



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

BLOGUEIRAS NEGRAS:

Luta por reconhecimento social e feminismo negro na internet

POLIANA RIBEIRO ARCELINO DE MACEDO

JOÃO PESSOA-PB
2018

POLIANA RIBEIRO ARCELINO DE MACEDO

BLOGUEIRAS NEGRAS:

Luta por reconhecimento social e feminismo negro na internet

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Linha de Pesquisa: Marcadores Sociais da Diferença

Orientadora: Dr.^a Teresa Cristina Furtado Matos.

JOÃO PESSOA-PB
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M141b Macedo, Poliana Ribeiro Arcelino de.

Blogueiras Negras: Luta por Reconhecimento Social e Feminismo Negro na Internet / Poliana Ribeiro Arcelino de Macedo. - João Pessoa, 2019.

132 f. : il.

Orientação: Teresa Cristina Furtado Matos.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Mulheres Negras. 2. Feminismo Negro. 3. Reconhecimento. 4. Blogueiras Negras. 5. Internet. I. Matos, Teresa Cristina Furtado. II. Título.

UFPB/BC

FOLHA DE AVALIAÇÃO

A dissertação intitulada *Blogueiras Negras: Luta por reconhecimento social e feminismo negro na internet*, de autoria de Poliana Ribeiro Arcelino de Macedo, sob orientação do Dr.^a Teresa Cristina Furtado Matos, apresentada em sessão pública ao Programa Pós-Graduação em Sociologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociologia, foi aprovada em 30/08/2018, pela Banca Examinadora composta pelos seguintes membros:



Prof.^a. Dr.^a. Teresa Cristina Furtado Matos

Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará

Orientadora (PPGS-UFPB)

Prof.^a. Dr.^a. Mônica Lourdes Franch Gutiérrez

Doutorado em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Examinadora Interna (PPGS-UFPB)



Profa Dra Solange Pereira da Rocha

PPG História/UFPB

Doutorado em História pela Universidade Federal de Pernambuco

Examinadora Externa (PPGH-UFPB)

AGRADECIMENTOS

Obrigada a todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para a realização dessa dissertação.

A minha mãe, primeiramente, pela dedicação, cuidado e carinho. Ao meu pai por me apoiar.

A minha família por estar sempre lá, acreditando em mim. Especialmente, a minha tia Adeilda e meu tio Isaias por me acolherem sempre tão bem. As minhas primas e primos de primeiro e de segundo grau por parte de mãe, que são pessoas incríveis e divertidas. A minha tia Ana e minha querida vizinha.

As minhas amigas e amigos a quem devo tanto.

A Gabriella e Patrícia, minhas amigas de tanto tempo e que preferem brigadeiro ao invés de chocolate, não sei como nem o porquê. Obrigada pelos anos de amizade e confiança. E Jon, que mesmo longe ainda me recebe de braços abertos.

A Lorena e Aryanny, amigas que trago dos tempos de História. A Fefa, que está quase sempre disposta a tomar um café, uma cerveja e caminhar na Jaca. A Manuel Barral por sua presença *online* em minha vida. A Amandinha, Rafinha, Cris Kusunoki e Cacá, é sempre bom ver vocês.

As pessoas queridas que conheci em Jampa e que alegraram meus dias. Gabriel, pelas conversas existencialistas nos cafés. A Pati pelo seu jeito doce e ao mesmo tempo cheio de adrenalina. A Paulo pelas suas “provocações”. E por fim, a Janielle, com quem pude compartilhar minhas angústias da dissertação, pelo companheirismo, pelos papos de fim de noite no Ed. Passárgada, pelas baladinhas e sabadinhos.

A Isabela Cribari, por me ouvir e me ajudar a ver que o mundo está repleto de possibilidades.

A Cristina Matos, minha orientadora, pela paciência e por ter um tipo de presença enérgica e cheia de vida. Cris, obrigada por confiar em mim, os momentos de orientação foram momentos valiosos em que eu pude me sentir a vontade para conversar abertamente sobre minhas impressões a respeito dos textos e de minha própria pesquisa.

Às professoras doutoras Mônica Franch e Solange Rocha por aceitarem compor a banca, pela atenção e pelos preciosos conselhos.

À CAPES, à UFPB e ao Programa de Pós Graduação em Sociologia, pelo apoio institucional e incentivo a pesquisa acadêmica. E aos docentes que fizeram parte da minha trajetória no mestrado. Obrigada a todos pela oportunidade e pelo aprendizado.

RESUMO

Esta dissertação propõe analisar a produção discursiva de mulheres negras brasileiras a partir do site *Blogueiras Negras*. Apresentam-se inicialmente reflexões acerca da trajetória do movimento de mulheres negras no Brasil e a construção de um pensamento feminista negro. Objetiva-se compreender o significado dos relatos e das publicações do *Blogueiras Negras*, os quais são explorados a partir de três eixos: o relato autobiográfico, o processo de descoberta da negritude, e a denúncia da marginalização e violência contra o povo negro. Metodologicamente nos apoiamos na etnografia virtual para mapear mídias e plataformas que apresentam conteúdos escritos *por* mulheres negras e *para* mulheres negras na internet. A princípio, as chaves analíticas, para se pensar esse conteúdo, estão nas noções de *experiência* e *reflexividade*, conceitos caros ao feminismo negro. Busca-se, em seguida, refletir acerca da orientação moral do grupo, a partir da perspectiva das *Blogueiras Negras*, em torno da dualidade existente entre os paradigmas normativos de reconhecimento *versus* redistribuição. Procuramos, a esse respeito, investigar a relevância desses paradigmas como base para as ações dessas mulheres. O que emerge em torno dessa questão faz parte de uma contracultura negra diaspórica que contesta a não realização dos ideais iluministas de justiça.

PALAVRAS-CHAVE

Mulheres Negras, Feminismo Negro, Reconhecimento, Blogueiras Negras, Internet

ABSTRACT

This dissertation intends to analyze the discursive production of Brazilian black women based on the *Blogueiras Negras* webpage. Initially reflections on the trajectory of Brazil's black women movement and the development of a black feminist way of thinking are introduced. It is the aim of this work to comprehend the meaning of reports and publications from *Blogueiras Negras*, which are explored from three different angles: the autobiographical report, the process of discovering one's blackness and the denunciation of marginalization and violence against black people. We support our methodology on virtual ethnography to map media and platforms that provide content created *by* and *for* black women on the internet. At first, the analytical keys to think about such content dwell within the concepts of *experience* and *reflexivity*, both highly regarded concepts to black feminism. We also strive to reflect on the moral orientation of the group from the *Blogueiras Negras* blog regarding the current

duality existing between the normative paradigms of acknowledgement versus redistribution. We intend to investigate the relevance of the aforementioned paradigms as the foundation for those women's actions. Whatever emerges from this matter is part of a black diasporic counterculture that contests the non-realization of illuminist justice ideals.

KEYWORDS

Black Women, Black Feminism, Acknowledgement, *Blogueiras Negras*, Internet

SUMÁRIO

I INTRODUÇÃO	8
1 ENTRELAÇAR TEORIA E PRÁTICA: A CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO	16
1.1 Movimento de Mulheres Negras no Brasil	16
1.2 O Colonialismo e o Movimento de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas	32
1.3 O Feminismo Negro e o Movimento de Mulheres Negras nos Estados Unidos	40
2 “EU QUERO ENTRAR NA REDE”: MULHERES NEGRAS NA INTERNET	50
2.1 A Imprensa Negra no Brasil	50
2.2 A Etnografia virtual e referenciais metodológicos	54
2.3 Mapeamento	59
2.4 Blogueiras Negras	69
3 NARRATIVA É POLÍTICA	75
3.1 “Se eu gritar – me ouça”: impressões sobre o discurso autobiográfico para as mulheres	negras 75
3.2 “Me descobri assim”: construção da identidade negra e luta por reconhecimento social	82
3.3 Moralidade e Política negra	99
II CONCLUSÃO	112
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116
Referências (Mapeamento dos sites)	116
Referências <i>Blogueiras Negras</i>	121
APÊNDICES	129
Apêndice A	129
Apêndice B	129
Apêndice C	130

I INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objetivo analisar a produção discursiva de mulheres negras a partir do site *Blogueiras Negras*. Esse discurso é característico à construção de um espaço de fala formado *por e para* mulheres negras e que tem como princípio norteador o feminismo negro. A escrita dessas mulheres é marcada pelo tom pessoal de seus relatos autobiográficos, pela questão identitária, mas também pela denúncia da violência que circunda a população negra. O site *Blogueiras Negras* revela-nos a constituição de um discurso autoral e centrado na experiência da mulher negra como ponto de partida para produção de conhecimento. É significativo, nesse aspecto, a questão da *autodefinição* frente à imagem deformada da mulher negra na sociedade brasileira e, também, a questão da *reflexividade*, que se traduz no narrar a si mesmo.

A construção de uma história das mulheres negras diaspóricas é permeada por uma série de lacunas, as quais transitam entre a invisibilidade dessas mulheres na historiografia tradicional e a representação distorcida desses sujeitos em conformidade com a conotação “biológica” atribuída à cor/raça enquanto uma subdivisão da espécie humana. Isso significa que, para além da ausência de textos que tratem sobre a situação da mulher negra escrava, quando ela aparece, seu comportamento é marcado por atributos que fixam seus corpos de maneira a-histórica. Tais atributos, presentes também no mito fundador da nação, são encontrados ainda hoje em nossa sociedade, como na sensualidade natural da “mulata”.

A posição ocupada pela cultura dominante garante a legitimidade do ponto de vista do dominador. Todavia, movimentos insurgentes e transgressores, ainda que silenciados, fazem parte da história das mulheres negras. Elas podem ser percebidas como parte da “história recente dos negros”, a qual “envolve processos de organização política de natureza explicitamente transnacional e internacional” (GILROY, 2012, p. 83). Para Gilroy, é importante pensar “como essas histórias têm sido teorizadas por aqueles que experimentaram as consequências da dominação racial” (GILROY, 2012, p. 83) e neste sentido o autor se pergunta (2012, p. 83) “a que estão se opondo os movimentos de escravos e seus descendentes?”. A resposta a essa questão se relaciona, por sua vez, com “a luta para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual – atributos negados

pelo racismo moderno” (GILROY, 2012, p. 40).

Dessa forma, é notável a necessidade de se pensar o movimento de mulheres negras, sua formação enquanto sujeito político e os empreendimentos traçados por essas mulheres na construção de um pensamento intelectual que fundamenta as ações de mulheres negras pela autonomia e ressignificação da vida social no processo que permeia a luta antirracista, por justiça e pelo bem viver. Para além disso, é essencial compreender como as mulheres negras vivenciam intersubjetivamente a experiência do racismo e do sexismo, seus esforços para transpor essas questões e quais os meios encontrados por elas para lidar com as consequências extremas do colonialismo no que se refere ao processo de exclusão e marginalização.

No Brasil, a constituição do movimento de mulheres negras enquanto um “novo sujeito político” nasce “a partir da compreensão das hierarquias de gênero, raça e classe” (ROLAND, 2000, p. 237). A situação vivida pela mulher negra deságua na emergência de organizações específicas, uma vez que questões como raça e gênero impactarão a sua condição social, assim como a classe. Ao refletir acerca dos marcos decisivos para a consolidação do movimento de mulheres negras no país, Edna Roland destaca que, durante o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, realizado em São Paulo, em 1984, as militantes apresentaram uma análise peculiar sobre a condição da mulher negra, com base nos dados do IBGE. Dessa forma,

foram apresentados dados do Estado de São Paulo acerca dos diferenciais de renda e educação entre homens brancos, mulheres brancas, homens negros e mulheres negras, tratando-se, creio que pela primeira vez no Brasil, cada uma destas categorias separadamente, de tal forma que se podia perceber o efeito da intersecção das desigualdades de gênero e raça sobre as mulheres negras (ROLAND, 2000, p. 239).

