Está na cara. (Eunice). (SOUZA, 1990, p. 62).

- É uma dificuldade discutir, nesse meio, (pequena burguesia branca, intelectual) a questão racial. Há o pacto de que “quase somos iguais” e assim é inoportuno, inadequado, perigoso, discutir a questão. E há dois tipos de resposta desse meio à questão racial: uma paternalista-mistificadora: “ah, vamos discutir, sim. Meu bisavô era negro, eu até me sinto negro...” e outra de negação: “Não vamos discutir isto”. (Carmem). (SOUZA, 1990, p.66).

- Fomos morar em Copacabana, num edifício onde éramos os únicos negros. Tudo de ruim caía em cima de nós. Minha mãe ficava revoltada quando vinha uma queixa – a gente tinha que ser perfeito. A gente dizia: ah! Mãe, todo mundo faz... Ela, então dizia: “mas vocês são pretos...” Em Cascadura era uma vida mais solta, de rua, de moleque. Na zona sul, os limites: como se comportar, como deixar de se comportar. Ter que se comportar melhor que os outros... (Carmem). (SOUZA, 1990, p. 65).

Os relatos dos pacientes de Neusa Santos Souza nos indicam o sofrimento do ser negro. E ao mesmo tempo possibilitam refletir sobre os estigmas e ideologias do universo branco que desqualificam os diferentes. Neusa Souza foi, como Virgínia Bicudo e Lélia Gonzalez, produtora de pensamento pioneiro sobre a condição humana e subjetiva de ser negro em uma sociedade racializada. Pensadora do século XX, ela adentra com força no século XXI para questionar o valor dos paradigmas do Ocidente e a violência racista diante das determinações sociais do preconceito e da discriminação.

Neusa foi pioneira em articular conceitos da Psicanálise com a discussão marxista (materialismo histórico), trazendo a ideologia do mito de Ulisses, paradigma do Ocidente branco e racializado, como fruto disparador de adoecimentos psíquicos na população negra pela ordem da loucura da sociedade.

O sujeito é o suporte dos efeitos ideológicos agenciados por leis inconscientes que organizam o terreno subjetivo da instância ideológica. É aqui no âmbito ideológico, que a Psicanálise, ciência do inconsciente, encontra seu lugar de articulação com o materialismo histórico. *Elucidar o processamento da ideologia a*

nível subjetivo é a tarefa que se outorga à Psicanálise.
(SOUZA, 1990, p. 74, grifo nosso).

Neusa Souza, em seu pensamento denso, organiza uma psicanálise capaz de observar as complexidades sociais e psíquicas da condição do ser humano originário da diáspora negra. Sua poética e estética informam que o desenraizamento, a escravização e a discriminação não organizam, por si só, uma identidade negra. Ser negro é um vir a ser. Ela diz:

Ser negro é tomar consciência do processo ideológico [...]. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. (SOUZA, 1990, p. 77).

Como pensadora negra da diáspora, Neusa é Sereia que canta a poética da liberdade. Como Virgínia Bicudo e Lélia Gonzalez, o feitiço de seu canto excomunga e transpassa o pensamento dos que produziram o açoite dos desterrados à força de suas terras.

POR QUE OU POR QUEM CANTAM AS SEREIAS?

Sereias são sempre mães. Elas vivem nas dimensões e esferas em que surge a vida.

Estão no mar, nas nascentes e na foz dos rios, na lama rica dos mangues que encontra o mar. Elas estão nas águas. Nas profundezas dos oceanos. Nas águas das fontes. Elas são a vida; e são as guardiãs

do ventre que gera a existência de todos os seres vivos de nossa casa mãe: a Terra.

O canto feiticeiro, africano e indígena, destas mulheres, Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza, reafirma o legado fundamental da cosmologia das civilizações de matriz negra e indígena: amor ao sagrado feminino e materno; reverência ao ancestral; o valor incondicional da vida em comunidade; a integração cosmológica da comunicação entre a vida e a morte (princípio negro africano); e a existência harmônica e respeitosa com a “mãe natureza” (princípio civilizacional indígena).

Essas três mulheres Sereias Negras Fadas Feiticeiras, por meio de seus pensamentos articulados com a observação do sofrimento da vida e a ação no seu tempo, abrem estradas largas e fundamentais para as gerações de pensadoras negras existentes no cenário nacional e mundial, que muitas vezes sentem-se solitárias e sem referências de destino.

Nosso canto embala nossos filhos, e sempre busca a construção do sonho por melhores dias.

Os paradigmas do Ocidente rejeitam o canto das sereias. Esses paradigmas de vida nunca nos servirão, porque querem nossa voz muda e calada. Querem nossos corpos nus, vulneráveis, empobrecidos, escravizados. A serviço de seus prazeres furtivos: objetificados.

Voluntariamente nunca estivemos a serviço desses paradigmas. Por isso cantamos – Virgíncias, Lélis e Neusas –, por melhores dias para nós e para nossos filhos. Refutamos o encarceramento e escravização dos paradigmas e civilização de Ulisses, que louva o apagamento da linguagem feminina, enaltecendo e premiando a

servidão voluntária de penélopes, mulheres mudas e resignadas a um destino imposto.

Ulisses só reina, só pode reinar – em sua ilha, e é o máximo que pode alcançar; o mundo em ilhas. Assim são os paradigmas do Ocidente: valorizam o controle, a subordinação, o individualismo e a masculinidade.

O Ocidente pelo mito de Ulisses quer-se estático. Pouco iluminado e surdo. Reprodutor de um mundo sempre igual e que espera – magicamente – pela transformação, mas nega a alteridade.

A figura do herói na civilização do Ocidente greco-romano escreve um mundo divinizado pelo poder de um único e supremo ser, o qual é monossílabo, pois só ele é considerado capaz de trazer bem-estar para toda uma população. Nesse sentido, a figura do herói em Ulisses representa a aposta no individualismo, da subordinação pela força, da rejeição ao trabalho comunitário e coletivo. A força mágica reside no herói único e invencível, e não na troca do pensamento livre, diverso, múltiplo e diversificado por diferentes vozes que se apresentam no diálogo, no esforço mútuo de encontrar os sentidos dos inúmeros ecos e linguagens que se apresentam.

A civilização de Ulisses pode ser caracterizada como o pensamento único. O sentido imperativo é o extermínio daqueles que pensam e são diferentes das condutas tidas como adequadas, como o mutismo e o hermético silêncio expressados pela resignação de penélope, que fia seu eterno tecido evadindo-se da inércia de si mesma. Um ser para o homem, um ser esquecido e inconsciente de si mesmo.

A civilização de Ulisses representa a hegemonia da naturalização do poder que “deve” (por naturalização) estar nas mãos dos “mais fortes” e “mais capazes”, ou seja, o homem, o branco, o anglo-saxão,

capaz de escravizar em nome da ganância e do individualismo, exterminando a visibilidade das tecnologias negro-indígenas, que possuem requisitos de força, capacidade e conhecimento da importância do sentido da vida coletiva e comunitária, que necessariamente respeita e conjuga a linguagem da alteridade.

Esse é o mundo e civilização que se apresentam preponderantes na história também no início deste século XXI.

No entanto, o verbo que se procura conjugar e a linguagem – vozes e cantos – que se enunciam através da Sereias Negras são o rompimento com o constructo único e monossílabo de Ulisses. E os cantos das Sereias Negras, no século XXI, permanecem perenes em suas notas que ecoam audíveis aos quatro cantos de todos os continentes e mares.

Neusa, Virgínia e Lélia cantam. Cumprem seu legado de ancestralidade e civilização negra africana e indígena. Sereias do mar da diáspora, elas não cessam de cantar e iluminar.

Por meio da Psicanálise, elas recriaram a ordem dos sentidos do Ocidente. Fortaleceram-se em seus percursos de Sereias Negras e favoreceram o crescimento de seu entorno regido pelo clamor a uma Humanidade plena de amores que possam ser igualmente e justamente distribuídos, como o mar no infinito, que sempre cabe a todos e do qual ninguém poderá ser excluído.

A Psicanálise como campo do conhecimento do psíquico, pelo canto das mulheres negras, deve implicar-se em contar – cantar – a vida das pessoas negras. Dos povos da diáspora, dos indígenas das Américas. Deve implicar-se em estudar e considerar o sofrimento psíquico nas relações étnicas. Porque este é assunto que interessa a brancos, negros e indígenas, enfim, à humanidade.

A Psicanálise brasileira deve representar o Brasil e a poética que emana de seu povo negro e indígena. As mães negras e sereias da diáspora são as mensageiras das necessidades de todos os tempos. Essas mulheres negras são pensadoras da academia científica brasileira. Elas representam também a ascensão e prerrogativas de um povo.

Elas subvertem os tempos de seus destinos, e incitam novas revoluções de sentido em outras jovens negras distintas de “penélopes”. Elas estão encarnadas na alma do povo negro indígena brasileiro.

Lélia, Neusa e Virgínia representam a alma do povo negro brasileiro nestes espaços de poder epistemológico: o saber, o pensamento.

Virgínia, Lélia e Neusa, assim como as baianas de acarajé do Recôncavo da Bahia e as quituteiras de São Paulo, rompem com a lógica da subalternidade e das imposições racializadas que as querem aprisionadas no estigma da divisão social do trabalho, da erotização de seus corpos, no cerceamento sexual e de gênero.

Rosa⁴, senhora magra, aparentemente com 70 anos de idade, não titubeou quando o poder público municipal da cidade de Santo Antônio de Jesus, no ano de 2012, impediu todos os vendedores ambulantes de oferecer seus produtos nas calçadas das ruas da cidade próximos à feira livre das quartas-feiras e sábados. Todos eram jovens e homens. Alguns pretos, outros pardos (todos negros).

Quando a autoridade municipal ordenou com sua milícia que Rosa saísse, ela lhes despejou o dendê quente, e por mais e mais tempo eles a deixaram em paz, na encruzilhada de Exu.

Exu, em sua simbologia negro africana, é o caminho transformador da vida. Exu é a grande Luz, o nascimento, o fogo sagrado da vida!

⁴ O nome é fictício, embora os fatos sejam verídicos.

O fogo devastador que destrói é transformado pelas mulheres em fogo útil para a vida: o fogo que cozinha o alimento, que aquece durante o frio, que ilumina as trevas. Quando uma criança é concebida, no ventre de sua mãe, é a Luz de Exu que a recebe, amparada pela Luz do amor de Oxum, deusa do Amor e da maternidade, da concepção, das águas dos rios, da nascente à foz.

E essa dimensão dialética da vida e da existência ligadas em planos distintos é a fortaleza das mulheres negras, a luz da concepção e o fogo da criação.

Não é à toa que Iemanjá, mãe de todos os seres, juntamente com Oxum, é a divindade do rio Ogum localizado na Nigéria, oeste da África, que na América, para onde foi trazida pelos escravizados de língua e tradição iorubá, veio a ser o orixá do mar. Sua regência sobre o rio Ogum foi transferida para o mar (VALLADO, 2008).

E assim, o canto das sereias é a canção que embala todas as crianças, todos os meninos⁵ nascidos dos filhos da diáspora negro-africana.

A partir desse paradigma, das grandes deusas sereias e mães portadoras da Luz e dos caminhos de transformação, observamos o percurso das mulheres negras intelectuais no universo da produção de conhecimento no contexto brasileiro.

Elas são Deusas Sereias Feiticeiras. Senhoras do saber e do conhecimento, são peritas em manipular o fogo sagrado da criação e recriação; e a partir de Exu, subvertem as posições dos pensamentos trazendo contribuições importantes para as epistemologias científicas do mundo.

⁵ “Menino” é linguagem popular no Recôncavo da Bahia para referir-se a criança pequena, seja a criança do sexo feminino ou masculino. Exemplo: “Ela foi parir menino! Ah... é homem ou mulher?”

O mito feminino do Ocidente elege por simbologia a figura de Penélope. Esposa de Ulisses, ela o espera durante 20 anos. Nessa figuração, penélope é a mulher que serve a seu esposo, e fiel a seu destino imposto de submissão e subalternidade, ela rejeita qualquer forma de emancipar-se desse lugar.

Nas sociedades matriarcais de matriz negro-africana, as mulheres possuem protagonismo. O comportamento de penélope é inexistente.

São as mulheres negras ousadas, protagonistas de seu tempo. Erguem seus tabuleiros de comidas e iguarias e caminham para as feiras e mercados, garantem o sustento de seu povo e de seus filhos.

Intelectualmente elas não poderiam ser diferentes. A genialidade destas Deusas Negras Fadas Sereias Feiticeiras desconcerta, no ambiente acadêmico e na intelectualidade brasileira, aos homens e também às mulheres. Sejam eles e elas brancos ou negros. Na lógica do paradigma de Ulisses, elas desconcertam a todos, que não as compreendem. Como podem “estas” ocuparem tão majestosamente esse espaço – a autonomia do pensamento – que “não lhes pertence”?

Luiza Mahin, africana mãe de Luiz Gama, teve participação fundamental na revolta dos Malês na Bahia, em Salvador, em 1835, e em todo movimento abolicionista, tendo transformado sua casa em um quartel (TELES, 2017).

Chiquinha Gonzaga foi musicista, maestrina e compositora. Militou pelo movimento abolicionista, foi pioneira nas artes e na cultura de seu tempo. Filha de descendentes de escravos, sua origem negra a posicionou como grande intérprete de seu tempo (TELES, 2017), criando as canções de seu povo na alegria das mulheres negras

que superam as dores transformando a vida em flores, como Exu, na transfiguração de São Benedito, transformando pão em flores.

Na academia, a luta das protagonistas negras também não se faz diferentemente. Rompendo com a mitologia de “penélopes”, Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez são mulheres negras pensadoras e intelectuais. Adentram espaços masculinos e com altivez dominam a cena do pensamento e das ações. Protagonizam seus nomes e seus enredos em seu tempo, agem em prol de sua liberdade de pensamento e rompem fronteiras. As pensadoras negras possuem inquietações que não são da ordem de suas vidas terrenas e individuais.

Elas se inquietam com o protagonismo de suas vidas no tempo que habitam a partir de valores comunitários: como romper com a lógica da servidão voluntária de um sujeito aprisionado em estigmas de opressão? Como superar o olhar e a ação violenta daqueles que não admitem que mulheres negras podem organizar suas vidas e a de tantos outros sujeitos a partir de seus pensamentos e ações?

Essas inquietações foram presentes na vida e na obra de Lélia, Neusa e Virgínia.

Filhas de Iemanjá, Oxum, Nanã, Ewá e Yansã, elas conhecem os cantos que libertam a alma dos banidos de suas terras. Nascidas no berço da humanidade, a África, elas conhecem as razões e a importância de preservar a origem da existência em sua matriz negra e indígena.

O que mais assusta Ulisses e o paradigma do Ocidente é a pergunta máxima de todos os tempos: afinal, onde está o seu esposo? Companheiro? Pai? Irmão? Por que não ficam elas no “lugar delas”?

Ulisses e o Ocidente temem pela sabedoria e potência dos povos da diáspora negra, dos povos vindos e originários das sereias: fadas feiticeiras, negras e indígenas guerreiras. Povos cuja matriz e fundamentos civilizatórios são o sagrado materno, a reverência ao ancestral e o valor comunitário. Ulisses sabe também que é preciso aprender com elas.

O temor de Ulisses o ensina a saber que é preciso escutar essas vozes. Ouvir o seu canto. Por isso ordena a seus marujos para que o amarrem ao mastro. Para que possa ouvir o canto das temidas sereias – negras feiticeiras – sem deixar de manter a surdez de seu pensamento – monólogo –, representado pelo seu individualismo cético e egoísta. Na sequência, ele ordena a seus marujos que tapem os ouvidos com cera. Para que não escutem os cantos das lindas Negras Sereias Feiticeiras.

Pois o canto das sereias é libertador, emancipador. E certamente colocará um fim na primazia da civilização de Ulisses.

Assim, é preciso observar o produto do trabalho e da inteligência das mulheres negras pensadoras brasileiras Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzalez, que combatem os pensamentos que cultuam a civilização de Ulisses, que promove a escravização dos corpos e obstrução da emancipação humana.

Não lembrar é omitir. Esquecer é punir. Essa é a maldição da civilização de Ulisses sobre o ódio tenebroso que possui do canto soberbo das Sereias Pensadoras Negras (filhas da bondade e do mar: Oxalá e Iemanjá). Sereias do Mar da Diáspora Negra e Indígena Africana. Canto que se inscreve no infinito eternamente.

As primeiras revoltas nasceram dessa capacidade das mulheres negras, da arte e tecnologia de distinguir o ciclo do dia e da noite, na escuridão dos navios negreiros (TAUBIRA, 2015).

Pensadoras negras, em seus registros escritos e vividos, têm pelo canto – seu mantra e oração – o poder de resgatar toda sua comunidade. E a força de sua civilização negada: a civilização negra africana e indígena.

Essa é a força que Ulisses não pode vencer! Esse é o canto que o Ocidente quer esquecer! E calar!

E essa é a vitória da canção que Virgínia, Neusa e Lélia se põem a cantar nos espaços acadêmicos em que transitaram e estão ainda vivas a imperar.

Desse legado, pequenas Yasmins e Dandaras saberão compor no pensamento intelectual brasileiro e do mundo as melhores músicas de todos os tempos: nos salões das academias científicas, mulheres negras e pensadoras da diáspora existem, e elas estão a cantar e a exprimir as poéticas femininas negras na Psicanálise e no conhecimento da ciência brasileira e internacional: ou seja, de toda a humanidade.

O barro e o sopro (canto) da vida nos trazem os paradigmas de outra civilização: de sabedoria, amor e bondade...

Cantos ecoam aos ventos, no barro que se move nos quatro cantos da Terra:

— Saluba! Saluba! Saluba! Epá Babá!⁶

⁶ Saudações aos orixás Nanã, Deusa Mãe Ancestral e Oxalá, Sopro da Vida, Deus da Bondade e da Paz.

REFERÊNCIAS

ABRÃO, Jorge Luís Ferreira. *Virgínia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*. São Paulo: Arte e Ciência Editora, 2010.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Édition du Seuil, 1952.

GOMES, Janaina Damasceno. *Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MAIO, Marcos Chor. Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e Psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagus*, Campinas, n. 35, p. 309-355, 2010.

MARA, Tereza. Entrevista com Lélia Gonzalez. *O Pasquim*, Rio de Janeiro, n. 871, p. 8-10, 1986.

OLIVEIRA, Regina Marques de Souza. Frantz Fanon, psicologia e psicanálise: epistemologias da violência. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, Goiânia, v. 10, n. 24, p. 40-66, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/2LkRNrl>. Acesso em: 24 abr. 2018.

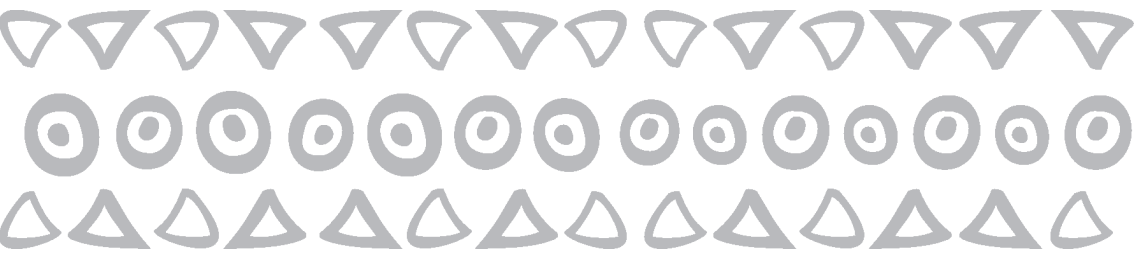
RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez: retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1990.

TAUBIRA, Christiane. *Lesclavage raconté à ma fille: une histoire à connaître et à interroger*. Paris: Philippe Rey, 2015.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2017.

VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. São Paulo: Pallas, 2008.



**ESMERALDA RIBEIRO: POESIA
NEGRA FEMININA, ESCRITA DO
CORPO E PERFORMANCE DE GÊNERO**

Cristian Souza de Sales

Olhar negro

Naufragam fragmentos
de mim
sob o poente
mas,
vou me recompondo
com o Sol
nascente,

Tem

Pe

Da

Ços

Mas,

Diante da vítrea lâmina
do espelho,
vou

refazendo em mim

o que é belo

(RIBEIRO, 1998, grifo meu)

Escrever, resistir é existir! Em *Repensando a cultura, a literatura e o espaço da autoria feminina*, Schmidt (1995) afirma que a produção literária de autoria feminina, ao longo da história social brasileira, em grande parte foi relegada à condição de silenciamento e/ou invisibilidade pela cultura dominante e pelo cânone literário. Pensar os mecanismos de exclusão e apagamento nos valores ideológicos explícitos e implícitos na elaboração dos quadros de referência, e resgatar textos de autoria de mulheres constituem uma das mais produtivas linhas de pesquisa no âmbito dos estudos feministas.

Ao final da década de 1970, floresceram os estudos sobre a questão da mulher em diversos campos do saber. Segundo Schmidt (1995, p. 182), a partir de então nunca se falou tanto e nunca se escreveu tanto sobre o assunto, um fato considerado por ela como “[...] inusitado no contexto de uma história literária e tradição crítica de mais de dois mil anos”, feita a partir de uma perspectiva tradicional, formada por inúmeras exclusões de vozes e trajetórias. “Uma história construída e constituída por um *corpus* de textos canonizados e escritos pelo registro do masculino”, que, em sua maioria, é formado por escritores brancos (SCHMIDT, 1995, p. 182).

De acordo com Schmidt, no contexto brasileiro os estudos sobre a produção literária de autoria feminina foram iniciados na década de 1970, de modo bastante tímido, escasso e isolado. Com a mudança observada nesse percurso e o alcance de um novo fôlego, esse período também registrou a organização de coletivos literários, o aparecimento de muitos movimentos que buscaram tornar visíveis discursos de autoria negra, arquivados e silenciados pela história da literatura brasileira.

Na década seguinte, por meio de um esforço conjunto, houve uma explosão de pesquisas consideradas de vanguarda,

que conquistaram expressiva legitimidade acadêmica, o que culminou com realização de muitos eventos científicos e publicações no Brasil. Contudo, a pesquisadora ressalta que o interesse pela produção de autoria feminina não se restringiu às escritoras brasileiras contemporâneas e brancas. Schmidt (1995) frisa que foi necessário realizar uma revisão geral nos arquivos da historiografia com a intenção de compreender modos de silenciamento, formas de invisibilização, mas, sobretudo, as chamadas insurgências tramadas pelas escritoras negras contra os impedimentos de gênero e de raça.¹

Com isso, emergiram vozes e produções intelectuais diversas, emudecidas pela historiografia oficial, cuja manifestação e movimento têm desencadeado verdadeira desarticulação da visão canônica de nosso passado literário, a exemplo de pesquisas feitas sobre a escritora afrodescendente Maria Firmina dos Reis (1825-1901), que publicou o romance *Úrsula* (1859) sob o pseudônimo de “uma maranhense”, no século XIX.

A coragem/o gesto de Firmina dos Reis demonstra que os grupos considerados minoritários sempre reivindicaram espaço, promoveram estratégias de inserção e de atuação na literatura brasileira. Além da escritora maranhense, outras trajetórias importantes foram visibilizadas: Auta de Souza (1876-1901), Antonieta de Barros (1901-1952) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977), autora da obra literária *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, entre outras, evidenciando que as mulheres negras resistiram às imposições, construindo outras formas de representação de si.

¹ Segundo Scott (1990), o conceito de gênero foi fundamental para explicar como as diferenças foram transformadas em desigualdades através de um processo histórico, político e relacional de dominação masculina/submissão feminina.

Foram escritoras negras que adotaram uma posição de enfrentamento diante dos preconceitos sofridos de raça, de gênero e de classe em seus respectivos contextos. Elas deixaram um legado que tem sido seguido pela chamada nova geração ou geração contemporânea. Nesse sentido, destaco que a trajetória dessas mulheres reverbera no modo como o corpo aparece escrito nos textos literários de autoria negra na contemporaneidade, especialmente em obras mais recentes produzidas na década de 1970. Destaco as vozes das seguintes escritoras: Geni Mariano Guimarães, Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Conceição Evaristo, Cidinha da Silva, Ana Maria Gonçalves, Cristiane Sobral, Mel Adún (Paula Melissa), Livia Natália, Rita Santana, entre outras.

São poéticas negras de resistência que potencializam uma revisão no cânone quanto às definições de arte e de literatura: “[...] é um olhar que vem ‘de dentro’ em todos os sentidos... colocando assim um pouco mais de arte no mundo, neste mundo que tem clamado por mudanças” (RIBEIRO; BARBOSA, 1998, p. 10-11). São textualidades que abalam o estatuto do sublime, do inatingível, do belo, do universal e da perfeição artística, interceptando-os e interrogando-os quanto aos aspectos de análise ligados à profundidade, à essência e à legitimidade.

Seguindo esse movimento e sentindo-se herdeira dessa tradição, em suas poesias, a escritora negra contemporânea Esmeralda Ribeiro busca cessar o poder e autoridade de produzir forças geradoras de violência física e simbólica.² Apropriando-me de uma reflexão proposta por Appadurai (2009) em um contexto específico, os versos

² A expressão violência simbólica está sendo cunhada a partir das reflexões de Pierre Bourdieu em *A dominação masculina* (1998). A violência simbólica institui-se por meio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominador (logo, à dominação).

produzidos pela autora anulam o jogo perverso das “identidades predatórias” e suas formas de representação dos corpos dos chamados grupos minoritários, munidas pelo desejo alienante da “fantasia da pureza”. A poética negra feminina contemporânea de autoria de Esmeralda Ribeiro coloca em suspeita a forma de dizer o corpo pelas “chamadas maiorias” ou “identidades predatórias”, que de modo articulado sentem “raiva, ódio, repulsa e vontade de exterminar o outro”, neste caso, nós, mulheres negras, promovendo violência de gênero e de raça (APPADURAI, 2009, p. 45).

Trata-se de um corpo que é diferente da tradição ocidental no modo de produzir saberes e conhecimento de si, no colorido de suas vestes, na constituição estética e na forma de se movimentar no mundo. Apresenta a sua diferença no ritmo, nos contornos, na composição do som e da história, do sentido, do significado e da própria palavra. Um corpo que traz na cabeça um traçado do cabelo que poeticamente tece outras tramas, enredos e memórias. Um corpo que traz uma potência discursiva que essa tradição jamais conseguirá traduzir, compreender, ler ou interpretar.

Esmeralda Ribeiro fala do e com corpo, criando outros dispositivos discursivos que problematizam e desnaturalizam certos modos de representação hegemônica, como é exemplar a poesia “Olhar negro”. Um corpo que possui um repertório cultural específico, memórias e histórias que foram renegadas pela tradição branca, ocidental e cristã. Uma produção literária que traz consigo o gingado de seus antepassados ao retirar o corpo negro feminino da condição de puro fetiche e da mera objetificação estática do desejo masculino. Essa voz negra feminina contemporânea trava um embate contra a hegemonia cultural no que diz respeito ao que é e não literatura, buscando os meios necessários para tornar visíveis seus posicionamentos

por meio de seus versos, reversos e expressões. Apesar disso, a sua atuação política e intelectual ocorre em espaços ainda limitados, segregados, vigiados, policiados e regulados, conforme acredita Stuart Hall (HALL; SOVIK, 2003).

Uma escrita negra feminina resulta de um trabalho intenso de escrita-vida entre o pensamento e sua expressão corpórea por meio das palavras, dessa escrita que se esforça por fugir aos códigos, movimentando-se como uma contracorrente, um redemoinho que cria e recria novos tempos-espacos em outras linhas discursivas. Uma escrita como um corpo entre outros corpos, de uma voz entre outras vozes, de experiência entre outras experiências. Uma escrita que nasce das ausências e de silêncios que torna possível existir para reexistir. Resistências. Operada na contramão do puramente estético e o representativo.

PERFORMATIVIDADE INTELLECTUAL NEGRA FEMININA

Esmeralda Ribeiro tem buscado estratégias para combater a violência de gênero e raça que tem sido imposta às mulheres negras no Brasil. Violência que foi disseminada em muitas representações estereotipadas construídas na visão da tradição ocidental branca, disseminadas por meio de muitos textos literários canônicos, enquadrando o corpo negro feminino em duas categorias de identificação: corpo-objeto/corpo sexual.

O trabalho intelectual de Esmeralda Ribeiro atende ao apelo e apresenta características propostas pelos intelectuais diaspóricos

Bell Hooks (1995) e Edward Said (2003).³ De acordo com Said (2003, p. 21),

[...] os verdadeiros intelectuais constituem uma cle-rezia, são criaturas de fato muito raras, uma vez que defendem padrões eternos de verdade e justiça que não são precisamente deste mundo.

Os intelectuais precisam ser dotados de “[...] personalidade poderosa e, sobretudo, têm de estar em um estado de quase permanente oposição ao *status quo*”. (SAID, 2003, p. 22).

Os intelectuais são corajosos, persuasivos e se insurgem contra as vozes dominantes e que detêm o poder (SAID, 2003). Eles se recusam a

[...] aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou con-firmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. (SAID, 2003, p. 36).

Para esse teórico e crítico literário palestino, o intelectual “deve ser capaz de falar a verdade ao poder”. Ele deve ser um “[...] indivíduo ríspido, eloquente, fantasticamente corajoso e revoltado”, para quem nenhum “[...] poder do mundo é demasiado grande e imponente para ser criticado e questionado de forma incisiva”. (SAID, 2003, p. 23). “O importante é causar embaraço, ser do contra e até mesmo desagradável”. (SAID, 2003, p. 27).

Esmeralda Ribeiro é essa intelectual. A sua performance intelectual possui tal envergadura, sagacidade e disposição. A sua

³ Bell Hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora afro-americana que escolheu esse apelido para assinar suas obras como uma forma de homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó.

voz feminina surge como aquela que irá narrar o que ninguém quis dizer e quer lembrar, conforme podemos observar em outros trechos de “Olhar negro”. A sua poética negra feminina atua no sentido de tornar o discurso da diferença sobre o corpo um repertório audível. Seus textos tornam incompatíveis certos registros e dados disseminados pela história oficial sobre o corpo negro feminino. Por meio de um senso crítico perspicaz e irônico, a autora é capaz de resistir aos estereótipos, de desenterrar o que estava esquecido, de “[...] fazer ligações que eram negadas, mencionando, em sua escrita, caminhos alternativos”. (SAID, 2003, p. 35). É uma produção intelectual negra em termos daquilo que defende Said ao chamar atenção para uma atuação “[...] comprometida com causas e com ideais”, apoiada por escolhas e decisões políticas específicas (SAID, 2003, p. 10).

Por outro lado, costurando outra plataforma de pensamento, em *Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero*, Heleieth Saffioti (2001) chama a nossa atenção para violência de gênero, de classe e interétnicas que têm atingido as mulheres. A partir da leitura que produzo em contato com as reflexões propostas por essa estudiosa, entendemos que, no exercício da função patriarcal, os homens brancos detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como “desvio”, produzindo esquemas cognitivos de representação e identificação (SAFFIOTI, 2001).

O poder masculino “atravessa todas as relações sociais, transforma-se em algo objetivo, traduzindo-se em estruturas hierarquizadas, em objetos, em senso comum”. Apesar disso, as mulheres podem oferecer resistência ao processo de “exploração-dominação que sobre elas se abate”, não apenas no que concerne às relações

de gênero, mas também atingindo as interétnicas e as de classes. As mulheres podem afirmar e produzir discursivamente mecanismos de resistência (SAFFIOTI, 2001, p. 119).

Por outro lado, para além da visão marxista de Saffioti, em uma perspectiva teórica enegrecida, quanto à violência de gênero e raça, em *Enegrecer o feminismo*, Sueli Carneiro (2003, p. 49) afirma que as mulheres negras “[...] tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher tem reconhecido”. O efeito dessa opressão sofrida teve e ainda tem ressonâncias muito negativas na identidade feminina das mulheres negras, especialmente na relação que elas estabelecem com seus corpos. Segundo a autora, nessa perspectiva, a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça tem desenhado novos contornos para “[...] a ação política feminista e antirracista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira”, cujos desdobramentos aparecem na literatura de mulheres negras brasileiras (CARNEIRO, 2003, p. 49).

Em particular, penso que mulheres negras têm oferecido resistência ao processo de exploração-dominação que se instaurou sobre elas. Por isso, muitas intelectuais como Esmeralda Ribeiro têm atendido a esse apelo e feito uma escolha política imprescindível, que decide escrever o corpo negro feminino distante das estereotipias negativas construídas pela tradição cultural e dominação masculina, humanizando-o e refazendo “o que é belo”. (RIBEIRO; BARBOSA, 1998, p. 64).

Assim, a voz poética promove transformações significativas e agencia discussões teóricas quanto ao seu estar no mundo, segundo enfatiza Bell Hooks em *Intelectuais negras* (1995), colocando as mulheres negras como porta-vozes nesse embate e disputa contra a

tradição ocidental, sempre marcados por diferentes tensões. Nesse sentido, observo que elas potencializam mensagens por meio de uma linguagem literária que as coloca em cena como sujeitos, e não mais como objetos de representação do outro. De acordo com Hooks (1995, p. 464), vivendo em uma “[...] sociedade fundamentalmente anti-intelectual e difícil para os intelectuais comprometidos e preocupados com mudanças sociais radicais”, é preciso afirmar sempre que o trabalho e o ativismo que as mulheres negras desempenham têm “impacto significativo” e peculiar, especialmente contra a violência de gênero e de raça.

Os atos de resistência e contestação são considerados mais importantes para a luta revolucionária desencadeada por sua presença (HOOKS, 1995). Para tanto, a autora afro-americana chama a nossa atenção de que o trabalho intelectual não pode ser divorciado da “política do cotidiano”, da família e da comunidade, por serem ingredientes e elementos necessários que permitem às mulheres negras entenderem a sua realidade e experiência com o racismo e o sexismo (HOOKS, 1995).

ESMERALDA RIBEIRO: POÉTICA COM O/PARA CORPO NEGRO

Nafragam fragmentos
de mim
na coca
mas, junto os cacos, reinvento
sinto o perfume
de um novo tempo,



Fragmentos
de mim
pouco a pouco
me refaço e me afasto
do danoso líquido
Venenoso.
(RIBEIRO, 1998, grifo meu).

A poesia “Olhar negro”, de autoria de Esmeralda Ribeiro, foi publicada no volume 20 dos *Cadernos negros*, em 1998. Os *Cadernos negros: vinte anos* é uma edição comemorativa que reúne os melhores poemas já publicados na antologia desde a sua criação nos finais da década de 1970. Naquele contexto, ao comemorar duas décadas, o Grupo Quilombhoje Literatura (1980), responsável pela organização e circulação do livro até 2015, divulgando a produção literária de autoria negra no Brasil, celebrava muitas conquistas individuais e coletivas, assim como registrava um percurso marcado por contingências políticas, históricas, lutas e embates contra as discriminações ligadas a raça, classe e gênero.

Nesse momento de celebração, o coletivo literário Quilombhoje sinalizava que, além das denúncias feitas contra todas as formas de preconceitos sofridos, as vozes de autoria negra (escritores e escritoras) que integravam a antologia poética comemorativa estavam munidas de um artefato de contestação bastante poderoso: a literatura e seus recursos disponíveis. Juntamente com o escritor negro Márcio Barbosa, Esmeralda Ribeiro é uma das atuais organizadoras dos *Cadernos negros*, desde que o Grupo Quilombhoje foi fundado em 1980, por um coletivo de escritores paulistanos, entre os quais: Cuti (pseudônimo de Luiz Silva), Oswaldo de Camargo, Paulo Colina e

Abelardo Rodrigues. Paulista, nascida em 1958, além de poesias, a autora também escreve contos, ensaios e artigos.

Nos *Cadernos negros*, podemos encontrar a produção intelectual de Esmeralda Ribeiro, entre contos e poemas, do volume 5 ao 37. Além disso, a escritora publicou obras individuais que refletem a importância da atuação da mulher negra na literatura: *Malungos e Milongas* (1988), *Gostando mais de nós mesmos* (1999), *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira* (1982), *Criação crioula, nu elefante branco* (1987), *Gênero e representação na literatura brasileira vol. II* (2002), entre outras. Com participações em diversas antologias nacionais e internacionais, a autora publicou também *Moving beyond boundaries: international dimension of black women's writing* (1995), *Finally us: contemporary black Brazilian women writers*, Colorado (1995), *Revista Callaloo*, v. 18 (1995), *Fourteen female voices from Brazil* (2002), *Women righting – Afro-Brazilian women's short fiction*, Inglaterra (2005), entre outras.