Roland (2000) chama atenção para o fato de, à época, a questão racial ser estudada tanto sob a ótica comparada das diferenciações entre negros e brancos quanto, nos estudos feministas, a comparação se dar entre mulheres e homens.

O movimento de mulheres negras brasileiro empenhou-se em apontar a necessidade de “enegrecer o feminismo” e de trazer para o interior do debate feminista as desigualdades intragênero existentes e a condição da mulher negra. Para Sueli Carneiro,

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial

que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros (CARNEIRO, 2003, p. 120).

A consolidação do movimento de mulheres negras brasileiras envolveu uma série de desafios externos e internos, os quais tocam externamente os conflitos com o movimento negro e feminista e o contexto social/político brasileiro de um modo mais amplo e, internamente, impactam as diferentes percepções ideológicas dos atores sociais, como a divergência entre autonomia ou institucionalização do movimento. Contudo, havia sobreposta a isso a busca por coesão na formação de um agente político forte que fosse capaz de atender às principais demandas exigidas pelo movimento. Consequentemente, vários foram os momentos de articulações nacionais e encontros das organizações e grupos existentes, tanto quanto a disposição dessas mulheres em pensar intelectualmente a situação social da mulher negra no Brasil.

Parte dos esforços traçados pelas mulheres negras se traduz na reivindicação do estatuto de mulher. Por conseguinte, a base para uma nova compreensão da condição da mulher negra pode ser percebida na noção de “interseccionalidade”, cunhada por Kimberle Crenshaw em 1989, a qual defende que existe uma “natureza interligada da opressão” (COLLINS, 2016, p. 115) e que as múltiplas estruturas de dominação se sobrepõem na definição das identidades sociais. Contudo, anterior à própria noção de interseccionalidade, o movimento de mulheres negras procurou contestar a concepção universalista de mulher, ao enfatizar a diversidade de experiências a partir de aspectos como raça/etnia e classe social.

Podemos observar que esse ponto de vista é compartilhado por autoras como bell hooks, ao refletir sobre as desigualdades de gênero e raça. Em seu artigo “Mulheres negras: moldando a teoria feminista” (2015), bell hooks aponta para a invisibilidade da mulher negra dentro da trajetória do feminismo e evoca que o movimento esteve por muito tempo pautado na luta da mulher branca de classe média”.

Com base nessas questões, verifica-se que a construção de um pensamento feminista negro dentro do movimento de mulheres negras permeia, para Patrícia Hill Collins, a necessidade das mulheres negras criarem “seus próprios padrões de avaliação da condição feminina afro-americana que valorizem suas próprias construções” (COLLINS, 2016, p. 104-105). O

feminismo negro, por sua vez, impactou a produção de mulheres negras brasileiras as quais contribuíram para sua difusão no país e lançaram-lhe um olhar próprio haja vista as particularidades do racismo e sexismo no Brasil.

É significativa a produção de um projeto que dê sentido e significado à vivência dessas mulheres de um ponto de vista que parta de suas próprias experiências para falar e refletir acerca da condição que lhes é inerente. Essa tomada de posição acerca de “si”, de narrar sua história enquanto um sujeito político que age, compreende também um envolvimento com as lutas sociais como se pode observar no protagonismo do movimento de mulheres negras com ações que circundam a luta antirracista e por justiça social.

Ao investigar o sentido da ação social do movimento de mulheres negras podemos ser inseri-lo dentro do panorama que circunda dois paradigmas de ação. O debate entre *reconhecimento* e *redistribuição* tem marcado a política progressista nas últimas décadas sobre os imperativos na ordem moral da sociedade.

Para Honneth, no fim da década de 1980, havia uma influente ideia de justiça que estava obstinada a “remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada com base nos fundamentos racionais” (HONNETH, 2007, p. 79). Este imperativo, para o autor, foi influenciado em grande parte pelo apelo que a teoria marxista possuía na Europa e também pelo prestígio de Rawls nos EUA. Nancy Fraser associa esse movimento como decorrente das “antigas tradições de organizações igualitárias socialistas e trabalhistas” (FRASER, 2007, 101).

Dentro da teoria normativa da ordem política, essa ideia dá lugar a um novo princípio, cujo conteúdo normativo se baseia na eliminação da “degradação” e do “desrespeito”, e em uma sociedade “simpatizante da diferença” (FRASER, 2007, p. 113). Enquanto a um conceito é intrínseco uma visão de justiça pautada na igualdade social e na redistribuição dos recursos, o segundo se fundamenta nas ideias de “dignidade” e “respeito”. Segundo Nancy Fraser, essas formas marcam a transição da “redistribuição” para o “reconhecimento”. Existe, nesse sentido, uma busca por estabelecer “novo paradigma normativo que coloque o reconhecimento em seu centro” (FRASER, 2007, p. 113). O paradigma envolve pensar para além da distribuição equitativa, a “qualidade moral das relações sociais”.

O contexto de surgimento dos chamados novos movimentos sociais tem como pano de fundo uma mudança no terreno das lutas sociais e o desabrochar de “novas sociabilidades”. Assim, as reivindicações dos movimentos sociais contemporâneos incorporam raça, etnia, gênero etc. como parte de suas contestações. O terreno simbólico, de onde emergem as representações sociais, também é alvo de disputa uma vez que interferem na forma como os sujeitos experienciam o reconhecimento na sociedade.

De modo geral, os grupos/coletivos de mulheres negras têm em sua trajetória a busca por “garantir os direitos amplos de cidadania a existência de políticas públicas globais de emprego, abastecimento, saúde, saneamento básico, educação e habitação” (ROLAND, 2000, p. 246), como observado na Declaração de Itapeccerica da Serra que foi resultado do Seminário Nacional “Políticas e Direitos Reprodutivos das Mulheres Negras” organizado pelo Geledés – Instituto da Mulher Negra, em 1993.

No movimento de mulheres negras, o reconhecimento social é algo caro, uma vez que a imagem desses sujeitos e a forma como são tratados extrapola a questão de classe e a violência assume uma “forma invisível”. Sueli Carneiro pontua que:

Tem-se reiterado que, para além da problemática da violência doméstica e sexual que atingem as mulheres de todos os grupos raciais e classes sociais, há uma forma específica de violência que constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima (CARNEIRO, 2003, p. 122).

Na busca por mudar a imagem da mulher negra, é preciso considerar o poder que têm os meios de comunicação, uma vez que a imprensa reforça o pensamento dominante. Dessa forma, os meios de comunicação constituem um “espaço de interferência e agendamento de políticas do movimento de mulheres negras” (CARNEIRO, 2003, p. 125).

As mulheres negras vêm atuando no sentido de não apenas mudar a lógica de representação dos meios de comunicação de massa, como também de capacitar suas lideranças para o trato com as novas tecnologias de informação, pois falta de poder dos grupos historicamente marginalizados para controlar e construir sua própria representação possibilita a crescente veiculação de estereótipos e distorções pelas mídias, eletrônicas ou impressas (CARNEIRO, 2003, p. 126).

A própria tradição da imprensa negra demonstra o empenho de homens e mulheres negros

em produzir um contradiscurso que busque denunciar o racismo e contemplar esse grupo social de modo a se posicionar como agentes ativos de fala nas frestas do sistema social vigente. Já a democratização do acesso aos meios de comunicação e à internet permitiu a inserção de uma gama de atores sociais, como as mulheres negras, nos meios de comunicação. A partir disso, tem-se a formação de comunidades virtuais constituídas por “grupos de pessoas conectadas via internet, com base em um interesse comum que mantém contato por um determinado período de tempo” (MERCADO, 2012, p. 171).

Inseridos nesse contexto de democratização da mídia, podemos encontrar uma variedade de plataformas sociais responsáveis por formação de conteúdo feitos *por* e *para* mulheres negras. Dentro desse universo, o site *Blogueiras Negras* se destaca por trazer um conteúdo autoral com cerca de “200 autoras, mulheres e negras dispostas a tornar a escrita uma ferramenta contra opressões incidentes sobre a mulher negra...” (HISTÓRICO..., s.a., s.p.). O conteúdo do site é diversificado e traz questões a respeito de temáticas que influenciam a vida dessas mulheres, tais como “racismo, sexismo, lesbofobia, transfobia, classismo e gordofobia”. Segundo o próprio site, a “espinha dorsal é o feminismo negro interseccional e a experiência da mulher negra. Nosso objetivo é fornecer material para o debate por meio do nosso protagonismo e visibilidade” (FAQ..., s.a., s.p.). Evidencia-se, nesse aspecto, uma noção de comunidade que é derivada de um passado e de experiências comuns que produzem uma ideia de pertencimento. Assim, o falar de sua experiência é também considerado um ato político, na medida em que mobiliza um determinado grupo.

Nossa pesquisa se edifica, então, nesses referenciais. Com base nas questões que pontuamos, buscamos inicialmente no primeiro capítulo reconstruir a partir de fragmentos alguns marcos para movimento de mulheres negras no Brasil e apontar as principais características desse ato na sua origem e trajetória como um movimento social, seus símbolos de luta e eixos de combate a fim de compreender o momento atual e os desafios que observamos em nossa pesquisa. Edna Roland, Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Dulcilei da Conceição Lima, Núbia Regina Moreira, Joselina da Silva e Cláudia Cardoso Pons são algumas das autoras que utilizamos como referência para compor esse cenário. Em seguida, a discussão é proposta em torno do que poderia ser pensado como um movimento de mulheres negras latino-americano, no qual se enfatiza a necessidade dessa instância organizativa por parte de autoras como Lélia

Gonzalez, as dinâmicas poscoloniais que envolvem as relações de poder no mundo capitalista e como raça e gênero se articulam dentro desse processo. Por fim, vestígios da história do movimento de mulheres nos Estados Unidos e as principais teorias advindas deste tem sua importância devido à grande influência do movimento Black Power e do Feminismo Negro estadunidense para o movimento de mulheres negras no Brasil, e em nossa pesquisa observamos que as autoras negras são bastante lidas e citadas como referência para as *Blogueiras Negras*, uma vez que trazem à tona também o feminismo interseccional. Angela Davis, Patricia Hill Collins, bell hooks e Kimberle Crenshaw são as autoras discutidas nesse momento. A intenção desse capítulo é refletir sobre a construção do movimento de mulheres negras enquanto um agente político, sobre as dinâmicas de poder que implicaram a hierarquia entre raça e gênero, e trazer para o campo de debate o pensamento intelectual das mulheres negras.

O segundo capítulo destina-se à discussão metodológica e à apresentação do material de pesquisa propriamente dito. Primeiramente, refletimos sobre os principais marcos da imprensa negra no Brasil, nesse sentido, compreendemos a produção das *Blogueiras Negras* como uma parte estendida do conceito de imprensa negra, apesar de as dinâmicas que envolvem o mundo virtual pedirem outro olhar sobre esse objeto. Com base nisso, utilizamos como modelo metodológico a etnografia virtual, que, embora seja uma metodologia relativamente nova, assim como a pesquisa em internet, foi bastante eficaz para compreender as especificidades de nosso campo de pesquisa. Christine Hine é uma das autoras que fundamentam o campo, mas há no texto também a contribuição de outros autores. Em seguida, traremos um sucinto mapeamento de instâncias em que observamos a presença de material produzido por mulheres negras e que trazem como foco um conteúdo reflexivo sobre a condição de ser mulher e negra. Tal mapeamento apresenta como entramos nesse campo, as questões subjetivas envolvidas nesse processo e a escolha do blog *Blogueiras Negras* para análise. Por último, está uma descrição densa do site e do material selecionado que nos serviram de base. Buscamos destacar os assuntos que aparecem com maior frequência e que se apresentam como mais urgentes.