Na coletânea em destaque (1998), Esmeralda Ribeiro tem quatro poemas selecionados como os mais representativos de sua trajetória: “Rotina, dúvida”, “E agora nossa guerreira”, “Vários desejos de um Rio” e “Olhar negro”, versos que elegem a mulher negra como assunto/temática, os quais registram as questões e as demandas que estão presentes em seu cotidiano. Nos textos destacados, a escritora deixa assinalado o comprometimento político de uma voz autoral e intelectual que produz uma escrita do corpo negro, uma escrita de si para além de reivindicações individuais. A voz poética está especialmente interessada em lutar, defender e colocar em pauta demandas coletivas.

Esmeralda Ribeiro escreve uma poética feminina negra em que as imagens, metáforas e gestos de enunciação do discurso fazem

a opção pela denúncia contra todas as formas de discriminação e preconceito sofridos. Contudo, a autora não restringe o seu olhar, uma vez que os versos mencionam a possibilidade de transformações e mudanças nos modos de falar/dizer de e sobre as mulheres negras: “[...] sinto o perfume de *um novo tempo*, fragmentos de mim pouco a pouco”. (RIBEIRO, 1998, p. 65, grifo meu).

Isso se faz por meio de uma escrita criativa, que reúne os fragmentos de histórias e memórias do passado, evocando implicitamente outras trajetórias de resistência e de militância, como as de Carolina Maria de Jesus (1960), Beatriz do Nascimento (1977), Lélia Gonzalez (1983), entre outras, cujas vozes e percursos individuais, em seus respectivos contextos, reivindicando direitos para as mulheres negras, colaboram para que outros sentidos e significados para os corpos fossem/sejam elaborados, conforme leio no trecho a seguir: “[...] naufragam fragmentos de mim sob o poente, mas vou me recompondo com o Sol nascente”. (RIBEIRO, 1998, p. 64). Nesse movimento de renascer e recompor outros significados ao corpo, a poesia negra de Esmeralda Ribeiro busca ocupar os mais diferentes espaços a partir de uma visão dissonante e inquieta, movida por perguntas – que interrogam e se interrogam – carregadas de subjetividade. Os versos tecem outras tramas e enredos, marcando o território de um corpo-fala a partir de um lugar privilegiado e particular.

Esmeralda Ribeiro é intelectual diaspórica que carrega dentro de si um passado – como cicatrizes de feridas difíceis de serem curadas. As feridas não cicatrizadas parecem servir de estímulo para práticas diferentes, como visões potencialmente revistas de uma memória individual e coletiva que o corpo negro faz questão de performatizar, segundo interpreto nos versos: “Fragmentos de mim

pouco a pouco *me refaço e me afasto* do danoso líquido Venenoso”. (RIBEIRO, 1998, p. 65, grifo nosso).

Ribeiro retira o corpo negro da condição de puro fetiche e da mera objetificação estática do desejo masculino, dos enquadramentos essencialistas e “fetichizantes” produzidos por representações encontradas em vários textos da tradição cultural hegemônica brasileira. A sua poética negra produz um movimento que colabora para abrir fissuras, aproximar fronteiras, deslocar conceitos, colocar em crise paradigmas, valores sociais, culturais e morais do mundo ocidental, seus sistemas de representação do(a) outro(a), de exercício do poder, de dominação sobre as consideradas vozes minoritárias e colocadas em situação de subalternidade. Utilizo a palavra subalternidade em termos do que Spivak (2010) coloca em *Pode o subalterno falar?*, quando a intelectual indiana se refere às camadas mais baixas da sociedade constituídas, aos modos específicos da representação política e legal, da possibilidade de se tornarem membros no estrato social dominante, relacionada à experiência da opressão, da invisibilidade diante dos interesses hegemônicos direcionados a determinados grupos sociais, onde, infelizmente, foram colocadas as mulheres de origem afrodescendente no Brasil.

A partir desse cenário que construo, no qual a resistência ao poder e o lugar do subalterno são importantes operadores teóricos para pensar a poética feminina negra que tem sido produzida na contemporaneidade, considero que Esmeralda Ribeiro busca dar voz aos corpos das mulheres negras ao criar um espaço-território onde essas mulheres, mesmo colocadas em situação de subalternidade, possam ser ouvidas, partindo de um modo de reconhecimento que torne real suas aspirações, e no qual sua história não seja mais negada ou invisibilizada.

Assumindo uma postura firme e corajosa, Spivak (2010) chama para si e para os demais intelectuais pós-coloniais a responsabilidade de combater a subalternidade. A meu ver, tal ação se efetiva não falando pelo subalterno, mas criando mecanismos e condições para que, nesse caso, as mulheres negras se articulem e sejam ouvidas. Ao falar diretamente à mulher, especialmente à “pobre e negra”, a autora identifica que ela preenche todos os requisitos que lhe conferem a condição de subalternidade: o da pobreza, do gênero e da cor, formada pela tríade perversa e excludente: classe, gênero e raça (SPIVAK, 2010). A relação entre classe, gênero e raça faz com que essa mulher permaneça “no lugar” demarcado ideologicamente e que lhe foi reservado na história. Um lugar que não é central, mas periférico, não é dentro, mas fora do círculo. Penso que a escrita literária da mulher negra brasileira se localiza nesse terreno.

Por outro lado, de acordo com Dallery (1997, p. 64-65), no ensaio *A política da escrita do corpo: écriture féminine*, por meio da escrita ou reescrita do corpo, a mulher tem a possibilidade de liberá-lo do discurso normatizador, da “[...] objetificação e da fragmentação do desejo masculino”.⁴ Segundo a feminista francesa, “[...] as práticas discursivas masculinas ou falocêntricas” têm, ao longo da história, “[...] moldado e demarcado o corpo da mulher para ela mesma”, sem que esta se reconheça nessas representações ou construções, exatamente como aconteceram às mulheres negras brasileiras (DALLERY, 1997, p. 69). Consequentemente, falar do e sobre o corpo pressupõe um “corpo real” com suas construções anteriores

⁴ Publicado no livro organizado por Alisson Jaggar e Susan Bordo, *Gênero, corpo e conhecimento*, trata-se de uma teoria desenvolvida no contexto do feminismo francês, enraizada em uma tradição da Filosofia, da Linguística e da Psicanálise europeias, a qual situa o feminino como aquilo que é “reprimido, mal representado nos discursos da cultura e do pensamento ocidentais” (DALLERY, 1997, p. 66), com base na alteridade radical da diferença sexual da mulher.

que são desconstruídas pela mulher no processo de se “apropriar discursivamente de seu corpo”. Dessa forma, as mulheres, de modo geral, projetam em sua escrita literária “significados” de um corpo “[...] não mais para ser censurado”, mas, ao contrário, elas elaboram outras formas de escrita de um corpo para ser “vivido materialmente” por ela mesma (DALLERY, 1997, p. 69-70).

Na poesia, o olhar feminino vê o corpo negro a partir de outras imagens: “[...] diante do espelho, vou refazendo o que é belo em mim”. (RIBEIRO, 1998, p. 64). Um olhar negro acionado por uma voz lírica que evidencia a possibilidade de reverter valores, cessando o poder autoridade de produzir forças geradoras de violência física e simbólica, juntando “os fragmentos” que reinventam outros desenhos de si: “[...] de mim na coca mas, juntos os cacós, reinvento sinto o perfume de um novo tempo... mas vou seguindo com a certeza de ser sempre mulher”. (RIBEIRO, 1998, p. 64-65). Os versos aliteram transformações e vão ritmando possibilidades de resistir para existir. Nesse caso, pensando no que diz Bhabha (1998, p.218-219), a poeta Esmeralda elabora imagens suplementares para os corpos das mulheres negras que desafiam os “modos hegemônicos” de representação disseminados pelo imaginário social, antagonizando “o poder implícito de generalizar” de produzir formas pedagógicas de identificação para as consideradas minorias.

A poesia recolhe “os fragmentos”, os pedaços que juntam “os cacós”, e reescreve os corpos femininos negros em ritmo, sonoridade, elementos visuais e situacionais próprios. Na tessitura dos versos, Esmeralda Ribeiro faz uso de um recurso estilístico denominado por Martins (2007, p. 71) de “retórica de retalhos”, uma “técnica de composição” na qual “[...] os objetos inseridos, as situações descritas, as figuras e os temas evocados” são compilados a partir de “[...] restos e

resíduos do cotidiano”, ou são trazidos rastros de acontecimentos históricos, como leio em outro trecho: “[...] mas não desisto vou atravessando o meu oceano vou navegando vou buscando meu olhar negro... perdido no azul do tempo Vou Voo”. (RIBEIRO, 1998, p. 66).

Esmeralda Ribeiro torna possível o desejo de libertar o(s) corpo(s) feminino(s) negro(s) das dores e das “amarras” do silêncio, curando as feridas emocionais deixadas pelo passado escravista, conforme alude mais uma vez Bell Hooks (2006) em *Vivendo de Amor*. A autora busca dar voz a estilos de vida e dinâmicas sociais em que os personagens performatizam e exibem corpos-fala que gingham, dançam, reverenciam os orixás, afirmam no crespo do cabelo a sua diferença estética de identidade e posição política de gênero, classe e raça: “[...] uma cultura e literatura que se faz nos terreiros e nas ruas, nas casas e nas quadras”. (RIBEIRO, 2013, p. 10-11).

Um corpo que simboliza a resistência da população negra diante das demandas contra todas as formas de opressão e violência experimentadas na diáspora. A violência na diáspora se expressou de diferentes modos, especialmente via discurso, conforme observa Dijk (2008) em *Racismo e discurso na América Latina*, definindo certas formas de dizer o corpo, corpo negro lido pela visão colonial como subalterno, descrito apenas como um corpo-objeto, representando o braço, o eito, o capital, ligado ao serviço doméstico da casa-grande. Corpos negros representados como detentores de uma sexualidade infrene e voraz, descritos como corpo-sexual que precisava ser controlado pelo homem branco.

Contudo, apesar dos discursos disseminados pela tradição ocidental, que ainda podem ser flagradas no imaginário coletivo, de acordo com Hall e Sovik (2003, p. 342), o corpo negro é um “[...] arquivo de repertórios culturais próprios”. Este é o lugar onde se “[...]

guardam muitas tradições”, bem como as “[...] lutas pela sobrevivência do povo negro na diáspora e, por outro lado, as contra-narrativas que ainda lutamos para expressar”. (HALL; SOVIK, 2003, p. 342). Para Hall, as culturas negras na diáspora têm usado o corpo como se ele fosse, e foi muitas vezes, o único “capital cultural” de que dispunham e dispõem. E seu corpo vem, ao longo da história, sendo utilizado como um dos “[...] recursos disponíveis” para os negros, de forma geral, reinscreverem outras narrativas por meio das informações culturais de seus antepassados, de códigos e de signos de pertencimento, de mitos e ritos ancestrais que foram herdados (HALL; SOVIK, 2003).

De acordo com Hall e Sovik (2003), por essa razão, tivemos que trabalhar em nós mesmos como “[...] telas de representação”. E se é no modo como nos “[...] representamos e imaginamos a nós mesmos” que percebemos “quem somos”, aprendemos a valorizar nossas tradições culturais de origem africana, gingados, movimentos, contornos, gestos, modos de vestir, estilos de cabelo, rosto e a cor da pele. Transformamos o nosso corpo negro em um palco de “contestações estratégicas”, de lutas e da afirmação estética negra. Nele, produzimos as contraimagens e as contranarrativas que almejamos inscrever: silenciadas, apagadas, ocultadas e “esquecidas” pela historiografia no Brasil (HALL; SOVIK, 2003).

DAS QUESTÕES DE PERFORMANCE DE GÊNERO AO CORPO NEGRO FEMININO

Em *Performance, recepção e leitura*, Paul Zumthor (2000, p. 23), um dos principais estudiosos da relação poesia-corpo-performance,

diz que o corpo é o “peso sentido na experiência que faço dos textos”. O (meu) corpo é a “materialização daquilo que me é próprio” dentro de uma realidade vivida e que “determina minha relação com o mundo”. “Dotado de uma significação incomparável, ele existe à imagem de meu ser: é ele que eu vivo, possuo e sou, para o melhor e para o pior”.

Para Zumthor (2000, p. 23), o corpo é “[...] conjunto de tecidos e de órgãos, suporte da vida psíquica” que sofre também as pressões do social, do cultural, do institucional, do jurídico, os quais, sem dúvida, pervertem e determinam seus movimentos, e nele seu impulso primeiro. Assim, existe um esforço notável para apreendê-lo mais do que para escutá-lo, no nível do texto, da percepção e interação cotidiana, “[...] ao som dos seus apetites, de suas penas e alegrias”. É preciso compreender o corpo por meio de suas tensões, sensações de vazio, sentimentos de ameaça ou, ao contrário, de segurança íntima, “[...] abertura ou dobra afetiva”, “opacidade ou transparência”, “[...] alegria ou pena provindas de uma difusa representação de si próprio”. (ZUMPHOR, 2000, p. 24).

Já o teórico argentino Glusberg (2009), observando as questões de performance no campo da cena teatral, em *A arte da performance*, afirma que, ao longo da história, a utilização do corpo tem se adequado a inúmeras exigências sociais, “[...] aos limites que cada organização humana impõe a seus membros”. A performance é um meio de resgatar a história e rejeitar certos estereótipos. É um elemento perturbador, pois “[...] nem todos os gestos e movimentos são identificáveis, assim como nem toda transformação é imediatamente suscetível a uma leitura” (GLUSBERG, 2009, p. 90-91).

Para o autor, as performances vão ter tanto valor de denúncia quanto de demonstrativo dramático de gestos, “[...] adquirindo

o estatuto privilegiado de enfrentar-se com o óbvio, o simples e o natural” (GLUSBERG, 2009, p. 92). Elas detonam simbolicamente novas alternativas, pois abrem novos panoramas para a concepção do corpo como matéria discursiva bastante significativa, por meio de “significados múltiplos”. (GLUSBERG, 2009). Dessa forma, as performances permitem, graças a um trabalho de liberação e libertação dos estereótipos, aumentar as possibilidades de ação em um percurso desalienante e bastante abrangente (GLUSBERG, 2009).

Glusberg nos provoca a pensar na liberdade de expressão, bem como em modos de refletir o corpo sem uma estrutura ou organização definida. O autor me permite pensar no corpo e em sua dinamicidade. No corpo para além de um objeto físico. Na poesia “Olhar negro”, Esmeralda Ribeiro nos descreve um corpo que possui dimensões biológicas e simbólicas. Um corpo negro feminino que encena metaforicamente outros modos de existir. Um corpo negro feminino que busca se libertar das armas das instâncias de poder e de seus discursos hierarquizantes: “[...] não desisto vou atravessando o meu oceano vou navegando”. (RIBEIRO, 1998, p. 64).

Por outro lado, deslocando o conceito de performance construído por Zumthor (2000) e por Glusberg (2009) para outro campo, em *O fazer-dizer do corpo: dança e performatividade*, Setenta (2008) tece algumas considerações às quais recorro, em particular quando a autora estabelece a relação entre corpo e performatividade, no processo de duplo agenciamento, fazer/dizer/escrever/inscrever. Para Setenta (2008), o corpo é o foco primordial e indispensável para “se pensar/estar o/no mundo”. É preciso “reconfigurar os limites e potencialidades” de seu dizer, desconectando da ideia de um corpo com formas definidas e definitivas, gestos e ações colocadas em molduras pré-esquemáticas (SETENTA, 2008). Construir uma

escrita performativa é estar de acordo que nenhum modo de representar o corpo é fixo, pois o corpo é um território da cultura. Assim, ao contrário de construir via linguagem um modo de fazer e dizer colocado como verdade absoluta e inquestionável, a poesia “Olhar negro” produz um movimento inverso.

Esmeralda Ribeiro potencializa novas discursividades, tornando instável o domínio do “o quê”, “para quê” e “quem” em favor de um “como” que precisa ser construído (SETENTA, 2008). A escritora performatiza no discurso um corpo poético que constrói um modo de estar no mundo, partindo de movimentos inquietos, questionadores, aqueles que não se satisfazem com respostas já dadas e com as representações já disseminadas. “Vou determinando meus passos para sair dos porões”. (RIBEIRO, 1998, p. 64).

Segundo Setenta (2008), a performatividade agencia a necessidade de mudanças porque se refaz a cada tentativa de resposta às inquietações que aparecem no procedimento de constituição de sujeitos/sociedades. A performatividade desloca o presente e traz nele marcas do passado, e indica, no mesmo presente, marcas futuras. Assim, o gesto performativo se concentra na descentralização de poderes e crenças (SETENTA, 2008). Ela provoca, perturba, instiga a continuidade desses deslocamentos e descentramentos, sendo o corpo um território em que se agenciam tais modificações: “[...] mas vou seguindo com a certeza de ser mulher não desisto vou atravessando o meu oceano”. (RIBEIRO, 1998, p. 64).

A performatividade busca subverter procedimentos que fixem e rotulem ideias, pensamentos e produções específicas de corpos em um oceano repleto de possibilidades. Ela é uma conduta política que Ribeiro (1998, p. 65) adota em sua poesia: “[...] tem fragmentos no feminismo procurando o meu olhar, mas seguindo com a certeza de

ser sempre mulher”. Portanto, não há espaço no discurso para assumir o lugar da vitimização. Ao contrário, ser mulher significa tomar consciência de si no mundo, refutar categorizações de gênero que a inferiorizam, assumir uma postura construída em uma perspectiva feminista, construída ao longo das lutas de mulheres por uma sociedade menos injusta e desigual.

A performatividade do corpo e de gênero que se inscrevem no texto por um olhar dissonante da tradição, promovendo a correlação existente e indissociável entre o que se faz e o que se diz, o que se faz fazendo o que se diz (SETENTA, 2008). Em “Olhar negro”, o corpo é um agente potencializador de transformações e de outras conexões com o mundo. Nela, o corpo está socialmente inscrito. É um corpo que não se entende como sendo constituidor de um “sujeito isolado”, mergulhado somente em si, uma vez que traz consigo uma tradição ancestral de lutas, embates e formas de resistência. O corpo salienta a sua ligação com um fluxo incansável de outras histórias e memórias de mulheres negras (inclusive as mencionadas neste artigo), pois entende que “o sujeito é constituído de outros sujeitos”: constituído por um coro de vozes, embora nem sempre tais referências estejam explícitas (SETENTA, 2008, p. 85).

Conforme leio, o sujeito performativo não combina “com a ideia de um sujeito individualizado” ou essencializado, mas com a ideia de um sujeito que compartilha “o fazer-dizer do corpo”, que lida com questões coletivas, por exemplo, ligadas ao feminismo negro, mencionado por Esmeralda Ribeiro em uma das linhas poéticas (SETENTA, 2008, p. 90). A perspectiva feminista da voz poética toma a relação corpo e gênero como uma relação histórica, portanto substantiva, e também como categoria analítica, por conseguinte adjetiva.

Nesse caso, a performatividade propõe outro jeito de estar no mundo, conduzindo o corpo no mundo a uma postura, a construir novos agenciamentos políticos e reivindicações: “[...] vou determinando meus passos para sair das prisões” (RIBEIRO, 1998, p. 64). A performatividade de gênero se insere nesse espaço. Nela, está implícita uma condição política e ideológica que orienta múltiplos movimentos do corpo e da palavra escrita. Para cada dizer e fazer do corpo, é preciso construir um jeito próprio de falar, colaborando para combater desigualdades experimentadas no cotidiano. Esmeralda assume esse compromisso político em muitas de suas poesias, como nas já mencionadas “Rotina, dúvida”, “E agora nossa guerreira” e “Vários desejos de um Rio”, entre outras.

A performatividade exige realizar um novo exercício crítico a partir de um olhar para e sobre o corpo negro, descolando e ampliando o dito e não dito nos versos. Portanto, a poesia “Olhar negro” é apenas uma das obras nas quais Esmeralda Ribeiro se empenha em fazer/pensar/refletir sobre os modos de dizer o(s) corpo(s) negro(s) feminino(s). Penso que o corpo performativo que estamos chamando não cabe em nenhum lugar, em enquadramentos, e tampouco aparece estabilizado em nenhum sentido, significado ou modo de linguagem específica.

Nas poesias de Esmeralda Ribeiro, os corpos negros femininos escritos e inscritos não estão mais subjugados ao hábito de articular gestos, seguir comportamentos e agenciar modos de estar no mundo ligados à tradição ocidental branca e cristã, segundo leio mais uma vez no trecho: “[...] vou buscando o meu olhar negro perdido no azul do tempo Vou Voo”. (RIBEIRO, 1998, p. 64).

O olhar negro que flagramos no texto está atento às novas possibilidades; por isso, rejunta pedaços/fragmentos como um ponto

de partida para alcançar novos retratos, imagens e transformações. Alçar novos/outros voos. Porém, tudo acontece de forma pausada na soletração da voz compreendida pelo corpo-poesia que revela gestos que marcam uma ação-insubordinação, minuciosamente calculada como maneira de inverter a ordem do poder e o seu imaginário: “Tem Pe Da Ços diante da vítrea lâmina do espelho, vou *refazendo em mim o que é belo*”. (RIBEIRO, 1998, p. 65, grifo meu).

REFERÊNCIAS

- APPADURAI, Arjun. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras Itaú Cultural, 2009.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1998.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (orgs.). Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.
- DALLERY, Arleen. A política da escrita do corpo: écriture féminine. *In: BORDO, Susan; JAGGAR, Alison (orgs.). Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: Record, 1997. p. 62-78.
- DIJK, Teun Adrianus van. *Racismo e discurso na América Latina*. Brasília, DF: Unesco; São Paulo: Contexto, 2008.
- GLUSBERG, Jorge. *A arte da performance*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *In: SILVA, Luis Augusto et al. Ciências Sociais hoje 2: movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos.* São Paulo: Anpocs, 1983. p. 223-244.
- HALL, Stuart; SOVIK, Liv (orgs.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos feministas*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 646-478, 1995.
- HOOKS, Bell. Vivendo de amor. *In: WERNECK, Jurema; WHITE, Evelin; MEDONÇA, Maísa (orgs.). O livro da saúde das mulheres: nossos passos vêm de longe.* 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. p. 118-198.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada.* São Paulo: Francisco Alves, 1960.
- MARTINS, Leda Maria. A fina lâmina da palavra. *O eixo e a roda*, Belo Horizonte, v. 15, p. 55-84, 2007.
- NASCIMENTO, Maria Beatriz. O quilombo e a historiografia. *In: QUINZENA do negro.* São Paulo: [s.n.], 1977. Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 29, Código de Referência BR NA, RIO 2D.
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula: romance original brasileiro por uma maranhense.* São Luís: Typologia do progresso, 1859.
- RIBEIRO, Esmeralda. Olhar negro. *In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (orgs.). Cadernos Negros 20: os melhores poemas.* São Paulo: Quilombhoje Literatura, 1998.
- RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (orgs.). *Cadernos Negros 36.* São Paulo: Quilombhoje Literatura, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 115-136, 2001.

SAID, Edward. *Representações do intelectual*: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

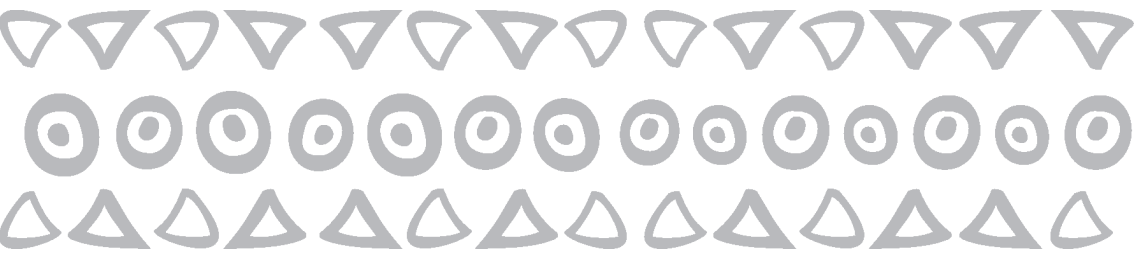
SCHMIDT, Rita Terezinha. Repensando a cultura, a literatura e o espaço de autoria feminina. In: NAVARRO, Márcia Hoppe (org.). *Rompendo o silêncio*: gênero e literatura na América Latina. Porto Alegre: UFRGS, 1995.

SCOTT, Joan. *Gênero*: uma categoria útil para a análise histórica. Recife: SOS Corpo e Cidadania, 1990.

SETENTA, Jussara Sobreira. *O fazer-dizer do corpo*: dança e performatividade. Salvador: EDUFBA, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Educ, 2000.



CAROLINA MARIA DE JESUS: NARRATIVAS (AUTO)BIOGRÁFICAS E FICÇÕES NECESSÁRIAS

Hildalia Fernandes Cunha Cordeiro
Dayse Sacramento

Ele ainda não me conhece. Não sabe que eu sou descendente da bomba atômica. (JESUS, 1996).

Este texto foi pensado muito próximo ao formato de um *patchwork*, uma “colcha de retalhos”, por acreditar que tal formatação auxilie em um melhor conhecimento tanto da vida quanto da obra de Carolina Maria de Jesus, uma vez que busca mesclar trechos das diferentes narrativas carolinianas com a teoria necessária para se alcançar os objetivos deste estudo. Com as passagens oferecidas pelas suas diferentes publicações, ao longo deste texto busca-se conhecer um pouco mais sobre as travessias realizadas pela protagonista e incitar o leitor a se aprofundar na leitura das obras aqui reproduzidas.

Carolina Maria de Jesus, escritora negra mineira, ainda pouco conhecida do grande público brasileiro, revelou-se ao mundo através da escrita memorialística e mais especificamente diarística, apesar deste não ser o gênero que mais gostava de produzir, conforme declarações da própria autora, adiante reproduzidas.

Até chegar a São Paulo por volta de 1947 e publicar o primeiro diário no ano de 1960, um longo caminho percorreu. Suas geobiografias¹ podem ser assim sintetizadas: em Minas Gerais: Sacramento → Fazenda do Lajeado → Sacramento. Em São Paulo: Franca → Canindé → Osasco → Santana → Parelheiros. Para cada um desses lugares uma escrita era produzida. Os livros publicados foram: *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960); *Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada* (1961); *Diário de Bitita* (1986) – memórias de infância em Sacramento –, obra póstuma publicada primeiro na França. *Provérbios* (1963) e *Pedaços da Fome* (1963) foram publicados por teimosia da autora e pelo desejo de ver publicada sua literatura com seu próprio investimento, mas não tiveram o sucesso esperado, o que pode ser explicado, pelo menos em parte, pelo contexto sócio-histórico muito próximo da ditadura militar, quando a censura já se fazia fortemente presente. Não havia mais o interesse sobre a personagem que construíram sobre e para Carolina, e os tempos não eram mais propícios para as denúncias que ela trazia inevitavelmente em seus escritos. Foram publicados também uma antologia poética organizada por Meihy (*Antologia pessoal: Carolina Maria de Jesus*, 1996) e *Meu estranho diário* (1996), ambas obras póstumas.

¹ Proposta apresentada e defendida por duas pesquisadoras do Grupo de Pesquisa (Auto)biografia, Formação e História Oral, pertencentes ao Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade –da Universidade do Estado da Bahia. São elas: Mariana Martins de Meirelles e Jussara Fraga Portugal. Cf. Meirelles e Souza (2013) e Meirelles e Portugal (2012).

Apesar de ter ficado conhecida internacionalmente a partir dos diários, sobretudo o primeiro, *Quarto de despejo*, definitivamente não era o gênero que ela mais apreciava escrever. Indagava ela diante da recepção deles:

Conversei com o senhor Otávio. Disse-lhe que vou mudar da favela neste mês e que não gosto do diário. Eu não sei o que é que eles acham no meu diário. Escrevo a miséria e a vida infausta dos favelados.² (JESUS, 1961, p. 28).

Carolina não considerava a escrita dos diários como o que fazia de melhor. Chamava-os de “pornografia”. Achava-os de pouco ou quase nenhum valor literário. Declarava ela sobre tais escritos:

Estes dias eu ando triste por causa do Diário que o Audalio vae publicar. Eu classifico aquêlê diário de: sete capas do diabo. As sete capas do diabo é assim: ele encapa um livro sete vêzes. Depôis vae desencapando-o. Quer dizer que a sugeira que alguem faz algum dia aparece. [...] Eu estava falando que acho êste diário horrível. É que eu queria escrevê-lo e depôis suicidar por causa do custo de vida. É que a deficiência dêixa as pessoas desorientada. [...] (JESUS *apud* PERPÉTUA, 2014, p. 248)

É um livro hororóso! O livro que eu nunca pensei escrever. É o livro que vae desgraçar a minha vida. e o livro que vae regridir a minha existencia pensei: mas não disse isto para eles. (JESUS, 1960 *apud* PERPÉTUA, 2003, p. 78)

² Vale comentar que todas as citações reproduzidas neste artigo mantêm a grafia conforme encontrada nas publicações da autora.

Audálio era que insistia para que ela investisse tudo na escrita dos diários, como pode ser constatado, dentre outras passagens no prefácio de *Casa de Alvenaria*. Declarava ele:

Agora você está na sala de visitas e continua a contribuir com este novo livro, com o qual você pode dar por encerrada a sua missão. [...] Guarde aquelas “poesias”, aqueles “contos” e aqueles “romances” que você escreveu. A verdade que você gritou é muito forte, mais forte do que você imagina, Carolina, ex-favelada do Canindé, minha irmã lá e minha irmã daqui. (DANTAS, 1961, p. 10)

O conteúdo do primeiro diário, *Quarto de Despejo*, muito se aproxima de uma contabilidade dos dias nos quais quase sempre fechavam no vermelho, uma vez que o que Carolina catava nas ruas e vendia não conseguia garantir o mínimo para a sua sobrevivência e de seus três filhos: João José de Jesus (nascido em 01/02/1949 – já falecido e filho de português); José Carlos de Jesus³ (nascido em 06/08/1950, filho de um português⁴ – segundo Vera Eunice – e falecido em 2016) e Vera Eunice de Jesus (nascida em 15/07/1953, filha de um espanhol) . O trecho selecionado abaixo revela um pouco dessa agonia diária e permanente:

³ José Carlos, segundo Vera Eunice, “não tem objetivos para o futuro, não trabalha, mora pelas ruas” (MEIHY; LEVINE, 1994, p. 134) e atribui a culpa à mãe por tê-lo mimado demais, o que acabou fazendo com que se perdesse, segundo palavras da própria irmã. Vera acabou realizando o sonho da mãe de ser professora, graduando-se no curso de Letras.

⁴ Há controvérsias sobre essa informação apesar de ter sido fornecida pela própria filha. No livro *Cinderela Negra*, Vera Eunice declara: “o maior amor que minha mãe teve foi o português, o pai do Zé Carlos. [...] Já o pai do João era dado a beber. Bêbado. Bebia além da conta, e ela, que nunca foi chegada a álcool, tratou logo de despachar. Acho que nunca soube que tinha tido um filho”. (JESUS *apud* MEIHY; LEVINE, 1994, p. 69).

Aniversario da minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos generos alimenticios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar. (JESUS, 2007, p. 11).

Aguerrida, assumia a primeira pessoa do singular em suas es-crevivências⁵, sem medo das consequências. Uma escrita em primei-ra pessoa na qual a autora decide testemunhar o dia a dia na favela e assina a responsabilidade pelos ditos e não ditos, apresentando até mesmo o número da sua carteira de identidade – “o meu rigistro geral é 845.936” (JESUS, 2007, p. 18) – nas páginas encardidas dos cadernos recolhidos do lixo.

ESCRITA DA VIDA OU A VIDA ESCRITA?

“Comprometer a vida com a escrita, ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (EVARISTO, 2017).

Não é tarefa das mais fáceis tentar enquadrar a escrita caroliniana nos moldes e classificações canônicas, mesmo porque ela não cabe nesse tipo de categoria. Se a linha divisória entre o que é realidade e ficção costuma ser muito tênue, quando nos debruçamos sobre a produção literária de Carolina ela tende a se tornar ainda mais fina e frágil.

⁵ “Escrita profundamente comprometida com a vida, escrita profundamente comprometida com a vivência. [...] Sempre uma escrita marcada pela minha condição da minha vivência de mulher negra na sociedade brasileira”. (EVARISTO, 2017).

As negras e femininas escritas de si (BARBOSA; CORDEIRO, 2014) carolinianas encontram-se impregnadas de ficcionalizações necessárias, mesmo porque toda e qualquer autobiografia tem o seu teor mais ou menos forte de criação, uma vez que se trata da tentativa de “recuperação” de memórias e, assim sendo, a completude não é possível.

No que diz respeito à categorização por gêneros, o hibridismo predomina na escrita dessa autora. A tentativa de classificação já nasce frustrada, visto que os gêneros encontrados não satisfazem grande parte das características peculiares a cada um deles.

Os diários, em muitos momentos, não cumprem sua função, nem atendem aos traços e características do gênero em sua totalidade. Foram encomendados por Audálio, não era uma escrita espontânea como costumam ser os demais, escrita de si, de cunho íntimo, cujo conteúdo não se pensa em tornar público, além de tantas outras características que destoam quando se trata dos cadernos de memórias de Carolina sobre o Canindé, mas que foram denominados de diários.

Os romances e contos, que são os que mais nos interessam nessa comunicação, apresentam um enorme grau de dificuldade no que se refere a classificação e adequação a gêneros específicos, como é o caso de *Pedaço da fome*, romance publicado em 1963. No prefácio escrito por Eduardo Oliveira, este destaca:

É uma história pungente, dolorosa, narrada com a simplicidade de quem nasceu assinalado pela vocação de escrever. Seus episódios poderiam ser vividos por qualquer criatura em qualquer lugar: onde há o homem haverá histórias; onde houver histórias haverá Marias Claras, Paulos, Coróneis. Sendo *Pedaços da fome* uma obra de pura criação imaginativa, não deixa de trazer, todavia, aquele sabor de depoimento

sem o que jamais teria o semelhante interesse social. (OLIVEIRA, 1963, p. 11).

E um pouco mais adiante volta a afirmar:

Carolina carrega as virtudes da bondade e da fé, sofre com resignação, sem nunca perder a esperança nos fatores válidos da espécie humana. Desta feita, lançando mão dos recursos da ficção, faz veemente crítica aos nossos costumes. (OLIVEIRA, 1963, p.13).

Apesar do dito, o romance flerta muito de perto com a ficcionalização de si.

O que se pode notar ao longo da leitura desse romance especificamente é que se trata de uma narrativa ficcional, mas que apresenta, em muitos trechos, similitudes com as vivências da autora. E diante de tais perspectivas, muitas indagações surgem: seria viver melhor do que sonhar mesmo em meio a tanta dificuldade, como era o caso de Carolina? Qual o grau de impacto dos trágicos episódios, sobretudo de fome, experienciados pela autora em sua psique para que a fizessem narrar até a exaustão, a ponto, inclusive, de quando ousava escrever o ficcional, a realidade invadir a cena e predominar na escrita, não se permitindo nem mesmo pensar outras possibilidades de existência, se negando até mesmo a sonhar?

Se Carolina teve a possibilidade de alterar fisicamente Maria Clara, personagem principal do romance ora analisado, bem como seu caráter e personalidade para que, assim, esta se distanciasse dela própria,⁶ por que teimou em fazer com que a protagonista passasse

⁶ Ainda que se inspirasse nas personagens desenhadas pelos autores do romantismo, a autora (re)desenhava essas mulheres do seu jeito, impregnando-as com a força e determinação que era peculiar a sua forte personalidade, não as adequando, de todo, às mulheres recatadas como as desenhadas pelos autores do respectivo período.

pelas mesmas agruras que ela passou em vida? Não bastou vivenciar uma vez a condição de favelada? Exposição demasiada ao dano provoca trauma, isso é sabido. O que teria sido esse evento, que parece da ordem do traumático na vida de Carolina, a ponto de marcá-la para sempre e fazer com que mesmo numa suposta ficção, livre criação literária, esse nefasto cenário precisasse ser repetido, impondo às personagens por ela criadas caminhos, percursos e demandas tão próximas às suas, ainda que tenham sido pensadas, pelo menos a princípio, pertencentes a outras classes sociais? As memórias traumáticas, exaustivamente narradas nos diários (*Quarto de Despejo* e *Casa de Alvenaria*) e na autobiografia da infância (*Diário de Bitita*, 1986 – quase uma autoficção⁷), não foram suficientes para refazer-se de tais demandas? Terá sido um daqueles importantes momentos considerados como divisor de águas, e que Josso (2004) denominará de “charneiras”⁸? Indagamos, conjecturamos, a partir das pistas deixadas pela autora ao longo da sua vasta obra, mas não ousamos afirmar.

O que se torna importante ressaltar nesse momento do texto é que as ficções elaboradas por Carolina apresentam muitos “rastros” de suas vivências, rastros autobiográficos muito evidentes, sobretudo para aqueles que tiveram acesso a grande parte de sua obra, principalmente do que foi publicado. Há uma tentativa de ficcionalização das experiências, mas o que se percebe é que a realidade acaba por invadir o que deveria ser fruto da imaginação. Carolina parece não conseguir se desvencilhar das dolorosas vivências, nem mesmo quando ousa sonhar, imaginar outros mundos possíveis,

⁷ Para alguns será concebida como “forma de encenação de si” (LEVIN; BRUN, 2008 *apud* KLINGER, 1991, p. 7), para outros, compreendida como o lugar do autor, no “interstício entre ‘mentira’ e ‘confissão’”. (KLINGER, 1991, p. 24).

⁸ Charneira é uma dobradiça, algo que, portanto, faz o papel de uma articulação.

levando-nos a intuir que o processo de perlaboração ainda não fosse possível para ela.

Esse parece ser o caso de *Pedaços da fome* (1963), quando Carolina cria uma protagonista fisicamente diferente dela, Maria Clara, conforme já salientado: “— O teu nome combina com a tua cor. A senhorita é nívea, parece que nunca tomou sol” (JESUS, 1963, p. 29), bem como nas passagens: olhos “cor de esmeralda” (JESUS, 1963, p. 35) e cabelos “castanho claro” (JESUS, 1963, p. 39). A personalidade parece também ser o oposto de Carolina, quando Maria Clara se revela uma esposa, aparentemente submissa, mesmo diante de uma realidade que precisava ser enfrentada com muito mais determinação do que a demonstrada pela personagem, como podem ser comprovadas pelas passagens a seguir:

O mundo para ser bonito para uma mulher é preciso que ela tenha um homem em sua vida! [...]

— Êle não me permitia recorrer ao meu pai. E a espôsa deve obedecer o espôso em consideração a sua fôrça moral. [...]

— Porque mulher depois que casa, se abandona o lar ou desquita-se, fica mal vista. (JESUS, 1963, p. 38; p. 214; p. 216).

Vê-se com as passagens acima reproduzidas e apresentadas que a personagem em muito se distancia do forte temperamento da autora, que não se deixava levar pelos homens e seus mandos.

Terá sido uma vontade inconsciente de passar pela experiência de um relacionamento de caráter mais formal, no qual ela cumprisse o que institucionalizaram que uma mulher casada precisa fazer e ser? Não nos esqueçamos de contextualizar a obra que foi publicada na década 1970. É imprescindível, assim, proceder para que possamos

alcançar um bom nível de análise e melhor entender o contexto e as condições de produção. Terá a ficção servido também para que Carolina pudesse vivenciar, ainda que na narrativa ficcional, o que é ser uma mulher obediente e submissa ao marido e ter um parceiro fixo? Teria ela sentido esse desejo em algum momento de sua existência? Outros trechos escritos pela autora, sobretudo na produção de cunho autobiográfico, não nos remetem à confirmação de tais conjecturas. Elas caminham em direção diametralmente opostas. Não temos a pretensão de trazer respostas, mesmo porque quem poderia fazê-lo satisfatoriamente não deixou registrado nada sobre o assunto. É de bom tom afirmar, novamente, que apresentamos tão somente conjecturas, indagações, a partir das pistas que as narrativas parecem deixar.

Carolina apresenta-se nas obras anteriormente publicadas, sobretudo nos diários, como independente, autônoma, senhora das suas escolhas e muito resistente e decidida a não ter um marido. É o que se nota no trecho a seguir: “Há mulheres que os esposos adoecem e elas no penado da enfermidade mantêm o lar. Os esposos quando vê as esposas manter o lar, não saram nunca mais”. (JESUS, 2007, p. 20).

Estava determinada a concretizar os seus objetivos de vencer na vida, mas não contava com homens para que isso se efetivasse. Estava convicta de que eles só atrapalhavam tais desejos.

Já no que diz respeito aos processos de ficção, segundo Castello (2011, informação verbal),

Não existimos sem ficção. Somos filhos da ficção. Todo trabalho de amadurecimento humano é a construção de uma identidade ficcional sobre a qual nos sustentamos para atravessar o deserto da existência.

Assim sendo, continuemos no caminho de indagar e investigar, levantando hipóteses para tal dúvida. O que levaria uma pessoa a pensar e ficcionalizar as suas próprias memórias? E quem pode afirmar que era o que de fato fazia Carolina Maria de Jesus? E diante desse poder, que razões a levariam a repetir itinerários tão difíceis já realizados outrora? Perlaborar?⁹ Ou como afirmava Freud (1914), fazia-se necessário recordar, refazer e elaborar? Pensamos que seja de bom tom e interessante o debruçar-se e o aprofundar-se um pouco mais sobre essa tendência de Carolina à repetição e, especificamente aqui, a voltar na escrita que se pretende e se configura como ficcional a fatos traumáticos vivenciados por ela. O que a estaria levando a tal comportamento? É sabido que Carolina procurava vencer as dificuldades de sobrevivência no cotidiano sem auxílio, sozinha, bem como as demandas de ordem interna, sobretudo psíquicas; quem sabe por isso a urgência e necessidade da escrita compulsória e intermitente? Seria um caso de narrativa como cura (BENJAMIN, 2002), como apaziguamento? E narrar cura ou apazigua? Segundo Santos (2013, p. 1), não: “[...] o gesto de recordar, de puxar pela memória, ou mesmo de simplesmente narrar o que se tem de lembrança não é jamais apaziguado ou apaziguador”. Quem sabe o desejo de Carolina ao ficcionalizar suas memórias a partir de suas vivências e experiências¹⁰ não seja também a “[...] tentativa de representar o não vivenciado; [...] necessidade de elaborar a vivência em representação discursiva” (SANTOS, 2013, p. 1)? Pois para a teórica,

⁹ “Capacidade de reelaborar as crises, sentimentos e conflitos interiores”, ou ainda, “palavra usada por Freud que expressa ‘o trabalho de travessia’”. (PERLABORAÇÃO, 2014).

¹⁰ Josso estabelece diferença entre os dois termos. Segundo ela (2004, p. 48), “as vivências atingem o status de experiências a partir do momento que fazemos um certo trabalho reflexivo sobre o que se passou e sobre o que foi observado, percebido e sentido”.

[...] o gesto de simbolizar a dor causada pela intensidade de uma vivência está ligada, por exemplo, à psique do sujeito em depressão, ele alegoriza no mundo (ainda que seja este um conjunto de desolamentos, e até mesmo pela sua negação em submeter-se ao ritmo de vivência dos demais) o impacto da dor que sobre ele se abateu. (SANTOS, 2013, p. 2).

Ao contrário do romance *Pedaços da fome*, que foi publicado, e justamente por isso foi possível uma incursão maior e mais complexa na e sobre a obra, o romance *Rita* será analisado a partir do resumo realizado por Jardel Socoll e disponível no site *Vida por escrito*, organizado por Sérgio Barcellos, uma vez que o original não se encontra disponível, ainda, para consulta, sendo acessado tão somente na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Mas o resumo produzido e disponibilizado no site revela-se suficiente para o que desejamos chamar atenção aqui, que é o quanto a escrita ficcional caroliniana encontra-se impregnada de suas negras vivências. A saber, a menina protagonista que dá nome a obra, Rita, nasce dois anos depois que a autora é diagnosticada com doença de Chagas. Carolina relata em *Diário de Bitita* sobre uma doença que sofreu durante grande parte da sua infância, ainda em Sacramento, e sobre sua difícil cura. Diz ainda, na mesma obra, que chegou a ser acolhida na Santa Casa de Misericórdia quando mais ninguém o fez:

Levantei, peguei a minha trouxa e saí. Segui a avenida da Saudade. Cheguei na Santa casa e pedi uma consulta. Fizeram um curativo e disseram que eu deveria voltar depois de três dias. Era doença de ambulatório. Ficar onde? Recordei que a tia Ana morava naquela cidade e decidi procurá-la perguntando. Consegui localizá-la. [...]

Parei na porta e cumprimentei-a:

- A benção, tia Ana!

Ela não me respondeu. Mesmo sem este convite: “Vamos entrar”, eu entrei e sentei. Os meus pés estavam inchados dentro dos sapatos que os comprimiam. (JESUS, 1986, p. 162)

Carolina relata, ainda na mesma publicação:

Ouvir dizer que em Uberaba tinha bons médicos. Decidi ir até lá a pé. Peguei a minha trouxa e saí. Não me despedi de ninguém.

Dormia nas estradas. Andava pelas estradas de rodagem. Que luta! (JESUS, 1986, p. 148).

Há registros também sobre a doença no romance *Dr. Sílvio*, o que nos leva a crer que esse pode ter sido outro evento da ordem do traumático para a autora, e possível demanda de e para seu processo perlaborativo, uma vez que causava, para além do desconforto físico, constrangimentos dos mais diversos, considerando que costumava causar repugnância e asco aos que se aproximavam dela.

O pai de Rita, tocador de viola, guarda proximidade com o genitor de Carolina, que é apresentado de forma muito próxima:

Foi nestes bailes inseletos que ela conheceu o meu pai. Dizem que era um preto bonito. Tocava violão e compunha versos de improviso. Era conhecido como o poeta boêmio. Nos bailes ele dançava só com minha mãe. Ela teve só um filho com seu esposo, o Jêronimo Pereira. O sobrenome Pereira, do esposo de minha mãe, deve ter sido herdado de algum português, porque o esposo de minha mãe, era mulato. Quando minha mãe ficou gestante, sugiram os disse-disse tão comuns as cidades do interior [...]

Diziam que a criança que ia nascer era filha do poeta boêmio. Quando eu nasci, comprovaram-se os boatos, e as más línguas sentiram-se meio proféticas. A minha semelhança com o poeta serviu de pretexto para o esposo de minha mãe abandoná-la. (JESUS, 1986, p. 69).

Já no resumo elaborado por Socoll (2014) sobre o romance *Rita*, encontramos a seguinte passagem, muito próxima à narrativa acima reproduzida:

José Rodrigues se separa de Dona Maria. Após a separação, ela vai morar com João dos Santos, o suposto pai da menina. João dos Santos permanece pouco tempo com Dona Maria. Quando seu dinheiro acaba, pega a viola e desaparece, abandonando a mulher e a filha. (SOCOLL, 2014).

Recuperar um pai poeta seria uma tentativa de Carolina reviver parte de sua história de vida só ouvida e não vivida, uma história se repetindo? Ser poeta? Seriam as “quimeras narrativas” de que fala Cyrulnik (2009)? Histórias que precisamos criar para seguir? Histórias que nos constroem e que nos fazem? (Re)criações de si? Buscas por respostas? Preenchimento de lacunas, as mais diversas? Não ousamos afirmar, só interrogamos, levantando possibilidades de interpretação.

Conheçamos mais trechos pertencentes ao resumo ora analisado e façamos um esforço de notar a intertextualidade presente entre a obra original publicada, *Diário de Bitita*, e a resumida por Socoll (2014):

Dona Juana, vizinha de Dona Maria e madrinha da menina, escolhe o nome para a criança: Rita dos Reis.

A mãe se vê forçada a trabalhar para sustentar seus filhos. Em sua ausência, é a madrinha, Dona Juana, quem cuida de Rita.

Um dia, diante do incessante choro de Rita, Dona Juana lhe dá cachaça para embriagá-la e fazê-la dormir. Ao chegar em casa, Dona Maria percebe a letargia de Rita. Tenta despertá-la mas a menina não reage. Decide levá-la ao médico, Dr. Paulo Cunha, que constata que a menina fora embriagada. (SOCOLL, 2014).

Minha mãe queixou-se que eu chorava o dia e noite. Ele¹¹ disse-lhe que meu crânio não tinha espaço suficiente para alojar o miolos, que ficavam comprimidos, e eu sentia dor de cabeça. Explicou-lhe que, até aos vinte e um anos, eu ia viver como se estivesse sonhando, que a minha vida ia ser atabalhoada. Ela vai adorar tudo o que é belo! A tua filha é poetisa; pobre Sacramento, do teu seio sai uma poetisa. E sorriu. Deu-me uns remédios para vomitar o álcool e disse com voz enérgica:

- Você... nunca há de beber. O álcool é péssimo promotor. Porque hei de auxiliá-la sempre. (JESUS, 1986, p. 71).

Vale comentar ainda que é também na obra *Diário de Bitita* que Carolina explicita que era cuidada por siá Maruca, que segundo Carolina era “[...] a mulher que vivia com meu avô [...] uma preta calma” (JESUS, 1986, p. 66), enquanto a sua genitora se ausentava para trabalhar, e como chorava demais, a cuidadora lhe dava cachaça para que dormisse. Como se pode notar, trata-se de uma história bem próxima da existente no resumo de Socoll.

¹¹ Um médico espírita de nome Eurípedes Barsanulfo. Uma profecia? Declaração feita quando de uma consulta da Carolina, até então Bitita, acompanhada de sua mãe que chega passando mal por ingestão de pinga dada pela siá Maruca (uma das madrinhas de Carolina) para que ela parasse de chorar.

O esmolar e não ser recebida em casa e não ter onde dormir (existente no resumo do romance *Rita*) foi também vivenciado pela autora e relatado em *Diário de Bitita*: “Nós dormíamos no solo. Forrávamos o chão com jornais”. (JESUS, 1986, p. 187).

Ao chegar à casa do Juiz, Rita é encaminhada por Dona Inez, mulher do Juiz, ao porão, que servirá de quarto, onde há somente uma cama feita de jornais sobre o chão. Rita passa a ser tratada como escrava na casa do Juiz. Na mesma noite resolve fugir. Nessa época, Rita estava com nove anos de idade. (SOCOLL, 2014).

Ou ainda em outra passagem do *Diário de Bitita*, quando Carolina relata que precisou dormir em um galinheiro:

Passei a noite no quintal, não era possível dormir com as aves. Que noite longa! Cheguei até a sentir saudades do calor do sol. Às seis horas, as filhas de dona Maria saíram para o trabalho. Fiquei com inveja. Às oito horas ela abriu a porta e disse que não me queria na sua casa. Que se eu pudesse me empregar numa casa rica para ajudar no pagamento do aluguel, ela ainda tolerava. (JESUS, 1986, p. 149).

Em outros trabalhos, tanto publicados quanto inéditos, nota-se sem grandes dificuldades o embaraçar dos fios do vivido com os fios do imaginado, criado, ficcionalizado, e que por motivos de espaço e tempo não puderam ser aqui apresentados. Mas apresenta-se como uma característica das narrativas carolinianas. O que resta indagar e tentar responder é o porquê dessa necessidade por parte da autora.

Acreditamos que se considerarmos as memórias carolinianas a partir da condição do trauma – aqui entendido como “[...] lesão

psicológica ocasionada por um evento drástico” (RODRIGUES; PANTOJA, 2008, p. 1), ou ainda, recuperando a etimologia grega das palavras *traûma* e *traumatismós*, como “ferida” e “ação de ferir” (CURADO, 2011), podendo ser encontrado também como fratura ou “o que ainda não fechou”, não cicatrizou –, conseguiremos achar algumas possibilidades de resposta para as inquietações apresentadas ao longo deste texto. É sobre esse ponto que nos debruçaremos a seguir, tão importante para a tentativa de compreensão dos motivos que levaram Carolina a narrar até a exaustão, e da sua tendência a repetição, ainda que esse seja um traço de narrativas memorialísticas no geral, sobretudo as da ordem do traumático.

Partindo da concepção de Freud (1895 *apud* ANTONELLO; GONDAR, 2013) sobre trauma como vivência da dor ousamos indagar: seriam as narrativas carolinianas, memórias traumáticas? O que foi a sua existência se não isso: a busca desesperada por reconhecimento e aceitação em paralelo com a necessidade de paz, tranquilidade e sossego, nunca alcançados; em paralelo com a ininterrupta luta para assegurar a sua sobrevivência e a dos seus três filhos?

Para Antonello e Gondar (2013), a escrita do evento traumático se apresenta como de extrema necessidade, uma vez que o sujeito não consiga dar conta do trauma, sobretudo na dimensão psíquica. Para eles (2013, p. 167), “[...] o trauma excede a possibilidade de assimilação do sujeito”, e uma vez que não se consegue simbolizar o experienciado, surge a repetição como mecanismo de defesa na tentativa de significá-lo. Mesmo sabendo que não existe palavra que possa equivaler ao que foi vivido, tenta-se, a todo custo, um relato possível sobre isso, que é da ordem do indizível. A característica própria do trauma é a repetição, e assim sendo, os autores defendem que a necessidade de escrever é justamente para que o que não foi

assimilado possa vir a ser, para que se possa atribuir sentido e significado ao que foi devassado, rompido. Para eles, o ato da escrita equivaleria à tentativa de controlar o que sequer se compreende, e tentar fazer cessar a repetição sem controle até então a partir da atribuição de sentidos e significados.

Os problemas que surgem são: se o trauma configura-se como da ordem do não vivível, se o que se viveu não tem sentido e não há, portanto, palavra que possa exprimir a dor dessa experiência específica – “[...] ela é invivível e não pode ser convertida em linguagem, pois nem sequer foi representada” (ANTONELLO; GONDAR, 2013, p. 169) –, como relatá-lo? Como encontrar palavras que possam se aproximar da experiência real e que se tornem minimamente satisfatórias para um possível apaziguamento com essa memória? E narrar apaziguaria de fato? Vimos no início do texto que não há consenso quanto a isso.

Esses autores também afirmam que “[...] escrever equivaleria a tentativa de fixar algo vivido em um tempo e lugar definidos” (ANTONELLO; GONDAR, 2013, p. 170), ou ainda, diante da enorme dificuldade de dar sentido ao que foi vivido, o ato de escrever funcionaria como um “[...] assenhoramento gradativo das experiências, por meio da escrita” (ANTONELLO; GONDAR, 2013, p.171); configurar um sentido para aquilo que se procura relatar ou, ainda, tentar “[...] dar contorno à experiência”. (ANTONELLO; GONDAR, 2013, p. 175).

Teria sido esse o caminho trilhado por Carolina, ainda que de forma inconsciente? Narrar para curar como propõe Benjamim (2002)? E cura? “Curou” Carolina dos seus inúmeros traumas, fruto da sua árdua existência? Vivia Carolina em constante e avassalador

sofrimento psíquico? Conjecturamos tão somente a partir das pistas deixadas pelo seu rico e complexo legado literário.

Narrar até a exaustão, repetir, inserir sua história de vida em suas supostas ficções estaria, pelo menos parcialmente, explicado por meio dessa leitura da obra de Freud pelos autores anteriormente mencionados?

Seriam as memórias carolinianas da ordem do traumático, visto que frutos de vivências quase que ininterruptas de dor?

Antonello e Gondar (2013, p. 181) declaram ainda que “[...] a escrita permite lembrar, ao mesmo tempo em que, depositando uma vivência sobre o texto, aponta a possibilidade de esquecer”. A escrita seria, então, a possibilidade de o Eu buscar sentido para o que o evento traumático desagregou?

Cicatrizaram as chagas existentes desde a infância ainda em Sacramento com o recurso da escrita compulsiva a que essa escritora se dedicou? Considerando e concebendo a vivência traumática como “uma espécie de ferida da memória” (ANTONELLO; GONDAR, 2013, p. 169), vivência da dor, teria Carolina Maria de Jesus conseguido estancar e fazer fechar as feridas abertas e dilaceradas ao longo da sua pesada existência? Para Antonello e Gondar (2013, p. 183), “[...] o testemunho tem por função diluir os blocos de energia indomada que ferem o eu, através da narração. O trauma se deposita sobre o texto, dando lugar a uma memória”.

Quem sabe de posse e conhecimento dos seus manuscritos, ainda inéditos para o grande público, possamos ter mais pistas reveladoras sobre o ofício dessa autora.

Mas, se Antonello e Gondar (2013) estiverem corretos em suas proposições de que escrever auxilia na reconstrução da história

pessoal, a se reapropriar de si e recriar-se pelo escrito, assim como quando defendem que histórias de vida são fundamentais em processos de (re)ver-se, (re)elaborar-se e (re)fazer-se, Carolina talvez tenha encontrado um bálsamo na escrita para ganhar forças e prosseguir no caminho de pedra. Como pode sonhar? Bem que tentou, exaustivamente.

“VIVER É MELHOR QUE SONHAR?” OU DE QUANDO A ARTE PRECISA IMITAR A VIDA

Com todo o exposto, o que se pode notar é que as negras e femininas escritas de si (BARBOSA, CORDEIRO, 2014) de Carolina Maria de Jesus apresentam-se impregnadas de rastros autobiográficos, mesmo quando a autora decide escrever ficções.

Insistentemente ilustrada nessa comunicação por passagens de obras publicadas e inéditas, o que se nota é que as memórias carolinianas, quase sempre da ordem do traumático, sobretudo pela difícil existência, são narradas até a exaustão, e que quando a escritora ousa sonhar, a dura realidade invade a cena enunciativa e transforma as suas escrevivências em textos impregnados de dor, faltas, perdas, uma literatura que não serve para entreter, para relaxar, para divertir, mas sim, e inevitavelmente, para refletir sobre as doloridas e difíceis vivências para muitas das mulheres negras na diáspora africana. O que se nota é o quanto ainda se faz necessário para Carolina narrar a dor, buscando minimizá-la, amenizá-la. E narrar, de fato, minimiza e ameniza?

Uma escrita produzida no meio do século passado, na década 1960, e tão atual ainda para muitas das nossas, variando entre

diáspora, trajetória e exílio. Viver seria melhor do que sonhar para Carolina Maria de Jesus? Ou até mesmo na tentativa de procurar outros mundos possíveis, a autora se veria interdita pelas próprias memórias que julgamos serem traumáticas, não conseguindo erguer castelos, ainda que estes sejam de areia e supostamente frágeis à ação do vento e do tempo? A dureza dos dias não permitiu que Carolina sonhasse, nem mesmo no papel, construindo supostas ficções.

Oxalá que a preta grafia e negra escrita das nossas, daquelas que vieram depois de Carolina, possam servir quiçá como possibilidade de suavizar as árduas existências. Quando desaguidas nas folhas em branco, que nos auxiliem em nossos processos de (auto) conhecimento, (auto)descoberta, (auto)aceitação e quiçá (auto)realização. Àse!

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Marcos Antônio (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza, 2007. p. 17-21.

ANTONELLO, Diego; GONDAR, Jô. A escrita do traumático. *Estudos da Língua(gem)*, Vitória da Conquista, v. 11, n. 2, p. 165-185, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2UMLBre>. Acesso em: 3 mar. 2015.

BARBOSA, Júlio Cezar; CORDEIRO, Hildalia Fernandes Cunha. *Negras e femininas escritas de si: (re)lembrando para (re)significar e dignificar negras memórias*. São Paulo: Grapho, 2014.

BENJAMIN, Walter. Narrativa e cura. *Jornal de Psicanálise*, São Paulo, v. 35, n. 64/65, p. 115-116, 2002.

CASTELLO, José. Fala em seminário. *In: CRÍTICA no Jogo entre Realidade e Ficção – II Seminário Internacional de Crítica Literária. 96’44”*. *Itaú Cultural*. YouTube. 2011. 3’07”-16’40”. Disponível em: <https://bit.ly/2Gy005u>. Acesso em: 27 abr. 2018.

CURADO, Vasco Luís. Trauma e repetição. *Vasco Luís Curado*: site oficial, [s.l.], 30 out. 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2ZGigT2>. Acesso em: 20 jan. 2017.

CYRULNIK, Boris. *Autobiografia de um espantalho*: histórias de resiliência: o retorno à vida. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DANTAS, Audálio. Apresentação. *In: JESUS, Carolina Maria de. Casa de alvenaria*: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda., 1961. p. 5-9.

EVARISTO, Conceição. Não nasci rodeada de livros, mas de palavras, através da literatura oral. *Jornal El país*, 30 jul. 2017. Entrevista. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/29/cultura/1501282581_629505.html. Acesso em: 07 jul. 2019.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914): novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II. *In: FREUD, Sigmund. Obras completas volume 10*: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 1914. p. 146-158.

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de Alvenaria*: diário de uma ex-favelada. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo Ltda., 1961.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Águila Ltda, 1963.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2007.

JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

KLINGER, Diana. Escrita de si como performance. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 11-30, 1991.

LEVIN, Orna Messer; BRUN, Pedro. Apresentação. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 7-10, 1991.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. (Org.). *Carolina Maria de Jesus*: Meu estranho diário. São Paulo: Xamã, 1996.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; LEVINE, Robert M. *Cinderela negra*: a saga de Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1994.

MEIRELES, Mariana Martins de; PORTUGAL, Jussara Fraga. Bio-geo-grafias: experiências espaciais e construção da identidade docente. *Revista Anekumene*, Bogotá, n. 4, p. 72-87, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2ECWeHZ>. Acesso em: 27 abr. 2019.

MEIRELES, Mariana Martins; SOUZA, Elizeu Clementino. Experiências espaciais e (auto)biografia: geobiografizando a vida e a profissão em contextos rurais. In: PASSEGI, Maria da Conceição; VICENTINI, Paula Perin; SOUZA, Elizeu Clementino. (orgs.). *Pesquisa (auto)biográfica*: narrativas de si e formação. Curitiba: CRV, 2013. p. 195-208.

OLIVEIRA, Eduardo de. Apresentação. In: JESUS, Carolina Maria de. *Pedaços da fome*. São Paulo: Áquila Ltda, 1963. p. 11-14.

PERLABORAÇÃO. In: DICIONÁRIO inFormal. São Paulo: Dicionário inFormal, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2IM1InE>. Acesso em: 27 abr. 2019.

PERPÉTUA, Elzira Divina. *A vida escrita de Carolina Maria de Jesus*. Belo Horizonte: Nadyala, 2014.

PERPÉTUA, Elzira Divina. Aquém do Quarto de despejo: a palavra de Carolina Maria de Jesus nos manuscritos de seu diário. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, n. 22, p. 63-83, 2003. Disponível em: <https://bit.ly/2Wdl1JE>. Acesso: 13 mar. 2015.

RODRIGUES, Ana Maria Baía; PANTOJA, Augusto Sarmiento. As estratégias da memória perante o trauma. *Literatura e Autoritarismo*, Santa Maria, n. 4, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2UGHjBW>. Acesso em: 13 fev. 2015.

SANTOS, Livia Natália de Souza. Cerzideira de memórias: narrativas do dilaceramento em Contos cruéis de guerra, de Ibéa Atondi. *FICINE*, 23 dez. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2GFwACM>. Acesso em: 31 mar. 2015.

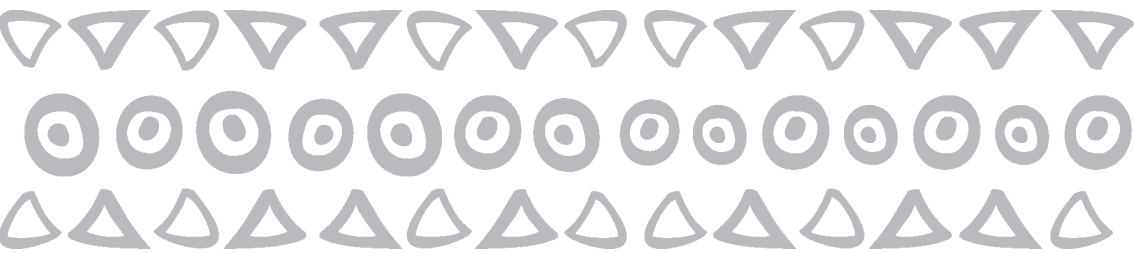
SOCOLL, Jardel. Romance: Rita. *Vida por escrito*, [s.l.], 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2GFnhmk>. Acesso em: 27 abr. 2019.



PARTE IV
EXPERIÊNCIAS SOCIOEDUCATIVAS
DOS(AS) AFRO-BRASILEIROS(AS):
IDENTIDADES E INCLUSÃO
SOCIAL NA DIÁSPORA
AFRICANA NO BRASIL



The graphic features a light gray silhouette of the African continent. Overlaid on the right side of the continent is a dark gray silhouette of a woman's profile, facing left. She is wearing a large circular hoop earring and a necklace made of multiple rows of small, light-colored beads. The text is centered within the continent's outline.



OFICINA “MUSEU VIRTUAL DE CONTOS AFRICANOS”: RELATO DE EXPERIÊNCIA NO II CANDACES

*Laíssa de Souza Reis
Alfredo Eurico Rodrigues Matta*

Este estudo reflete sobre inquietações em torno da distorção existente na representatividade do negro no livro didático enquanto um dos resultados dos processos civilizatórios ocorridos no Brasil. Os reflexos do episódio histórico que demarcou a diáspora negra estão presentes nas relações sociais, com estratégias de dominação por parte de um olhar colonial que é lançado sobre descendentes de africanos. Como resultado, o cotidiano escolar tem revelado a permanência da construção de estereótipos que violentam e discriminam o povo negro, afetando a autoestima de crianças negras e invisibilizando elementos que compõem a diversidade étnico-racial destas civilizações (SILVA, 2010).

A esse respeito, pondera-se sobre estratégias pedagógicas em prol da elaboração de materiais educativos para a valorização da história e cultura afro-brasileira na Educação Básica. Dessa maneira,

considera-se a necessidade de propor soluções práticas que deem suporte aos educadores, no que tange a contribuição para implementação da Lei nº 10.639/03, tendo em vista que nem todos os sujeitos do sistema educacional estão sensibilizados com essa questão e que a legislação indicada não agrada a todos.

Nessa perspectiva, apresenta-se o Museu Virtual de Contos Africanos e Itan¹ (Mucai) enquanto proposta didático-pedagógica patenteada por crianças de 9 a 12 anos, oriundas do 4º ano do Ensino Fundamental I de uma escola municipal de Salvador/Cabula/Beiru. O museu é fruto da pesquisa executada no período de 2015 a 2017 durante o mestrado no Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), e resultou na dissertação *Museu Virtual de Contos Africanos e Itan: contribuições à implementação da Lei nº 10.639/03* (REIS, 2017).

A pesquisa foi efetivada por meio da metodologia intitulada *design-based research* (DBR) ou Pesquisa de Desenvolvimento (MATTA; SILVA; BOAVENTURA, 2014), considerando as suas quatro fases que foram mediadas para auxiliar pedagogicamente o enfrentamento da questão referida, de maneira que a comunidade de aprendizagem envolvida atuou como membro interno e colaborativo do trabalho.

A missão foi desenvolver um museu virtual de contos africanos e itan para o Ensino Fundamental I de uma escola pública de Salvador. Por isto, exigiu-se o estudo do contexto histórico do Cabula/Beiru, sob a ótica do período de escravização do povo negro e do compartilhamento de saberes africanos que foi impulsionado

¹ De acordo com Póvoas (2004), itan é uma palavra de origem iorubá, simbolizando qualquer história com embasamento na tradição oral e que traz ensinamentos como heranças dos africanos que vieram ao Brasil. O Museu está disponível em: <https://www.museumucai.com>. Acesso em: 29 abr. 2019.

com a diáspora negra ao Brasil. Nesse caminhar, a busca em torno de narrativas africanas surgiu como uma das possibilidades de valorização das culturas banto e iorubá nos espaços escolares, com o destaque para a predominância histórica desses povos nas regiões do Cabula e do Beiru, respectivamente.

Diante do quadro apresentado planejou-se a aplicação da oficina Museu Virtual de Contos Africanos, no evento “Candaces – II Ciclo Internacional Mulher Negra e Ancestralidade na Diáspora Latinoamericana”, visando a socialização do Mucai com educadores em processo formativo e/ou já formados, de modo a difundir o seu material relacionado a conhecimentos ancestrais, para aplicabilidade em diversos espaços socioeducativos. A atividade teve como público alvo estudantes, professores(as) e demais interessados na literatura afro-brasileira, com o foco na acessibilidade e na disseminação do conhecimento de produção didático-pedagógica. Os objetivos da oficina realizada foram: conhecer um museu virtual de contos africanos e dialogar sobre a sua utilização pedagógica; contar histórias africano-brasileiras de origens banto e iorubá; e, por fim, valorizar a história e a cultura afro-brasileira.

TECENDO NARRATIVAS METODOLÓGICAS

A oficina ocorreu no Laboratório de Informática do Departamento de Educação, campus I da UNEB, em Salvador, no dia 25 de julho de 2017. O tema transversal da aplicação abordou a literatura africana sob a perspectiva das tecnologias. Utilizou-se como materiais computadores com internet, aparelho de *datashow* e caixa de som.

Inicialmente, ocorreu a apresentação da editora² do Mucai e, em seguida, os participantes foram convidados a relatar os interesses e as expectativas que os nortearam à inscrição na oficina, além da identificação de seus nomes e das áreas de formação. Logo após, exibiu-se a página inicial do Museu como ponte para a exposição didática da produção tecnológica, sob a perspectiva do lócus da pesquisa.

Nesse seguimento, explicou-se a proposta metodológica da DBR ao grupo da oficina, sendo essa uma abordagem utilizada no campo da investigação, delineando o envolvimento da comunidade escolar participante, de modo a inseri-la enquanto membro essencial, integrante e colaborativo do projeto. O norteamento de pesquisa aplicada tratada pela DBR oferece ao pesquisador a oportunidade de realizar aplicações por meio de ciclos iterativos que visam o aprimoramento das ações educativas, do ponto de vista da práxis.

Após um breve recorte do entendimento das práticas por meio da metodologia indicada, os cursistas visitaram o museu virtual e exploraram os seus espaços. O processo referido foi mediado, com o acesso dos membros à sala interativa e aos diários das aulas, objetivando a apreciação das criações artísticas dos educandos. Os envolvidos foram estimulados a explorar a coleção dos contos e itan disponíveis no portal, com a sugestão de escolherem uma narrativa de maior identificação pessoal.

A atividade priorizou também o diálogo com os participantes, no que tange à aplicabilidade de alguns dos princípios teóricos utilizados na pesquisa durante o mestrado, a saber: ancestralidade

² O museu foi editado por Larissa Reis, cujo papel foi mediar pedagogicamente a fabricação do portal, tendo como coautores os estudantes do 4º ano A e B da instituição de ensino participante da investigação.

(OLIVEIRA, 2009), descolonização (LUZ, 2013), tradição oral (BRAGA, 1980), dialogismo (BARROS, 2003), socioconstrutivismo (VYGOTSKY *et al.*, 1994) e museu virtual (DJINDJIAN, 2007). As concepções teóricas selecionadas para o projeto foram consideradas com vistas à aproximação contextual do trabalho pedagógico realizado. Nesse viés, as ideias indicadas deram culminância a investigação científica em torno da modelagem do Mucai.

Nessa perspectiva, apresentaram-se na oficina do II Candaces alguns aspectos relevantes dos instrumentos de coletas de dados escolhidos na pesquisa, com o intuito de validar e analisar a ocorrência da aplicabilidade dos princípios referidos. Por exemplo, a lousa escolar foi priorizada para examinar registros da oralidade dos alunos no processo de estudo das narrativas africanas em sala de aula; o diário de bordo da pesquisadora, por sua vez, indicou pistas referentes ao entendimento dos aprendizes em torno da ancestralidade estudada; as produções escritas dos participantes enfatizaram a presença do dialogismo no processo de ensino-aprendizagem dos valores imersos nos contos africanos; as criações artísticas produzidas nas oficinas confirmaram a ocorrência do socioconstrutivismo nas práticas pedagógicas; os protocolos de atividades e a participação virtual dos educandos no museu registraram o entendimento dos mesmos a respeito dos contos africanos e itan explorados no processo de desenvolvimento do portal didático e descolonizador que é o Mucai (REIS, 2017).