O terceiro capítulo se refere à análise dos dados a partir do nosso referencial teórico. Objetivamos compreender o sentido dos escritos das mulheres negras no site *Blogueiras Negras*, os quais podem ser localizados tanto como uma escrita intersubjetiva a partir de relatos autobiográficos quanto como um texto de caráter jornalístico/denunciativo em que emergem

críticas sociais sobre violência e marginalização sofridas pela população negra, para a ação social. Dessa forma, “Se eu gritar, me ouça”, reflete sobre a importância do relato autobiográfico e a própria narrativa como um ponto para a reflexividade no processo de construção de um sujeito político, responsável, e para o “eu que age”. “Me descobri assim” permeia as consequências da violência racista e do desrespeito social na vida das mulheres negras e a descoberta da negritude como parte fundamental da luta para se inserir na dialética do reconhecimento. Assim como Honneth procura agregar em sua análise uma compreensão do surgimento dos movimentos sociais contemporâneos através da interação coletiva entre o sentimento individual de injustiça e a relação intersubjetiva entre os que experienciam o mesmo processo, o descobrimento da identidade racial é decisivo para esse ser e estar no mundo das mulheres negras. Por último “Moralidade e Política Negra” recupera a luta pela justiça distributiva, com base em Nancy Fraser, e coloca em pauta a urgência desse tema e em qual forma ele aparece nas publicações escritas no *Blogueiras Negras*. Para além disso, a ideia de “política de realização” proposta por Paul Gilroy reflete de modo objetivo como podemos compreender o status do empreendimento das mulheres negras na luta social.

1 ENTRELAÇAR TEORIA E PRÁTICA: A CONSTRUÇÃO DO MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS E DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO.

1.1 Movimento de Mulheres Negras no Brasil

A formação do Movimento de Mulheres Negras no Brasil é tradicionalmente narrada a partir das décadas de 1970 e 1980. Contudo, como afirma Petrônio Domingues, no início de 1900 já podemos encontrar “associações formadas estritamente por mulheres negras, como a Sociedade Brinco das Princesas (1925), em São Paulo, e a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul (1908), em Pelotas” (DOMINGUES, 2007, p. 104). Desse modo, ainda que existam organizações de mulheres negras anteriores à década de 1970, tomaremos como ponto de partida o Movimento de Mulheres Negras que emerge enquanto sujeito político de 1970 a 1980.

O Movimento de Mulheres Negras Brasileiro é compreendido enquanto “fruto de experiências de lutas sociais conduzidas por organizações institucionalizadas e autônomas” (MOREIRA, 2011, p. 61). O principal elemento de afirmação desse grupo se traduz na urgência de autonomia política que vise a atender às demandas específicas que afligem as mulheres negras, dentre as quais, a necessidade de uma abordagem interseccional nas políticas sociais que evidencie a correlação entre raça e gênero.

Para Núbia Regina Moreira (2011), é recorrente a presença de mulheres negras que iniciaram sua militância no interior do Movimento Negro, no Movimento Feminista, assim como em partidos políticos de esquerda e direita, os quais se configuram como “espaços de aprendizagem política”. Flavia Rios (2017) relata, por exemplo, a participação de mulheres negras nas redes de ativismo antitadadura militar, com mais ênfase nas organizações de esquerda. De acordo com Rios, “a presença de mulheres negras nesses círculos políticos também estava associada à sua inserção nas universidades brasileiras, instituições nas quais muitas estudantes engajaram-se no ativismo político” (RIOS, 2017, p. 238).

Segundo Joselina da Silva (2014), antes de serem apontadas como um “resultado dissidente” do Movimento Negro e do Movimento Feminista, as organizações de mulheres negras constituem-se como um movimento que permitiu a inserção do debate de gênero e raça consequentemente na arena política desses grupos. Assim, para a autora, o Movimento de

Mulheres Negras Brasileiro está imerso “num quadro de críticas à sociedade e de pautas por mudança” (SILVA, 2014, p. 35).

A edificação do Movimento de Mulheres Negras envolveu uma série de tensões que foram permeadas por conflitos externos, como o questionamento ao feminismo tradicional e ao movimento negro, no que tange a representatividade política da mulher negra; e, paralelamente, conflitos internos, quanto a diferentes percepções de como o movimento deve ser construído, os interesses políticos, a identidade do grupo e a dicotomia entre autonomia *versus* institucionalização das organizações. Para Roland (2000), tais desafios se constituem como impasses na articulação nacional das mulheres negras.

Nesse contexto, é importante compreender as nuances do surgimento do feminismo no Brasil, suas principais conquistas e as problemáticas centrais que serão alvo de contestação por parte do Movimento de Mulheres Negras. Assim como mais adiante, a conjuntura que permeia o Movimento Negro Contemporâneo e a ressignificação do conceito raça.

As ideias feministas foram introduzidas no Brasil no início do século XX, embora, ainda na primeira metade do século XIX, tenhamos a precursora feminista Nísia Floresta, em 1832, com a tradução da obra: *Direito das Mulheres e Injustiça dos Homens*, de Mary Wollstonecraft. Segundo Blay, “o feminismo se diferenciou em vários feminismos ao longo do tempo e no espaço. Nos últimos cinquenta anos, passou a incorporar as várias dimensões das relações humanas, a intimidade, a subjetividade, a vida privada” (BLAY, 2017, p. 73).

Blay relata o processo de construção das mulheres enquanto um agente político no país, o qual se associou ao processo de luta pela democracia em vários estágios da nossa história política, muitas vezes de forma clandestina ou no interior de partidos políticos de esquerda. A inclusão das questões de gênero no interior de instituições como o Partido Comunista encontrou várias barreiras que se chocavam com as noções hierárquicas tradicionais. As mulheres questionavam se as relações hierárquicas de gênero eram unicamente fruto da exploração econômica, uma vez que essas forças eram subalternizadas dentro dos partidos. De acordo com Blay, “foram décadas de reflexão e experiência no Brasil e no exílio para que as militantes percebessem a subalternidade a que estavam submetidas e procurassem abrir novas trilhas dentro ou fora dos partidos” (Blay, 2017, p. 79).

Segundo Moreira (2011), as primeiras organizações feministas reivindicavam a conquista dos direitos políticos pelas mulheres. Todavia, é no fim da década de 1960 que o debate acerca da emancipação feminina ganha corpo:

Por intermédio do movimento feminista, as mulheres brasileiras organizaram com mais objetividade a luta, que nesse momento, está voltada para a conquista da cidadania, do reconhecimento de que a não participação delas nas instâncias de decisão da sociedade era em razão da sua condição de mulher. A luta pela igualdade civil, implementada pelo feminismo brasileiro, caracterizava-se como inspiração norte-americana. Com uma roupagem liberal, o seu principal objetivo era a inserção da mulher na sociedade de classes, resguardando seus direitos como cidadãs. (MOREIRA, 2011 p. 57).

Durante 1970 e 1990, o Movimento de Mulheres procurou trilhar um caminho autônomo reunindo diversas frentes de ações. Assim, as prioridades do movimento eram a luta pela anistia, pela redemocratização do país, uma nova Constituinte, a implantação de políticas públicas, os direitos reprodutivos e contra o fim da violência doméstica (BLAY, 2017). Havia, para Blay, nesse momento uma diversidade socioeconômica entre as mulheres que lutavam nas frentes feministas e finalmente com o processo de redemocratização, foi possível um novo cenário mais amplo e diverso:

Com a redemocratização era fundamental fazer mudanças constitucionais. Exigiam-se leis que garantissem direitos igualitários na família, no trabalho, na cidadania, traduzidas em uma nova Constituição. Mulheres das mais diversas tendências se uniram e fizeram forte lobby para a aprovação da igualdade constitucional entre homens e mulheres, no casamento, na relação com os filhos e aos bens materiais. Forças feministas se uniram num esforço preparatório para a Constituinte finalmente aprovada em 1988 (BLAY, 2017, p. 88).

Na primeira década do século XXI, porém, Blay considera que houve uma mudança nos Movimentos Feministas, como diminuição nas atividades públicas e nas formas de intervenção. Com efeito, as estratégias de ação e os enfoques do movimento estão sendo revistos.

As principais linhas contestatórias ao Movimento Feminista dizem respeito ao *status* universalizante da categoria mulher e sua visão eurocêntrica. Para Carneiro (2003), havia uma “incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica” (CARNEIRO, 2003, p. 118). Nesse sentido, as demandas prioritárias de um determinado grupo “mulheres brancas de classe média” se travestem da noção universal de mulher enquanto invisibiliza outros segmentos:

A tensão entre o movimento de mulheres negras e o feminismo que faz uma leitura do cotidiano e do imaginário de mulheres de classe média, é contemporânea à crítica ao modelo de identidade feminina universal abstrata, que se instaura no interior do feminismo, mediante as vozes de outras mulheres que não se sentiam representadas por

essa identidade. (MOREIRA, 2011, p. 67).

A ausência de pautas específicas que incorporassem as necessidades das mulheres negras desencadeou uma espécie de negação que era vista como “banalização pelo movimento feminista quanto às bandeiras levantadas pelas demandas cotidianas das mulheres negras” (LEMOS, 1997, p. 64 *apud* MOREIRA, 2011, p. 66-67). Havia também “dificuldades de se identificar com as bandeiras de lutas e definições estratégicas” (MOREIRA, 2011, p. 72) do Movimento Feminista. Outro aspecto apontado por Moreira era a influência do imaginário popular do que significava ser feminista, na década de 1980, sob as mulheres negras, resultando na incompreensão dessa organização.

As questões colocadas pelo feminismo e pela ação do movimento feminista são de difícil compreensão para a maioria das mulheres negras, por se tratar de debates que atingem setores médios da população, sem atingir o setor mais despossuído, onde encontra-se a maioria das mulheres negras. (MOREIRA, 2011, p. 72).

Não obstante, Moreira (2011, p. 67) pontua que, do ponto de vista teórico, “é o feminismo que vai dar sustentação político-prática às organizações de mulheres negras”. Já para Luiza Bairros, a problemática que permeará o feminismo é “o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais?” (BAIRROS, 1995, p. 458). Para responder à questão, a autora revisitará os conceitos fundamentais do feminismo como *mulher*, *experiência* e *política pessoal*.

O conceito *mulher* traz em si dois significados. O primeiro seria ligado à dimensão do sexo biológico e o segundo à construção social de gênero. O conflito que permeia esse conceito diz respeito à aceitação de uma “natureza feminina” generalista e universalizante, como apontado acima, que corrobora com a opressão sexista na medida em “as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza” (BAIRROS, 1995, p. 459).

Outro conceito trazido pela autora é a ideia de *experiência* para apontar uma situação de opressão. Sua problemática envolve, como no conceito *mulher*, a universalização de experiências. Como a experiência da maternidade e a da sexualidade.

Ao responder porque constituímos um grupo diferente coloca em destaque valores ligados a prática das mães, altruísmo, carinho, cuidado com os interesses do outro. A ênfase num aspecto compartilhado apenas em caráter biológico como parte integral da identidade feminina reforça noções patriarcais do que é tradicional ou naturalmente feminino, apenas atribuindo a estas características um valor superior aquelas geralmente associadas a um homem (BAIRROS, 1995, p. 459-460).