A referida foi encerrada com a contação da narrativa “Como a Sabedoria se espalhou pelo mundo”, da autora Magdalene Sacranie, visando a reafirmação da intencionalidade de compartilhar experiências pedagógicas em prol de novos movimentos educativos no campo das africanias. Aponta-se um pequeno trecho da história:

Caiu dentro d'água, e o pote voou pelos ares. Ao bater contra as pedras, o pote partiu-se em centenas de pedaços, e toda a sabedoria do mundo foi levada rio abaixo. O rio, repleto de novos saberes, correu para todos os grandes mares. E foi assim que a sabedoria se espalhou pelo mundo. (SACRANIE, 2010, p. 11).

Assim, educadores, estudantes e/ou demais interessados foram motivados a pensar sobre criações inovadoras para a melhoria de suas atuações enquanto formadores. O movimento de reunir profissionais da educação possibilitou a partilha de contos que precisam ser preservados e difundidos por todos os cantos.

NOTAS DISCURSIVAS E RESULTADOS

A Universidade está se africanizando! Queira ou não, a elite dirigente e suas tensões patrimonialistas têm que lidar e aprender a conviver com essa africanização. A africanização é entendida aqui como uma poderosa teia de vitalidade das redes de alianças comunitárias afro-brasileiras, que felizmente entram na Universidade, afirmando com altivez e orgulho o contínuo de valores e linguagens da civilização africana. (LUZ, 2013, p. 26).

Defende-se que discursos descolonizadores precisam ser re-verberados nos espaços universitários, em correspondência com o encadeamento de reafirmação identitária do povo negro por parte de seus descendentes. Projetar medidas de enfrentamento do racismo na escola demanda preparação dos educadores que estão inseridos nos cursos de formação docente.

Compreende-se que o estudo em torno da ancestralidade africana parte do entendimento de uma cosmovisão relacionada a fundamentos que têm como base o Candomblé. Entende-se que a sabedoria mítica é valorizada como referência pedagógica para ensinamentos oriundos do povo de axé, por meio de narrativas que retratam a natureza, seres encantados e as divindades africanas. Considera-se, nesse aspecto, que o processo de ensino-aprendizagem sobre a filosofia da ancestralidade precisa alcançar o âmbito escolar, considerando que este universo abrange a cultura africano-brasileira enquanto via educativa de reconhecimento da presença histórica dos africanos no Brasil (OLIVEIRA, 2009).

Salienta-se que as histórias apresentadas nos contos africanos apreciados neste trabalho seguem a indicação da tradição oral como via para a transmissão de valores, pontuando a relevância dos ensinamentos trazidos nas narrativas, com direcionamentos aos sujeitos em relação ao conhecimento de si mesmo e da raiz familiar ancestral ao respeito aos mais velhos e à figura materna etc. (MACHADO, 2005).

A oficina foi constituída por uma rede de educadores que dialogaram sobre um recurso didático de base tecnológica e ao mesmo tempo socializaram suas angústias em relação às demandas encontradas nas realidades vivenciadas nas escolas públicas durante suas atuações enquanto profissionais da educação. Esse encontro provocou aproximações de ideias e o lançamento de inquietações para ponderações mais colaborativas.

CONCLUSÃO

Não é através do discurso que iremos desconstruir a representação negativa do “outro” que todos nós sabemos que foi construída e ainda hoje é mantida com fins de subordinação. É através da formação cotidiana das professoras/es e crianças na prática escolar. (SILVA, 2010, p. 16).

Acredita-se na formação continuada como estratégia para investigar as tensões que são processadas nas relações escolares. Os preconceitos necessitam ser discutidos de maneira a oferecer aos sujeitos novos olhares para seus processos de construção identitária. Desse modo, o estudo literário de um conto pode ampliar o conhecimento que um(a) aluno(a) tem acerca de ensinamentos e valores relacionados aos Orixás e que anteriormente era desconhecido por ele(a). A transformação pode acontecer por meio de aprendizagens mais significativas.

Reconhece-se a permanência do racismo na contemporaneidade e, com isso, busca-se medidas socioeducativas para análise dessa questão em contextos escolares. Sabe-se, porém, que esse fator envolve reflexões, planejamentos e ações processuais junto aos membros colaborativos, visando medidas que culminem em um projeto educativo.

Propõe-se um olhar para a criança afrodescendente como ponto de partida para a escuta e a compreensão dos seus sonhos, interesses, medos e relatos de microcenas que vêm afetando a sua autoestima. Torna-se essencial ouvir os educadores inseridos nestes espaços, enquanto mediadores pedagógicos responsáveis pelo ensinamento de versões históricas descolonizadas, contrárias daquelas retratadas na literatura da cultura elitista europeizante.

A oficina “Museu Virtual de Contos Africanos” teceu experiências direcionadas a estímulos em prol da organização de práticas descolonizadoras, dispostas ao combate de: microcenas de discriminação racial e medidas para enfraquecer a invisibilização da representatividade dos descendentes de africanos nas escolas. Isso possibilitou uma breve discussão e orientação acerca dessas situações, tendo o Mucai como recurso didático do ponto de vista do estudo de narrativas de tradição oral africano-brasileiras. Essa sequência ofereceu também uma ponte dialógica a respeito das situações vivenciadas pelos educadores participantes.

Conclui-se que a experimentação da oficina foi importante para a disseminação de processos educativos sobre a temática das africanias, além da socialização dos resultados alcançados na pesquisa. Acredita-se na essencialidade da difusão dessas argumentações, como forma de auxiliar demais educadores interessados nessa iniciativa em seus respectivos locais de atuação pedagógica. A motivação lançada ao público da oficina emerge do interesse de pensar sobre a realidade ainda distorcida e impregnada de ideias colonizadoras.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Diana Luz Pessoa de. Dialogismo, polifonia e enunciação. *In*: BARROS, Diana Luz Pessoa de; FIORIN, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Edusp, 2003. p. 1-9.
- BRAGA, Júlio Santana. *Contos afro-brasileiros*. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 10 out. 2003. Disponível em: <https://bit.ly/2V7G8AF>. Acesso em: 28 abr. 2010.

DJINDJIAN, François. The virtual museum: an introduction. *Archeologia e Calcolatori*, Firenze, v. 1, p. 9-14, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/2IP9U6y>. Acesso em: 28 abr. 2019.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. Descolonização e educação por uma epistemologia africano-brasileira. In: LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio (org.). *Descolonização e educação: diálogos e proposições metodológicas*. Curitiba: CRV, 2013. p. 19-32.

MACHADO, Vanda. Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais. In: SECRETARIA DE CULTURA. *Lei nº10.639/03: caderno de textos do professor*. Salvador: SECULT, 2005. p. 1-12.

MATTA, Alfredo Eurico Rodrigues; SILVA, Francisca de Paula Rodrigues da; BOAVENTURA, Edivaldo Machado. Design-based research ou pesquisa de desenvolvimento: metodologia para pesquisa aplicada de inovação em educação do século XXI. *Educação e Contemporaneidade*. Salvador, v. 23, n. 42, p. 23-36, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo. Epistemologia da ancestralidade. *Entrelugares: Revista de Sociopoética*, Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 1-10, 2009.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. *Itan de boca a ouvido*. Ilhéus: UESC, 2004.

REIS, Larissa de Souza. *Museu Virtual de Contos Africanos e Itan: contribuições à implementação da Lei nº 10.639/03*. 2017.

Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Departamento de Educação, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2ULSqt2>. Acesso em: 28 abr. 2019.

SACRANIE, Magdalene. *O amuleto perdido e outras lendas africanas*. São Paulo: Panda Books, 2010.

SILVA, Ana Célia da. *Desconstruindo a discriminação do negro no livro didático*. Salvador: EDUFBA, 2010.

VYGOTSKY, *et al.* *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.





A MULHER NEGRA COM DEFICIÊNCIA: PROCESSO DE INCLUSÃO E SUPERAÇÃO

*Déboza Matos Dias
Joana Mazia Leôncio Núñez*

O presente trabalho apresenta reflexões sobre a questão da mulher negra com deficiência, oriundas de uma experiência em uma oficina pedagógica que ocorreu durante o evento do Grupo de Pesquisa Candaces: Gênero, raça, cultura & sociedade, do Departamento de Educação da Universidade do Estado da Bahia – campus I, Salvador, em julho de 2017. O propósito da oficina foi discutir as vivências de mulheres negras com deficiência (física, sensorial, emocional, auditiva, visual), através de uma roda de conversa com familiares, educadores(as) ou pessoas que convivem e trabalham com esses sujeitos. Para tal, foram debatidos os desafios postos às mulheres negras deficientes que são atravessados pelas intersecções de gênero, de raça, de classe nas suas demandas cotidianas e nas formulações de pautas que dizem respeito ao combate ao racismo – sexismo, aocapacitismo, às desigualdades de classe e à heteronormatividade

que sustentam discriminações múltiplas (CRENSHAW, 2002). O interesse para com o tema deveu-se à nossa experiência como mãe de uma jovem negra com Síndrome de Rett associada à experiência que acumulamos no ativismo político pelos direitos das pessoas com deficiência em nossa sociedade, especialmente focalizada nas mulheres negras.

A narrativa hegemônica apoia-se em uma episteme da eugeniização dos corpos, vistos pela ciência como patologizados, anormais e defeituosos, portanto, vistos como incapazes. Se a deficiência é vista pela sociedade como um problema relacionado às incapacidades corporais, como afirma Oliveira (2014), de certo que ela opera no plano da exclusão desse grupo dos espaços de cidadania, gerando um capacitismo conjugado com o racismo e o sexismo, por exemplo, quando pensamos no caso específico das mulheres cujos corpos são negros e com deficiência (SANTOS, 2015). Trata-se, neste caso, de criar um diálogo entre os campos de pesquisas que abordam a questão da inclusão social em intersecção com as questões de gênero, de raça, de etnia, de classe e outras.

Algumas pesquisas realizadas nas últimas décadas do século passado e início desse século, demonstram que as mulheres negras com deficiência experimentam dupla e tripla discriminação quando nos referimos à situação socioeconômica, aos nichos ocupacionais, ao mercado de trabalho e ao acesso à educação, se comparadas aos outros grupos sociorraciais, como o segmento mais desfavorável sócio-historicamente. Tais pesquisas revelam que são poucas as mulheres negras que conseguem romper as barreiras do racismo e do sexismo na sociedade de classes em que vivemos (BAIRROS, 1995, CARNEIRO, 2011, PACHECO, 2013, NICÁCIO; FONSECA, 2015). Entretanto, essa situação se agrava quando elas possuem alguma

deficiência, e valores racistas e machistas se unem no intuito de reforçar ideais excludentes; e, não é uma surpresa o fato de que esse grupo esteja em situação de vulnerabilidade e marginalização tão profunda (ARRAES, 2014).

O cenário nacional e regional revela desigualdades sociais vivenciadas por minorias políticas com a predominância da população feminina negra nos espaços de maior exclusão social. Este panorama é ilustrativo para analisarmos o entrecruzamento das categorias de gênero e de raça, associadas à deficiência. A esse respeito, o Movimento Feminista Negro chama atenção para a situação das desigualdades que as mulheres negras deficientes enfrentam na sociedade brasileira, demarcando a necessidade de avaliar as intersecções entre misoginia, racismo e capacitismo, considerando que esse assunto é pouco debatido pelos movimentos sociais e pela academia (NICÁCIO; FONSECA, 2015).

Dessa forma, nossa reflexão neste estudo se baseia nos relatos de mulheres negras que vivenciam a deficiência e daquelas que não se encontram nesta condição, mas convivem com essas pessoas. A temática da mulher negra deficiente problematiza e desvela a necessidade de articulação entre teoria e prática e entre as múltiplas discriminações vivenciadas por corpos negros e femininos, assim como a produção discursiva em construção sobre tais corpos. Apresentamos então a discussão sobre o processo de inclusão e superação das condições que colocam a mulher negra com deficiência em situação de vulnerabilidade e, para alcançar tal objetivo, priorizamos o diálogo entre os relatos da experiência na oficina pedagógica e a literatura que aborda o tema em questão.

MULHER NEGRA E DEFICIÊNCIA - CONSTRUINDO PONTES

De acordo com as pesquisas de Pacheco e Leôncio (2016) a mulher negra ainda continua ocupando o último lugar na escala social na sociedade brasileira. Segundo os dados do IPEA (MARCONDES *et al.*, 2013):

[...] os grupos femininos negros são os mais vulneráveis à pobreza, à violência de gênero e ao racismo em contextos sociais permeados por grandes desigualdades.

Ao longo do processo de socialização, através das principais instituições hegemônicas como Estado, igreja, escola, mídias sociais e família, foram construídas na sociedade referências, valores e concepções sobre normalidade e deficiência, capacidade e incapacidade. Esse conjunto de valores culturais está associado ao corpo negro e feminino, geralmente alvos de violências estruturais que contrariam uma ideia de belo, estética, de perfeição e de capacidade padronizados pelo pensamento branco-europeu – hegemônico e patriarcal (GOMES, 2012; NICÁCIO; FONSECA, 2015).

As estruturas sociais responsáveis pela introdução destes valores e práticas conduzem a normatizações tais como o modo de falar, de se comportar, de se vestir, de consumir, de educar, que impõem desigualdades, hierarquizando culturas e modos de ser e viver em sociedade (ARRAES, 2014). Dessa forma, a condição da diferença que a inclusão suscita é marcada por avanços e retrocessos diante das trajetórias de exclusão vivenciadas por sujeitos que foram historicamente

marginalizados e/ou segregados em função de diferenças étnicas, de raça, sexuais, de gênero e da condição de deficiência.

De acordo com a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência, Art. 1º, Decreto n. 6.949/2009, deficientes são pessoas com:

[...] impedimentos de longo prazo de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdades de condições com as demais pessoas. (BRASIL, 2009a, p. 1).

O Censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, aponta que no Brasil 45,6 milhões de pessoas se auto declararam deficientes. Segundo Arraes (2014) o número de pessoas com deficiência é predominante na população feminina, sendo que as mulheres negras compõem a maior parte do estrato social menos favorecido. Além disso, estudos (IBGE, 2010) apontam que o Nordeste é a região do Brasil com maior prevalência de mulheres deficientes. Grupos organizados da sociedade civil chamam atenção para a necessidade de avaliar as interlocuções que a misoginia e o racismo fazem com as deficiências, apontando para o fato de que cerca de 40% das mulheres negras com deficiência sofrem os efeitos da intersecção de marcadores de gênero, de raça e de classe e estão expostas a situações de violência e instabilidade, o que demanda urgência em promover mudanças neste campo de luta (NICÁCIO; FONSECA, 2015).

Apesar de constituírem grande contingente da população brasileira, somente algumas dessas mulheres conseguem ter seus direitos assegurados por lei. A mesma lei que nos últimos anos legisla sobre o combate ao racismo, ao direito à não discriminação,

a educação, a acessibilidade e a informação, das minorias sociais, incluindo aí raça/etnia, gênero, classe e deficiência, não se consegue garantir sua aplicabilidade, o que é uma contradição, pois, mesmo que haja uma legislação que contemple os direitos sociais destas minorias, elas igualmente se encontram em situação de desigualdade, vulnerabilidade e invisibilidade velada e naturalizada pela sociedade (SASSAKI, 2011). Esses dados incidem sobre a discussão da inclusão das mulheres negras e deficientes nos espaços escolares ou no mercado de trabalho indicando que mesmo vivendo numa cultura onde existem direitos, o preconceito prevalece.

Assim, cabe a pergunta:

Será que essa invisibilização vivida por essas pessoas está relacionada às barreiras provocadas pela inexistência ou pela precariedade de condições infraestruturais e de serviços que, conseqüentemente, avolumam a exclusão social das pessoas com deficiência e retroalimentam a morosidade do poder público quanto às políticas para inclusão e acessibilidade desse segmento da sociedade? (PIMENTEL; PIMENTEL, 2017, p. 92-93).

Entendemos que a inclusão está para além da dimensão física ou arquitetônica, ela engloba o acesso à informação, às tecnologias, à comunicação, ao espaço físico das escolas e empresas, ao acesso às metodologias escolares, ao trabalho, entre outros, embora haja todo um discurso que valoriza a inclusão social e educacional, a sociedade julga as pessoas através de discursos e representações dominantes e normativos baseados na estética branca, de classe média, heterossexual e do sexo masculino, ou seja: a aparência qualifica as pessoas pelo que elas têm ou pelo que elas são. A pessoa com deficiência é sempre aquela que não tem ou não apresenta alguma capacidade

e, quando a isto se soma a questão de gênero e raça, os marcadores de opressão se multiplicam, aumentando a negação e invisibilização que acompanha estes sujeitos produzindo mais exclusão, marginalização e discriminação (OLIVEIRA, 2014).

Nas últimas décadas do século XX, a sociedade civil organizada aos poucos buscou transformar o cenário de discriminação, principalmente a partir da Constituição de 1988 e da assinatura da Declaração de Salamanca em 1994. Com o apoio de grupos que lutavam e reivindicavam a ampliação dos direitos das minorias, tais como movimentos de mulheres, movimentos negros, grupos de apoio e proteção à pessoa com deficiência, esses grupos conseguiram pressionar o Congresso a estender alguns direitos a esta parcela da população forçando uma mudança na legislação brasileira (OLIVEIRA, 2014).

A Convenção sobre os Direitos das pessoas com Deficiência (BRASIL, 2010), assinada pelo Governo Brasileiro em Nova Iorque, em 30 de março de 2007, foi assumida como emenda constitucional, embora estas garantias ainda não estejam na Constituição Federal Brasileira como os temas relacionados à saúde, à educação, ao transporte, à moradia, à segurança etc., é possível compreendê-la como um direito fundamental pois se trata de um princípio cuja ausência fere a condição de dignidade da pessoa humana. Assim, a participação na elaboração da Convenção contou com muitas organizações da sociedade civil que reivindicaram os direitos das pessoas com deficiência, o que fortaleceu esse grupo para exigir seus direitos políticos, sociais e econômicos.

Mas mesmo com as conquistas, como a promulgação da Lei Brasileira de Inclusão ou Estatuto da Pessoa com Deficiência em 2015, que afirma a autonomia e a capacidade desses cidadãos para

exercerem atos da vida civil em condições de igualdade com as demais pessoas, o acesso aos espaços públicos segue sendo impedido por barreiras físicas, arquitetônicas e atitudinais, que são enfrentadas diariamente como se fossem um problema individual daquele que está em condição de incapacidade transitória ou permanente (PIMENTEL; PIMENTEL, 2017).

Os direitos alcançados através da Lei da Inclusão, trouxeram algum benefício como direito à não discriminação, à educação, acessibilidade e à informação para as pessoas em condições de deficiência, mas essas pessoas, incluindo aí as do gênero feminino e negras, experimentam uma contradição, pois, embora haja uma legislação que contemple seu direito a condições de igualdade e equidade, essas mulheres, como já dito anteriormente, se encontram em situação de vulnerabilidade e invisibilidade velada e naturalizada pela sociedade (SASSAKI, 2011). Pode-se dizer que essas mulheres, em condições de igualdade, têm provado sua capacidade produtiva na sociedade lidando com condições adversas e ações preconceituosas, demonstrando habilidades para exercer qualquer atividade. Essas mulheres podem se apropriar de habilidades e demonstrar atuações que as colocam de igual para igual para com aqueles que se julgam “perfeitos” (SASSAKI, 2011).

As deficiências geram dificuldades que não estão vinculadas à condição dos sujeitos e sim ao preconceito da sociedade, condição vivenciada como obstáculo a transpor. A histórica falta de apoio de políticas governamentais, a carência de serviços públicos existentes no Brasil e nas demandas da própria população, a indiferença dada pela sociedade fomentam o preconceito e a discriminação social trazida na segregação e/ou marginalização que atinge aqueles que vivenciam a condição da diferença. Lidar com as diferenças de forma

respeitosa é uma aprendizagem que em geral as pessoas não estão preparadas para enfrentar, por esse motivo agem com estranhamento frente a um padrão fora do que consideram “normal” acarretando sofrimento e invisibilidade social.

Por este motivo, feministas negras vêm chamando atenção para a necessidade de criação de aportes analíticos que deem conta das especificidades sociais e históricas conjugadas, estruturadas pelo racismo sistêmico e epistêmico, em que as mulheres negras de uma forma geral e as mulheres negras com deficiência especificamente são atingidas diretamente por corpos invisibilizados socialmente no plano do conhecimento científico hegemônico.

Embora essas mulheres sejam vítimas dos mesmos tipos de violência cometidos contra as demais, algumas formas de violência contra elas não têm sido vistas como um ato baseado na interseção de gênero, de raça e de classe, associado à intensa discriminação baseada na deficiência (SASSAKI, 2011). Sobre esta realidade, é possível afirmar que as mesmas sofrem muito mais preconceito por apresentarem características que são consideradas “desqualificantes” para o mercado de trabalho e até mesmo para o convívio social; assim, elas acabam sendo descartadas no processo da dura batalha pela autoestima. Quando comparada aos homens com deficiências a população feminina em geral têm menos acesso a cuidados médicos, apoios sociais e oportunidade de emprego e a uma vida afetiva estável (NICÁCIO; FONSECA, 2015).

Sasaki (2011) denuncia que uma consequência das desigualdades impostas às mulheres com deficiência é que elas são destituídas de seus direitos à cidadania sendo impelidas à condição de pobreza, resultado de uma sociedade marcadamente machista, racista, patriarcal e preconceituosa. O autor acrescenta que há um

crescente risco destas mulheres sofrerem todo tipo de violência. Por esse motivo grande parte destas mulheres se percebe como vítimas de abuso e maus-tratos, enquanto a sociedade ignora a problemática.

Desenvolver uma sociedade inclusiva, democrática e não preconceituosa é um processo complexo que caminha no sentido de garantir reestruturação e busca pela remoção de barreiras visíveis (acessibilidade física, pedagógicas, no mundo do trabalho) e a desconstrução das barreiras invisíveis, que são as mais duras, pois envolvem atitudes, preconceitos, estigmas frente à pessoa tida como “diferente”. Nesse caso, é necessário um olhar mais profundo, de reconhecimento e respeito às diferenças, para que suas necessidades possam ser identificadas, e para que possam exercer suas funções como qualquer outra pessoa, a inclusão é um desafio constante, e cabe à sociedade sensibilizar-se para que essa situação possa ser transformada.

O direito à educação e ao trabalho são pontos garantidos pela Constituição Federal a todas as pessoas com ou sem deficiência, e isso deve ser reconhecido e respeitado. Mas para que isso ocorra, além das leis é necessário que a população seja sensibilizada e conscientizada através de suas agências formadoras, isso irá corroborar com uma sociedade com justiça social e melhor qualidade de vida. Acreditamos ser importante a empatia e a compreensão de que a mulher negra deficiente, como qualquer outra pessoa, é capaz de realizações e que as limitações decorrentes desta condição devem ser respeitadas e não apontadas como um estigma social. A desigualdade precisa ser erradicada para que cessem opressões, o respeito à diversidade deve ser garantido através de políticas inclusivas que garantam o direito a viver em uma sociedade sem preconceito e discriminação.

Pessoas negras ou não, com deficiência ou não, homens ou mulheres devem ser respeitados em suas singularidades para que possam desenvolver suas habilidades. Nesse ponto a Resolução n. 4 do Conselho Nacional de Educação e Câmara de Educação Básica de 2009, que institui diretrizes operacionais para o atendimento educacional especializado na Educação Básica, e a Meta n. 4 do Plano Nacional de Educação (BRASIL, 2011) propõem universalizar, para a população de 4 a 17 anos, o atendimento escolar aos estudantes com deficiência, transtornos globais do desenvolvimento e altas habilidades na rede regular de ensino são importantes leis que podem garantir a inclusão se forem aplicadas.

A legislação inclusiva somente se tornará efetiva quando houver sensibilidade e consciência para a situação vivenciada por estas mulheres pelo Estado, pelas agências educativas, pelos meios de comunicação, pela sociedade como um todo. Cabe, assim, aos movimentos organizados da sociedade civil, como o movimento de mulheres negras e os movimentos pela inclusão social e educacional, assumirem em suas lutas a defesa dessas bandeiras, pois uma sociedade que não respeita e despreza as diferenças, segrega os grupos mais vulneráveis, é uma sociedade doente e carente de justiça social.

Por tudo isso reiteramos, a importância do reconhecimento pelo poder público e pela sociedade de forma geral que as mulheres negras com deficiência estão sujeitas a múltiplas formas de discriminação, tomando medidas para assegurar a este grupo o pleno e igual exercício de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais. O fomento de um feminismo interseccional que faça uma interlocução com diversos grupos de mulheres é necessário para que essas reivindicações integrem as pautas de luta conjunta. A garantia de condições de acesso aos bens sociais, a acessibilidade e a garantia

de educação, trabalho, bens e serviços públicos são fundamentais e isso está na lei: é dever do Estado proporcionar acessibilidade e mecanismos de inserção a espaços como escolas, universidades, mercado de trabalho, lazer e cultura, locais de culto, instituições de saúde, edifícios residenciais, comerciais e públicos etc.

RELATOS DE EXPERIÊNCIA DA OFICINA PEDAGÓGICA

As oficinas pedagógicas são significativas para socialização, debate, expressão da subjetividade e possibilitam o compartilhamento de sentidos atribuídos ao tema da inclusão da mulher negra e deficiente em ambientes educacionais e sociais. Através da Oficina Pedagógica “A inclusão da mulher negra com deficiência”, realizada no evento do Grupo de Pesquisa Candaces, foi possível trazer à tona questões relativas à inclusão dessas pessoas e compreender as ricas experiências das participantes do grupo. Os sentidos e saberes compartilhados nas narrativas durante a oficina permitiram o debate de concepções, valores, contradições, medos, reflexões, do grupo. Traremos a seguir o relato de três participantes da oficina pedagógica realizada com um grupo de 30 pessoas entre estudantes e profissionais da área da inclusão. Foram discutidos temas como relações etnicorraciais, deficiência na perspectiva do não capacitismo, empoderamento feminino, entre outros.

Foi utilizado como ferramenta para dar início à discussão na oficina um vídeo com o depoimento de uma mulher negra e cega há 30 anos que relatou como foi sua experiência nesses anos de cegueira. Ela conta que é atriz e participa de movimentos sociais, passou por

mudanças radicais em sua vida quando perdeu a visão, pois existia um mundo que ela não conhecia. Hoje sente na pele a invisibilidade e o ocultamento de seus direitos como cidadã. Essa mulher relata que a partir da cegueira começou a perceber o mundo de outra forma, passando a ocupar outro lugar na sociedade e, apesar de ter sido aprovada numa universidade federal, não teve condições de permanência, pois na época era difícil a acessibilidade de pessoas cegas à educação. Ressalta em sua narrativa que, apesar dos avanços através das políticas públicas e dos movimentos sociais contra preconceitos e discriminação, a invisibilidade continua presente em sua vida.

O relato das três participantes da Oficina que trouxeram narrativas de suas experiências como mães, professoras, mulheres negras, evidenciando como se constituem protagonistas de sua subjetividade, refletindo sobre si e situando seu lugar no contexto social ao qual estão inseridas.

Uma das participantes da roda de conversa¹, Luz Maria, educadora e mãe de uma criança com Síndrome de Down aponta que essa oficina foi para ela a possibilidade de um espaço de aprendizagem, resistência e (re)afirmação da sua existência, visibilidade e o oferecimento da reflexão e debate para visibilizar as opressões que vivencia a partir da intersecção desses três marcadores em sua vida. Luz Maria declara que

[...] é (re)afirmação porque, diante de uma sociedade patriarcal e machista, onde ser mulher representa assumir uma infinidade de papéis socialmente construídos, como: cuidar, trabalhar, estudar e corresponder a todo um padrão de feminilidade que atravessa meu corpo negro. Como mulher e mãe de uma criança com Down sinto que tudo isso ainda representa uma ameaça a toda essa construção. (MARIA, 2017, informação verbal).

¹ Os nomes das participantes da oficina são fictícios para preservar suas identidades.

Há uma negação de sua existência, enquanto mãe, cuidadora, educadora e mulher, principalmente quando é agregado aí o fator “raça”. Explica que é resistência porque falar dos privilégios construídos a partir da ideologia capacitista, racista e machista incomoda, o que faz com que muitas vezes “[...] *nossas vozes sejam silenciadas e apagadas, sobretudo em espaços institucionais como a escola*”. (MARIA, 2017, informação verbal). Por fim, explica que há um apagamento, uma invisibilidade das opressões, porque não se combate aquilo que não existe, portanto, para combater as opressões que atravessam a mulher negra é preciso falar que essas vivem em uma sociedade que se organiza a partir das opressões de classe, de raça, de gênero e também de deficiência, onde muitas vezes esses marcadores se cruzam e produzem outras formas de opressão. Segundo Queiroz (2010), a marca da “diferença” coloca ao sujeito um modo de vida no qual ele terá que enfrentar atitudes de preconceito e discriminação social. A autora menciona que quanto mais fortes e baseados no respeito mútuo forem os vínculos afetivos, menos danosa será a construção da identidade pessoal e social da pessoa com deficiência. É perceptível que Luz Maria soube formar estes vínculos afetivos e foi em busca de informações sobre as características da Síndrome de Down; em suas palavras: “[...] *eu e minha filha tivemos que aprender e nos fortalecer para enfrentar os desafios e os cuidados necessários à infância*”. (MARIA, 2017, informação verbal).

Antônia, professora negra que atua a 25 anos na escola básica e atualmente trabalha com crianças surdas em uma escola da periferia de Salvador, faz uma narrativa descrevendo o quanto é desafiadora a vida dessas crianças e como ela procura ajudá-las em seu cotidiano como educadora, ofertando, dentro do possível, oportunidades nas quais poderão desenvolver suas habilidades básicas, indispensáveis

ao desenvolvimento da independência nos vários ambientes, onde podem interagir junto aos seus familiares, colegas e comunidade. Antônia afirma que

[...] todo ser humano tem suas necessidades, eu uso minha experiência com a inclusão e o contato com preconceito das pessoas para debater e promover o desenvolvimento da autoestima em mulheres negras e mães e alunos com deficiência, dentro das possibilidades as quais posso ofertar-lhes. (ANTÔNIA, 2017, informação verbal).

Para Antônia o que resta é a luta da entrega total revezando-se entre a responsabilidade e a corrida para ofertar melhores condições de atendimento tentando galgar o sonho da resposta acadêmica, superada pela necessidade da independência pessoal e uma possível autonomia que contribuirá, certamente, para uma melhor qualidade de vida para essas crianças e seus familiares. Vemos nas palavras de Antônia como é importante o conhecimento especializado vinculado aos fatores socioculturais e humanos da prática pedagógica. A formação de um professor dentro da concepção inclusiva caminha no sentido de que educadores tenham uma abordagem mais ampliada de educação. Como afirma Silva (2012), saindo do lugar comum onde a deficiência é vista como anormalidade é importante uma discussão sobre o que acontece no âmbito das relações sociais e como se expressa no interior das escolas regulares, nas relações com a família, nos movimentos sociais e nas (im)possibilidades de trabalho.

Dandara tem 47 anos, é mãe de uma mulher negra com Síndrome de Rett, é pedagoga e especialista em educação inclusiva e Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS). Ela nos conta que sua história de vida com Síndrome começou quando teve a primeira filha com Síndrome de Rett e seu casamento acabou. Ela teve que criar e cuidar da filha sozinha. Segundo Freitas (2008), esse é um fenômeno que

caracteriza a “feminização da pobreza” ou seja: quando as mulheres são abandonadas pelos companheiros e assumem o sustento da família sozinhas, o que aprofunda a situação de pobreza. Foi o que ocorreu com Dandara, que relata que nessa época em Salvador não existia nada sobre a Síndrome de Rett, não se falava em inclusão, só tinha escolas especiais separadas das escolas regulares. Nas escolas não existiam fonoaudiólogos, fisioterapeutas ou psicólogos, “[...] foi uma luta para saber o diagnóstico e aí começou essa dor na pele, mãe solteira, negra, mulher pobre, sem recurso para dar tratamento a criança”. (DANDARA, 2017, informação verbal). Ela relata que hoje sua filha tem 27 anos, que foi muita luta e agradece por hoje as mulheres negras estarem mais empoderadas, ocupando os espaços e lutando por seus direitos. Explica que é ativista de movimentos sociais como: Movimento de Mulheres Negras, Movimento das Pessoas com Deficiência, dos Conselhos de Saúde. E afirma:

Estou aqui hoje para contar essa história para vocês com otimismo, quero passar para outras mulheres com mesmo problema que podemos vencer quando conhecemos os nossos direitos e lutamos a boa luta, que podemos vencer e acabar com essas barreiras preconceituosas e perversas contra nossa condição de mulher negra, mãe solteira e mãe de filhas com deficiências. (DANDARA, 2017, informação verbal).

Explica que, junto com outros familiares, fundou a Associação de Pais e Amigos de Meninas com Síndrome de Rett e que no começo foi bastante assistencialista.

Concluímos que deveríamos aprender um pouco sobre os direitos das pessoas com deficiências e precisávamos procurar a prefeitura para parcerias e começamos a estudar. (DANDARA, 2017, informação verbal).

Uma organização não governamental foi o ponto de partida, pois ofereceu um curso de Direitos Humanos e a fazer projetos. Também através desta Associação participaram de um edital e foram selecionados para fazer o “I Seminário Baiano sobre Síndrome de Rett”. Por meio dessa militância foram abertas várias portas para a Comissão Civil de acessibilidade de Salvador e Conselhos Estaduais de pessoas com deficiência, conselhos municipais de Saúde. Posteriormente, quando a filha completou 16 anos e perdeu todos os movimentos, com muita luta conseguiu o *home care* e pôde fazer a graduação em Pedagogia e especialização em educação inclusiva e libras.

É cristalina a múltipla discriminação sofrida pelas mulheres negras em uma sociedade machista, sexista, racista e classista somada à discriminação sofrida pela condição da deficiência, fica evidente o quanto estas mulheres têm sido relegadas a uma posição de inferioridade em todos os sentidos. Essas situações de opressão que as deficiências têm revelado têm sido analisadas por pesquisas científicas provenientes de distintas áreas de estudo. Os estudos (DINIZ, 2007; PALACIOS, 2008) apontam a deficiência como resultante de condições de interação com o ambiente que pode ou não ser intensificada ou amenizada de acordo com o contexto no qual estão inseridas, podendo, assim, potencializar, ou não, a deficiência. Assim, é possível concluir que apesar dos avanços relativos aos direitos das pessoas com deficiência há um longo caminho a ser percorrido, é direito de todos acessar os bens e serviços disponíveis na sociedade e é dever do poder público garantir as condições necessárias para tal, cabendo à sociedade civil o papel de guardiã desses direitos constitucionais.

(IN)CONCLUSÕES

Após as reflexões apresentadas no texto, verificamos o quanto mulheres negras com deficiência vivenciam uma dura realidade de invisibilidade. Os padrões impostos pela sociedade capitalista são sempre de comparações, diminuição, preconceito, racismo. Esses parâmetros hegemônicos estruturam e fundamentam a ideia de que a mulher negra com deficiência é inferior às mulheres não negras e ditas “normais”, entretanto, grupos organizados da sociedade civil vêm assumindo a reivindicação dessa pauta, estimulando a consciência para a situação dessas pessoas, forçando mudanças na sociedade, demonstrando que essa realidade pode ser transformada. É importante a sensibilização e conscientização da sociedade para essa questão, nesse caso, é preciso conhecer e compreender a realidade dessas mulheres e garantir que sejam tratadas de forma respeitosa, com justiça e dignidade.

Combater o preconceito e encarar a diversidade como uma riqueza própria de ambientes democráticos, justos e inclusivos são palavras de ordem, há que respeitá-las. Nessa perspectiva, é necessária a desconstrução de ideias preconceituosas, racistas, machistas e limitadoras das possibilidades humanas. Quando uma discriminação é cometida com base em preconceito de gênero, de raça, de classe ou de deficiência a extensão da discriminação e da violência perpetrada contra a pessoa se estende para toda sua vida pessoal, social e familiar e isto é inaceitável!

Considerando a complexidade da realidade vivida pelas mulheres negras com deficiência, agentes políticos, sociedade civil, grande mídia, movimentos sociais etc. devem fomentar e garantir aos sujeitos afetados pela intersecção dessas opressões, políticas

públicas que garantam os princípios de igualdade, equidade e direito para todos. Espera-se a efetivação de mais debates e diálogos críticos, além de ações conjuntas entre os diversos setores da sociedade civil organizada. Assim, é possível estabelecer parâmetros que analisem a realidade para uma mudança na prática institucional.