Para Bairros, a sexualidade é vista como “forma de poder que transforma a mulher em objeto sexual do homem” e como “a experiência capaz de unificar todas as mulheres” (BAIRROS, 1995, p.460).. Sua crítica incide nesse aspecto a posição de vítima de um poder masculino, e novamente a generalização sobre situações específicas. O conceito de *experiência* aponta, no entanto, para outra dimensão, fazendo opor a subjetividade à objetividade. O último conceito básico apontado pela autora é *o pessoal é político*, que transpôs para a esfera pública situações de nível privado ao questionar as relações de poder e a dimensão política das relações no âmbito pessoal.

Alguns movimentos se empenharam em revisar esses conceitos e contribuir para a inclusão da diferença no Movimento Feminista. Como o *Feminismo Socialista*, influenciado pela tradição marxista, e que trouxe como uma das contribuições “analisar a base material da dominação masculina” (BAIRROS, 1995, p. 460), e a *Teoria do Ponto de Vista Feminista* que buscou “transformar as categorias mulher, experiência e política pessoal” (BAIRROS, 1995, p. 461). Dessa última tradição deriva o feminismo negro, inaugurado nos Estados Unidos. Na visão de Bairros:

Considero essa formulação particularmente importante não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos, mas pelo que ela permite pensar em termos dos movimentos negros e de mulheres negras no Brasil. Este seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas da experiência de ser negro (vivida através do gênero) e de ser mulher (vivida através da raça) o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras, luta contra o sexismo ou o racismo? – já que as duas dimensões não podem estar separadas (BAIRROS, 1995, p. 461).

Para Sueli Carneiro (2003), o Movimento Feminista Brasileiro está entre um dos maiores movimentos do país, como demonstra seu sucesso nos encaminhamentos da Constituição de 1988, que avançou na democratização do Estado no que tange questões como violência doméstica, desigualdade de gênero no mercado de trabalho e direitos sexuais e reprodutivos. Entretanto, a autora ressalta a necessidade de enegrecer o feminismo diante da desigualdade intragênero existente. Essa concepção compreende que, apesar do enfrentamento da desigualdade de gênero, há demandas específicas conforme a diversidade dos atores sociais, isto é, mulheres negras e indígenas.

Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais

(CARNEIRO, 2003, p. 118).

Carneiro (2003, p. 120) aponta ademais que nem a identidade de gênero se desdobra em *solidariedade racial intragênero* nem a desigualdade racial vivida se traduz em *solidariedade de gênero intragrupo racial*. Dessa forma, foi necessário abrir espaço a agenda dos Movimentos Negros Brasileiros para se discutir a questão de gênero.

O Movimento Negro Contemporâneo no Brasil emerge a partir da década de 1970 com o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU). Anteriormente, destacam-se enquanto organização coletiva dos negros brasileiros a Frente Negra Brasileira (FNB), em 1930, e o Teatro Experimental do Negro (TEN), nos anos 1950. Amílcar Pereira relata o contexto de surgimento do MNU no ano de 1978 no seguinte trecho:

No dia 7 de julho, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, foi realizado um ato público em protesto contra a morte de um operário negro em uma delegacia de São Paulo e contra a proibição da entrada de quatro jovens jogadores de vôlei no Clube de Regatas Tiete pelo simples fato de serem negros. O ato, que teve repercussão nacional e internacional, acabou resultando na formação, no mesmo ano, do Movimento Negro Unificado (MNU), uma organização presente até hoje em vários estados e cuja formação parece ter sido responsável pela difusão da noção de “movimento negro” como designação genérica para diversas entidades e ações a partir daquele momento (PEREIRA, 2013, p. 87).

De acordo com Pereira, as principais características desse movimento são “o combate à discriminação racial e a denúncia do mito da democracia racial, ao mesmo tempo em que se busca a afirmação de uma identidade racial negra positivada” (PEREIRA, 2013, p. 83-87).

A afirmação racial é considerada fundamental para o reconhecimento da condição vivenciada pela população negra no país. Entretanto, a utilização do conceito raça é um tema delicado na sociologia. Em seu artigo *Raça e o estudo de relações raciais no Brasil*, Antônio Sérgio Guimarães se pergunta sobre a legitimidade da utilização de tal conceito tanto do ponto de vista ético quanto científico “nos trabalhos de intelectuais e cientistas sociais brasileiros” (GUIMARÃES, 1999, p. 147). O autor busca, a partir disso, recuperar historicamente a metamorfose sofrida por esse conceito e apontar as problemáticas centrais que envolvem o seu uso. A principal dificuldade vem da sua conotação “biológica”, ou seja, o uso de raça enquanto uma subdivisão da espécie humana. Tal concepção derivada do racismo se caracterizava por “particularidades morfológicas tais como cor da pele, forma do nariz, textura do cabelo e forma craniana. Juntavam-se a tais particularidades físicas características morais, psicológicas e intelectuais” (GUIMARÃES, 1999, p. 147). Durante o século XIX, princípios pautados por essas

premissas foram propagados para promulgar a superioridade da Europa e justificar a dominação de territórios pelos Estados-nação europeus.

No início do século XX, um movimento contrário se concentrou em negar a existência da raça enquanto um substrato biológico. Assim, as diferenças entre os grupos passaram a ser vistas em termos culturais. Para Guimarães, essa visão corroborou no Brasil para a construção do ideário nacional preconizado por Gilberto Freyre na introdução do conceito antropológico de “cultura” (GUIMARÃES, 1999, p. 148).

De certa maneira, a modernidade brasileira, seja nas ciências sociais — que tiveram em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Jr. (1965 [1937]) seus primeiros expoentes —, seja na literatura regionalista — expressa por Jorge Amado (1933, 1935), José Lins do Rego (1934, 1935) e outros —, seja na indústria cultural emergente — erudita ou popular —, encontrou um destino nacional comum na superação do racismo e na valorização da herança cultural em uso por negros, mulatos e caboclos brasileiros (GUIMARÃES, 1999, p. 148-149).

Guimarães aponta como produto um ideário nacional antirracista de “negação da existência de raças” o qual se mescla “rapidamente com uma política de negação do racismo como fenômeno social” (GUIMARÃES, 1999, p. 149). Das críticas a esse ideário surge a problemática a respeito de reconfiguração do conceito de raça não sob o viés biológico, mas sob o viés social, ou seja, enquanto uma categoria de análise da sociedade e um construto social que orienta a ação dos indivíduos, uma vez que sua negação na sociedade brasileira não implicou o fim do racismo, mas eclipsou seu papel na ordem social vigente e na reprodução de desigualdades. Ou ao que Ronaldo Sales (2006) chamou de “não-dito”, em sua análise sobre as formas de manifestação do racismo no Brasil. A retomada do conceito, para Guimarães, pode ser sintetizada na interpretação do autor ao ensaio de Sartre, *Orfeu Negro*:

Sartre nos chama a atenção para o fato de que não se pode lutar contra o que não existe. Dizendo de outro modo, se os negros considerarem que as raças não existem, acabarão também por achar que eles não existem integralmente como pessoas, já que é como raça que são parcialmente percebidos e classificados por outros. (GUIMARÃES, 1999, p. 153-154).

Portanto, a utilização do conceito *raça* fundamenta-se no significado que essa classificação ocupa no mundo. Seu reconhecimento possibilitou um maior engajamento social de

grupos discriminados. Para Pereira,

a opção pela utilização da ideia de raça como um instrumento para a construção de uma identidade negra positiva, e com o objetivo de combater as desigualdades estruturais que atingiam a população negra no Brasil, foi uma saída encontrada pelo movimento social negro que se constituía em meio às propagandas oficiais da “democracia racial” brasileira, levadas a cabo pelos sucessivos governos durante o regime militar instaurado em 1964 (PEREIRA, 2013, p. 84).

Desse modo, o Movimento Negro Brasileiro buscou sustentar a afirmação da identidade racial. Segundo Lélia Gonzalez, “a militância política no Movimento Negro Unificado constituía-se como fator determinante de nossa compreensão da questão racial” (GONZALEZ, 1984, p. 224). No que tange as desigualdades de gênero internas ao movimento, Roland pontua que, apesar das críticas, o MNU “dedicou espaço para a questão da mulher em diversos documentos e programas de ação aprovados nos seus congressos” (ROLAND, 2000, p. 245).

Alguns marcos são fundamentais para entender o desenvolvimento do processo de articulação das mulheres negras, como os encontros e seminários realizados, as organizações e coletivos, os documentos preparados por essas mulheres, a formação de um pensamento intelectual feminista negro, e sua institucionalização no que tange o Estado. De acordo com Rios, embora se observe grupos organizados por mulheres negras no fim da década de 1970, “somente a partir de 1986 é possível ver o aumento significativo desse novo agente político, especialmente ganhando identidade própria e espalhando-se para diferentes partes do país” (RIOS, 2017, p. 239).

Ainda em 1984, em São Paulo, foi organizado o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras. Todavia, a partir do III Encontro Feminista Latino-americano, realizado em Bertioga, em 1985, emerge, para Moreira, a “organização atual de mulheres negras como expressão coletiva” (MOREIRA, 2011, p. 64). Após esse momento, no ano de 1987, tem-se o IX Encontro Nacional Feminista, em Garanhuns-PE, no qual, “além de denunciarem a ausência de debates sobre a questão racial, ainda promoveram reuniões no interior daquele encontro para discutir suas questões específicas” (MOREIRA, 2011, p. 66).

O I Encontro Nacional de Mulheres Negras (ENMN), realizado no Rio de Janeiro, em 1988, foi decisivo, de acordo com Silva, em termos de “organização, mobilização e definição de agenda política” para a história do movimento. Segundo a autora, a organização desse encontro “seria uma nova experiência de tamanha envergadura nunca antes experimentada por cada uma”

(SILVA, 2014, p. 25). Ademais,

o I Encontro Nacional de Mulheres Negras foi resultado de uma ampla articulação em dezoito Estados da Federação, que congregou cerca de quatro centenas de mulheres na cidade de Valença (RJ) em dezembro de 1988. O Conclave deu bases para uma extensa construção coletiva nacional (SILVA, 2014, p. 27-28).

A realização do evento deriva da experiência ambivalente vivenciada pelas mulheres negras no IX Encontro Nacional Feminista. O silenciamento das reivindicações das mulheres negras e a sensação de exclusão dentro do movimento impulsionaram o “ecoar das demandas de um grupo, que há muito se via alijado dos processos de participação nas lutas contra o sexismo” (SILVA, 2014, p. 23).

Ocorre em 1987 no Rio de Janeiro o I Encontro Estadual de Mulheres Negras que tem como elemento singular no país a participação exclusiva de mulheres afrodescendentes. Isso representou, para Silva, “a constituição de uma fala e de um espaço próprio” com base na autonomia e independência desse grupo em relação aos demais. “Para as mulheres negras, se fazia necessário estar entre suas iguais. Entendia-se, naquela conjuntura, que as mulheres lutavam e deveriam ser visibilizadas como sujeitos políticos nos diversos movimentos sociais e na sociedade em geral” (SILVA, 2014, p. 19).

De forma geral, esses encontros tiveram como encaminhamento demandas que ainda hoje fazem pauta do movimento de mulheres negras. Silva elenca os temas abordados pelo IENMN que permeiam os âmbitos do trabalho; organizações da sociedade civil; educação; legislação; mito da democracia racial; ideologia do embranquecimento; sexualidade; meios de comunicação; arte e cultura; história na África e no Brasil; políticas de controle da natalidade; saúde; violência; estética; e sexismo. Para Silva, as organizações também “trouxeram à luz a reflexão de que a construção da imagem negativada da mulher negra na sociedade era fruto dos aspectos de raça, gênero e classe em primeira instância” (SILVA, 2014, p. 34).

Fundamenta-se, assim, o comprometimento e a agenda das mulheres negras em combater a desigualdade social de forma plural “para além daqueles contidos nas dinâmicas das classes sociais” (SILVA, 2014, p. 30). É importante observar que esses encontros permitiram também o desenvolvimento de um pensamento intelectual produzidos por mulheres negras:

Ocorrendo em oportunidades mais modestas (em 1988 e 1992), reitero que os encontros nacionais de mulheres negras foram também produtores de elaboração complexas e sofisticadas construções analíticas e políticas do pensamento das mulheres negras brasileiras. A troca e a ampliação de experiências entre as mais antigas e as que

acabavam de assomar à causa cooperavam para a aceleração das ações de espaços de ativismo (SILVA, 2014, p. 30).

Posteriormente, outros encontros contribuíram para o processo de articulação das mulheres negras, entre eles o II Encontro Nacional de Mulheres Negras (1991), na cidade de Salvador; o I Seminário de Mulheres Negras (1993); o II Seminário Nacional de Mulheres Negras (1994), a Conferência Mundial da Mulher (1995), em Beijing, cuja questão da discriminação racial foi reconhecida enquanto um problema para as mulheres (ROLAND, 2000, p. 249); a III Conferência Mundial Contra o Racismo, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (2001); e a Conferência Nacional de Mulheres Brasileiras (2002), realizada em Brasília, a qual exprime para Carneiro (2003) uma “reposição da luta feminista no Brasil” uma vez que adota uma nova Plataforma Política Feminista e é gerida por mulheres de diversas realidades sociais no país.

Nos últimos anos, o movimento de mulheres negras brasileiras tem se mobilizado em torno do lema “Contra o Racismo e a Violência e Pelo Bem Viver”, tema central adotado pela Marcha das Mulheres Negras e também pelo Encontro Nacional de Mulheres Negras. A Marcha das Mulheres Negras tem acontecido de forma descentralizada em vários estados do país, preferencialmente no dia 25 de julho, data que celebra o Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha. A Marcha teve como marco o seu encontro nacional realizado em Brasília, em novembro de 2015, organizado pela Articulação de Mulheres Negras Brasileiras. E em 2018, foi realizado em Goiânia (GO) o Encontro Nacional de Mulheres Negras que contou com a participação de diversas frentes organizativas em comemoração aos 30 anos de existência.

A partir da década de 1980, observa-se não apenas uma maior expressão em termos de encontros e seminários, como em termos de organização nacional. Assim, “começaram a surgir diversos grupos de mulheres negras, autônomos ou no interior de organizações negras” (ROLAND, 2000, p. 240). Segundo Rios,

a emergência de coletivos autônomos de mulheres negras só viria a ocorrer com o processo político de desagregação do regime militar-autoritário e sua difusão no território nacional ocorreria especialmente nos anos mais agitados pela sucessão presidencial, pelas eleições para deputados constituintes e pela data do centenário da abolição e, sobretudo, pelo contexto de criação de órgãos participativos no Estado, reivindicados pelo movimento feminista. Não menos importante foi o efervescente contexto de mobilização política: fossem pelos encontros e marchas feministas, fossem pelos protestos antirracistas organizados na década de ouro dos movimentos sociais no Brasil (RIOS, 2017, p. 239).

Para Moreira, (2011) “uma das reivindicações do movimento de mulheres durante o período de 1985 a 1995 era a construção de uma identidade feminina negra” (MOREIRA, 2011, p. 66). Roland (2000) e Moreira (2011) enfatizarão as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro como lugares centrais para as Organizações de Mulheres Negras. Primeiramente porque são autoras que falam a partir desses lugares e em segundo porque consideram que esses espaços têm impacto na história do movimento nacional.

Dentre as organizações e coletivos com maior visibilidade citados pelas autoras estão Nzinga, Aqualtune e o Coletivo de Mulheres de Favela e Periferia (CEMUFPP), situadas no Rio de Janeiro; Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo, Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, e o Mulheres Negras do Movimento Negro Unificado, localizados em São Paulo. De acordo com Moreira (2011, p. 71), as organizações acima, assim como outros grupos autônomos e institucionais, participaram dos encontros e seminários nacionais de mulheres negras. A descrição feita por Roland ilustra o caráter do Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo:

a) o Coletivo foi criado principalmente a partir de mulheres militantes oriundas do movimento negro; b) o fato que as mobiliza ocorre no âmbito da questão de gênero, mas configurando discriminação racial; c) por sua condição de gênero, fato que as coloca na mesma categoria que as demais mulheres, as mulheres negras, a partir de uma demanda de representação, abrem um diálogo com o Estado antes que os homens do movimento negro; d) as relações com as mulheres brancas e o movimento feminista se dão a princípio num clima de grande tensão, frequentemente substituído por uma postura paternalista (ROLAND, 2000, p. 238).

O Geledés – Instituto da Mulher Negra, que pertenceu anteriormente ao Coletivo de Mulheres Negras de São Paulo, de acordo com Moreira, nasce com o “objetivo de criar uma instituição autônoma em relação ao poder estatal” (MOREIRA, 2011, p. 103). Roland pontua o protagonismo do Geledés em três áreas específicas: Direitos Humanos, Saúde e Comunicação, sendo o primeiro grupo de mulheres negras a desenvolver um programa na área da saúde. Por isso,

um exemplo flagrante desse processo foi a formação do Geledés, organização de mulheres negras mais expressiva do Brasil, que caracteriza bem a importância das instâncias autônomas na conformação das ONGS. A liderança mais significativa do Geledés, Sueli Carneiro, integrou as primeiras arenas participativas conquistadas pelo movimento feminista, quais sejam: o Conselho da Condição Feminina e o Conselho Nacional da Mulher. Seguindo o caminho aberto por essa organização paulista, vários outros coletivos passaram por um processo de formalização jurídica, ganhando dimensões mais complexas e garantindo maior profissionalização e especialização do ativismo (RIOS, 2017, p. 242).

Rios (2017) destaca que as ativistas negras estavam mobilizadas tanto no âmbito dos

conselhos como em organizações da sociedade civil. A autora ainda aponta o empenho das ativistas negras Sueli Carneiro e Thereza Santos, no Conselho Estadual da Condição Feminina em São Paulo, em denunciar a situação precária vivida pelas mulheres negras com baixa escolaridade, em contraste com as mulheres brancas, a partir de indicadores de desigualdades educacionais, do mercado de trabalho e de rendimentos.

Dos desafios internos à construção do movimento de mulheres negras, permanece a preocupação acerca da representação universal do significante *mulher negra*. Uma vez que foi contestada a noção abstrata do que significava ser mulher para o movimento feminista, havia no interior do Movimento de Mulheres Negras uma resolução análoga que questionava a identidade feminina negra. Para Moreira,

o movimento de mulheres negras demarcava sua identidade (abstraindo outros marcadores) por meio do contato e experiência de vida com o racismo. Para efeitos de comprovação, a pele negra, isto é, a condição de negra inscrita no corpo era o elemento identificador dessa mesma condição, que em contraste com as feministas brancas, determinava a diferença (MOREIRA, 2011, p. 74).

O que se evidencia é que, para além da identidade de raça e gênero, havia outros marcadores que diferenciavam as experiências do ser e estar no mundo desses sujeitos e que reverberavam a concepção que essas mulheres tinham acerca do movimento. Moreira pontua que tais diferenciações fazem parte do jogo de representação política e tais cisões são “concernentes às próprias negociações”, dessa forma:

A dicotomia igualdade-diferença está presente nos discursos das mulheres negra a ponto de criar uma identidade universal de mulher negra, obscurecendo os inúmeros conflitos decorrentes das diversas tomadas de posições políticas; da condição social; das escolhas sexuais; das escolhas religiosas; da formação escolar, etc. Todas essas interpelações foram estrategicamente encobertas no momento em que foi necessário criar uma identidade representacional no campo político feminista do período, no fim dos anos 80 e metade dos anos 90 (MOREIRA, 2011, p. 78).

Apesar de elementos singulares que diferenciasses as mulheres negras entre si, havia, portanto, a necessidade de afirmação de identidade enquanto um grupo coeso. A palavra de ordem, nesse momento, era autonomia do movimento de mulheres negras, quer em relação ao movimento negro, ao movimento feminista, quer em relação ao Estado.

Nesse aspecto, é o feminismo negro que dará suporte teórico para lidar com a questão da diferença de forma articulada sem privilegiar um único tópico. Isso se traduz como um “ponto de vista alternativo” que tem “como preocupação os estudos das diferenças de raça, de região, etnia,

nacionalidade e orientação sexual, etc.” (MOREIRA, 2011, p. 83). Além disso,

a procura por um ponto de vista que abarque a pluralidade de experiências existentes entre as mulheres negras reforça a ideia de que, a despeito dessas diferenças entre essas mulheres, elas dividem em comum a experiência da opressão segundo um lugar comum – negra – embora outros elementos como formação escolar, capital cultural, possibilitem experiências singulares perante à opressão racista e sexista (MOREIRA, 2011, p. 81).

No Brasil, o feminismo negro incorpora a luta de mulheres na pauta antirracista aliada às discussões de gênero e envolvidas com a mudança social. Para Rios, os conceitos teóricos trazidos pelo feminismo negro possibilitaram a “institucionalização da agenda de igualdade racial e de gênero na esfera institucional brasileira” (RIOS, 2017, p. 244). Continua:

A abordagem interseccional ganha relevância na formulação de políticas públicas, porque, em vez de dar precedência a uma única identidade social, investe, sobretudo em pontos nodais que potencializaram a probabilidade de certos grupos ou segmentos sociais serem mais vulneráveis a certas estruturas econômicas e sociais ou mesmo flutuações contingentes de mercado ou do Estado. Nesse sentido, o conceito de interseccionalidade ajusta o foco das políticas públicas, considerando não apenas as singularidades dos grupos sociais, bem como a interdependência e sobreposição destas (RIOS, 2017, p. 246).

Assim como a noção de interseccionalidade nos deixa perceber o perfil a quem se destina as políticas de igualdade racial e de gênero, Rios acrescenta que o conceito de transversalidade promove a execução e a formulação dessas políticas no âmbito da administração pública. À luz dessas questões, o Movimento de Mulheres Negras Brasileiras buscou encontrar um lugar de “legitimidade representativa” ou de representação política para si. Contudo, havia visões divergentes de como isso deveria ser feito:

as discussões em torno do exercício da democracia no interior do feminismo negro se explicita em duas vertentes de condução de lutas, isto é, uma que entende que a luta é universal e pressupõe a participação de todas as mulheres negras, independentemente de como esteja organizada e, outra, que entende que cada organização tem suas peculiaridades, e a unificação é conflituosa (MOREIRA, 2011, p. 103).

Isto é acentuado no conflito entre autonomia *versus* institucionalização no interior do movimento, cuja organização é vista como uma “militância profissionalizada”. Rios encara a trajetória do Movimento de Mulheres Negras como semelhante à de outros agentes promotores da mobilização brasileira, iniciando-se ao fim da ditadura até a redemocratização, isto é, a partir do estabelecimento de “alianças estratégicas, articulações que envolveram solidariedade social, autonomização e diferenciação no interior da sociedade civil”, a qual resultou na “absorção de lideranças civis no aparato governamental” (RIOS, 2017, p. 250).

Rios (2017) aponta três ciclos de mobilização do Movimento de Mulheres Negras. O

primeiro se refere ao aparecimento de lideranças na esfera pública, e a emergência de coletivos políticos e construção de um discurso próprio. Tem seu auge durante os anos de 1988 e 1991. O segundo ciclo, durante a década de 1990 com o aumento do grau de organização e autonomia, burocratização e financiamento de instituições estrangeiras. Por fim, o terceiro ciclo de mobilização se inicia com a chegada do Partido dos Trabalhadores ao Governo Federal, momento no qual a autora destaca o papel da Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade).