A legislação que protege as pessoas com deficiências existe, contudo, não é cumprida, e a saída é através da efetivação da acessibilidade física, cognitiva, social e afetiva. Nota-se, portanto, que a sociedade precisa ser educada e preparada para acolher e conviver com a diferença em qualquer ambiente, dar início ao processo de conscientização social, tornando essa causa pública, não apenas na lei é fundamental para que esse assunto seja debatido, desnaturalizado e desmistificado e que a sociedade pare de enxergar essas mulheres com piedade e percebam que são capazes como qualquer outra pessoa.

Ressaltamos, por fim, a importância do fomento a pesquisas sobre esse campo de investigação, já que uma das limitações a este estudo, foi a falta de publicações científicas a respeito das condições de vida, acessibilidade e formação dessas mulheres em escolas, universidades ou mercado de trabalho, o que demonstra o pouco conhecimento ou interesse da sociedade sobre os aspectos da inclusão educacional e social; assim, esperamos que novas pesquisas sobre a temática possam ser produzidas.

REFERÊNCIAS

ARRAES, Jarid. Mulheres negras, deficiência e invisibilidade. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 19, n. 4, p. 45-48, 2014.

BAIROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BRASIL. *Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência: Protocolo Facultativo à Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência*. Brasília: Secretaria de Direitos Humanos, 2010.

BRASIL. Ministério da Educação. *O PNE 2011-2020: metas e estratégias*. Plano Nacional de Educação 2011-2020. Brasília, DF: MEC, 2011.

BRASIL. Ministério da Educação. *Resolução n. 4, de 2 de outubro de 2009*. Institui Diretrizes Operacionais para o Atendimento Educacional Especializado na Educação Básica, modalidade Educação Especial. Brasília, DF: MEC, 2009b. Disponível em <https://bit.ly/2BICXHd>. Acesso em: 23 jan. 2019.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Decreto nº 6.949, de 25 de agosto de 2009. Promulga a Convenção Internacional sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência e seu Protocolo Facultativo, assinados em Nova York, em 30 de março de 2007. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 26 ago. 2009a. Disponível em: <https://bit.ly/V6DKG3>. Acesso em: 28 abr. 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecendo o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir da perspectiva do gênero. *Geledés*, São Paulo, 6 mar. 2011. Mulher Negra. Disponível em: <https://bit.ly/2D8W8oP>. Acesso em: 7 mar. 2019.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-263, 2002.

DINIZ, Débora. *O que é deficiência*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

FREITAS, Rosana de Carvalho Martinelli. Programas de combate à pobreza: o poder das mulheres às avessas. In: TORNQUIST,

Carmen Susana *et al.* *Leituras de resistência: corpo, violência e poder*, v. 2. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008. p. 269-298.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. *Currículo sem Fronteiras*, [s.l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2EClxtG>. Acesso em: 27 maio 2019.

MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* *Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*. Brasília, DF: IPEA, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2vX7jNr>. Acesso em: 28 abr. 2019.

NICÁCIO, Edivânia Floro; FONSECA, Ivonildes da Silva. A (in) visibilidade das mulheres negras e deficientes no Brasil. *Revista de História*, João Pessoa, v. 11, n. 2, p. 101-112, 2015.

OLIVEIRA, Francelene Costa de Santana. Mulheres negras letras e literatura: uma análise da condição da mulher negra no final século XIX a meados do século XX. In: REDE FEMINISTA NORTE E NORDESTE DE ESTUDOS E PESQUISA SOBRE A MULHER E RELAÇÕES GÊNERO, 18., 2014. *Anais [...]*. Recife: UFPE, 2014. p. 1586-1605.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Mulher negra: afetividade e solidão*. Salvador: EDUFBA, 2013.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos; LEÔNCIO, Joana Maria Macedo. Gênero, raça e trajetórias afetivo-sexuais entre mulheres negras lideranças de classes populares, em Salvador, Bahia. In: DIAS, Alfrancio Ferreira; SANTOS, Elza Ferreira; CRUZ, Maria Helena Santana (orgs.). *Gêneros, feminismos, poderes e políticas públicas*:

investigações contemporâneas. Campina Grande: Realize, 2016. p. 2640-2654.

PALACIOS, Agustina. *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: Cinca, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/2uya000>. Acesso em: 16 fev. 2019.

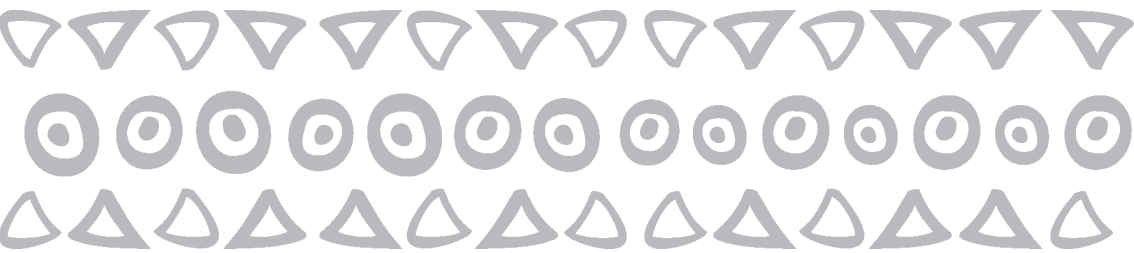
PIMENTEL, Susana Couto; PIMENTEL, Mariana Couto. Acessibilidade para inclusão da pessoa com deficiência: sobre o que estamos falando? *Revista FAEEBA*, Salvador, v. 26, n. 50, p. 91-103, 2017.

QUEIROZ, Gildaite Moura de. *Concepções de deficiência: histórias de mães cuidadoras que participam do Centro de Apoio Pedagógico de Feira de Santana*. 2010. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2XPYoLF>. Acesso em: 8 jan. 2019.

SANTOS, Catarina Amorim. Deficiência e feminismo interseccional. *Visibilidade Cegos Brasil*, Brasília, 6 fev. 2015.

SASSAKI, Romeu Kazumi. Violência contra mulheres com deficiência. *Dia a dia educação*, Curitiba, p. 1-13, 2011.

SILVA, Luciene Maria da. Trajetória de um grupo de pesquisa da Universidade do Estado. In: MIRANDA, Theresinha Guimarães; GALVÃO FILHO, Teófilo Alves. *O professor e a educação inclusiva: formação, práticas e lugares*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 112-122.



IDENTIDADES AFRO-BRASILEIRAS NO PROJETO PERCUSSIVO AFRO JAMAICA EM SERRINHA-BA

*Dailza Azaújo Lopes
Lícia Mazia de Lima Barbosa*

A partir da compreensão da diáspora africana como um processo de africanização do Brasil, e das ações de imposição da cultura eurocêntrica como uma forma de negação da população negra oriunda da diáspora africana, concordamos com Hall (2009) quando traz que os processos de construção da sociedade brasileira em termos populacionais, sociais e culturais estão ligados a contextos de rupturas identitárias, especialmente para negros e africanos.

Mesmo com a resistência cultural, a propagação de uma *história única*¹ fez com que a cultura afro-brasileira e africana fossem vistas sob um olhar de negatividade, legitimando o preconceito etnicorracial, o racismo, e causando um distanciamento identitário que incide diretamente na subjetividade da população negra.

¹ cf. CHIMAMANDA..., 2012

O Movimento Negro desde a década de 1980 tem tido um papel importantíssimo nas lutas para reverter essa realidade. Como frutos dessas lutas podemos trazer a Lei n. 10.639/03, entre outras políticas públicas, que se configura como um avanço na caminhada de reivindicação de direitos e visibilidade para a população negra. Atos de resistência cultural e política, também foram registrados ao longo da história e colaboram para que seja ressignificada a compreensão a respeito da cultura afro-brasileira e africana. Uma dessas formas de resistências se deu no campo do fortalecimento da estética negra, por meio de blocos como o Ilê Aiyê, em 1979, e outros denominados blocos afro. Dentre esses, o Bloco Olodum foi a inspiração para que fosse criado o projeto percussivo Afro Jamaica, por Nilson Jamaica, há mais ou menos 18 anos, no Bairro da Rodagem na cidade de Serrinha-BA, para atuar com crianças, adolescentes, jovens e adultos, trabalhando com dança e percussão.

Dessa maneira, com os resultados obtidos foi possível registrar que a experiência do Projeto contribui para a construção das identidades afro-brasileiras tanto a partir de experiências internas, com as músicas tocadas pelos(as) integrantes do Projeto, conversas, acompanhamento escolar e familiar, feito pelo coordenador, quanto pelas experiências externas, como palestras realizadas no Instituto Casa da Cidadania de Serrinha (ICCS) em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Social, a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial e o Movimento Negro Afro Jamaica.

O projeto percussivo Afro Jamaica, na época de realização da pesquisa (entre março a maio de 2014), era constituído, em média por 60, integrantes entre crianças, adolescentes, jovens e adultos, com idade entre 9 e 38 anos. O critério para fazer parte do Projeto, em se tratando de crianças, adolescentes e jovens em idade escolar,

é que estejam frequentando a escola, tirando notas boas e tendo bom comportamento em casa. Esse acompanhamento é feito pelo coordenador do Projeto, junto com as famílias e a escola.

Os(as) interlocutores (as) desta pesquisa, identificados através de nomes fictícios, estão na faixa etária entre os 14 e 38 anos, e se constituíram como peça fundamental para o desenvolvimento e conclusão dessa pesquisa. No Projeto acontecem ensaios semanais em quatro bairros da cidade de Serrinha-BA: Rodagem, Vila de Fátima, Cruzeiro e Novo Horizonte. Todos os ensaios são realizados no espaço do Centro de Referência e Assistência Social (CRAS) de cada bairro, devido a uma parceria com a prefeitura municipal da cidade – exceto no bairro Novo Horizonte, onde são realizados no Bar do Mathô Mathô.

Ao longo do trabalho foram realizadas 14 observações do Projeto, entre os meses de março e maio do ano de 2014. Elas foram registradas no diário de campo, a fim de melhor construir as informações. Foram realizadas um total de 15 entrevistas registradas por meio de gravação e posterior transcrição, todas realizadas no Cras de cada bairro, respeitando assim a necessidade de cada pessoa entrevistada. Além do coordenador e da professora de dança do projeto, os(as) demais interlocutores(as) foram escolhidos(as) por critérios de idade, assiduidade e comprometimento nos ensaios. A maioria dos(as) interlocutores(as) concordou que fossem usados seus nomes; apenas quatro preferiram não ser identificados(as), e para preservar a identidade destes(as), demos aos mesmos o nome de José, Maria, Júlio e João.

Os ensaios do Projeto são organizados de forma que todos(as) os(as) integrantes possam participar: primeiramente, tocam os integrantes do Grupo 1, que é formado por aqueles(as) que ainda estão

na fase inicial de aprendizado; em seguida entra o Grupo 2, formado por aqueles(as) que estão na fase intermediária de aprendizagem musical; por fim toca o Grupo Principal, que é formado pelos(as) integrantes que já sabem tocar todos os instrumentos usados no Projeto (tarol, marcação, timbal e 105)². Inicialmente, meninos e meninas tocam juntos, logo após, os meninos assumem a percussão, e as meninas se organizam em filas de quatro integrantes para ensaiar as coreografias.

Este texto está organizado em duas seções. Na primeira trazemos os processos de como se dá a formação das identidades, culturalmente falando, bem como a contribuição do Projeto para que essas identidades sejam formadas a partir das experiências dos(as) integrantes. Na segunda seção abordamos o projeto percussivo Afro Jamaica sob o olhar da estética, e como essa abordagem está ligada à constituição da subjetividade dos(as) integrantes. Ao final, apresentamos algumas considerações a respeito dos resultados da pesquisa.

POR TRÁS DOS TAMBORES: ASPECTOS DA TRAJETÓRIA DE ADOLESCENTES, JOVENS E ADULTOS DO PROJETO PERCUSSIVO AFRO JAMAICA E SEUS PROCESSOS IDENTITÁRIOS

Luiz é compositor, cantor, idealizador, percussionista. É ele que compõe as letras das músicas do Projeto e os toques, e junto com Camila (que será apresentada posteriormente), cria também

² O instrumento chamado de 105 no projeto percussivo Afro Jamaica é uma espécie de tamborim.

algumas coreografias. Tem o sonho de terminar os estudos e fazer faculdade. É um dos fundadores do Movimento Negro Afro Jamaica.

Eu me chamo Luiz, tenho 34 anos, estudei até o 2º ano do Ensino Médio, e Luiz é uma pessoa preocupada muito com o futuro das jovens crianças, adolescentes, muito preocupado com a vida em si. Trabalho pra um futuro melhor, pra estar na sociedade sem discriminação nenhuma. [...] trabalho no Projeto Mais Educação, na Secretaria de Ação Social e moro na Cidade Nova com minha esposa e com meu filho. (LUIZ, 2014, informação verbal).

Ana Paula, integrante do Projeto há mais ou menos cinco anos, faz parte da dança. É a primeira da segunda fila na coreografia e toca na percussão o instrumento da marcação no Grupo Principal, e é sobrinha de Luiz.

Meu nome é Ana Paula, tenho 15 anos, estudo na 7ª série e faço curso na Escola de Ciências. Moro com minha avó no Novo Horizonte, no Condomínio Vista Alegre, e sobre mim eu nem sei muita coisa pra falar... (ANA PAULA, 2014, informação verbal).

Camila, é integrante do Projeto desde que as mulheres passaram a fazer parte dele, há mais ou menos seis anos. Atualmente trabalha como professora de dança do Projeto e também é percussionista do Grupo Principal, tocando o instrumento da marcação. Ela também é sobrinha de Luiz, fica na coordenação e linha de frente da dança, além de ser a responsável pela montagem das coreografias e ajudar na condução e nos desenhos das roupas para as apresentações do Projeto junto com Jamaica.

Meu nome é Camila, tenho 21 anos, moro junto e... já concluí o ensino médio. Moro aqui no Bairro da Rodagem e hoje eu trabalho no Projeto como professora de dança. (CAMILA, 2014, informação verbal).

José é percussionista, toca o instrumento do tarol e está no Grupo 2. Os pais são separados, a mãe mora em Salvador, e o pai em São Paulo. Morava com a mãe, mas não achou escola na cidade e foi morar com a avó, na cidade de Serrinha-BA.

Meu nome é José, tenho 14 anos, estudo a 4ª série na Escola Clotildes, aqui perto da quadra. Trabalho com estofado e moro aqui no Bairro da Rodagem, com minha vó e meu avô. (JOSÉ, 2014, informação verbal).

Júlia é cantora, dançarina e percussionista no Projeto. Toca o instrumento do 105 no Grupo Principal. Expressa no seu jeito de dançar a ancestralidade da dança afro-brasileira e ocupa o primeiro lugar na primeira fila na dança.

Bom dia... Meu nome é Júlia, tenho 18 anos, sou estudante do 1º ano, trabalho no Instituto Casa da Cidadania de Serrinha. Lá é uma [Organização Não Governamental] [...] Eu moro no Bairro da Urbis! Eu moro com minha mãe, moro com minha irmã e meu primo e só. (JÚLIA, 2014, informação verbal).

Juliana é dançarina e percussionista no Grupo Principal, toca o instrumento da Marcação e está no Projeto há sete meses. É a penúltima da terceira fila na dança. A mãe é separada do pai e mora em Aracaju-SE, o pai mora com outra família na cidade de Serrinha. Ela veio para Serrinha morar com a avó paterna porque foi reprovada na escola onde estudava na cidade de Aracaju.

Eu me chamo Juliana, tenho 14 anos, estudo na 7ª série, moro aqui no Bairro da Rodagem [...] Oh, eu moro com minha vó, e minha irmã e minha tia, só que a [maior] parte do tempo minha tia passa trabalhando e depois vai pra roça da namorada dela, entendeu? (JULIANA, 2014, informação verbal).

Maria é percussionista, tem quatro filhos, duas meninas e dois meninos. Os dois meninos fazem parte do Projeto. Há sete meses que ela está no Projeto, toca o instrumento do tarol no Grupo Principal e trabalha como doméstica. É separada e mora sozinha com os(as) filhos(as). Mora em Serrinha faz mais ou menos um ano; antes morava em Salvador e tocava na Banda Didá.

Meu nome é Maria, 38 anos, já conclui o Ensino Médio e trabalho como doméstica. Eu moro no Bairro da Bomba, com os meus meninos. (MARIA, 2014, informação verbal).

Marcos, é percussionista no Grupo Principal, toca o instrumento do 105 e está no Projeto há dois anos. Sua mãe é falecida, e seu pai não mora na cidade. Tem uma tatuagem com o nome da mãe no braço esquerdo. Vem com fardamento da escola para os ensaios para depois ir direto para a escola.

Sou Marcos tenho 19 anos, [...] estudo cursando o [Educação de Jovens e Adultos] I e II e estou estagiando lá no Plínio. Faço parte da defesa civil mirim, sou um dos coordenadores lá dentro [...] e moro no Bairro da Quadra, com o irmão mais novo. (MARCOS, 2014, informação verbal).

Carlos, é percussionista, toca o instrumento do 105 no Grupo Principal e está no Projeto há mais ou menos três anos. Os pais são separados, a mãe mora na zona rural, e ele não quis morar junto com ela; optou por morar com a avó na zona urbana.

Meu nome é Carlos, tenho 18 anos, eu estudo, tô na 7ª série e trabalho como ajudante de padeiro. Moro aqui mesmo no Bairro da Rodagem, com minha avó, meus dois irmãos e o irmão da minha avó. (CARLOS, 2014, informação verbal).

Daniel é percussionista, está há três anos no Projeto, porém ensaia sempre no instrumento do 105 no Grupo Principal.

Eu sou Daniel, tenho 15 anos, estudo na 6ª série, moro no Bairro da Rodagem, com o pai, a mãe e três irmãos, e sou uma cara humilde, não gosto de passar por cima de ninguém. (DANIEL, 2014, informação verbal).

João é percussionista do Projeto e toca todos os instrumentos, mas o que toca com mais frequência é o timbal. Faz parte do Grupo Principal e está no Projeto desde o início.

Meu nome é João, minha idade é 17 anos, estudo o 6º ano, [e] eu trabalho colocando som. Moro no Bairro da Rodagem, com meu pai e a minha mãe. (JOÃO, 2014, informação verbal).

Thiago é percussionista do Projeto há dois anos, toca o instrumento da Marcação no Grupo Principal, e é também um dos que ajudam Luiz na montagem dos instrumentos para os ensaios. Os pais são separados.

Meu nome é Thiago, tenho 18 anos, moro no Bairro do Cruzeiro, estudo na Escola 30 de Junho, no 2º ano, turno matutino e moro com minha mãe e meus irmãos, não trabalho só estudo. (THIAGO, 2014, informação verbal).

Manoel, percussionista do Projeto há quatro anos, toca o instrumento da marcação no Grupo 1, e às vezes no Grupo 2. É irmão de Daniel e também cunhado de Camila.

Meu nome é Manoel, estudo no Ivete Oliveira, estudo no 6º ano, tenho 16 anos, moro no Bairro da Rodagem com minha mãe, meu pai e meu irmão, e não trabalho. (MANOEL, 2014, informação verbal).

Júlio é percussionista do Projeto há três anos, toca no instrumento do tarol no grupo 2, às vezes no Grupo Principal. Os pais

são separados, e a mãe mora no Bairro da Cidade Nova na cidade de Serrinha.

Eu me chamo Júlio, eu tenho 14 anos, estudo no Ivete na 5ª série, não trabalho ainda, e moro no Bairro da Rodagem com meu pai e minha madrasta, e agora com a minha irmã que está grávida. (JÚLIO, 2014, informação verbal).

Madalena, é dançarina e percussionista no Projeto há três anos, toca o instrumento da marcação no Grupo Principal. É a segunda da terceira fila da dança.

Meu nome é Madalena, eu tenho 17 anos, estou no 7º ano, moro no Bairro da Rodagem, com minha mãe, com meu pai e meu irmão mais novo. Trabalho fazendo unha. (MADALENA, 2014, informação verbal).

Como podemos observar, os(as) integrantes, em sua maioria, são do Bairro da Rodagem, onde o projeto percussivo Afro Jamaica surgiu, como foi dito anteriormente. É importante salientar que entre os(as) entrevistados(as) houve participantes de cada bairro onde o Projeto realiza ensaios, a fim de perceber o ponto de vista de cada um(a) a partir do seu próprio lugar, garantindo uma visão mais abrangente da ação do Projeto. Por meio da análise das descrições anteriores, é possível perceber que alguns(mas) dos(as) entrevistados(as) têm uma ocupação profissional. Uma recorrência nesse fenômeno é que os(as) interlocutores(as) fazem parte de um arranjo familiar distante do considerado tradicional (pai, mãe, filhos). Nesse sentido pode ser extraída das informações construídas a partir da pesquisa a variação de arranjos familiares aos quais os(as) integrantes do Projeto fazem parte.

A partir das observações em campo e das entrevistas realizadas com os(as) interlocutores da pesquisa, notamos que como elemento de entrada no Projeto está a música (percussão) e a dança, ou seja, a questão artística, e com o cotidiano do Projeto são desenvolvidas condições para que os(as) integrantes permaneçam, criando assim uma identidade coletiva, que permite que se sintam como parte do Projeto, e isso contribui para a formação de suas identidades individuais.

Conforme informações adquiridas em campo, no início do projeto percussivo Afro Jamaica predominava o público masculino, e tinha-se a intenção de apenas tocar. Os que estiveram desde o início hoje fazem parte do Grupo Principal e sabem tocar quase todos os instrumentos. Com o tempo, o coordenador percebeu a importância da presença feminina na composição do Projeto, o que possibilita uma discussão importantíssima nos dias atuais sobre o espaço ocupado pelas mulheres nos mais diversos setores da sociedade – no caso do Projeto, na área da música percussiva, pois no início as meninas entraram no Projeto com o intuito de fazer parte apenas da dança, mas quiseram aprender a tocar. Hoje são mulheres percussionistas, e ocupam um lugar no Grupo Principal, que antes era ocupado apenas por homens.

Conforme observa Freitas (2008) em estudo no qual analisa o gesto e as expressões do corpo na percussão afro-brasileira, ambos estão associados a uma performance considerada masculina, o que nos permite refletir que as mulheres sempre estiveram privadas de participar de alguns ambientes pelo simples fato de serem considerados como espaços de participação exclusiva masculina. No Projeto, a participação das mulheres na percussão atua como um importante passo para o rompimento dos preconceitos de gênero, além de

contribuir com a valorização das identidades femininas e para que as meninas possam ter mais autonomia.

A observância do pertencimento a determinado grupo contribui na formação da subjetividade do indivíduo. Isso demonstra que os processos formadores da subjetividade estão ligados à visão que temos de nós mesmos, do outro, e vice-versa. A partir de Hall (2003), compreendemos a complexidade envolvida no termo “identidade”, partindo do pressuposto de que esse conceito não pode ser estabelecido sem antes considerar o desenvolvimento do ser humano, tanto individual como coletivamente. Assim, a partir da concepção dos processos sociais, refletimos aqui a existência de “identidades”.

Esse processo diz respeito ao sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. [...] É definida historicamente, e não biologicamente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2003, p. 12-13).

A percepção das identidades a partir de uma perspectiva cultural perpassa por aspectos relacionados ao pertencimento, às culturas etnicorraciais, linguísticas, religiosas e nacionais. Dessa forma, as identidades se constituem coletiva e individualmente a partir do sentimento de pertencimento a essas referências, concluindo, portanto, que a formação das identidades está diretamente ligada às experiências, às vivências, aos costumes, e é construída a partir de um contexto histórico. Por este motivo, não pode ser algo estável, pois a interação com o outro e com o meio permite sua

formação, e de acordo com as experiências que vão se concretizando, as identidades vão adquirindo sentido.

Ainda sobre essa temática, após as observações e os dados do campo, foi possível identificar como mais um fator de extrema relevância para compreensão dos processos de formação de identidades que os(as) adolescentes, jovens e adultos em sua maioria se autoidentificam como negros(as) quando questionados sobre sua cor. Bem como suas justificativas para tais repostas, eles(as) responderam da seguinte maneira:

Negra [...] Eu nem sei, porque sei lá, pelas reuniões que eu participo, é que eu me considero uma negra. Como na escola, semana passada eles me perguntaram, eu disse que eu era negra e disseram que eu era parda, eu falei que a cor que eu me considero eu sou! E eu sou negra! (ANA PAULA, 2014, informação verbal).

Eu sou negro [...] Minha cor de minha pele, nas coisas que eu aprendi, nos meus descendentes... (THIAGO, 2014, informação verbal).

Analisando as falas acima, compreendemos que as raízes históricas ancoradas nas experiências proporcionadas pelo Projeto e outros meios oriundos dele atuam como fonte geradora para a construção de identidades etnicorraciais. Observamos também, que há reconhecimento da influência da ancestralidade nos processos de identificação.

Os fatores que interferem na construção da autoimagem, para Gomes (2008), estão ligados à questão da cor da pele, aos estereótipos, a aspectos referentes às características físicas, como o cabelo e a pele.

No Brasil, o racismo, a discriminação e o preconceito racial que incidem sobre os negros ocorrem não somente em decorrência de um pertencimento

étnico expresso na vida, nos costumes, nas tradições, e na história desse grupo, mas pela conjugação desse pertencimento com a presença de sinais diacríticos, inscritos no corpo. Esses sinais remetem a uma ancestralidade negra e africana que se deseja ocultar e/ou negar. (GOMES, 2008, p. 31).

É possível perceber esse processo de negação/ocultação a que a autora se refere na fala de um dos interlocutores dessa pesquisa, quando ele responde à pergunta sobre a cor: “*rapaz, sou moreno claro*” (JOÃO, 2014, informação verbal). A partir dessa expressão de negação identitária, a reflexão de D’Adesky (2009, p. 69) se torna pertinente quando o autor diz que o “ideal de branqueamento [...] revela na verdade um racismo profundamente heterofobo contra o negro”, o que permite analisar que o dito “ideal de branqueamento” nos distancia de compreender/aceitar a nossa identidade, oferecendo meios para a fuga identitária, por meio dos estereótipos criados para nos distanciar do ser negro(a).

De acordo com Albuquerque e Fraga Filho (2006), as questões referentes à cor trazem em si uma complexidade muito grande, devido aos estigmas que estão escondidos na classificação da cor da pele. Sendo assim, as falas acima, podem ser consideradas como um reflexo da dita “mestiçagem”.

Tudo isso evidencia a complexidade da identidade racial no Brasil. E essa relação entre identidade racial e cor da pele é uma das evidências dessa complexidade. Os militantes consideram que mulato, pardo, moreno e outras maneiras de denominar os não-brancos são termos que fazem parte do discurso da mestiçagem e comprometem a construção de uma

identidade racial negra. (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 299).

É visível que os estereótipos criados para camuflar as identidades são bastante perceptíveis, mas não pelo fato de que os indivíduos não sabem qual a sua cor, mas porque eles(as) ainda são frutos do ideário histórico sobre a população negra, no qual ela é sempre apontada como algo negativo. Assim, percebemos a partir das observações realizadas em campo que as experiências que os(as) integrantes vivem no espaço do Projeto contribuem para a formação de suas subjetividades e identidades étnicas, individuais e coletivas, o que fortalece a importância do papel dos espaços não formais de educação na constituição dos sujeitos.

Para enriquecer a discussão, trazemos uma reflexão de Ferreira (2004, p. 46):

As experiências pessoais determinam a maneira como o indivíduo constrói suas referências de mundo, incluindo aquelas através das quais ele pode reconhecer-se como determinado indivíduo – sua identidade. São referências em torno das quais ele organiza a si mesmo e sua relação com o mundo, coletivamente compartilhadas, tanto no nível consciente como inconsciente.

Tendo consciência da importância das experiências na constituição das identidades, especialmente a partir das observações e entrevistas realizadas, percebemos como elas são construídas e fortalecidas dentro e fora do projeto percussivo Afro Jamaica, e trazemos continuidade às discussões e compreensões deste trabalho.

ESTÉTICA AFRO-BRASILEIRA NO PROJETO PERCUSSIVO AFRO JAMAICA: AS CORES DAS IDENTIDADES

Para Gomes (2002), a relação do indivíduo com o corpo é pautada por um imperioso processo de alteração, devido aos padrões impostos culturalmente.

Quando pensamos nos africanos escravizados e trazidos para o Brasil, sempre vem à nossa mente o processo de coisificação do escravo materializado nas relações sociais daquele momento histórico [...] Naquele contexto, a manipulação do corpo, as danças, os cultos, os penteados, as tranças, a capoeira, o uso de ervas medicinais para cura de doenças e cicatrização das feridas deixadas pelos açoites foram maneiras específicas e libertadoras de trabalhar o corpo. (GOMES, 2002, p. 3).

Dessa maneira, o processo de colonização no Brasil escondeu em suas entrelinhas a imposição de um padrão de beleza único, o europeu, e assim perdura até os dias de hoje, fortalecido pela mídia, que estabelece “receitas” de como devemos nos vestir, nos comportar, arrumar o cabelo e qual o tipo de corpo devemos ter. Influencia também na história que nos foi (e ainda é) contada sobre o continente africano, que ainda se resume em estereótipos carregados de características negativas, legitimando uma “história única” sobre os africanos e seus descendentes.

Diante dessa problemática histórica, é importante a reflexão de que tantos anos após o fim da escravidão ainda é necessário nos

questionarmos: qual o significado que temos dado à história do(a) negro(a) e à sua corporeidade?

Acompanhemos o seguinte relato de campo:

Hoje dia quatro de abril de dois mil e quatorze, foi realizado o terceiro dia de observação junto ao projeto percussivo Afro Jamaica, segundo no Bairro Novo Horizonte, no Bar do Mathô. [...] Neste dia me atentei para uma pintura no espaço onde acontecem os ensaios, muito bem feita por sinal. A pintura reflete a imagem do Farol da Barra, e logo embaixo da pintura existe a imagem de três homens dançando/lutando capoeira, e junto a eles tem um escrito enunciando a seguinte frase: “Sou negro, mas sou bom”. O que se pode notar dessa “situação” é que há um preconceito e uma desvalorização da população negra, de sua cultura e seus costumes. (DIÁRIO DE CAMPO III, 4 abr. 2014)

A referida pintura e a frase citada podem nem ser percebidas pelas pessoas que habitam o Bar do Mathô, pois os nossos olhos estão condicionados a ignorar aquilo que está relacionado ao povo negro. Tomando como referência essa situação oriunda da observação em campo, e pelo fato de a história dos(as) negros(as) sempre ter tido um marco de negação cultural, a população negra vem em cada ação cotidiana tentando mudar essa realidade, mostrando a sua importância social, apontando uma cultura negra que é cheia de riqueza e significado. Portanto, dessa vez a cultura negra é vista por um olhar positivo, pois está sendo reinventada pelo próprio povo negro.

O projeto percussivo Afro Jamaica, por meio da dança, pretende expor esteticamente a corporeidade negra, com as roupas e a maneira de dançar. Percebemos essa característica também na forma

de pensar o cabelo para as apresentações. De acordo com o que já foi acompanhado do cotidiano do Projeto, as meninas fazem tranças coloridas nos cabelos. Dito de outro modo, o cabelo atua como símbolo constituidor da identidade negra; principalmente para mulheres negras, manipulá-los ou não pode estar ligado à percepção da influência da cultura na construção das identidades, e na representação do “cabelo feminino” para a sociedade. Perguntamos, a partir da compreensão destas, qual seria o ideário por trás das tranças?

Maquiagem eu não uso, porque eu já tenho minha beleza e não preciso de maquiagem (risos). Meu cabelo tem vez que eu faço trança, agora eu tô deixando meu cabelo mais solto. Porque antes eu tinha vergonha de deixar meu cabelo solto, porque as pessoas começavam a criticar meu jeito de deixar o cabelo, e agora eu tô me libertando mais. (JÚLIA, 2014, informação verbal).

Geralmente muita gente gosta de trança, porque trança combina mais com afro. Eu só ando com o cabelo escovado (risos). O figurino é sempre o mesmo, com as cores do Olodum. (ANA PAULA, 2014, informação verbal).

Acompanhando essas falas é possível perceber dois olhares que se completam sobre a estética no projeto percussivo Afro Jamaica, uma identidade que é própria do Projeto, e outra que é própria de Júlia e Ana Paula. A fala de Júlia possui uma construção interior, um processo lento, porém duradouro, subjetivo e único, que só pode acontecer dentro de cada pessoa. Pensar as identidades negras a partir da corporeidade é um processo muito complexo, devido à predominância, durante muito tempo (e por que não dizer até os dias de hoje?), de severos ritos de exclusão, indiferença e discriminação. Para transformar essa realidade, a população negra tem buscado conquistar a cada dia o direito a ter identidades negras na perspectiva da diversidade cultural.

A fala de Ana Paula sobre como arruma seu cabelo reflete a ideia que traz Hooks³ (2005) sobre o racismo velado que ainda está sobre a estética da mulher, especialmente a mulher negra. A realidade é que

[...] o cabelo alisado está vinculado historicamente e atualmente a um sistema de dominação racial que é incutido nas pessoas negras, e especialmente nas mulheres negras de que não somos aceitas como somos porque não somos belas. (HOOKS, 2005, p. 7).

Dessa forma, a corporeidade negra se traduz não apenas no corpo em si, mas na expressão de vários outros, pela cor da pele, tipo do cabelo, maneiras de vestir. Essas situações ilustram a concepção da estreita relação entre o cabelo e a identidade negra. De acordo com Gomes (2002, p. 5), “[...] a identidade negra compreende um complexo sistema estético”.

A partir das observações durante o tempo em que acompanhamos o projeto percussivo Afro Jamaica, notamos que eles trabalham a prática musical como diferencial, e acreditamos que na perspectiva do grupo a música é capaz de transmitir as ideias que defendem em seu cotidiano. Dessa maneira percebemos que o projeto percussivo Afro Jamaica surge como uma forma de fortalecimento da cultura afro-brasileira, e que hoje se torna referencial na cidade de Serrinha como ferramenta de valorização dessa cultura.

Assim, acreditamos na contribuição do Projeto, que, por meio da música (samba reggae) e da dança, afirma e fortalece a cultura

³ Bell Hooks é o pseudônimo adotado pela escritora norte-americana Gloria Jean Watkins, em homenagem a sua avó, e sugere que seja grafado em letras minúsculas, pois acredita que a atenção deve ser concentrada na mensagem, e não na autora.

afro-brasileira, como pontua Cambria (2006), que aborda a importância das práticas musicais na formação dos processos identitários.

Afinal, para que sua luta seja eficaz, as palavras cantadas têm que ser diretamente voltadas aos aspectos que se quer transformar: valorizar a herança cultural africana, considerar a raça negra como sendo bonita, tornar a sociedade mais justa, eliminar as desigualdades sociais, fazer com que os direitos dos negros sejam respeitados, que a crianças negras tenham boas perspectivas de futuro. (CAMBRIA, 2006, p. 99).

A música e a dança no projeto percussivo Afro Jamaica significam mais que o movimento do corpo e som nos tambores. Luiz, pelo ritmo da música e da dança de influência africana, traz à sociedade serrinhense e das cidades onde o Projeto se apresenta reflexões sobre questões referentes ao ser negro na sociedade de hoje, à discriminação racial e social, aos direitos das crianças e adolescentes, à valorização da cultura africana e à importância das crianças e adolescentes frequentarem a escola, entre outros.

Pra entrar no Afro Jamaica você tem
que o que?

Todos: estudar, estudar!

E os pais e os mais velhos o que tem
que fazer?

Todos: tem que respeitar, tem que
respeitar! (bis)

Levamos a arte de fazer música,
Lutamos contra a desigualdade racial e
social (bis)

(Letra de música criada por Luiz)



A partir dos relatos ouvidos e vividos enquanto pesquisadoras, acompanhando durante quase dois meses de observação cada um(a) dos(as) adolescentes, jovens e adultos que se tornaram sujeitos colaboradores dessa pesquisa, podemos afirmar que apesar da fala mais resumida de uns e mais extensa de outros, as expressões apontam para uma concepção de que cada um(a) vive aquilo que fala, e possui sua identidade étnica em construção, uma vez que são sujeitos que vivem seus costumes, sua cultura. E não podendo conceber jamais as identidades como acabadas, daqui há alguns anos não sabemos onde eles(as) estarão, mas com certeza todos(as) serão lembrados pelo seu jeito de viver o projeto percussivo Afro Jamaica.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A partir dos dados do campo foi possível registrar que a experiência do projeto percussivo Afro Jamaica contribui para a construção da identidade afro-brasileira, tanto a partir de experiências internas, pelas músicas tocadas pelos(as) integrantes do Projeto, conversas, acompanhamento escolar e familiar feito pelo coordenador, quanto pelas experiências externas, como as palestras realizadas no ICCS, em parceria com órgãos vinculados à prefeitura municipal de Serrinha e ao movimento social. Nas falas dos(as) interlocutores(as) percebemos também que ainda há a tentativa de ocultação da identidade, pois alguns dos(as) integrantes se autodeclararam como “morenos” ou “café com leite”.

Uma informação relevante a ser pontuada é a questão da estética como fator identitário do Projeto, uma vez que sua criação no ano de 2000 se deu inspirada no bloco afro Olodum, e hoje o Projeto

toca músicas e usa as roupas nas mesmas cores do Olodum (verde, preto, vermelho e amarelo), que para os(as) entrevistados(as) têm a ver com a história e com a liberdade dos negros(as). Percebemos também que no Projeto o cabelo atua como símbolo constituidor da identidade negra, pois quando são feitas tranças coloridas, com as mesmas cores da roupa, aflora a compreensão de que a trança tem uma característica ligada à ancestralidade africana.

Assim, diante dos achados da pesquisa, percebemos que o elemento convite para entrada no Projeto é a percussão, e que com a permanência a identidade etnicorracial dos(as) integrantes vai se formando. Percebemos também, do ponto de vista político-pedagógico, a necessidade de um trabalho voltado para aspectos que vão além do fortalecimento das identidades etnicorraciais, como aspectos ligados à família, à sexualidade e ao racismo, a partir de uma abordagem interseccional, uma vez que o Projeto tem em sua estrutura crianças, adolescentes, jovens e adultos de gêneros diversos, que estão com suas identidades em formação.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

CAMBRIA, Vincenzo. A fala que faz: música e identidade negra no bloco afro Dilazenze (Ilhéus, Bahia). *Revista Antropológicas*, Recife, v. 17, n. 1, p. 81-102, 2006.

CHIMAMANDA Adichie: o perigo da história única. 18'49". *Bruno Alves*. YouTube. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2L3KeVA>.

Acesso em: 27 abr. 2019.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2009.

FERREIRA, Ricardo Franklin. *Afrodescendente: identidade em formação*. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

FREITAS, Emília Maria Chamone de. *O gesto musical nos métodos de percussão afro-brasileira*. 2008. Dissertação (Mestrado em Música) – Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GOMES, Nilma Lino. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 21, set./dez. 2002. Disponível em: <https://bit.ly/2vmMOeP>. Acesso em: 30 nov. 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

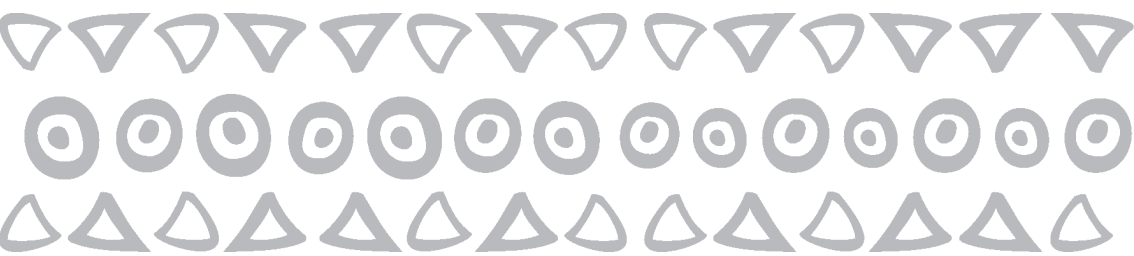
HALL, Stuart. Que negro é esse na cultura negra? In: SOVIK, Liv (org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. p. 333-349.

HOOKS, Bell. Alisando o nosso cabelo. Tradução Lia Maria dos Santos. *La Gaceta de Cuba*, La Habana, p. 1-8, jan./fev. 2005.



**PARTE V
MASCULINIDADES, FEMINILIDADES,
SEXUALIDADES E VIOLÊNCIAS
EM ÁFRICA E NA
DIÁSPORA AFRICANA**





A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE GÊNERO DAS MULHERES NEGRAS POLICIAIS MILITARES DA POLÍCIA MILITAR DA BAHIA E O ESSENCIALISMO ESTRATÉGICO

Marçazida Paredes

Sou portuguesa e emigrei para Salvador da Bahia no início de 2015. Cheguei ao Brasil embalada pelo prestígio internacional do país graças às políticas sociais dos governos dos presidentes Lula da Silva e Dilma Rousseff, que contribuíram para reduzir as desigualdades sociais e reforçar a esperança dos Condenados da Terra (FANON, 2006). Três anos depois, escrevo este texto profundamente desencantada com a crise política e social que o Brasil atravessa, mas convicta que a resistência, da qual destaco a das mulheres negras que levou à execução da ativista social e política Marielle Franco, dos Movimentos Sociais e dos mais pobres, alterará a atual conjuntura.

Cheguei ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia com um projeto de pesquisa que

pretendia refletir sobre a construção das identidades de gênero, nomeadamente as “masculinidades femininas” (HALBERSTAM, 1998), em mulheres afrodescendentes do Exército na Bahia.

Interessei-me pelas mulheres do Exército brasileiro quando tomei conhecimento da história de vida de Maria Quitéria, de Feira de Santana-BA, uma das figuras maiores das Lutas pela Independência do Brasil (séc. XIX) que combateu não como mulher, mas como homem. A transformação de gênero de mulher para homem, o soldado Medeiros, foi a maneira que a jovem encontrou para integrar o Batalhão dos Voluntários do Príncipe D. Pedro e lutar pela Independência do Brasil contra o Império português. Pela singularidade das suas práticas foi elevada a símbolo maior do Exército brasileiro, tornando-se patrono do Quadro Complementar de Oficiais do Exército. Maria Quitéria foi condecorada por D. Pedro I com a ordem do Cruzeiro e recebeu a patente de alferes, o que lhe permitiu intervir como figura pública na Corte. A transformação de gênero da jovem Maria Quitéria para o soldado Medeiros vinha ao encontro da minha linha de pesquisa sobre as “masculinidades femininas” (HALBERSTAM, 1998). No entanto, quando fui confrontada com o fato de não existirem mulheres-soldado operacionais no Exército brasileiro, e de estarem as militares femininas confinadas a papéis tradicionais de gênero nos exércitos como em Saúde, Administração e Formação, o grupo focal do projeto foi alterado para as mulheres negras da Polícia Militar da Bahia.

A presença de mulheres nas organizações policiais do Brasil data de 1955, quando 13 mulheres integraram o primeiro corpo de oficiais da Polícia Militar do estado de São Paulo. No estado da Bahia, a presença das mulheres nas forças policiais é mais recente e data de 1990, quando o primeiro grupo de 25 sargentas e

78 soldadas entraram na Polícia Militar da Bahia (PMBA) após o Decreto Governamental n. 2.905, assinado pelo Governador do Estado, ter criado a Companhia de Polícia Militar Feminina, a 12 de outubro de 1989. A PMBA foi a penúltima Polícia Militar (PM) do país a incluir mulheres na sua tropa. A PMBA hoje conta com uma legião de 27.173 homens e 4.315 mulheres, perfazendo o efetivo total de 31.488 militares, sendo 13% dos efetivos mulheres, a maior parte afrodescendentes. Nesse universo de graduação hierárquica, a patente mais significativa estatisticamente (179) ocupada por mulheres é a de capitã (BISPO *et al.*, 2017).

Cheguei a este objeto de estudo depois de ter trabalhado com mulheres do campo militar e paramilitar em Angola. A minha tese de doutorado, publicada em livro intitulado *Combater duas vezes: as mulheres na luta armada em Angola* (PAREDES, 2015), resgata a contribuição histórica das mulheres nas lutas nacionalistas e debruça-se sobre as ex-combatentes, guerrilheiras e policiais durante os 40 anos de guerras em Angola, centrando-se na construção do corpo feminino nos exércitos e na guerra, refletindo como o corpo das mulheres é genderizado e mobilizado militarmente na guerra.

Em Angola e na Bahia trabalhei com mulheres negras e operacionais de corporações militares. As mulheres adstritas aos serviços administrativos ou a áreas tradicionalmente femininas como a Saúde e a Educação não fazem parte do meu estudo. Interesse-me por lógicas sociais de mulheres fardadas e armadas que exercem violência e correm riscos, como as angolanas na guerra ou como as policiais brasileiras no policiamento ostensivo da área, e que interagem com a população no espaço público, as ruas. O objetivo do meu trabalho foi entender como o militarismo afeta o corpo e a construção da identidade de gênero das mulheres.

O trabalho na Bahia investigou a (re)construção identitária das mulheres policiais num contexto social de dominação masculina, a PM, e aferiu como as policiais negociam a ordem de gênero dominante na instituição. A interseção das categorias raça, gênero, classe e sexualidade, o entrecruzamento de opressões, o que Crenshaw (2002) chamou de “Teoria da Interseccionalidade”, foi um dos eixos deste trabalho. Ao questionarmos que mulheres são essas, estivemos a estudar um grupo invisibilizado socialmente, mulheres negras e militares e, a partir das suas narrativas, fizemos uma releitura do papel das mulheres na PM e da “desordem” que a feminização introduz numa corporação estruturalmente masculina.

TRABALHO DE CAMPO

Quem trabalha em Antropologia dos Militares, área do conhecimento em que se destacam os trabalhos de Castro (2004) e Leirner (2009), que abriram este campo de pesquisa no Brasil, sabe que a etnografia é uma autêntica batalha e um foco de angústias para o pesquisador – os riscos de não se conseguir realizar a pesquisa são enormes.

Para solicitar a autorização da pesquisa fui encaminhada por um doutorando do Pós-Afro, o Tenente-Coronel Jaime Neto da PMBA, ao Coronel Lemos, do Comando do Quartel no Lago dos Aflitos. As reuniões iniciais com as chefias militares foram importantes para tentar ganhar a confiança das hierarquias e esclarecer os oficiais sobre o objeto da pesquisa. No entanto, porque represento um conjunto de alteridades potencialmente ameaçadoras para os militares, sou mulher, civil, estrangeira, imigrante e acadêmica, numa das reuniões com o Major Luís Santos Silva fui informada de

que não podia tomar a iniciativa de contactar policiais femininas diretamente sem passar pelas chefias. Também solicitei uma resposta escrita à carta que enderecei solicitando a autorização de pesquisa, a qual me foi negada. Nunca tive um comprovante que certificasse que a pesquisa foi formalmente autorizada.

Ficou evidente desde o início que o relacionamento com o Comando era ambíguo. Se por um lado aceitaram conceder a autorização de pesquisa, por outro não autorizaram a Observação Participante nas unidades, e o trabalho de campo ficou limitado à realização heurística de entrevistas a mulheres policiais indicadas pelos chefes dos batalhões.

A dificuldade de acesso ao campo é um dos aspectos que os antropólogos que trabalham com militares costumam problematizar. Num artigo intitulado “Das máscaras do Estado: mulheres e pesquisadoras na Polícia Militar”, de autoria de Susana Durão e Vitória Ferreira (2016, p. 16), essas antropólogas, em face de um entrave concreto à pesquisa, questionam:

Como lidar com a hesitação das instituições públicas em receber pesquisadores universitários em tempos politicamente conturbados? Como avançar com pesquisas quando o clima de suspeita dos poderes públicos e das elites policiais em relação aos pesquisadores das ciências sociais marca o tom das negociações?.

A dificuldade em ultrapassar as malhas do Estado levou-as a considerar que

[...] o Estado aparece como uma peça fundamental, pois ele não somente se esconde como se torna opaco e gera, por intermédio dos seus funcionários em interação com as pesquisadoras, diversas camadas de

máscaras que permitem que este se vá simulando, enquanto se nega a ser conhecido, limitando desse modo o fluxo da comunicação que é a base da pesquisa social. (DURÃO; FERREIRA, 2016, p. 1).

Quando fui remetida para o Capitão Júlio César do 6º Batalhão da Polícia Militar, esse oficial exerceu um controle quase absoluto sobre as informantes, designando para o trabalho apenas as que lhes eram próximas e da sua inteira confiança. Apesar de ter tentado, não consegui alargar o grupo focal; o *corpus* das entrevistadas foi muito homogêneo, restrito às administrativas que também fazem policiamento de área, e não representa a diversidade das mulheres policiais da PM.

O pilar metodológico que foi desenvolvido limitou-se assim a entrevistas semiestruturadas de acordo com um roteiro e gravadas em vídeo às informantes escolhidas pelo comando.

Como as opções metodológicas foram condicionadas pelas dificuldades encontradas no terreno, para ultrapassar esse constrangimento decidi não cumprir com as limitações impostas pelo Comando da PM e tomei a iniciativa de contactar policiais femininas fora da cadeia de comando à revelia das chefias. Ou seja, em contato direto com o Centro Maria Felipa,¹ uma associação de mulheres policiais patrocinada pelo comando da PM, e por meio de uma conferência realizada a convite da Superintendência de Prevenção da Violência, da Secretaria da Segurança Pública do Governo do Estado da Bahia, que serviram para obter alguns contatos. Na sequência dessa transgressão, entrevistei uma soldado da Central da Polícia do Centro Administrativo da Bahia (CAB) e uma Cadete

¹ O Centro Maria Felipa ou Centro de Referência para Mulheres Policiais Militares foi criado pela Portaria nº 14 do Comando Geral, publicada em 10 de maio de 2006.

do Centro Maria Felipa em condições sigilosas, mulheres policiais que têm a particularidade de assumir a identidade homossexual no seio da corporação. Alargou-se assim o *corpus* das entrevistas para além da heterossexualidade dominante. Cometer infrações junto com os nativos não é novidade da pesquisa em Antropologia, como muito bem nos ensinou Geertz (1989) na sua famosa Briga de Galos. No entanto, como imigrante dependente da renovação anual da residência pela Polícia Federal, tive receio de correr um risco excessivo.

Depois do trabalho de campo com o 6º Batalhão da PM, solicitei ao comando trabalhar com a Operação Ronda Maria da Penha da 5ª Delegacia no Peripiri, unidade da periferia suburbana, comandada pela Major Denice Santiago. A entrevista que realizei com a Major foi publicada nos *Cadernos de Gênero e Diversidade*, sob o título “Major Denice Santiago: uma mulher negra e feminista num lugar de poder da Polícia Militar da Bahia” (PAREDES, 2017), e promoveu um espaço de fala para uma mulher de um grupo subalternizado e invisibilizado, contribuiu para romper os silêncios impostos às mulheres negras, assim como para reforçar o poder simbólico das representações das mulheres negras.

Mais tarde a pesquisa de campo foi transferida para o Comando da 12ª Companhia Independente de Polícia Militar do Rio Vermelho, também comandada por uma mulher, a Major Cleydi Milanezi. Essas duas corporações são as únicas comandadas por mulheres em Salvador.

As comandantes, em consonância com o Comando, também não autorizaram a realização da observação participante, o que teria possibilitado a obtenção de uma visão interna mais ampla do mundo social das mulheres na PM. Continuou patente que as informantes designadas para as entrevistas eram as da inteira confiança das

comandantes, e transmitiam uma imagem “oficial” da corporação e do lugar que as mulheres ocupam na instituição. Em Antropologia, os “nossos” nativos sabem muito bem o que querem de nós, têm a sua própria agenda para cumprir e são muito persuasivos em relação ao rumo que o trabalho que produzimos deve seguir, e como já apontou Leirner (2009), os militares esforçam-se por ter controle absoluto sobre o antropólogo.

Ao contrário de Angola, país onde desenvolvi pesquisa com as ex-combatentes, ter sido guerrilheira do Movimento Popular de Libertação de Angola e pertencido às Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (FAPLA), uma “família militar” que desenha uma categoria nativa importante para quem estuda Antropologia dos Militares, e que me poderia ter aberto as portas como potencial “amiga dos militares”, na PMBA não teve qualquer relevância.

Para compreender a profissão de policial militar no feminino, o exercício da autoridade, da disciplina e da hierarquia, ou seja, as normas dominantes da instituição, têm sido apontadas as diferenças de gênero tecidas na interseccionalidade de categoriais sociais como a classe, a raça, a sexualidade, a idade e os atributos de gênero, masculinidades e feminilidades, como já foi referido.

REFLEXÃO COMPARATIVA PMBA/POLÍCIA NACIONAL DE ANGOLA

Apesar da linha de pesquisa desenvolvida em Angola ter sido a das “masculinidades femininas no campo militar”, e por isso ter escolhido dar continuidade a essa linha de pesquisa na Bahia trabalhando com as mulheres da PM, fui surpreendida pelo campo ao

constatar que as lógicas sociais das mulheres nessa corporação vão no sentido contrário à pesquisa conduzida em Angola. No país africano as operacionais das forças policiais articulam atributos sociais das “masculinidades femininas” (HALBERSTAM, 1998) para se afirmarem na corporação e junto da população, negociarem posições de autoridade ou para competirem com os policiais masculinos, isto é, as operacionais assumem uma identidade masculina, ou como elas próprias referem, “somos mulheres-homens”.

Em Salvador, repito, fui surpreendida por as mulheres defenderem posições essencialistas no que refere a ser mulher na PM, e muito afirmativas no apelo aos atributos de gênero femininos e ao exercício das feminilidades em contraponto à cultura militar masculina e ao *ethos* militar da corporação, com a retórica “sou policial, mas sou mulher”, ou “primeiro sou mulher e depois policial”, ou ainda “sou militar, mas não sou masculina”.

Uma mulher uniformizada e armada subverte códigos culturais e sociais dominantes, sendo as armas vistas como marcadores sociais que empoderam a mulher. No entanto, como nos diz Bourdieu na obra *A dominação masculina*,

O mundo social funciona [...] como um mercado de bens simbólicos dominado pela visão masculina, [e] ser “feminina” é essencialmente evitar todas as propriedades e práticas que podem funcionar como sinais de virilidade, e dizer de uma mulher de poder que ela é “muito feminina” não é mais que um modo particularmente sutil de negar-lhe qualquer direito a este atributo caracteristicamente masculino que é o poder. (BOURDIEU, 1999, p. 118).

No âmbito dessa ambiguidade entre o empoderamento que as “masculinidades militares” potenciam através das armas e do exercício da autoridade ou da violência e o não-poder que a construção e celebração das feminilidades numa corporação militar parece sugerir, interessou-me questionar o potencial político que as feminilidades na PM da Bahia propõem.

Iniciei esta reflexão levantando as semelhanças entre as comunidades de mulheres policiais em Angola e Brasil, ou seja, ambos os grupos são constituídos por mulheres do campo militar, negras, africanas ou de origem africana, herdeiras da colonização portuguesa e historicamente numa condição pós-colonial. Mas foram as dissimilaridades que me levaram a um estudo comparativo destacando exemplos oriundos dos dois lados do Atlântico Negro, para usar a expressão de Gilroy (2002), e tentar entender porque apresentam poucos traços comuns, sobretudo no que diz respeito à construção da identidade de gênero.

Os dados levantados nas entrevistas foram trabalhados segundo um enfoque etnográfico enquanto conceptualização e prática do conhecimento que procura entender os fenômenos sociais a partir da perspectiva e das falas dos nativos.

Um dos objetivos de análise deste estudo é a representação social dos atributos de gênero, feminilidades e “masculinidades femininas”, para usar a formulação teórica de Jack Halberstam, académico *queer* e trans norte-americano, que se debruça sobre as masculinidades femininas no campo da sexualidade e que eu transfiro no meu trabalho para o campo militar, respondendo à instigação do autor quando diz “[...] penso que o conceito geral da masculinidade feminina pode ter utilidade para mulheres heterossexuais” (HALBERSTAM, 1998, p. 268), sublinhando que

“[...] há muitos exemplos de masculinidade em mulheres que encontram ressonância num conjunto de heterossexualidades”. (HALBERSTAM, 1998, p. 57).

O que são as “masculinidades femininas”? São masculinidades que se constroem em corpos de mulheres. Para Halberstam (1998), a mulher masculina apresenta um corpo marcado pela acumulação “excessiva de masculinidade”. Essa inscrição de masculinidades no corpo físico e social da mulher reconfigura a sua identidade, altera as subjetividades, subverte o espaço onde se movimenta e marca as suas relações com os outros. A masculinidade feminina não é apenas a redução das feminilidades, é também uma ação potencialmente subversiva das lógicas sociais dominantes. Como sabemos, gênero é uma categoria política que reflete relações de poder, e os dispositivos das feminilidades têm menos poder que os das masculinidades, nomeadamente no campo militar. O antropólogo português Miguel Vale de Almeida (2000, p. 246) considera essa “[...] inventividade cultural [que questiona a construção social da masculinidade] como uma das maiores transformações sociais testemunhadas pelo mundo moderno”.

Enquanto em Angola as operacionais se masculinizam no que algumas delas identificam como “ter atitude”, ser “mulher-homem”, ou reivindicam as “masculinidades femininas” para se impor na corporação dominada pela cultura masculina, no Brasil o discurso vai no sentido de essencializar o “ser mulher” e celebrar as feminilidades.

O depoimento da Major Denice Santiago, uma das duas únicas oficiais da PMBA a ter quebrado o “teto de vidro” que impede a ascensão de mulheres em organizações dominadas pela

“masculinidade hegemônica”² e a ocupar um posto de comando na PM baiana como comandante da Ronda Maria da Penha, é paradigmático dessa essencialização, e cito:

Eu defendo a postura do feminino frente ao masculino. Faço questão de forçar barra para os policiais lembrarem que eu sou mulher. Na unidade decoro a minha sala com itens eminentemente femininos para eles não esquecerem que sou uma mulher. Também sou policial militar, sou técnica, sou profissional, mas sou mulher e gosto de sê-lo, e entendo que as duas coisas podem estar juntas, elas não precisam concorrer, não preciso para ser policial deixar de ser mulher ou para ser mulher, deixar de ser policial. Faço esse discurso, faço esse debate e esse enfrentamento nessa perspectiva. (SANTIAGO, informação verbal *apud* PAREDES, 2017, p. 53).

Como interpretar dados empíricos tão antagônicos no que diz respeito à afirmação da identidade de gênero das mulheres policiais na Bahia e em Angola? Por que a maneira de vestir, aparência física, comportamento e a performance conduzem a desempenhos e a identidades de gênero tão diferentes? Como traduzir as diferenças, ou seja, como comparar dados tão distintos que parecem partir dum universo tão semelhante? Como mulheres negras e militarizadas em corporações dominadas por uma cultura masculina e patriarcal nos dois lados do Atlântico articulam atributos de gênero tão diferentes e assumem identidades de gênero opostas? Sublinho que estou a falar

² “Masculinidade hegemônica”, enunciada por R. W. Connell, é resultante de uma construção social que se manifesta de uma maneira hegemônica e se estende a várias instâncias do social. A “masculinidade hegemônica” resulta da manutenção de práticas que institucionalizam a dominação dos homens sobre as mulheres e que decorrem da ordem social patriarcal (CONNELL, 2013).

de identidades de gênero, uma construção social e cultural, historicamente situada, e não de sexualidade.

Por que as policiais da Bahia defendem uma identidade essencializada de mulheres e femininas, e em Angola as policiais se masculinizam? Como veremos, lógicas sociais e culturais distintas são formadas em contextos diferentes, e neste caso tem a ver como a construção da identidade militar das mulheres se produziu na PM.

Como se construiu essa identidade militar das mulheres em Angola? Construiu-se na guerra. As mulheres antes de entrarem nas corporações policiais pertenceram a exércitos, vestiram camuflado, carregavam metralhadoras, participaram em combates e lutaram em batalhas, como a célebre Batalha de Kifangondo em 1975 contra os exércitos estrangeiros da África do Sul e do Congo Kinshasa. Essas mulheres exerciam a violência num contexto de guerra. Muitas das ex-combatentes angolanas defendem que “no Exército não há mulheres, nem homens, só há soldados”, por isso a identidade militar dessas mulheres construiu-se segundo as expectativas sociais do modelo dominante na instituição, que é a masculinidade.

Em 1975, quando da proclamação da Independência, foi criada a Polícia Popular de Angola, e 200 guerrilheiras das FAPLA voluntariaram-se para integrar uma corporação policial mista. Esse grupo fundador de guerrilheiras levou para a Polícia uma cultura militar desenhada pelas masculinidades militares, cultura essa que se mantém até hoje e é reproduzida pelas policiais operacionais mais jovens que já não estiveram na Luta de Libertação do país ou na Guerra Civil que terminou em 2002.

No Brasil a identidade militar das mulheres policiais não se construiu num contexto de guerra. A presença de mulheres nas organizações policiais do Brasil data de 1955, quando 13 mulheres

integraram o primeiro corpo de oficiais da PM do estado de São Paulo. As policiais entraram com uma missão muito específica no Policiamento Ostensivo Geral, ou seja, proteger as crianças, mulheres e idosos, e eram afastadas de operações de risco, investigação de delitos ou diligências.

Ou seja, a integração das mulheres destinou-se a alterar a imagem da PM como órgão violento e repressor. Como sabemos, as mulheres são essencializadas como pacifistas, e raramente lhes é reconhecido o papel de agentes da violência. Na PM a divisão sexual do trabalho é realizada colocando os homens a tratar das armas, da ação e a correr riscos, enquanto as mulheres cuidam da paz e das pessoas mais vulneráveis. Já temos aqui duas funções tradicionalmente femininas destinadas às mulheres policiais, *cuidar* e *pacificar*, ou seja, a reprodução das funções ligadas à domesticidade do lar e das famílias.

A literatura sobre as mulheres na PM tem-se debruçado sobre o significado da essencialização das policiais como “mulheres” e femininas. Souza (2014) defende que existe uma visão determinista de gênero na Polícia pautada pelo sexo biológico, e analisa como são construídos os atributos de gênero supostamente “naturais” do sexo feminino, sendo as mulheres vistas como naturalmente femininas.

Para Souza (2014) as mulheres são consideradas frágeis fisicamente e tecnicamente despreparadas para o exercício da atividade policial, que continua no imaginário social alicerçada em valores masculinos, como exposição ao risco e uso da força física.

Oliveira, na tese *Teto de vidro* (2012, p. --), afirma que o seu estudo revela o não empoderamento das policiais militares e considera que as mulheres se subjugam a uma ordem patriarcal de gênero, “[...] em lugar de combaterem ou associarem a sua participação na

PM a um *ethos* militar, guerreiro e forjado na gramática da virilidade”, situação que também foi identificada por Calazans (2004).

A cultura da PM é ainda reforçada pelo *Regulamento para as mulheres policiais*, que define as normas de apresentação pessoal das militares da PMBA quando uniformizadas. Esse regulamento, além de uma farda ajustada ao corpo feminino de calças ou saia, permite o uso de brincos, anel, batom, esmalte e coque. A cultura institucional da PM para as mulheres reitera, reproduz e cultiva as feminilidades. É política institucional da corporação que as mulheres sejam femininas. Na linha de comando, as mulheres também são remetidas para lugares tradicionalmente femininos, nas blitz são as anotadoras, e raramente as deixam conduzir os veículos. Nas unidades são secretárias, telefonistas e servem os cafezinhos. As que se opõem a essa secundarização têm que reivindicar e lutar por um lugar diferenciado. No entanto, algumas das depoentes confessaram que têm medo de correr riscos e que entraram com pedidos para serem colocadas em lugares administrativos, os lugares com mais estatuto na corporação e que são vistos como um privilégio.

A maior parte das entrevistadas não concorreu à PM por vocação, mas por ser uma oportunidade de emprego para as mulheres negras vítimas de racismo no mercado de trabalho baiano, que as exclui dos empregos diferenciados. Há quem se queixe do racismo estrutural da corporação, pelo qual as tarefas são distribuídas segundo a lógica: as negras na rua e no policiamento ostensivo a correr riscos, e as brancas resguardadas atrás das secretárias. Uma mulher do oficialato refere que há uma certa pressão de embranquecer os lugares de chefia com o uso de cabelos alisados. Foi-lhe dito: “*achamos interessante você tirar as tranças porque elas não são compatíveis com o oficialato*”. (informação verbal).

A feminilidade não é uma característica intrínseca a mulheres, é um conjunto ideológico de modos de ser e socialmente atribuído a mulheres, dispositivo esse que investe as pessoas do sexo feminino de menos privilégios e menos poder do que as pessoas do sexo masculino. Bourdieu (1999) também refletiu sobre a ligação entre poder e feminilidades, ou seja, sobre a operação de desempoderar as mulheres, conforme já foi referido.

As relações sociais dentro da corporação também revelam o preconceito sobre as policiais femininas. Enquanto os homens são “os policiais” e identificados pelo nome, as mulheres são apelidadas de “pefem”, uma denominação pejorativa destinada a inferiorizar e humilhar. Epítetos estereotipados como “miadas”, “macetosas”, “mulherzinhas”, “mimimi”, “comida de homens” e “incubada” são usados para discriminar as mulheres policiais. Muitas das entrevistadas confessam que “sofrem muito na Polícia” com o preconceito contra as mulheres. Curiosamente tem havido uma apropriação do termo “pefem” por parte de algumas policiais que tentam ressignificar positivamente a designação. As policiais tentam também impor na corporação uma linguagem inclusiva no que diz respeito ao gênero, como refere uma das entrevistadas:

[...] a sargento, a soldada, enfim... é preciso flexionar. Coronela, tenente-coronela, majorina, eu gosto de fazer esse debate para que as pessoas percebam que a linguagem não é neutra. (informação verbal *apud* PAREDES, 2017, p. 54).

Schactae (2015) defende que foram os significados culturais atribuídos às diferenças entre homens e mulheres que construíram a identidade da polícia feminina, um processo que estabeleceu que as mulheres não se constituíram em policiais militares, mas em polícia

feminina, o que legitimaria a manutenção das hierarquias de gênero, subordinando o feminino ao militar.

Ortner (2007, p. 26) diz-nos que, apesar da dominação masculina no exercício do poder, este

[...] coexiste com outros modelos de relações de gênero [...] A própria dominação sempre está dividida por ambiguidades, contradições e lacunas. Isso significa, por sua vez, que a reprodução social nunca é total; é sempre imperfeita e vulnerável a pressões e às instabilidades inerentes a toda a situação de poder desigual.

Musumeci e Soares (2005) admitem que as mulheres resistem à dominação masculina através do reforço das feminilidades. Cappelle (2006) reconhece que as articulações de gênero no âmbito da representação são estratégias exercidas pelas mulheres policiais para criar novas formas de relações de poder dentro da corporação. Essa luta pelo reconhecimento num espaço historicamente marcado pela discriminação de gênero tem contribuído para alterar as relações de poder. Durão e Ferreira (2016) confirmam que essas dimensões de análise vão além dos preconceitos contra as mulheres ou da dominação masculina, ao reconhecer as estratégias de resistência e o exercício transformador do poder das policiais dentro da corporação.

A minha pesquisa vai no mesmo sentido da dos meus colegas e também identificou que as policiais reconhecem as assimetrias de poder, exercem uma resistência ativa à dominação masculina na corporação e lutam por se empoderar através da afirmação e reforço das feminilidades. Algumas apropriam-se do discurso político da igualdade de gênero reivindicando ser feministas. A Major Denice Santiago, comandante da Ronda Maria da Penha, disse-me que foi

no Centro Maria Felipa e na sua relação com a Rede de Atenção às Mulheres que conscientizou ser feminista: “eu sou feminista e gosto de ser, faz parte da minha identidade” (SANTIAGO, informação verbal *apud* PAREDES, 2017, p. 60).

Tenho me questionado sobre o que as mulheres policiais querem dizer quando defendem uma identidade essencializada de mulheres e resistem à dominação masculina e à discriminação através dos dispositivos tão desvalorizados das feminilidades. Creio que a resposta pode ser encontrada na proposta teórica da indiana Gayatri Chakravorty Spivak sobre o “essencialismo estratégico”, que refere um tipo de solidariedade entre grupos marginalizados socialmente para efeitos de ação social e política (MCROBBIE, 1994). Ou seja, a partir da construção da identidade essencializada “eu sou mulher” reivindicam pertencer a uma comunidade minoritária de mulheres que passam por experiências semelhantes de subalternização e inferiorização no contexto de uma corporação dominada pela hegemonia masculina e pela branquitude e constituem-se estrategicamente como grupo para poder resistir e reivindicar Direitos e Reconhecimento na PM.

O “essencialismo estratégico” foi um conceito elaborado por Gayatri Chakravorty Spivak numa entrevista que deu em 1985 a Angela McRobbie, “*Strategies of vigilance*”, na qual se refere à essencialização da categoria “mulher” como um essencialismo positivo (MCROBBIE, 1994). O conceito tem suscitado muitos debates nos Estudos Pós-coloniais e Feministas. As críticas vão no sentido de apontar que todas as identidades são socialmente construídas. No entanto, Spivak defende que nas lutas sociais os indivíduos que reivindicam identidades essencializadas reclamam a pertença a um grupo discriminado socialmente com o objetivo de se emancipar e obter reconhecimento.

Esse essencialismo de grupos marginalizados é útil do ponto de vista estratégico em termos de ação social e política.

CONCLUSÃO

Por meio do viés analítico do “essencialismo estratégico”, contribuimos com uma análise positivista e emancipadora do papel das mulheres negras e policiais militares da PMBA, e podemos afirmar que a identidade essencializada dessas mulheres não é conformista nem submissa, pelo contrário, comporta um elemento de resistência e rebeldia e é articulada estrategicamente para ultrapassar os limites impostos pelos pactos masculinos da corporação.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2. ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

BISPO, Tânia *et al.* A identidade feminina na Polícia Militar de Salvador: uma interface com as questões de gênero. *In: RAMALHO NETO, Jaime Pinto (org.). Mulheres na SSP-BA: 60 anos de história e trajetória*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia; Cultural, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

CALAZANS, Márcia Esteves de. *A constituição de mulheres em policiais: um estudo sobre policiais femininas na Brigada Militar do Rio Grande do Sul*. 2004. Dissertação (Mestrado em Psicologia) –

Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

CAPPELLE, Mônica Carvalho Alves. *O trabalho feminino no policiamento operacional*: subjetividade, relações de poder e gênero na Oitava Região da Polícia Militar de Minas Gerais. 2006. Tese (Doutorado em Administração) – Centro de Pós-Graduação e Pesquisas em Administração, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

CASTRO, Celso. *O espírito militar*: um antropólogo na caserna. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CONNELL, Raewyn; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando conceito. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, 2013.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DURÃO, Susana; FERREIRA, Vitória. Das máscaras do Estado: mulheres e pesquisadoras na Polícia Militar. *O público e o privado*, Fortaleza, n. 28, p. 15-47, 2016.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

GILROY, Paul. *O atlântico negro*: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2002.

HALBERSTAM, Jack. *Female masculinity*, Durham: Duke University Press, 1998.

LEIRNER, Piero; CASTRO, Celso. *Antropologia dos Militares: reflexões sobre pesquisas de campo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2009.

MCROBBIE, Angela. *Strategies of vigilance: an interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. In: MCROBBIE, Angela. *Postmodernism and popular culture*. Abingdon: Routledge, 1994. p. 119-128.

MUSUMECI, Leonarda; SOARES, Barbara. *Mulheres policiais: presença feminina na Polícia Militar do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

OLIVEIRA, Laudicéia. “*Teto de vidro*”: relações de gênero, relações de poder e empoderamento das mulheres na Polícia Militar. 2012. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/2Wjiduc>. Acesso em: 27 jun. 2017.

ORTNER, Sherry Beth. Uma atualização da teoria da prática. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Goiânia: ABA; Blumenau: Editora Nova Letra, 2007. p. 19-44.

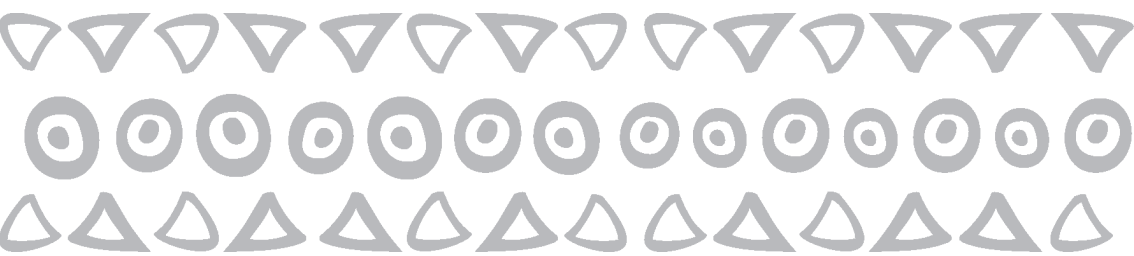
PAREDES, Margarida. *Combater duas vezes: mulheres na luta armada em Angola*. Vila do Conde: Verso da História, 2015.