Do ponto de vista teórico, intelectuais e ativistas negras brasileiras buscaram contribuir para a desnaturalização da desigualdade racial e de gênero ao desmistificar o mito da democracia racial e ao apontar os efeitos da discriminação de raça e gênero de maneira articulada. Observa-se um esforço em diversas áreas do conhecimento em combater toda uma tradição estabelecida que reafirmava a inferiorização do negro. Para Claudia Cardoso Pons,

mulheres negras ativistas elaboraram/desenvolveram um pensamento feminista próprio, à luz de saberes, práticas e experiências históricas de resistência aos processos de opressão que as submete, em função de raça, gênero, classe e sexualidade. Este pensamento feminista crítico, alimentado por valores, princípios e cosmovisões organizados a partir de referenciais negro-africanos, propugna a pluralidade epistemológica assente em diferentes experiências e realidades, visando a produção de novos conhecimentos propositores de novas relações entre os seres humanos e destes com o mundo. Muitas destas experiências promovidas pelas mulheres desafiaram os poderes estabelecidos, abrindo brechas desarticuladoras da ordem social (PONS, 2012, p. 15).

Assim, a experiência é utilizada como ponto de partida cuja interlocução com a academia reverbera na produção de um novo olhar, como no relato feito por Lélia Gonzalez:

enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas para as relações raciais (GONZALEZ, 1984, p. 225).

Gonzalez, recupera a noção psicanalítica de infante entendido como “aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado por outros” (GONZALEZ, 1988, p. 135), tal como a criança que é falada em terceira pessoa pelos adultos, uma vez que não tem fala própria, para compreender como o negro tem sido silenciado na sociedade brasileira. Ao fazer isso, a autora traz para si “o ato de falar com todas as implicações” (GONZALEZ, 1984, p. 225). Ademais,

nosotras, mujeres y no-blancas, hemos sido habladas, definidas y clasificadas por un sistema ideológico de dominación que nos infantiliza. Al imponernos un lugar inferior en el interior de su jerarquía (apoyado en nuestras condiciones biológicas de sexo y

raza), suprime nuestra humanidad justamente porque se nos niega el derecho de ser sujetos no sólo de nuestro propio discurso, sino de nuestra propia historia (GONZALEZ, 1988, p. 135).

Para a autora, a infantilização do outro é própria da lógica da dominação e a partir disso se pergunta “por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta domesticar?”. Nesse sentido, a realização do racismo se deu a partir da naturalização de aspectos que eram vistos enquanto qualidades inerentes ao sujeito negro tais como incapacidade intelectual, de forma que se justificasse a dominação.

Especificamente em relação à mulher negra, há, para Gonzalez, um duplo fenômeno, a saber, racismo e sexismo. O que interessa para autora é perceber o que está oculto no mito da democracia racial e como a mulher negra é situada nesse discurso. O que dá suporte à autora é a dialética existente entre as noções de consciência e memória:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das maneadas do discurso da consciência (GONZALEZ, 1984, p. 226).

A análise parte das noções de mulata, doméstica e mãe preta, as quais estão fixadas à mulher negra na cultura brasileira. O carnaval é o ponto de partida já que reencena e atualiza o mito da democracia racial. O que se evidencia, de acordo com Gonzalez, é a violência simbólica sobre a mulher negra, endeusada no carnaval, no símbolo da mulata, enquanto que no cotidiano ocupa o lugar da empregada doméstica. Assim, “os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito”. Há, portanto, uma permanência ou transfiguração das relações de poder do sistema escravocrata, no qual a escrava, na figura da mucama, ocupava uma dupla função, de prestação de bens e serviços e prestação de serviços sexuais.

Aquilo que se nega nesta relação são as nuances ocultas no par senhor-escravo no sistema colonial, isto é, para além de uma relação elementar e simples, existe uma troca complexa. Com efeito, o que se chama de *neurose cultural brasileira* é essa tentativa de ocultar, por exemplo, o desejo — através da separação explícita entre dominadores e dominados — e reduzi-lo a uma questão econômica, ao passo que se nega o estatuto de sujeito humano ao negro.

Em contraposição à “mãe preta” que ocupa no imaginário brasileiro a “figura da boa ama negra”, a qual exercerá para Gonzalez a representação da função materna,

ela é, simplesmente a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira (GONZALEZ, 1984, p. 235).

A função materna ocupada pela “mãe preta”, de acordo com a autora, será responsável pela transmissão e internalização de valores da ancestralidade negra, assim como o ensino de sua língua materna (o “pretuguês”). O que está oculto, portanto, são elementos como significante e linguagem na formação da cultura brasileira.

A abordagem de Lélia Gonzalez nos revela mecanismos de ocultamento de elementos da cultura dos povos escravizados na constituição do Brasil e formas de “domesticação” do Outro. Estas formas se apresentam não meramente em termos de força física, mas simbólica, configuradas em termos de violência epistêmica na qual povos colonizados foram submetidos a um processo de “destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro” (CARNEIRO, 2005, p. 96). Esta concepção, trazida por Carneiro, fundamenta-se no conceito de epistemicídio de Boaventura de Sousa Santos, no qual

o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento (CARNEIRO, 2005, p. 96).

Para Santos (2010), a injustiça social global está diretamente ligada a uma injustiça cognitiva. Há, nesse sentido, uma busca das feministas negras, bem como do Movimento Negro como um todo, em romper com esse processo, ao assumir a posição de sujeito.

A afirmação da identidade racial é uma luta do Movimento Negro, uma vez que o ideário nacional para viver em uma democracia racial nega ou obscurece as formas de racismo. Dessa forma, pergunta Gonzalez: “Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo? Por que será que se tem o ‘preconceito de ter preconceito’ e ao mesmo tempo se acha natural que o lugar do negro seja nas favelas, cortiços e alagados?” (GONZALEZ, 1984, p. 238).

A autoidentificação enquanto negra/negro e a defesa de uma concepção de raça marcam terreno diante dessa negação. A crítica à historiografia tradicional e às concepções racialistas

produziram como efeito políticas de ação afirmativa nas quais se encontram as cotas e a Lei 10.639, de Ensino de História e Cultura Afro nas escolas, que logrou “reeducar as relações étnico-raciais” (CNE/CP 3/2004, p.05) no Brasil. Nesse sentido, para Rios, “a articulação entre igualdade étnico-racial e de gênero no território nacional tem dependido estrategicamente de organismos executivos do poder federal e sua capacidade de promoção e indução de políticas públicas” (RIOS, 2017, p. 253).

Segundo Dulcilei da Conceição Lima (2013), uma das principais linhas de atuação do movimento de mulheres negras foi a luta pelo “direito a uma imagem positiva”. A sub-representação e a imagem estereotipada do negro são consideradas como uma forma de violência e atuam enquanto entraves, por exemplo, no acesso ao mercado de trabalho, nas relações afetivas, no desenvolvimento de uma autoestima saudável, entre outros.

A partir de lemas como “representatividade importa”, observa-se um esforço que reivindica políticas de representação e estratégias que transgridam com a ideologia dominante e a busca pela efetivação de práticas políticas que focam a construção de um projeto ideológico de combate ao racismo. Os meios de comunicação são um exemplo na medida em que eram (e são) responsáveis pela propagação de um discurso hegemônico estereotipado e carregado de estigmas sobre a negritude. Lima pontua que “as feministas negras travaram uma verdadeira batalha pela reconfiguração do imaginário coletivo sobre o corpo da mulher negra e o espaço ocupado por ele na sociedade brasileira” (LIMA, 2013, s.p.).

Inserido nessa conjuntura de afirmação identitária do Movimento de Mulheres Negras e do feminismo negro no Brasil, observa-se atualmente no âmbito da sociedade civil, e pela democratização do acesso aos meios de comunicação por meio da internet, a articulação de mulheres negras que se utilizam de ferramentas como blogs, comunidades virtuais como meio de denúncia, autoafirmação, resgate de tradição, encontros e compartilhamento de experiências do que é ser mulher negra. Nesse sentido, existe, para Pereira, uma complexidade na construção identitária, a qual “é sempre relacional, sempre ligada a como o sujeito vê a si próprio e como ele é visto pelos outros nos diferentes contextos, lugares e momentos” (PEREIRA, 2013, p. 88).

1.2 O Colonialismo e o Movimento de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas

A construção do Movimento de Mulheres na América Latina e Caribe se deu nos últimos

cinquenta anos através de mudanças progressivas a respeito de questões como trabalho, educação, família e política. No campo político, tem-se a luta por democracia, atravessando ditaduras militares, a conquista de direitos e ampla cidadania e sua constituição enquanto agentes políticos, a exemplo do Brasil, Argentina e Chile¹.

Apesar dos avanços, evidencia-se um quadro de desigualdades de gênero nos quais estão inclusas: desvantagens no mercado de trabalho (no qual mulheres com alto nível educacional recebem menos que homens com qualificação inferior à delas e enfrentam uma dupla jornada de trabalho) se comparado à empregabilidade dos homens; baixo índice de representatividade no parlamento, mesmo com a existência de cotas, em alguns países, para mulheres em partidos políticos e no poder legislativo²; e alto índice de violência, abuso sexual e feminicídio (MARQUES et al, 2010).

Vários foram os momentos em que os Movimentos de Mulheres espalhados pela América Latina e Caribe buscaram se reunir para compartilharem experiências em comum. De acordo com Alvarez, o primeiro Encontro Feminista Latino-Americano ocorreu em Bogotá, na Colômbia, em 1981. Desde então, tais encontros têm funcionado como “espaços críticos transnacionais nos quais militantes locais remodelam e renegociam identidades, discursos e práticas distintivas dos feminismos da região” (ALVAREZ et al, 2003, p. 542). Para Alvarez, esses encontros são espaços de construção da solidariedade e de elaboração de discursos contra as opressões de gênero. Nesse viés,

enquanto os feminismos na região surgiram de uma grande diversidade de lutas políticas e localidades sociais, os Encontros permitiram que as militantes pudessem compartilhar suas diferentes perspectivas e construir significados políticos e culturais alternativos. Apesar de muitas vezes serem politicamente marginalizadas em seus países, as participantes dessas conversas regionais periódicas puderam se engajar com outras cujos feminismos emergem de condições sociopolíticas e heranças coloniais e neocoloniais análogas (ALVAREZ et al, 2003, p. 543).

No que concerne às mulheres negras, o primeiro Encontro de Mulheres Afro-Latino-Americanas e Afro-Caribenhas aconteceu no dia 25 de julho de 1992, em Santo Domingos, na República Dominicana. Por conseguinte, o dia 25 de julho marca o Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha, o qual se considera um marco na luta das mulheres negras.

¹ Argentina (1976 – 1983); Brasil (1964 – 1985); Chile (1973 – 1990) (BLAY et al, 2017).

² Argentina (1991); Brasil (1996, para representação municipal, e 1998, para representação estadual e federal); Paraguai (1996); México (1996); Panamá (1997); República Dominicana (1997); Bolívia (1997); Costa Rica (1997), Equador (1997); Peru (1997); Venezuela (1998) e Honduras (2000) (ARCHENTI; JOHNSON, 2006 apud MARQUES et al, 2010, p. 214)

A criação da Rede de Mulheres Afro-caribenhas e Afro-latinas corroborou para a organização da 4ª Conferência Mundial da Mulher, em Beijing, em 1995, o que garantiu que as mulheres negras tivessem grande visibilidade nesse processo (ROLAND, 2000, p. 249).

Ainda que esses momentos tenham sido importantes, observamos em grande parte da nossa pesquisa uma ausência de textos que nos indiquem uma aliança com outros Movimentos de Mulheres Negras Latino-Americanas ou um intercâmbio entre as experiências vivenciadas pelas mulheres negras nessa parte do continente, salvo por ações e momentos isolados. Destaca-se, nesse aspecto, a já citada comemoração do dia 25 de julho e o esforço traçado por Lélia Gonzalez (1988) em seu texto *Por un feminismo afrolatinoamericano*.

Consideramos, apesar dessa ausência, fortuito o aprofundamento sobre essa questão principalmente a partir de Gonzalez, que nos oferece um horizonte ideal para a construção de um Movimento Latino-Americano de Mulheres Negras. Diante de tais apontamentos, pensamos, sobretudo, as dinâmicas de poder envolvidas no que concerne ao colonialismo e seus desdobramentos atuais, uma vez que visa a responder *que experiência é essa?* compartilhada pelas mulheres negras na América Latina.

Assim, em 1988, ano do centenário da abolição da escravatura, no Brasil, Gonzalez reivindica a necessidade de um feminismo afrolatinoamericano. Tal reivindicação parte da experiência compartilhada do racismo e sexismo vividos pelas ameríndias e amefricanas³ na América Latina como um todo e na necessidade de unificação dessa luta. De maneira análoga às críticas exercidas pelo Movimento de Mulheres Negras ao feminismo no Brasil, a autora opera uma crítica ao feminismo latino-americano a partir de suas contradições internas nas quais “las negras y las índias son el testimonio vivo de esa exclusión” (GONZALEZ, 1988, p. 134).

Para Gonzalez, a tomada de consciência da opressão acontece, antes de tudo, pela questão racial, uma vez que exploração de classe e discriminação racial são “referentes básicos de uma luta comum” vivenciadas por homens e mulheres de uma determinada etnia/raça:

Cuando hablo de experiencia, quiero significar de un duro proceso de aprendizaje en la búsqueda de mi identidad de mujer negra, en el interior de una sociedad que me oprime y discrimina justamente por eso. Pero una cuestión de orden ética-política se impone de inmediato. No puedo hablar en primera persona del singular, de algo que es dolorosamente común a millones de mujeres que viven en la región; me refiero a las amerindias y a las amefricanas (Gonzalez), subordinadas por una latinidad que hace

³ Expressão utilizada por Gonzalez para designar as mulheres afro-americanas.

legítima su inferiorización (GONZALEZ, 1988, p. 134).

Por sua vez, a luta por libertação e resistência se inicia tanto no seio das comunidades escravas quanto no das indígenas. Essa resistência das e para as mulheres assume um caráter mais amplo na medida em que elas chocam-se no interior do movimento, e fora dele, com práticas sexistas. É o Movimento Feminista, afirma a autora, que suportará a consciência da discriminação sexual sofrida. Contudo, ameríndias e amefricanas permaneceram por muito tempo invisibilizadas no Movimento de Mulheres, o qual reproduzia em seu interior práticas de exclusão racista. Assim,

es importante insistir que, en el cuadro de las profundas desigualdades raciales existentes en el continente, se inscriben y muy bien articuladas, la desigualdad sexual. Se trata de una doble discriminación de las mujeres no-blancas de la región: las amefricanas y las amerindias. El doble carácter de su condición biológica -o racial y o sexual- hace que ellas sean las mujeres más oprimidas y explotadas de una región de capitalismo patriarcal-racista dependiente. Justamente porque ese sistema transforma las diferencias en desigualdades, la discriminación que ellas sufren assume um carácter triple, dada su posición de clase: ameríndias y amefricanas hacen parte, em su gran mayoría, del inmenso proletariado afrolatinoamericano (GONZALEZ, 1988, p. 137-138).

Apesar da tardia articulação de gênero e raça pelas teóricas feministas, Gonzalez aponta a busca por um feminismo afrolatinoamericano como uma forma de solidariedade intragênero, o que desemboca em novos horizontes para as mulheres na América Latina.

A partir das questões apontadas por Gonzalez, compreendemos que falar da questão racial e de gênero na América Latina envolve, entretanto, entender a dimensão da colonialidade e das formas de articulação do discurso colonial inscritas nesse contexto. Com o advento da modernidade, o desenvolvimento do capitalismo e a consolidação da Europa enquanto um centro de poder, observa-se “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (QUIJANO, 2010, p. 75). Essa visão foi essencial para firmar *ideologicamente* a posição hegemônica dos primeiros Estados-nacionais. Quijano, ao constituir sua concepção de colonialidade, afirma: “adjudicou-se aos dominadores/superiores ‘europeus’ o atributo de ‘raça branca’ e a todos os dominados/inferiores ‘não-europeus’ o atributo de ‘raça de cor’” (QUIJANO, 2010, p. 107).

Para Raewyn Connell, “o encontro colonial foi ontoformativo; em grande escala criou realidades que não existiam anteriormente”. Imbricado a essa perspectiva está à questão da

diferença no discurso colonial. Segundo Connell,

Estruturas de gênero e de classe são criadas sob condições únicas no mundo colonial, e não simplesmente importadas ou modificadas. Sempre que mencionamos o outro componente das análises “interseccionais” atuais – raça –, estamos diante de uma das mais fundamentais criações do colonialismo, pois conceitos modernos de raça são precisamente um produto tardio do Império. (CONNELL, 2012, p. 12)

A constituição da América e sua mundialização teve como consequência a classificação do mundo “entre os dominantes/superiores ‘europeus’ e os dominados/inferiores ‘não-europeus’” (QUIJANO, 2010, p. 120), no que o autor chama de *classificação social universal do mundo capitalista*. A “cor” da pele, por sua vez, passou a ser referencial de raça. Quijano pontua ainda que “antes da América a ‘cor’ não se registra como classificador das pessoas nas relações de poder”. (QUIJANO, 2010, p. 120). De modo semelhante, Gilroy considera significativo que “antes da consolidação do racismo científico no século XIX, o termo 'raça' fosse empregado quase no mesmo sentido em que a palavra 'cultura' é empregada hoje” (GILROY, 2012, p. 43).

Em sua definição de “Colonialidade”, Quijano busca apreender a edificação de “novas identidades sociais e geoculturais” no espaço-tempo abarcado pelo colonialismo:

Colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2010, p. 84).

Para Quijano, a questão do poder é pautada no discurso dominante em elementos “historicamente homogêneos”, baseados em uma visão eurocêntrica de mundo que privilegiam uma concepção reducionista de classe social referida “exclusivamente a um único dos meios do poder: o controle do trabalho e dos seus recursos e produtos”. O autor propõe a partir do que ele chama de “teoria histórica de classificação social” — cujo padrão está regulado por elementos “historicamente heterogêneos”, que “têm formas e caracteres não só diferentes, mas descontínuos, incoerentes e ainda conflituosos entre si, em cada momento e ao longo do tempo” (QUIJANO, 2010, p.90) — outra forma de enxergar o poder na sociedade, que em sua definição:

é uma malha de relações de exploração/dominação/conflito que se configuram entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da “natureza”, do sexo, da subjetividade e da autoridade. Portanto, o poder não se reduz às “relações de produção, nem à “ordem e autoridade”, separadas ou juntas (QUIJANO, 2010, p.113).

Quijano está preocupado em seu texto com uma perspectiva monolítica que não leva a outras formas de diferenciação do sujeito. Para o autor, o capitalismo está socialmente ordenado

a partir de três instâncias centrais: *trabalho*⁴, *raça* e *gênero*, cuja primazia destacada acima deriva do “controle combinado do trabalho e da autoridade” inscritos no binômio exploração/dominação, no qual *raça* e *gênero* localizam-se enquanto “instâncias da dominação”. Prosseguindo,

na América, no capitalismo mundial, colonial/moderno, os indivíduos classificam-se e são classificados segundo três linhas diferentes, embora articuladas numa estrutural global comum pela colonialidade do poder: trabalho, *raça*, gênero (...). Essa articulação estrutura-se em torno de dois eixos centrais: o controle da produção de recursos de sobrevivência social e o controle da reprodução biológica da espécie. O primeiro implica o controle da força de trabalho, dos recursos e produtos do trabalho, o que inclui os recursos “naturais” e se institucionaliza como “propriedade”. O segundo implica o controle do sexo e dos seus produtos (prazer e descendência), em função da “propriedade”. A “*raça*” foi incorporada ao capitalismo eurocentrado em função de ambos os eixos. E o controle da autoridade organiza-se para garantir as relações de poder assim configuradas. (QUIJANO, 2010, p. 113-114).

Desse modo, a exploração só é possível a partir da dominação. Segundo Quijano, a combinação entre os dois elementos garante o controle do poder. O conflito, por sua vez, atenua a relação entre explorados/dominados na medida em que esses elementos são postos um contra o outro, de forma que não é possível vê-los separadamente ao passo que a sua manipulação garante a eficácia de sua reprodução no sistema capitalista. Essa divisão tem também um caráter espacial, no qual se observa que a força capitalista se apropria de lógicas de segregação internas para a manutenção da estrutura.

Hall (2009) destaca que, mesmo contendo características gerais, o racismo ou os racismos atuam de maneira distinta de acordo com a nacionalidade, região, contexto histórico, classe e gênero. Assim, o(s) racismo(s) tem/têm em sua especificidade histórica a capacidade câmbio, configurando-se nas mais variadas conjunturas no mundo pós-colonial. Para Hall,

sempre que nos distanciamos do modelo “eurocêntrico” de desenvolvimento capitalista (e mesmo dentro desse modelo), o que realmente encontramos são as diversas formas pela qual o capital consegue preservar e adaptar a sua trajetória fundamental, controlar e explorar essas qualidades particulares da força de trabalho, incluindo-as em seus regimes. A estruturação racial e étnica da força de trabalho, como sua composição de gênero, pode inibir às tendências “globais” racionalmente concebidas do desenvolvimento capitalista. Contudo, essas distinções têm sido mantidas, e de fato *desenvolvidas e refinadas*, na expansão global do modo capitalista. Elas fornecem os meios de diferenciação das formas de exploração dos distintos setores de uma força de trabalho faturada (HALL, 2009, p.328-329, grifo do autor).

⁴ Entendemos que Quijano, ao desconstruir o conceito de classe social, necessitou deslocar o clássico sentido do conceito, isto é, ligado à concepção de Marx sobre o trabalho associado à produção da vida material dos sujeitos, realocando-o a uma instância de ordenamento social. Assim, ao formular a teoria da classificação social, Quijano não deixa de lado essa questão, mas a considera juntamente com outros fatores, como a *raça* e o gênero.

É importante frisar que, segundo o autor, o racismo possui uma “lógica própria” que decorre de seu “efeito de naturalização” em que “parece transformar a diferença racial em um ‘fato’ fixo e científico, que não responde à mudança ou à engenharia social reformista” (HALL, 2009, p. 66). Do mesmo modo, encontramos em Bhabha (1998) uma atenção similar à representação da raça enquanto algo imutável, na qual o sujeito é ao mesmo tempo Outro, mas “apreensível” e “visível”, o que garante a sua sujeição.

Ao buscar construir uma teoria do discurso colonial, Bhabha pontua a relevância do conceito de “fixidez” para compreender como esse discurso se articula. A fixidez tem, segundo o autor, como estratégia primordial o estereótipo, o qual “é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre ‘no lugar’, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido...” (BHABHA, 1998, p. 105). A consequência dessa repetição é a produção de um “regime de verdade” que substituirá a própria realidade. “O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistema de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p.111).

Bhabha, na sua construção do sujeito do discurso colonial, ressalta que a diferença atua enquanto um aparato de poder que “se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas” (BHABHA, 1998, p. 111). O corpo, nessa perspectiva, subscreve-se a práticas discursivas hierarquizantes que fomentam “modos de diferenciação” raciais e sexuais para a manutenção da dominação, tida como “duas formas de marcar – e dividir – o sujeito” (BHABHA, 1998, p. 107).