PAREDES, Margarida. Major Denice Santiago: uma mulher negra e feminista num lugar de poder da Polícia Militar da Bahia. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, v. 3, n. 2, p. 48-69, 2017.

SCHACTAE, Andrea Mazurok. Definindo a ordem e a margem: ideal de feminilidade e de masculinidade na Polícia Militar do Paraná em 1979. *História, Histórias*, Brasília, v. 1, n. 5, p. 95-110, 2015.

SOUZA, Marcos Santana. “*Sou policial, mas sou mulher*”: gênero e representações sociais na polícia militar de São Paulo. 2014. Tese

(Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.



**A GÊNESE DO *PATRÃO*:
PERFORMANCES, CONSUMO
IMAGINADO E ESTÉTICAS MUSICAIS
NO RAP E PAGODE BAIANO**

Gimerzon Roque Prado Oliveira
Osmundo Pinho

O que todos almejam é patrimônio e riqueza
Pro favela é proeza, ostentar a nobreza
Viajar, conforto, tem que ser primeira classe!
Hotel cinco estrelas em Miami na night gastar
Os nego quer algo mais do que um barraco pra dormir
Os nego quer não só viver de aparência
Quer ter roupa, quer ter joia e se incluir
Quer ter euro, quer ter dólar e usufruir
(RACIONAIS MC'S, 2014)

A partir da narrativa apresentada como epígrafe, buscamos interpretar o que seria a gênese do *patrão* no *gangsta rap*, estilo musical, cultural e de respeitabilidade que surgiu nos guetos dos EUA, nos primeiros

anos da década de 1980; jovens estadunidenses criaram o estilo *gangster* a partir do modelo de modernidade por eles interpretado. Um dos principais representantes do estilo padrão no pagode baiano é enfático ao afirmar que a performance que ele executa é norteadada pela estética que surgiu com rappers de lá:

Eu apenas copiei isso dos artistas americanos [...] O cara que é gângster, tem vontade de pegar uma grana, pegar dez mulheres e tal. Então quando criei esse personagem, o público se identificou. (B.¹, 2015, informação verbal).

Durante diálogo com o artista, exibiu sua fala para o jornal *Correio 24 horas*² a fim de saber um pouco mais sobre essa influência na sua musicalidade. Minhas falas estarão marcadas com “P” (pesquisador), e as do entrevistado com a letra “B”.

P. *Recentemente ouvi você falando – foi até na transmissão do carnaval do ano passado (2015), no Alex Lopes – que você viajava para os EUA para estudar música. Você tem feito isso?*

B. *Sim, na verdade eu não buscava música, mas buscava um estilo diferente. E lá nos Estados Unidos é um país riquíssimo em questões musicais e tal, então eu fui pra lá buscar esse personagem que é o cafetão e tal, interessante de um artista chamado Rick Ross. Eu aí pesquisei muito sobre a vida dele e acompanhei um show dele. Aí quando voltei para o Brasil já voltei com essa ideia de criar o personagem, o cafetão, o cara que joga dinheiro, que usa corrente de ouro. (B., 2015, informação verbal).*

Essa semelhança e influência resultam também na construção musical de grupos do pagode baiano. Alguns inseriram células rítmicas e tecnologias (sonoridade) utilizadas pelos “caras do *gangsta*

¹ Aqui os autores do texto preferiram identificar os entrevistados através de letra alfabética aleatória.

² Entrevista disponível no site: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/>

rap” e do rap em si que compreende um dos elementos do hip hop. Segundo Rosana Martins:

O termo hip-hop na verdade designa um conjunto cultural vasto que deriva daí seus quatro elementos artísticos: MC, *master of ceremony*, mestre de cerimônia ou rapper, a pessoa que leva a mensagem poética-lírica à multidão, que acresce às técnicas do *freestyling* ou livre improviso, e o beat-box, que são sons reproduzidos pelas próprias cordas vocais dos rappers cuja característica de percussão guarda semelhança de efeito com um toca-discos ao acompanhar o MC; o DJ, disc-jóquei, aquele que coloca a música para dançar; o break, para aqueles que se expressam por meio de movimentos da dança; o grafite, a arte visual... (MARTINS, 2013, p. 282).

Os padrões que encontramos nas ruas do município de São Félix, no Recôncavo Baiano, no início da pesquisa, eram na maioria jovens estudantes do Colégio Estadual Rômulo Galvão, com os quais tivemos contato direto durante pesquisa de campo. Já nesse contexto imaginávamos o padrão gerado com uma similaridade ao *gangsta rap*, que ganhou corpo nos guetos dos EUA, mas que tem sua estética musical modelada para além de fronteiras geográficas, musicais e culturais, e se faz presente em diversos estilos mundo afora, sobretudo em contextos onde a musicalidade diaspórica negra se faz presente. Essas expressões musicais negras se traduzem em traços e comportamentos da juventude negra em diversas localidades. Para Paul Gilroy,

[...] examinar o lugar da música no mundo do Atlântico Negro significa observar a autocompreensão articulada pelos músicos que a tem produzido, o uso simbólico

que lhe é dado por outros artistas e escritores negros e as relações sociais que têm produzido e reproduzido a cultura expressiva única, na qual a música constitui um elemento central e mesmo fundamental. (GILROY, 2001, p. 161).

Como considera Messias (2015, p. 143), o *hip hop* e o *rap* “[...] [exercem] profundo fascínio na juventude em todo o mundo, sejam brancos, latinos, negros, brasileiros ricos ou pobres”. É o caso de parcela do pagode na Bahia, do *funk* ostentação em São Paulo e do *funk* carioca no Rio de Janeiro. Mas no caso característico do pagode baiano, podemos afirmar que o mito fundador do estilo padrão aparece a partir de duas versões da música do cantor de *funk* carioca Mr. Catra, “Ela dá pra nós”, versadas na Bahia pela banda A Bronkka e pela Blackstyle, além de uma nova letra também d’A Bronkka. A proposta de analisar o padrão dentro do que se entende por performance surge da ideia de enxergar a categoria como uma representação do gênero masculino que se (re)configura com interpretação diária. Richard Schechner em *Performance e Antropologia* (SCHECHNER; LIGIÉRO, 2012) tem nos ajudado a compreender o padrão como rituais. “Performances – sejam elas performances artísticas, esportivas ou a vida diária – consistem na ritualização de sons e gestos” (SCHECHNER; LIGIÉRO, 2012, p. 49).

Há também os aspectos que Butler (2008, p. 201) considerou para as performatividades e identidades de gênero:

Não há identidade preexistente pela qual um ato ou atributo possa ser medido; não haveria atos de gênero verdadeiros ou falsos, reais ou distorcidos, e a postulação de uma identidade de gênero verdadeira se revelaria uma ficção reguladora.

Novamente Schechner e Ligiéro (2012, p. 82):

A performance não se origina em um ritual mais do que se origina em um dos gêneros estéticos. A performance se origina nas tensões criativas do jogo binário: eficácia – entretenimento.

Nesse sentido seria importante interrogar no caso do padrão: qual é o resultado da eficácia na exibição performática? Para quê e quando essa performance é suscitada? Se só para o entretenimento ou também para outras finalidades. Diante dessas perspectivas, entendemos que os sujeitos na/da periferia produzem performances corporais racializadas de masculinidades em contextos de fortes desigualdades sociais.

Existe na encenação uma ligação e preocupação direta com a imagem; muitas vezes não envolve só ter, mas dizer que tem e exibir também compõem a identidade, fala-se do que se quer ser até que por isso seja reconhecido por meio da performance realizada.

O nosso trabalho é ostentar entendeu? É uma forma de vida, é um jeito. Se a gente não colar com um carrão, com uma cordona, um relógio, a gente vai tá fora da ostentação. (MC L., 2013, informação verbal).

Herom Formiga e Carlos Magno Mendonça (2014) apresentam, a partir da perspectiva de Milton Singer, o que o autor considerou como “performances culturais”:

[...] desde as formas tradicionais de teatro e dança até as festividades religiosas e de pequenos grupos sociais. Essas performances tinham características reconhecíveis e comuns entre si: um determinado

tempo para a ocorrência, um programa de atividades. (FORMIGA; MENDONÇA, 2014, p. 91).

A fórmula dos videoclipes, as letras e o discurso estabelecido são emblemáticos ao afirmar características de onde e quando o padrão pode ser performado: carro, mulher, correntes de ouro e prata, e balada fazem parte daquilo que formaria o “kit do padrão”, tanto no funk ostentação em São Paulo, no Rio de Janeiro e no pagodão na Bahia, e ainda nos *gangsta rap*. A estética é algo muito significante quando falamos de performances, e no caso do padrão ela remete a tudo aquilo importante para se entender como a corporalidade é fundamental no que diz respeito aos corpos colonizados, nos quais marcas da colonização ainda estão presentes e trazem para os negros o ônus do racismo e da hipersexualização, que historicamente nos legou um lugar de subalternizado. É gesto corporal mais também discursivo.

Backzo (1985) aborda a imaginação como construto social, busca pensá-la no limiar entre símbolos e história. O autor chama atenção para a discussão da imaginação e do imaginário de um povo ou grupo a partir do viés de sistemas políticos, das ideologias políticas. “Está na moda associar a imaginação e o político, o imaginário e o social” (BACKZO, 1985, p. 296). Tomamos emprestado de Backzo a ideia da imaginação enquanto construto social preenchido pelos símbolos, a fim de fixá-la no padrão, que por muitas vezes não possui tais bens de consumos, mas que o imagina nos seus discursos, letras e performances compartilhadas na internet, “uma resposta” política ao consumo dos bens de luxo por classes econômicas com maior poder aquisitivo, o que não quer dizer que não seja vivido na prática.

Os mais estáveis dos símbolos estão ancorados em necessidades profundas e acabam por se tornar uma

razão de existir e agir para os indivíduos e para os grupos sociais. Os sistemas simbólicos em que assenta e através do qual opera o imaginário social são construídos a partir de experiências dos agentes sociais, mas também a partir dos seus desejos, aspirações e motivações. (BACKZO, 1985, p. 311).

O consumo remete a uma substância emocional que opera dentro do campo das afetividades, tecendo redes que produzem corpos e funcionam na produção de sociabilidades. Sua face de consumo, às vezes exacerbado, de determinadas mercadorias evidencia a busca por uma afirmação daquilo que não era acessado por quem agora encontra “facilidades” para consumir.

Para tanto, ainda é preciso dar ênfase à produção de preferências distintivas por estilos de vidas e bens de consumo; mas convém descer do alto nível de generalidade que enfatiza os processos sociais e culturais e lógica do capitalismo – que podem ser vistos como fatores que puseram em evidência o estilo de vida – para uma consideração da produção das preferências de estilo de vida no âmbito de um espaço social estruturado, no qual vários grupos, classes e frações de classe lutam e competem para impor seus gostos específicos como “os” gostos legítimos e, por meio disso, quando necessário, nomear e renomear, classificar e reclassificar, ordenar e reordenar o campo. (FEATHERSTONE, 1995, p. 124).

Em *Sociedade de consumo*, Livia Barbosa (2004) refaz as principais ideias de alguns autores para produção de sua obra, entre eles o próprio Featherstone nos escritos de *Cultura de consumo e pós-modernismo* (1995).

Nessa sociedade, à cultura é dado um novo significado através da saturação de signos e mensagens ao ponto em que tudo na vida social foi transformado em cultura. (BARBOSA, 2004, p. 37).

Embora estejamos pontuando esta pesquisa em termos metodológicos e temporal na modernidade, e no caso de Featherstone exista uma análise do consumo em comparação à sociedade estruturada na pós-modernidade, o que ele nos diz é salutar no sentido de que cria uma atmosfera de consumidores a partir dos desejos e de valor da troca de determinados bens. É preciso salientar também que as ideias do autor giram em torno do mundo capitalista com pensamentos sobre produção, valor de troca e trabalho.

O terceiro grupo de teorias identificadas por Featherstone – consumo de sonhos, imagens e prazeres – salienta a dimensão dos prazeres emocionais associados ao consumo, mais especificamente os sonhos e desejos que são celebrados no imaginário da cultura do consumidor, que estão objetificados de forma particular em espaços físicos de consumo como *shopping centers*, parques temáticos, lojas de departamentos, entre outros que geram sensações físicas e prazeres estéticos. (BARBOSA, 2004, p. 44).

Falamos de estética para o padrão com intenção de perceber nele as principais formas anexadas a sua corporalidade, a partir da vestimenta e de diversos elementos simbólicos que podem traduzir um pouco das experiências vivenciadas pelos homens imaginados.

Dramas estéticos criam tempos simbólicos, espaços e personagens; os caminhos da história são predeterminados pelo drama. Os dramas estéticos são ficções. (SCHECHNER; LIGIÉRO, 2012, p. 80).

Podemos referir a estético tudo aquilo que faz parte do “kit” padrão: “Pega a garrafa de whisky, joga o batidão, chama as meninas que você é patrão [...] joga a nota de cem, que ela vem” (KIT..., 2013). Segundo Alexandre Barbosa Pereira (2013, p. 5), “a expressão kit é recorrente em muitas letras de *funk* e faz referência às camisetas de marcas específicas e a acessórios de grife, como bonés e óculos escuros”.

Os homens que performam o padrão são representados e identificados por inúmeras características atreladas às convenções a serem seguidas para a categoria, embora muitos desfrutem na vida real de bens materiais de luxo descritos na iconografia. O que desejamos, assim como Gilroy (2007) adverte sobre o *hip hop* e em toda uma indústria voltada ao corpo racializado como elemento central, é chamar a atenção para o consumo do corpo do homem negro como plataforma subjetiva e estética imponente na formulação do padrão, comumente copiada por outros homens, ou o seu contrário:

É preciso ficar bem claro que a ubiqüidade e a proeminência atual conferida a corpos excepcionalmente bonitos e glamurosos, porém, racializados, não faz nada para mudar as formas cotidianas de hierarquia racial. (GILROY, 2007, p. 42).

Diante das possibilidades de acesso aos padrões famosos, pudemos nos aventurar um pouco na identidade social, aquilo que não aparece nas representações dos personagens, de B., um dos principais representantes do estilo padrão na Bahia. Este artista é carioca de nascimento, mas criado desde os dez anos de idade em Salvador-BA, onde de início residia no bairro de Cajazeiras, e atualmente mora em Itapoan. O nosso diálogo versou sobre diversos temas-chave correlatos à pesquisa, sobretudo acerca de sua vida fora dos palcos e

holofotes, de como coisas do cotidiano são caminhos para entendimento da identidade de cada pessoa.

P. *E a sua idade?*

B. *35 anos.*

P. *Seu estado civil?*

B. *Solteiro.*

P. *Você tem filhos?*

R. *Tenho quatro, três meninos e uma menina.*

P. *Seu grau de escolaridade?*

B. *Ensino Superior incompleto.*

P. *Você me falou que tá fazendo um curso de Direito...*

B. *Isso.*

P. *Como é que funciona lá? Você falou que é EaD.*

B. *Não, não, na época que eu fui fazer o vestibular eu pensei que tinha, mas não existia curso de direito a distância não. Eu faço hoje dentro da [Universidade Regional da Bahia] e tento conciliar com os shows. O que foi que eu fiz... diminui a quantidade de shows, pra dar prioridade aos estudos. Só que ainda está um pouco complicado pra mim, talvez eu tenha que trancar o curso e resolver algumas coisas que são importantes durante esse ano e voltar a fazer o curso.*

P. *Como é que surgiu a vontade de fazer um curso de Direito? Você sempre quis? Ou é algo novo?*

B. *Eu acho que o Direito tem que ser ensinado desde o Ensino Fundamental porque o brasileiro não conhece nem o direito trivial, e nós somos enganados o tempo todo. Eu trabalho com música, eu sou empresário [...] eu sou uma pessoa que falo aquilo que penso e isso é muito difícil; as pessoas sempre falam aquilo que agrada, eu falo o que eu penso. Eu moro numa cidade – não só numa cidade, mas no país inteiro – onde as pessoas levam vantagem, só que Salvador, por morar há muitos anos, eu já conheço, eu sei o quão é difícil achar profissionais que se dediquem, que não queiram te enrolar, como eu tenho alguns processos trabalhistas. E também é um sonho de adolescência;*

eu tive essa vontade imensa de conhecer [...] leis, conhecer o Direito [...]. Como eu falei e volto a salientar, deveria ser ensinado desde o Ensino Fundamental, Ensino Médio, as pessoas não conhecem os seus direitos e são ludibriadas todos os dias.

P. *Hoje sua profissão te possibilitou morar em um lugar melhor?*

B. *Sim.*

P. *O que mudou em termos de acesso econômico, de moradia e outros bens?*

B. *Ah, mudou muito! “Da água pro vinho”. Eu consegui comprar uma casa, investir em negócios, pude comprar alguns carros bons, me proporcionou viagens internacionais e me proporciona até hoje. E de conhecer pessoas que puderam agregar conhecimento a minha vida, e incluem pessoas conhecidas, pessoas famosas. Mas voltando pro lado econômico, sim, a música mudou a minha vida.*

P. *Como e quando você começou a cantar? Quando é que você despertou para essa possibilidade?*

B. *Eu era muito fã da banda Olodum na época, e eu tinha vontade de entrar na banda mirim do Olodum. Aí eu comecei a cantar as músicas do Olodum, comecei a gostar. Eu era fã de Xexéu da Timbalada, me inspirei muito nele. Aí, daí em diante eu comecei a cantar. Não profissionalmente, cantava no chuveiro, cantava para os amigos, fui pegando gosto e não consegui mais desapegar da música.*

P. *Hoje a gente percebe até uma influência nos seus CDs, nos seus sons, de músicas da Timbalada, do Olodum. Você sempre tá fazendo regravações, né?*

B. *Sempre. Sempre faço alusão a Timbalada, ao Olodum, aos blocos afros. Eu sempre tive essa admiração pelas músicas e pela história.*

P. *Fazendo uma trajetória linear você se lembra como foi? Primeira banda até o projeto atual? Você consegue rememorar isso?*

B. *Foram muitas bandas. Eu não sei precisar todas, mas algumas vêm em minha mente, tipo Império do Samba; tinha uma banda chamada Panelada, que era uma banda similar a Timbalada; lembro que eu passei pelo Pagodart quando o cantor Xela saiu. Aí eu fiz um teste e*

passei oito meses seguidos fazendo show com a banda. Depois entrou Flavinho, que é meu amigo também.

P. *E o que te ajuda a compor?*

B. *O cotidiano. Eu vou numa festa de pagode, vejo uma mulher dançando, aquilo serve de inspiração. Eu vejo uma passeata gay e as pessoas reivindicando os direitos delas e querendo persuadir e dissuadir as pessoas, aí de repente aquilo não – de uma forma, eu não crio a música querendo diminuir, não querendo depreciar determinada classe, mas sim destacar a parte mais engraçada [...]. Como naquela música: “se o mundo é gay e ele não me aceita, sou avatariano [...] êta” [...] É uma música ambígua, é singela, mas as pessoas acham que ela é uma música ofensiva. Eu não acho uma música ofensiva, assim como existem outras. Agora tudo isso faz parte de uma inspiração pra compor né? É uma passeata gay, é a mulher que tá dançando pagode, a mulher que bate no marido. Esses casos inusitados me inspiram.*

P. *Você participa de algum grupo religioso?*

B. *Já participei de igreja evangélica, e saí depois que eu li a Bíblia, depois que eu comecei a ler. Aí eu saí de sistema religioso.*

P. *Você consegue fazer uma interpretação própria da Bíblia? Ou diferente?*

B. *A Bíblia é muito complexa e é enfática em alguns assuntos, tipo o amor. O amor é o fator preponderante da humanidade, pra existência da humanidade, são coisas que você só precisa raciocinar. Se Deus fala que ele é onipresente, ele tá em todo lugar – pra que eu preciso da igreja se ele tá em todo o lugar? Eu posso tá no carro, eu posso tá no banheiro e conversar com ele em qualquer lugar, e ele fala, Deus não habita em templos feitos por mãos de homens, então são coisas que eu comecei a ler, comecei a entender. Eu acho importante o templo onde as pessoas possam congregar, porém não é só ali que Deus está presente. Eu fazia parte do sistema e comecei a enxergar as coisas, comecei a ler muito, e aí entendi que não precisava mais fazer parte desse sistema. (B., 2015, informação verbal).*

Messias (2015) ratifica que o estilo *gangsta rap* não teria e não tem sido adotado nos grupos de *rap* de Salvador, fator ocorrido em

outros lugares do país, a exemplo de alguns grupos de São Paulo, e que de forma global passou a representar traços do estilo estético-musical estadunidense em diversas culturas e subculturas juvenis. Mas ainda segundo o mesmo autor, existem outros fatores emanados pelo *gangsta rap* que foram adotados em Salvador, sobretudo nas formas não tradicionais de educar jovens.

O *gangsta rap* já integra a cultura brasileira, transformando-a intestinalmente, apesar de parte da comunidade hip-hop politicamente correta, seja nos Estados Unidos seja em Salvador, lutar contra essa variedade de rap. O fato é que inúmeros grupos utilizaram-se de elementos do *gangsta rap* para ressignificar a linguagem de educar e se educarem, modificando a cultura local. (MESSIAS, 2015, p. 150).

Nesse sentido, acrescentamos uma parcela do pagode baiano que assumiu o papel de ressignificar elementos culturais do *hip hop*, e mais especificamente do *gangsta rap* por meio da musicalidade, do que performam e experimentam em seus conteúdos estético-musical.

No caso de gêneros musicais mundializados, como o *hip hop*, sua apropriação se faz por meio da ressignificação em diferentes tradições locais e regionais. (VICENTE; SOARES, 2015, p. 230).

O marco histórico dessa narrativa é o aparecimento do grupo Fantasmão (2006), o qual inaugura não só na estética corporal, mas também na sua musicalidade, o *groove arrastado*, influência de elementos do *rap* e do *hip hop* no pagodão:

Pagode social, rap groovado, *shake style*, groove arrasado, “pagode da periferia”, entre outras denominações, que aparece como um novo conceito, hibridizado por influências e referências de outros movimentos culturais importantes da cultura negra, no caso mais particular o hip hop. (OLIVEIRA, 2013, p. 43).

A letra da música “Eu compro” dos Racionais Mc’s e a fala de um MC (em nota adiante) são enfáticas ao apontar que o sonho de consumo vem acompanhado do sonho de melhorias para si e para seus entes mais próximos, de uma inserção na sociedade por meio do consumo. Comprar um apartamento de luxo, carros importados e roupas de grife diz muito sobre quem os adquire.³

Na atual conjuntura da musicalidade na Bahia, e que ganha coro nacional, o subestilo arrochadeira, criado a partir da batida sampleada entre arrocha e pagode baiano, é onde surge uma gama de conceitos e nomenclaturas masculinizadas ditadas em muitos casos pelo viés do consumo, a exemplo do “delegado”, do “dono do banco”, o “magnata”, o “dono do cassino” e do próprio patrão. A arrochadeira se tornou realidade no cenário musical brasileiro, e diversas bandas que poderíamos enquadrar no subestilo chegaram a fazer cerca de 30 shows por mês, como no caso de Neto LX, A Vingadora e Luxúria. Muitos desses grupos citados aqui possuem carreira consolidada no sudeste do país, fixando residência e contatos para shows com empresários, principalmente em São Paulo. Assim como em outros estilos musicais brasileiros, o *funk*, o pagode e o sertanejo, a arrochadeira tem experimentado a luxúria e a ostentação como tema central

³ “Você poder adquirir uma coisa que você não tenha tanta dificuldade de adquirir é muito bom. Você se sente um pouco dentro dessa sociedade, sei lá. Você se sente um pouco cidadão [...] viemos do nada, sem herança, sem família tradicional, sem dinheiro, sem de repente um nível cultural legal, sem escolaridade. Eu acho que de repente a gente nem quer tanto luxo, a gente só quer viver bem.” (MC, 2013, informação verbal).

na busca do sucesso, pela presença de bebidas, carrões, roupas e joias de alto valor. Isso tem sido realizado como um modo de vida das pessoas envolvidas, essencialmente nas festas em finais de semanas.

No Brasil, em diversos estilos musicais, não somente no pagode, *funk* ou *rap*, a idealização surgida no *hip hop* do consumo como uma retórica para a não inserção de pessoas de classes inferiores no mundo moderno e capitalista foi traduzida como ostentação. Na ostentação, assim como no estilo *gangsta rap*, tudo é possível de se possuir, desde bebidas, carrões, iate, helicópteros a modelos gostosonas com corpos torneados. E como conta Pereira (2013) sobre Kondzilla, diretor e produtor de videoclipes publicados no seu canal do *YouTube* com mais de um bilhão de visualizações e compartilhamentos, de alcance internacional empreendendo vários artistas da cena musical,

[...] os clipes dirigidos por Kondzilla são vistos como primeiro passo para o sucesso, por isso ele é bastante procurado. Inspirado na estética dos videoclipes de raps estadunidenses, principalmente os do estilo *gangsta*, conforme contou o próprio, ele se tornou, talvez, o principal artista do funk ostentação paulista. (PEREIRA, 2013, p. 6).

A representatividade sexual do patrão é componente importante nos traços que delineiam a densa iconografia encontrada em *sites* da internet. A experiência protagonizada por ele nos mostra a amplitude e o espaço reservado para letras e videoclipes que remetem de alguma forma a sua sexualidade, em muitos casos fazendo referência direta à relação heteronormativa de gênero entre homem e mulher. Diante dessa relação, deve-se entender que “pegar mulher” e ostentar são duas coisas que estão ligadas diretamente aos homens

idealizados nas letras e discurso do patrão. Produzidos nos estilos musicais, as letras e discursos empregados buscam reforçar em muitos dos casos um atributo potente da sexualidade e da masculinidade.

CONCLUSÃO

O universo dessa musicalidade se traduz por aqueles que ouvem e curtem esses estilos. Tudo isso se configura em espaços de sociabilidade (shows, bares, mercados, feiras, paredões, espaços virtuais, locais de venda de CDs) que reúnem os apreciadores dessa música, formando culturas, gostos e identidades. Assim também pode-se perceber, como no caso dos outros estilos que estão entrelaçados e que citamos aqui, que toda essa estético-musicalidade está ligada à formação de culturas urbanas no processo de conexão com o modo de vida na modernidade, chamando atenção para as letras que descrevem aspectos de elementos cotidianos, hábitos e práticas, produzindo simbolicamente as representações performadas, o que, portanto, pode ser visto como uma chave para entendimento das mediações do patrão. E entre modernidade, consumo e gostos populares, “[...] o artista retira do drama social, da vida social, a matéria constitutiva do drama estético”. (FORMIGA; MENDONÇA, 2014, p. 101-102). Em tudo isso existe uma memória afetiva comum. É cultura, e cultura nunca está separada da vida das pessoas.

O que temos feito e fizemos à época é dissociar o patrão dessa noção que orienta a visão dos jovens e da comunidade na qual estão inseridos e, a partir disso, demonstrar um patrão que também foi definido pela fala do nosso entrevistado: *“é o patrão da ostentação, que ele não precisa de drogas pra ostentar, ele ostenta com o trabalho,*

com o suor dele”. (B, 2015, informação verbal). É preciso dissociá-lo da conjuntura em que o consumo exacerbado de bens de grifes de luxo daria o tom e vincularia os jovens à categoria patrão. Muitos desses podem consumir esses bens, mas não necessariamente representar o patrão, e vice-versa, o que pode nos permitir não criar tipologias do patrão, e sim interrogar nos homens negros quais são as principais nuances que ligam a masculinidade negra e as masculinidades à categoria que se desenha na nossa proposta de pesquisa.

Por fim, é preciso reconhecer que traços que ligam o patrão e o *gangsta rap* com alguns elementos que surgiram no gueto dos EUA e se tornaram globais são semelhantes nas representações do patrão aqui no Brasil, embora inscritos sobre contextos históricos e culturais diferentes, e as inspirações também serem outras. O patrão do pagode baiano não rompe com o do *funk* carioca e paulista, nem com o *gangsta rap*, mas amplia e ressignifica a categoria num contexto que lhe é próprio. São continuidades e rupturas que necessitam ser analisadas sob os prismas histórico/contemporâneo e global/nacional. O patrão tem sido “negado” pelos jovens, pois muitas vezes sê-lo é assumir uma associação com a bandidagem; comumente ele é relacionado a atividade no mundo do crime.

REFERÊNCIAS

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. *In*: LEACH, Edmund *et al.* *Anthropos homem*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985.

BARBOSA, Livia. *Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. Studio Nobel: São Paulo, 1995.

FORMIGA, Heron; MENDONÇA, Carlos Magno Camargo. Drama: o social e o estético em performance. In: MENDONÇA, Carlos Camargo; PICADO, Benjamin; CARDOSO FILHO, Jorge (orgs.). *Experiência estética e performance*. Salvador: Edufba, 2014. v. 1. p. 85-106.

GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. São Paulo: Annablume, 2007.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

KIT do patrão. [Compositor e intérprete]: Robysson. Intérprete: Robysson. Salvador: [s.n.], 2013. 1 arquivo mp3.

MARTINS, Rosana. Hip hop, arte e cultura política: expressões culturais e representações da diáspora africana. *Revista da Faculdade de Biblioteconomia e Comunicação da UFRGS*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 260-282, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/2UQmqo0>. Acesso em: 28 abr. 2019.

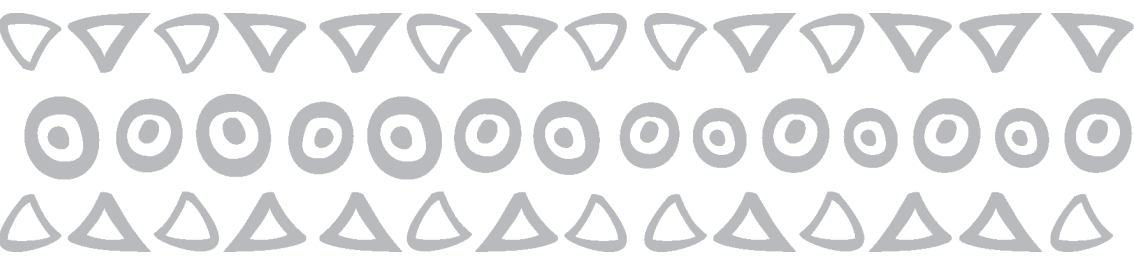
MESSIAS, Ivan dos Santos. *Hip hop, educação e poder: o rap como instrumento de educação*. Salvador: EDUFBA, 2015.

OLIVEIRA, Gimerson. *Pagodão em Cachoeira: produção de identidades na musicalidade baiana*. 2013. Trabalho de Conclusão (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Salvador, 2013. Inédito.

PEREIRA, Alexandre Barbosa. *Funk ostentação em São Paulo: imaginação, consumo e novas tecnologias da informação e da comunicação*. *Revista de Estudos Culturais*, São Paulo, n. 1, p. 1-18, 2013.

SCHECHNER, Richard; LIGIÉRO, Zeca (org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Ed. Mauad X, 2012.

VICENTE, Eduardo; SOARES, Rosa. O global e o local na construção de identidades étnicas e regionais na música popular brasileira: o movimento hip hop paulistano. *In: SÁ, Simone Pereira de; CARREIRO, Rodrigo; FERRARAZ, Rogério (orgs.). Cultura Pop*. Salvador: EDUFBA, 2015.



A PSICOLOGIA E O GENOCÍDIO DA POPULAÇÃO NEGRA: O PAPEL DOS CONSELHOS FEDERAL E REGIONAL DE PSICOLOGIA

*Mazia de Fátima Conceição dos Santos
Marcos Aurélio dos Santos Souza*

A postura dos profissionais de Psicologia diante das situações de racismo no Brasil é algo que demanda atenção. O racismo estrutural brasileiro, expresso cotidianamente nos índices oficiais de vulnerabilidade social da população negra – sem falar dos que registram, anualmente, milhares de mortes de jovens negros, vítimas da violência policial – nos leva a perguntar qual o papel do psicólogo e dos conselhos que legislam e regularizam sua atuação, diante da problemática racial em nosso país.

Os serviços da Psicologia ainda não se encontram tão disponíveis para a grande maioria da população brasileira, negra e pobre. A não ser pela atuação de alguns poucos centros de assistências sociais gratuitas espalhados pelo país, a exemplo dos Centros de Referências

de Assistência Social e Centros de Referências Especializados de Assistência Social. Entendemos que a atuação dos profissionais nesse espaço depende da compreensão de seu papel, da sua formação e compromisso, advindos, sobretudo, da ação dos Conselhos Regionais e Federal de Psicologia (CRPs e CFP).

Este artigo visa compreender e investigar como atuam essas instituições diante dos índices alarmantes de violência contra a população negra, notadamente contra a população negra masculina que, como veremos a seguir, constitui um verdadeiro genocídio, nos grandes centros urbanos. Entendemos, a princípio, que o papel dessas instâncias é, ao mesmo tempo, preventivo e remediador. Para isso realizamos uma pesquisa documental e bibliográfica sobre o papel e a história dos CRPs e CFP e sua relação com a situação de desigualdade racial no Brasil.

A PROBLEMÁTICA RACIAL BAIANA E BRASILEIRA

O *Anuário Brasileiro da Segurança Pública* de 2015 (BRASIL, 2015) oferece-nos números importantes para refletirmos sobre a problemática abordada neste estudo. Segundo essa fonte de dados, 398 policiais morreram vítimas da violência no ano de 2014 e a cada 3 horas morreu uma pessoa vitimada pela polícia. O contingente de pessoas que se mostraram insatisfeitas com as ações policiais é, em sua maioria, negra, bem como o perfil dos presidiários e dos não contemplados com a proteção judicial.

O *Mapa da Violência* (WAISELFISZ, 2015) e o *Anuário da Segurança Pública* (BRASIL, 2015) confirmam em números o que

mais ou menos a realidade nos mostra dia-a-dia. O Mapa traz dados importantes para a compreensão da dimensão de homicídios em todas as regiões do Brasil, afunilando para as cidades mais violentas. O foco aqui é para a região Nordeste e estado da Bahia, com números que só crescem, principalmente entre pessoas na faixa de 15 a 29 anos do sexo masculino.

Segundo esse documento, em 2012, considerando a população total e as várias causas de homicídios, os números estão assim dispostos por região: Norte – 3.912; Nordeste – 16.989; Sudeste – 12.565; Sul – 5.108; Centro-oeste – 3.822. Salvador e algumas cidades da região metropolitana baiana têm ganhado destaque, pois apresentam números significativos, crescentes e emblemáticos nesse contexto. O autor desse documento considera que o

[...] crescimento da mortalidade por armas de fogo, já descontado o aumento populacional, ainda impressiona. [...] de 1980, as taxas passaram de 12,8 óbitos por 100 mil jovens para 47,6 em 2012. (WASELFSZ, 2015 p. 21; p. 30).

A população brasileira hoje, segundo dados do censo 2010 do IBGE, na sua maioria se declara parda e preta (negra). A cidade de Salvador-BA, dentre as 26 capitais brasileiras, tem a maior concentração da população negra. Paradoxalmente, essa cidade convive a todo tempo com questões de desigualdade racial/social.

É algo corrente acreditar que o fato de negros e negras serem a maioria explica os altos índices de mortes violentas. Os índices, no entanto, não são equivalentes quando se trata da ocupação de espaços de poder, conforto, acesso a educação, bens e serviços. É essa grande porção da população que corresponde ao maior número de

desemprego ou estão na informalidade. Ocupam os postos de trabalho menos favorecidos e recebem os piores salários, numa escala em que o homem negro ganha menos que a mulher branca e a mulher negra ocupa a última posição dessa escala – sendo na maioria das vezes as chefes das famílias. Esse é o grupo que ocupa as piores condições sociais e habitacionais em bairros sem infraestrutura e com defasagem em serviços essenciais de educação e saúde, condições impostas pelo sistema a negros e negras como um todo no Brasil, e Salvador com seu devido destaque.

A Anistia Internacional em suas pesquisas para os anos 2015 e 2016, movimentou pessoas no mundo inteiro a favor dos direitos humanos. Em caráter de denúncia a Anistia coloca o mundo em alerta em relação a condição em que vivem os jovens negros no nosso país. As instituições policiais têm sido alvo de comentários expressivos no cenário internacional. Segundo o documento,

[...] graves violações de direitos humanos continuaram sendo denunciadas, como homicídios cometidos pela polícia... Jovens negros moradores de favelas e periferias corriam maiores riscos. [...] A segurança pública e o alto número de homicídios de jovens negros continuaram entre as maiores preocupações. (ANISTIA INTERNACIONAL, 2016, p. 86).

Para a socióloga baiana Reis (2005), encontramos uma literatura que há algum tempo vem realizando pesquisas envolvendo a temática raça/violência na cidade de Salvador em bairros periféricos. A autora, em uma pesquisa feita entre os anos de 1991 a 2001, considera alarmante o número significativo de mortes de jovens-homens-negros: em média quatro por dia. Reis (2005) já entendia que para muitos esse quadro se tornou natural e a morte desses

homens não representa nenhum impacto à sociedade soteropolitana. Infelizmente, esses índices hoje podem ser mais assustadores do que ontem.

Mesmo chocante, é preciso dizer que os números ainda não são reais quando se trata da constatação dessas mortes, já que os corpos negros não oferecem “nenhum valor” perante a sociedade brasileira. Com a carência de investigação desses crimes contra essa população, os números nem sempre entram na estatística. Ou seja, sequer essas pessoas são identificadas e nem suas características fenotípicas são documentadas. De certa forma, isso isenta o poder público e suas políticas de qualquer responsabilidade ou culpa. A autora considera ainda que

[...] matar um ou mais jovens-homens-negros em Salvador, fato imediatamente relacionado pela polícia como motivado pelo envolvimento da vítima com drogas, ou por ser um indivíduo com “passagem” pela polícia, se torna algo que faz parte do cotidiano dos bairros populares, naturalizado nas relações historicamente violentas entre o Estado e a população civil. (REIS, 2005, p. 15).

A institucionalização do racismo e a naturalização das mortes permitem que esses homens, na maioria das vezes sejam considerados como criminosos e, portanto, merecem deixar de viver. Tal conceito perpassa o imaginário das pessoas e, por isso, precisamos ter cuidado pra não reproduzirmos esse discurso. Sobre o fenômeno do genocídio na cidade do Salvador e região metropolitana, a autora afirma: “[...] raça, portanto, é um dos fatores estruturantes da violência contra jovens-homens-negros”. (REIS, 2005, p. 15).

Diante desse quadro, é de nosso interesse saber de que forma a prática da Psicologia tem se constituído aqui no Brasil em relação à questão racial. Sabemos que, assim como outras ciências, a Psicologia na Bahia foi convidada a resolver os problemas de saúde da população, na virada do século XIX e XX. Essa ciência esteve, portanto, muito ligada à medicina e à educação, as quais estavam contaminadas por teses raciológicas que inferiorizavam a população negra, justificando o racismo histórico brasileiro (MASSIMI, 1990; RODRIGUES, 2011; SOARES, 2010).

OS CONSELHOS REGIONAIS E FEDERAL DE PSICOLOGIA

São as maiores instâncias institucionais da Psicologia brasileira os CRPs e CFP. Dessa forma, faz-se necessário vislumbrar suas ações diante da questão racial. Espera-se que esses sejam os setores mais aplicados na promoção dos Direitos Humanos, Código de Ética e cumprimento de suas diretrizes, estabelecidas para a categoria profissional psicólogo, seja ele em seu trabalho em clínicas particulares ou instituições públicas.

Dos conselhos espera-se que fiscalizem os profissionais, fazendo cumprir as atribuições destes, previstos no Código de Ética, assim como que se certifiquem do cuidado e da aplicação dos Direitos Humanos em âmbito nacional, punindo aqueles que, porventura, venham descumprir suas diretrizes. Tem como papel promover ações nacionais e regionais que discutam as problemáticas das minorias psicológicas, produzindo material que oriente, informe e direcione a prática profissional.

Segundo informações do CFP, algumas das atribuições específicas, estreitamente ligadas à temática central dessa pesquisa, compõem seus objetivos:

Estudar os múltiplos processos de exclusão enquanto fonte de produção de sofrimento mental, evidenciando não apenas seu modo de produção socioeconômico como também os efeitos psicológicos que constituem sua vertente subjetiva; intervir em situações concretas onde existam violações dos direitos humanos que estejam produzindo sofrimento mental; intervir em situações em que ações do Estado ou de setores sociais específicos produzam algum tipo de sofrimento mental; buscar soluções para a omissão de ações do Estado, especialmente relativas o sofrimento psíquico dos excluídos. (BRASIL, 2005, p. 7).

E ainda, sob os princípios fundamentais do Código de Ética dos Psicólogos, encontramos:

I. O psicólogo baseará o seu trabalho no respeito e na promoção da liberdade, da dignidade, da igualdade e da integridade do ser humano, apoiado nos valores que embasam a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

II. O psicólogo trabalhará visando promover a saúde e a qualidade de vida das pessoas e das coletividades e contribuirá para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

III. O psicólogo atuará com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural. (BRASIL, 2005, p. 7).

Entretanto, os conselhos federal e regional, criados a partir da década de 1970, pautados na garantia dos direitos humanos, escorregam quando o assunto é sua prática social voltada para minorias política e economicamente desprivilegiadas, por isso reserva à temática racial um segundo plano. Na relação de ações e resoluções, documentadas e listadas cronologicamente conforme suas prioridades, praticamente inexistem itens que contemplem essa questão. Apenas no ano de 2002, sai uma ementa das resoluções do CFP, estabelecendo normas para a atuação dos profissionais em relação à discriminação e ao preconceito racial.

Mesmo diante desse paradoxo, pensemos que a Psicologia não pode fugir do compromisso ético e político do qual somos incumbidos. É insuficiente a visibilidade que damos ao problema do racismo no Brasil, estando diante de uma questão tão complexa e portanto caríssima, principalmente à Psicologia no território baiano, em que a população negra é grande maioria.

A Comissão Nacional dos Direitos Humanos do CFP, criada em 1997, publica em 2003, sob a coordenação de Marcus Vinícius de Oliveira Silva, uma cartilha que nos ajuda a refletir sobre o exercício da prática psicológica, em algumas áreas onde se presencia a relação direta entre a Psicologia e o decreto dos Direitos Humanos: na saúde, na área jurídica, na clínica, na educação e trabalho. Esse material é fonte importante de consulta para profissionais que por muito tempo se distanciaram das problemáticas sócio-político-raciais.

Moura (BRASIL, 2003), num dos artigos que compõem a publicação mencionada acima, incentiva-nos numa reflexão acerca de nossos deveres enquanto psicólogos atentos ao campo das relações etnicorraciais. Primeiro, ela problematiza a atuação do psicólogo

na clínica, espaço importante de escuta terapêutica. Questiona, por exemplo:

Com crianças negras, o que se faz para favorecer a construção de uma identidade negra? Ou se alimenta o ideal branco, deformando a identidade, com a utilização de bonecos e bonecas brancas? (BRASIL, 2003, p. 24).

Compartilhamos de outra curiosidade trazida pela autora quando pergunta, “[...] por que nenhum teste psicológico com figuras humanas possui pessoas de outras raças?”. (BRASIL, 2003, p. 17). No teste psicológico BBT, utilizado com a intenção de fazer Orientação Profissional, a única aparição de uma pessoa negra está na figura de uma mulher no espaço da cozinha.

Nas organizações, onde a presença de pessoas negras é quase sempre problemática, seremos coniventes com a não-inclusão, não-ascensão a cargos de destaque, e ao assédio sexual e moral, em que a maioria das mulheres negras são as mais afetadas? Noutro posicionamento da autora, sobre o lugar da educação na construção e desconstrução de valores, cabe a questão: será que o profissional da psicologia estará atento, caso a professora escolha sempre meninas brancas para interpretar o papel da “princesa”, a ponto de intervir nisso? As crianças negras com rendimento diferenciado, tratadas como incapazes, desinteressadas, bagunceiras, pobres, sujas, serão recebidas com um olhar crítico pela psicóloga escolar diante da conjuntura desse sistema?

Moura comenta uma pesquisa, realizada no ano 2000, que aborda a falta de compromisso científico na produção de conhecimento que denunciasses a tolerância e conivência em relação aos

males sociorraciais. Relata que, entre os anos de 1987 a 1997, dentre os quase 5.000 trabalhos consultados em bibliotecas do estado de São Paulo, nenhum livro de Psicologia foi publicado com base na pauta racial. Apesar de encontrar publicações em outros campos, como Antropologia, Jornalismo e História, todos esses tinham sido produzidos por estrangeiros. Em relação a publicações em periódicos, dissertações e teses de Psicologia, encontrou apenas 12 trabalhos que continham a temática racial.

Apesar disso, há uma discreta ampliação das produções realizadas pelo CFP nas discussões do tema. Conforta-nos saber do esforço em cumprir seu compromisso de denunciar as práticas desse crime horrendo que nos macula, devendo induzir os profissionais a repensar suas posturas. Hoje os grandes eventos produzidos e apoiados pelo CFP, também motivados pela urgência e pelas denúncias, têm quase sempre abordado o tema.

O CRP na Bahia, pela sua atuação geopolítica, nos faz criar uma grande expectativa. Nesse anseio, ao iniciarmos as pesquisas, direcionamos a busca por publicações produzidas/organizadas por esse Conselho, mas nesse aspecto não tivemos as expectativas atendidas, sobretudo naquelas realizadas via *web*. Nesse canal, quando buscamos pelo tema, por chaves como “psicologia e genocídio negro”, “psicologia e a questão racial”, a própria página do CRP baiano direciona para publicações elaboradas pelo CRP-São Paulo ou Rio Grande do Sul. O CRP-SP é o responsável pela produção dos cadernos temáticos, com assuntos diversos, dentre os quais um dedicado ao genocídio da população negra.

Em visita à biblioteca do CRP, também não encontramos produções literárias sobre o genocídio negro na Bahia, um dos tópicos mais discutidos pelos movimentos negros baianos.

O lançamento pelo CFP das *Referências Técnicas dos Profissionais Psicólogos(as)* para o trabalho sobre as relações raciais, em setembro de 2017, é um momento marcante na história da Psicologia nesse país, pois agora já não podemos mais nos abster da pauta com a desculpa de o racismo ser um problema complexo demais para ser entendido. Essa publicação é, sem dúvida, – descontado seu atraso histórico – bem-vinda e útil para todos, principalmente aos aparentemente desinteressados pela “causa de negros e negras”. Essa não é uma causa de um grupo específico, mas um problema estrutural da sociedade brasileira.

A procura por espaços de debate foi uma das ações intensificadas no preparo dessa pesquisa, quer no espaço do CRP ou fora dele. Nessa modalidade, também percebemos o quanto somos carentes. Primeiro, notamos que dos eventos gerais praticamente nenhum tratava do combate ao racismo. Os poucos eventos que tratavam desse tema ficavam esvaziados, até mesmo aqueles promovidos pelo CRP.

Os grupos de trabalho desenvolvidos por esse CRP têm participação importante na organização de eventos e debates sobre temas sociais com o apoio do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas. A frequência e comparecimento nesses grupos e atividades, vistos em alguns encontros, mostraram ser maiores por parte de estudantes e menores por profissionais atuantes.

Todavia, ações como as do Grupo de Trabalho (GT) em Psicologia e Relações Raciais no CRP-03 (Bahia) merecem consideração e destaque. Esse é o único espaço institucional reservado para profissionais e estudantes de Psicologia e áreas afins para tratar exclusivamente da temática racial. As atividades desenvolvidas pelo GT acontecem em formato de grupo de estudo, reuniões, cine debates, palestras, elaboração de material e cursos. É como se elabora

a agenda de trabalho e formação do grupo, desenvolvidos tanto na sede do CRP03 como em outros espaços (FRANÇA; SANTANA; CASTELAR, 2015).

Os feitos e propostas traçados pelo GT com a intenção de combater qualquer tipo de práticas discriminatórias que venham ferir o Código de Ética Profissional e o “código moral/ético/humano”, produzido há pouco tempo, encontram-se descritos na referência que se segue. Aqui encontramos uma pista de como procedem ou desejam intervir:

Na atualidade, o GT possui como objetivos ampliar no CRP o espaço para discussão da temática das relações raciais; construir estratégias de ação para sensibilizar e comunicar aos profissionais e estudantes de psicologia a importância da discussão sobre relações raciais; contribuir para uma maior visibilidade e reconhecimento dos efeitos psicossociais do racismo como fatores de sofrimento psíquico; discutir e debater com a categoria sobre a implementação de práticas e/ou estratégias que possam subsidiar a(o)s profissionais de psicologia no seu campo de atuação, para melhor lidar com as questões raciais que emergirem no seu cotidiano; fazer levantamento de trabalhos científicos no campo da psicologia sobre a questão racial; e estabelecer contato e parcerias com outras instituições locais/estaduais/nacionais que atuem no combate ao racismo e na promoção da igualdade racial. (FRANÇA; SANTANA; CASTELAR, 2015, p. 31).

A dinâmica adotada pelo grupo, tal como enunciado pelos autores – “horizontal e desconstrutora de hierarquia” –, nos diz sobre seu funcionamento. Diz-se de um método democrático no qual se prima pela opinião, consenso e eco na voz, tanto de profissionais

quanto dos estudantes que o compõem. Essa pode ser uma estratégia potente no sentido de não institucionalizar totalmente o debate, o que provocaria enfraquecimento do diálogo. Conforme relatam os autores, a ideia é romper com os ideais rigidamente instituídos numa perspectiva crítica de questionamentos institucionais internos que contribuem para o engajamento político.

Sabendo da fundamental importância de articulação do GT, compactuamos com o dito pelos autores em relação ao reconhecimento da insuficiência na formação e na produção de conhecimento da área, quando alertam: “[...] a Psicologia não pode mais se furtar das análises e intervenções necessárias que o fenômeno convoca”. (FRANÇA; SANTANA; CASTELAR, 2015, p. 34).

Vale dizer que apesar dos esforços do GT em provocar discussões, deliberar propostas, promover e/ou fortalecer o debate em espaços maiores como seminários, simpósios e congressos, isso ainda não tem sido uma garantia de aceitação das suas propostas de modo geral. Nessa publicação, encontramos comentários sobre as deliberações propostas no VII Congresso Nacional de Psicologia (2010) e o resultado obtido, quando diz:

[...] nenhuma proposta específica foi aprovada no VIII CNP relacionada às relações raciais, priorizando-se uma transversalização dos temas em Direitos Humanos, o que resultou em uma pulverização da discussão. (FRANÇA, SANTANA; CASTELAR, 2013, p. 36)

Ou seja, a questão racial, estruturante de nossas relações, nem sempre é recebida com a devida sensibilidade pelos profissionais da Psicologia, por isso, a luta incessante dos diretamente afetados por ela não pode cessar.

Em geral, o trabalho realizado pelo GT, mesmo com suas limitações e desafios, é indiscutivelmente positivo. Todos e todas que o compõem são responsáveis pela concretização desse trabalho. Acreditamos que esta pesquisa possa servir como contribuição para esse grupo.

O estado da Bahia, bem como outros da região nordeste, continua respondendo pelos maiores índices de violência e de homicídios do país. Entre os da população negra, esse índice tem sido sempre crescente, enquanto o da população considerada branca diminui (WAISELFSZ, 2016). Na área da Psicologia as discussões têm ocupado outros eixos regionais, como observamos nos Cadernos Temáticos produzidos pelo CRP-SP.

Esse material tem sido um dos poucos encontrados na produção científico-psicológica a respeito do tema genocídio da população negra, tratado de forma específica do ponto de vista da perda concreta e simbólica de vítimas para o racismo.

Desenvolvido pelo CRP06-SP para os anos 2013-2016, encontramos um indicativo sobre a articulação da Psicologia quando lemos os comentários consistentes sobre o genocídio da população negra, numa narrativa que visa relacionar esse fenômeno com as práticas dos profissionais em Psicologia. O método utilizado na produção desse material foi o registro das falas de palestrantes e plateia num encontro promovido pelo CRP-SP, incluindo profissionais psicanalistas, jornalistas, psicólogos e cientistas sociais.

Dentre os presentes no encontro, contou-se com a fala marcante de Hamilton Borges, militante do Movimento Negro, articulador e coordenador da Campanha Reaja ou Será Morto, Reaja ou será Morta, a qual destacaremos na continuação dessa pesquisa. Ele aponta no início de sua fala para o comportamento do Estado que

vem tratando o povo preto como coisas, objetos, animais. Estado apoiador e promotor de uma das mais assustadoras histórias de seqüestro, escravização, comercialização, abandono e descarte de gente de um único povo como nunca antes.

Ainda na voz de Hamilton Borges, uma série de outras consequências problemáticas para a vida daqueles que desviaram da mira devia preocupar as ciências psicológicas:

É muito cigarro, muita bebida, é muita dor, é muito sofrimento, muita depressão, que não é contabilizado, não tem política para isso, nós precisamos lutar para que as pessoas não morram como estão morrendo nessa indignidade. (SÃO PAULO, 2016, p. 19).

Esses são os canais encontrados pelas vítimas que sobrevivem ao massacre e ao sofrimento. Devemos dizer que em alguns setores da assistência, nos quais essas vítimas poderiam estar sendo acolhidas e cuidadas, nem sempre se encontram profissionais disponíveis ou com o preparo esperado para tal escuta, principalmente pela falta de conhecimento sobre os aspectos raciais, dentro dessa perspectiva.

Estamos falando de sofrimento e sentimentos quase sempre confundidos como vitimismo, ressentimento e até complexo de inferioridade quando nos deparamos com profissionais despreparados e conservadores. A Psicologia brasileira precisa caminhar muito no sentido de construir um conhecimento que possa lidar sabiamente com os prejuízos históricos e sociais legados pelo racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Saber sobre a postura, as práticas e ações da Psicologia como ciência e de seus profissionais nos fez compreender o quanto ainda precisamos marchar por um longo caminho no combate ao racismo, quer como instituições, quer como indivíduos, incluindo os profissionais em qualquer vertente de atuação, como os seus psicólogos(as) e seus conselhos, nas esferas regionais e federais.

Este estudo nos provou que a despreocupação de muitos brasileiros no tocante aos fatores raciais é reflexo do sistema que implementa, sustenta e estrutura as relações interpessoais em todos os aspectos baseados na política genocida do branqueamento, fazendo com que muitos acreditem na falsa democracia racial ou até na inexistência do racismo como algo concreto.

O genocídio da população negra tem sido efetivado por meio do extermínio da vida de jovens negros na cidade de Salvador, sem causar nenhum ou pouco assombro, como algo já naturalizado entre nós, acadêmicos ou não. Lembremos que esse fenômeno já tem sido mirado e denunciado por agências internacionais.

Notamos por parte de muitos profissionais a insistência em provar o desconhecimento sobre as mazelas sociorraciais, desenhadas pelo típico racismo “à brasileira”. Apesar de reconhecermos que há falhas na formação profissional, o que percebemos é a sustentação dos interesses individuais egoístas dos privilegiados, que considera o racismo como um problema dos negros(as), e não de toda a sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

ANISTIA INTERNACIONAL. *Informe 2015/2016: o estado dos direitos humanos no mundo*. Rio de Janeiro: Anistia Internacional, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2eDKI4h>. Acesso em: 29 mar. 2016.

BAHIA. *Guia de referências: Psicologia e relações raciais*. Salvador: CRP03, 2008.

BRASIL. *9º Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. Brasília, DF: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2015.

BRASIL. *Código de ética profissional do psicólogo*. Brasília, DF: CFP, 2005.

BRASIL. *Os direitos humanos na prática profissional dos psicólogos*. Brasília, DF: CFP, 2003.

BRASIL. *Relações raciais: referências técnicas para atuação de psicólogas(os)*. Brasília, DF: CFP: CRPs, 2017.

FRANÇA, Edlamar Jesus; SANTANA, Renan Vieira; CASTELAR, Marilda. Grupo de Trabalho Psicologia e Relações Raciais do CRP03: formação crítica e engajamento político. *Revista Brasileira de Psicologia*, Salvador, n. 2, p. 28-38, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2GGPFEu>. Acesso em: 29 nov. 2016.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010*. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2wuqyyp>. Acesso em: 28 abr. 2019.

MASSIMI, Marina. *História da Psicologia Brasileira: da época colonial até 1934*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1990.

REIS, Vilma. *Atuaciados pelo estado: as políticas de segurança pública implementadas nos bairros populares de Salvador e suas*

representações, 1991- 2000. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/2ZERQkE>. Acesso em: 29 set. 2015.

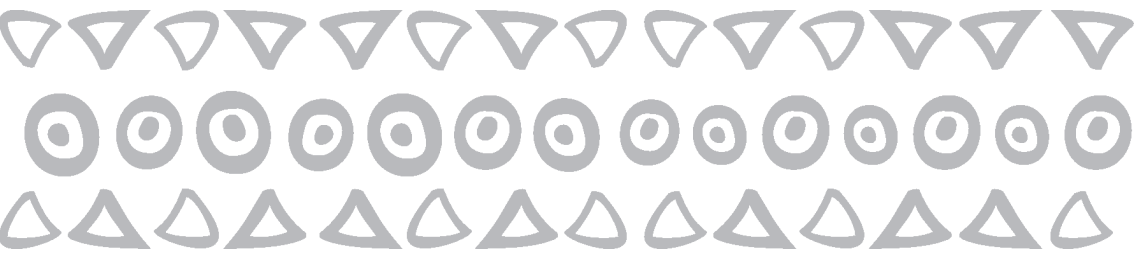
RODRIGUES, R. N. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.

SÃO PAULO (estado). *Contra o genocídio da população negra: subsídios técnicos e teóricos para Psicologia*. São Paulo: CRP-SP, 2016. (Cadernos Temáticos, 14).

SOARES, Antônio Rodrigues. A Psicologia no Brasil. *Psicologia: Ciência e Profissão*, Brasília, v. 30, n. esp., p. 8-41, 2010.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2015: mortes matadas por armas de fogo*. Brasília: Secretaria-Geral da Presidência da República, 2015.

WAISELFISZ, Julio Jacobo. *Mapa da Violência 2016: mortes matadas por arma de fogo*. Brasília: Secretaria-Geral da Presidência da República, 2016.



SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

Adalacte Souza de Freitas

Mestra em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (Uesb), na linha de pesquisa: etnias, gênero e diversidade sexual. Especialista em Antropologia com ênfase em cultura afro-brasileira pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas da Uesb. Graduada em Letras pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Membro do grupo Candaces – grupo de pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade da UNEB.

E-mail: afreitas.s@bol.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3856348419243062>

Adziana Cardoso Sampaio

Mestra em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Universidade do Sudoeste da Bahia (Uesb). Pós-Graduada em Gestão Educacional e Licenciada em Pedagogia pela mesma universidade. Áreas de pesquisa: Educação, Gestão Educacional, Gênero, Sexualidade, Identidades, Relações Étnicas, Cultura e Quilombos. Membro do Candaces – grupo de pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade da Universidade do Estado da Bahia.

E-mail: adrianacsampaio@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0472108762200898>

Alfredo Euzico Rodrigues Matta

Tem Pós-Doutorado em Educação a Distância e Comunidades de Aprendizagem Internacionais em Língua Portuguesa pela Universidade do Porto (Portugal). Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e pela Université Laval (Canadá). Mestre História pela UFBA. Graduado em História pela Universidade Católica de Salvador (UCSal). Professor Titular da UNEB.

E-mail: alfredomatta@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1169116651630370>

Ana Cláudia Lemos Pacheco

Possui pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com tema sobre parlamentares negras, representatividade, e empoderamento político e afetivo no Brasil contemporâneo. Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestra e Graduada em Ciências Sociais – Sociologia pela UFBA. Professora titular de Sociologia da UNEB– campus I. Professora permanente do mestrado *Stricto Sensu* em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Uesb. Líder do Candaces – Grupo de Pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade da UNEB. Pesquisadora do Centro de Estudos de Gênero, Raça/Etnia e Sexualidade (Cegres/Diadorim) da UNEB. Autora do livro *Mulher negra: afetividade e solidão*, publicado em dezembro de 2013 pela Editora da UFBA.

E-mail: ana_pachecau@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8847071630230500>



Cristian Souza De Sales

Doutoranda pela UFBA. Mestra em Estudo de Linguagens pela UNEB. Especialista em Estudos Linguísticos e Literários pela UFBA. Graduada em Letras Vernáculas com Espanhol e Letras com Inglês pelo Centro Universitário Jorge Amado (Salvador).

E-mail: crissaliessouza@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3663292229070191>

Dailza Araújo Lopes

Mestra em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Graduada em Pedagogia pela UNEB. Integrante do Grupo de Pesquisa Gênero, Raça e Subalternidades, vinculado à Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Tem experiência em docência nas séries do Ensino Fundamental I e de monitoria em eventos de Cultura, Educação e Gênero.

E-mail: dailzaaraujo@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7189901485894854>

Dayse Sacramento

Doutoranda em Literatura e Cultura pela UFBA. Mestra em Crítica Cultural pela UNEB – campus II, Alagoinhas, na linha de pesquisa: Letramento, Identidade e Formação de Professores. Especialista em Metodologia do Ensino Pesquisa e Extensão em Educação pela UNEB. Graduada em Letras Vernáculas pela UCSal. Professora de Língua Portuguesa no Instituto Federal de Educação Tecnológica da Bahia, campus Salvador. Responsável e idealizadora do projeto Diálogos Insubmissos de Mulheres Negras.

E-mail: dayse.sacramento@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1757729953541252>



Déboza Matos Dias

Especialista em Educação Inclusiva com ênfase em Libras pela Faculdade de Tecnologia e Ciências. Graduada em Pedagogia pela Faculdade Dom Pedro II.

E-mail: deboradias25@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6100169332773400>

Domingos Ailton Ribeiro de Carvalho

Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em Letras pela Uesb. Docente da Uesb, curador da Festa Literária Internacional do Sertão de Jequié (Felisquié) e editor da Revista Cotoxo.

E-mail: domingosailton@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1409249194767977>

Edna Solange Bispo Silva

Especialista em Literatura e Ensino de Literatura pela Uesb. Graduada em Letras pela mesma universidade. Tem experiência na área de Pesquisa e Estatística. Atua na Educação Especial.

E-mail: solangebsilva@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0490504239644572>

Eduardo David Oliveira

Doutor em Educação pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Especialista em Culturas Africanas e Relações Interétnicas da Educação Brasileira pela Faculdades Integradas Espírita (Curitiba). Graduado em Filosofia pela UFPR. Coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do doutorado multi-institucional,

multidisciplinar em Difusão do Conhecimento/UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades. Pesquisador do Grupo de Pesquisa RedPect, da UFBA, e líder do Grupo de Pesquisa Griô – Cultura Popular e Diáspora Africana.

E-mail: afroduda@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5201908900947666>

Gimerzon Roque Prado Oliveira

Doutorando do Pós-Afro pela UFBA. Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Uesb, na linha de pesquisa: Etnias, Gênero e Diversidade Sexual. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Membro do Candaces – grupo de pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade, da UNEB, e do Grupo de Pesquisa “Brincadeira de Negão”, da UFRB.

E-mail: futuroantropologo@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5923458652893506>

Hildalia Fernandes Cunha Cordeiro

Doutoranda em Literatura e Cultura pela UFBA. Mestre em Educação e Contemporaneidade pela UNEB. Especialista em História e Cultura Africana e Afro-Brasileira pela Fundação Visconde de Cairu, e em Linguística Textual pelo Centro de Pós-Graduação Olga Mettig. Pedagoga pela Faculdade D. Pedro II.

E-mail: hildaliafernandes@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7059112566404194>

Ivanilde Guedes de Mattos

Doutora e Mestra em Educação e Contemporaneidade pela UNEB. Pós-Graduada em Metodologia do Ensino da Educação Física e



Esporte pela mesma universidade. Licenciada em Educação Física pela UCSal. Docente do curso de Licenciatura em Educação Física da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Líder do Grupo de Pesquisa Firmina. Membro da comissão da Marcha do Empoderamento Crespo de Salvador.

E-mail: ivyfirmina@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8691467526826170>

Jacimaza Souza Santana

Doutora em História Social da África pela Unicamp. Mestra em História Social e Especialista em Educação e Desigualdades Raciais pela UFBA. Graduada em História pela UCSal. Professora de História da África. Líder do Malungu – Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão sobre África e Diáspora, da UNEB. Estágio doutoral na Universidade Eduardo Mondlane.

E-mail: jacimaraafrica@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1851147509405516>

Jocaine Kataz Mozeiza

Doutora em Estudos Africanos e investigadora do Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE). Mestra em Estudos do Desenvolvimento pelo ISCTE. Linha de pesquisa interdisciplinar: questões de gênero, das violências e da política em geral, questões do desenvolvimento, das intervenções sociais e internacionais e dos movimentos cívicos. Licenciada em História Moderna e Contemporânea pelo ISCTE, vertente de Gestão e Animação de Bens Culturais. Fundadora do Instituto da Mulher Negra em Portugal e tem participado ativamente no debate público sobre o racismo, o colonialismo e a escravatura.



E-mail: joacine.moreira@gmail.com.

Lattes: <https://ciencia.iscte-iul.pt/authors/joacine-katar-moreira/cv>

Joana Mária Leôncio Núñez

Doutoranda e Mestra em Educação e Contemporaneidade pela UNEB. Especialista em Educação Inclusiva. Graduada em Psicologia pela UFRJ. Professora da UNEB. Atua principalmente no campo da Formação Docente e suas intersecções com as diversidades. Pesquisadora dos grupos de pesquisas: Diverso: Docência, Narrativas e Diversidades, da UNEB – campus I, Centro de Estudos de Gênero, Raça/Etnia e Sexualidade (Cegres/Diadorim), e Candaces – grupo de pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade.

E-mail: jmmleoncio@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1250936626038557>

Laíssa de Souza Reis

Doutoranda e Mestra em Educação e Contemporaneidade pela UNEB, na linha de pesquisa: “processos civilizatórios: educação, memória e pluralidade cultural”. Graduada em Pedagogia pela mesma universidade. Especialista em Arte, Educação e Tecnologias Contemporâneas pela Universidade de Brasília (UNB). Editora do Museu Virtual de Contos Africanos e Itan. Líder do Candaces – grupo de pesquisa sobre Gênero, Raça, Cultura & Sociedade da UNEB. Membro dos grupos de pesquisa Sociedade em Rede, Pluralidade Cultural e Conteúdos Digitais Educacionais, e Pesquisa da Memória Afro Baiana (Gepmab).

E-mail: larireiss@hotmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3494084642281962>



Lícia Mazia de Lima Barbosa

Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pelo PosAfro/UFBA, mestre em Sociologia pela UFBA e graduada em Ciências Sociais pela mesma universidade. Professora do Departamento de Educação da UNEB – campus XI, Serrinha, e do Programa de Pós-graduação em Crítica Cultural Pós-Crítica, UNEB – campus II, Alagoinhas. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Tecemos, na linha de pesquisa: Culturas, Identidades e Corporeidades.

E-mail: pedrobeninho@yahoo.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7012716242865478>

Marcos Aurélio dos Santos Souza

Doutor em Literatura e Cultura pela UFBA. Mestre em Literatura e Diversidade Cultural pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Graduado em Letras pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Professor titular da área de Linguagem do Departamento de Educação da UNEB – campus I, e professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da mesma universidade.

E-mail: marcosuesb@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2476381543885778>

Margarida Paredes

Doutora em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa. Graduada em Estudos Africanos pela Universidade de Lisboa. Pesquisadora de pós-doutorado em Antropologia na UFBA.

E-mail: margarida_paredes@yahoo.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0048829890835680>



Mazia de Fátima Conceição dos Santos

Graduada em Psicologia pela UNEB. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia Social.

E-mail: fatmaconceicao@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8791250434854071>

Mazlon Mazcos Vieira Passos

Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo UFBA. Graduado em Comunicação Jornalismo e em Ciências Sociais – Antropologia pela UFBA. Licenciado em História pela Universidade Católica do Salvador. Professor Adjunto da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, no campus dos Malês, Bahia. Poeta e Articulista do jornal *A Tarde*. Trabalhou como Assessor de Comunicação no Palacete das Artes Rodin Bahia.

E-mail: ogunte21@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2438194618382979>

Osmundo Pinho

Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. Professor Associado I no Centro de Artes, Humanidades e Letras da UFRB, campus Cachoeira, no programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e no Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas da mesma universidade. Cumpriu estágio pós-doutoral como *visiting scholar* no departamento de *African and African Diaspora Studies* da Universidade do Texas, em Austin.

E-mail: osmundopinho@uol.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7943108749679220>

Regina Marques de Souza Oliveira

Pós-Doutora e Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com cotutela na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. Professora do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Uesb. Docente na UFRB.

E-mail: marquesregina@uol.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5896337982275411>

Zaylin Leydi Powell Castro

Doutoranda do programa multi-institucional e multidisciplinar em Difusão do Conhecimento na UFBA. Mestra em Ciências Sociais pela mesma universidade. Graduada em Categoria Docente Especial de Instrutor Adjunto pela Universidade da Havana, e em História pela mesma universidade. Membro do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades, na UFBA, do Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação, Religião, Cultura e Saúde.

E-mail: zaylinpowell@yahoo.com.br.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7025348910260885>

Formato: 150 mm x 210 mm
Fontes: Minion Pro, Cooper Black, Sahara
Papel miolo: Pólen, 80 g/m²
Papel capa: Cartão Supremo, 300 g/m²
Impressão: Outubro de 2019
ImpressãoBigraf

O livro CANDACES: Gênero, Raça, Cultura & Sociedade - construindo redes na Diáspora africana é resultado de investigações realizadas por pesquisadoras(es) da Universidade do Estado da Bahia, de outras Instituições de Ensino do Estado, bem como de Universidades nacionais e estrangeiras. As /os autoras/es, negras (os) em sua maioria, fazem parte de um campo de estudo que privilegia a centralidade de temas como: racismo, sexismo, violência, educação, feminismo, patriarcado, empoderamento e outros. Temas analisados por óticas diferenciadas, nos contextos da África, Brasil, América Latina e Caribe, na perspectiva interseccional e descolonizadora em sintonia com abordagens consideradas as mais relevantes na contemporaneidade.

Nesse sentido, convidamos a todas as pessoas a se aventurarem numa trilha diaspórica de deslocamentos de paisagens sociais, epistemológicas e corpóreas.

Cecília Conceição Moreira Soares
Profa. Titular da Universidade do Estado da Bahia
Salvador, 30 de abril de 2018.

Ana Cláudia Lemos Pacheco

Pós-doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Mestre e Graduada em Ciências Sociais – Sociologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Joana Maria Leôncio Núñez

Doutoranda e Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Especialista em Educação Inclusiva. Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora da UNEB.

Larissa de Souza Reis

Doutoranda e Mestre em Educação e Contemporaneidade pela UNEB, na linha de pesquisa: “processos civilizatórios: educação, memória e pluralidade cultural”. Graduada em Pedagogia com Licenciatura Plena pela UNEB. Especialista em Arte, Educação e Tecnologias Contemporâneas pela Universidade de Brasília (UnB).

A Coletânea **CANDACES: GÊNERO, RAÇA, CULTURA & SOCIEDADE** construindo redes na diáspora africana, traz nessa edição um diálogo contra-hegemônico tecido em torno de androcentrismo, estética, empoderamento, feminismo, mulherismo africano, racismo, religiosidade, sexismo, violência, com destaque para a participação de autoras de diversos campos de conhecimento em total sintonia com a decolonialidade do poder e do saber. Os textos reunidos nessa coletânea mesclam experiências ecoadas de vida ou na vida dessas Candaces. A percepção é que a coletânea oferece um panorama de interseccionalidade de categorias essenciais para uma cartografia social da tríade ABC- África, Brasil/Bahia, Caribe - Inter e transcultural, tanto em face educacional, quanto sociológica, filosófica, antropológica, artística.

Prof. Dra. Eliane Costa Santos

IHL- Instituto de Humanidades / UNILAB - CAMPUS MALÊS



<https://portal.uneb.br/eduneb/>

ISBN 978-85-7887-372-1



9 788578 187372 1