Já para María Lugones, tal aspecto é visto a partir da lógica categorial dicotômica e hierárquica, a qual é intrínseca à modernidade pois o mundo é organizado “ontologicamente em termos de categorias homogêneas, atômicas e separáveis” (LUGONES, 2014, p. 935). Nesse sentido, a noção de humanidade é restrita aos “civilizados”. Para a autora, a dicotomia hierárquica existente entre humano e não humano se configura como “a dicotomia central da modernidade colonial”. Por conseguinte, “só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africano/as escravizado/as eram classificado/as como espécies não humanos – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES, 2014, p. 936).

O sistema moderno colonial de gênero, de acordo com Lugones, distingue os colonizados entre machos e fêmeas, entendendo que “machos tornaram-se não-humanos-por-não-homens, e as fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas-por-não-mulheres” (LUGONES, 2014, p. 937). Essa concepção justificava a forma de tratamento dada aos colonizados e as atrocidades propriamente ditas; concluindo-se que, do ponto de vista da missão civilizatória, “tornar os/as civilizados/as em seres humanos não era uma meta colonial” (LUGONES, 2014, p. 938). O sexo, defende Lugones, é visto nesse sistema de maneira isolada.

Frequentemente, quando cientistas sociais pesquisam sociedades colonizadas, a busca pela distinção sexual e logo a construção da distinção de gênero resultam de observações das tarefas realizadas por cada sexo. Ao fazê-lo, eles/elas afirmam a inseparabilidade de sexo e gênero, característica que desponta principalmente das primeiras análises feministas. Análises mais contemporâneas tem introduzido argumentos pela reivindicação de que gênero constrói sexo. Mas, na versão anterior, sexo fundamentava gênero. Geralmente se confundiam: onde você vê sexo, verá gênero e vice-versa. Porém, se estou certa sobre a colonialidade do gênero, na distinção entre humano e não humano, sexo tinha que estar isolado. Gênero e sexo não podiam ser ao mesmo tempo vinculados inseparavelmente e racializados (LUGONES, 2014, p. 937).

Dentro dessa lógica, não há espaço para se pensar a mulher negra, muito menos a intersecção entre duas categorias: “Se mulher e negro são termos para categorias homogêneas, atomizadas e separáveis, então sua intersecção mostra-nos a ausência das mulheres negras – e não sua presença” (LUGONES, 2014, p. 935). Para além da colonização dos corpos, está ainda a colonização da memória, a qual encaramos como uma forma análoga ao epistemicídio, ao destruir saberes de povos colonizados, negar o Outro de si mesmo, e universalizar a história de grupos dominantes.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, a medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais (LUGONES, 2014, p. 938).

Como efeito, observa-se que a autora expande o conceito de *colonialidade* de Quijano ao introduzir sua crítica à colonialidade do gênero, enquanto uma forma de poder baseada na desumanização de sujeitos, reduzidos a categorias como machos e fêmeas. A autora aponta, desse modo, que “nenhuma fêmea colonizada é mulher” e busca formas de resistência ao descolonizar as noções de gênero e pensar um feminismo descolonial. Assim, Lugones aponta

que a opressão de mulheres subalternizadas se dá através da combinação de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo. O feminismo dá a essas mulheres a matéria para que se possa lutar contra essas formas, permitindo uma “subjetividade ativa”. A ver:

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno (LUGONES, 2014, p. 940).

Embora Lugones se desloque, em seu texto, do “feminismo de mulheres de cor” para um “feminismo descolonial”, ao qual evoca “a questão da relação entre resistência ou a contestação à colonialidade de gênero e a descolonialidade” (LUGONES, 2014, p. 940), nós utilizamos o pensamento da autora para refletir essas formas de agenciamento e resistência constituídas coletivamente e que proporcionam o reconhecimento e a abertura para novos olhares. Assim sendo, o feminismo negro irrompe para além da lógica categorial a partir da negação:

En el feminismo negro quienes han puesto em cuestión las identidades esencializadoras han sido mujeres que, desde posiciones diaspóricas y postcoloniales, han sentido el vacío de la no-representación. Son también ellas que quienes, demandado un reconocimiento al margen de las categorías de representación impuestas – desde los grupos dominantes y desde aquéllos que el sistema hegemónico reconoce (y se reconocen) como dominados –, se han auto-representado, creando su propio no-espacio (VELASCO, 2012, p. 52).

Em contraste com a ausência citada no início do texto de um intercâmbio aprofundado entre as mulheres negras na América Latina como um todo, é o feminismo negro que surge nos Estados Unidos que dará grande parte da sustentação teórica para as mulheres negras no Brasil. Há, nessa medida, um diálogo recorrente entre os textos analisados das mulheres negras e a tradição do feminismo negro nos Estados Unidos. Dessa maneira, buscaremos abordar a seguir fragmentos da história das mulheres negras para compreender o que a autora Angela Davis chama de “parâmetros para uma nova condição da mulher” (DAVIS, 2016, p. 15) os quais resultaram na elaboração dos pressupostos derivados do feminismo negro.

1.3 O Feminismo Negro e o Movimento de Mulheres Negras nos Estados Unidos

Em “Mulheres, raça e classe”, escrito em 1981, a ativista e acadêmica Angela Davis expõe o que chama de “parâmetros para uma nova condição da mulher”. No texto, a autora perpassa a luta por direitos do povo negro realçando a situação da mulher negra estadunidense desde a escravidão e seu engajamento na busca por igualdade. Davis destaca os momentos de solidariedade e conflitos entre a causa abolicionista e o movimento sufragista das mulheres e

permeia como a questão de classe esteve atrelada a esses movimentos:

Foram essas mulheres que transmitiram para suas descendentes do sexo feminino, nominalmente livres, um legado de trabalho duro, perseverança e autossuficiência, um legado de tenacidade, resistência e insistência na igualdade sexual – em resumo, um legado que explicita os parâmetros para uma nova condição da mulher (DAVIS, 2016, p. 41).

Ao refletir sobre o efeito da escravidão para as mulheres negras, a autora propõe algumas hipóteses para uma revisão histórica da condição das mulheres negras nessa época, uma vez que crítica à ausência de uma literatura realista sobre a situação da mulher escrava.

Embora tenham colaborado de forma inestimável para a campanha escravagista, as mulheres brancas quase nunca conseguiram compreender a complexidade da situação da mulher escrava. As mulheres negras eram mulheres de fato, mas suas vivências durante a escravidão – trabalho pesado ao lado de seus companheiros, igualdade no interior da família, resistência, açoitamentos e estupros – as encorajavam a desenvolver certos traços de personalidade que as diferenciavam da maioria das mulheres brancas (DAVIS, 2016, p. 39).

Para Davis, esses “traços de personalidade” resultam da experiência acumulada por toda luta vivida, por exemplo, “o enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão” (DAVIS, 2016, p. 17). Dessa forma, “a consciência que tinham de sua capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo” (DAVIS, 2016, p. 24). Ao pontuar esses espaços de diferenciação, a autora coloca o quão distante estava à mulher negra da “ideologia da feminilidade do século XIX”, cujo papel da mulher correspondia a “mães, protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos” (DAVIS, 2016, p. 18). A situação das mulheres negras na época da escravidão, em termos de opressão, as aproximava mais dos homens negros do que das mulheres brancas, ainda que o estupro fosse por via de regra uma prática infligida às mulheres. Desse modo,

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas as mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente a sua condição de fêmeas (DAVIS, 2016, p. 19).

Apesar do trabalho ser um elemento característico desde sua gênese na vida das mulheres negras escravizadas, elemento este que contraria o padrão criado por uma ideologia da feminilidade com que mais tarde o movimento feminista buscava romper, as mulheres brancas das classes abastadas anteriormente a essa ideologia realizavam “trabalho produtivo” nas fábricas têxteis. De acordo com a pesquisadora, “uma consequência ideológica do capitalismo industrial

foi o desenvolvimento de uma ideia mais rigorosa de inferioridade feminina” (DAVIS, 2016, p. 45).

O traço da resistência à escravidão assume, para Davis, variadas formas, muitas vezes “mais sutis do que revoltas, fugas e sabotagens” (DAVIS, 2016, p. 34). A educação tem, nesse sentido, um papel primordial nas lutas negras que se seguem, uma vez que aprender a ler e a escrever, e a transmissão desse conhecimento para os outros era um ato de subversão e esteve ligada à libertação, assim: “as pessoas negras que recebiam instrução acadêmica inevitavelmente associavam o conhecimento a batalha coletiva do seu povo por liberdade” (DAVIS, 2016, p. 112). A luta por educação foi, segundo a autora, a expressão mais marcante no que tange a sororidade de mulheres brancas às mulheres negras.

Para as mulheres negras, a resistência assume também a forma de luta pela igualdade com base na experiência acumulada:

As mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres a exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência (DAVIS, 2016, p. 35-36).

O ano de 1831, nos Estados Unidos, marca o início do Movimento Abolicionista organizado. Durante a década de 1830, houve uma grande adesão por parte das mulheres brancas à causa antiescravagista. Para Davis, o embrião da batalha pelos direitos das mulheres esteve ligado à luta pela libertação negra na medida em que “o abolicionismo, por sua vez, conferia a elas a oportunidade de iniciar um protesto implícito contra o caráter opressivo de seu papel no lar” (DAVIS, 2016, p. 49). Seguindo, “ao afirmar seu direito de se opor à escravidão, elas protestavam – algumas vezes abertamente, outras de modo implícito – contra sua própria exclusão na arena política” (DAVIS, 2016, p. 51).

A Declaração de Seneca Falls é considerado o primeiro documento que surge como *expressão da consciência sobre os direitos das mulheres*. Apesar de sua importância, tal documento ilustra o caráter estrito da luta, ao ignorar questões de classe e raça. De acordo com Davis, a Declaração de Seneca era a “consumação exata da consciência do dilema das mulheres brancas de classe média” (DAVIS, 2016, p. 64). Segundo Davis, antes desse momento, havia

uma série de insurgências, como greves e paralisações feitas pelas mulheres brancas operárias contra a opressão de gênero e classe que sofriam, que fora ignorada pela Declaração. Havia também o “fracasso em promover uma ampla conscientização antirracista” ainda que “os ecos do novo movimento de mulheres foram ouvidos por toda a luta organizada pela libertação negra” (DAVIS, 2016, p. 69).

Ao longo do movimento sufragista, a relação entre a luta pela libertação negra e a luta pelos direitos das mulheres foram se mostrando “superficiais”. Essa frágil relação é expressa na forma adquirida pela questão do sufrágio e na disputa entre Democratas do Sul e Capitalistas do Norte⁵. A última década do século XIX expressa uma maior adesão à supremacia branca pelas sufragistas. Dessa forma, para Davis, a recusa em apoiar mulheres negras à omissão acerca dos linchamentos e gangues racistas:

A última década do século XIX foi um momento crítico para o desenvolvimento do racismo moderno – seus principais pilares institucionais e as justificativas ideológicas concomitantes. Foi também um período de expansão imperialista para Filipinas, Havai, Cuba e Porto Rico. As mesmas forças que tentavam subjugar as populações desses países eram responsáveis pela deterioração da situação da população negra e toda a classe trabalhadora nos Estados Unidos. O racismo alimentava essas iniciativas imperialistas, ao mesmo tempo que era condicionado pelas estratégias e apologéticas do imperialismo (DAVIS, 2016, p. 123).

O advento do século XX marcou “um casamento ideológico sólido” que uniu o racismo e o sexismo. A eugenia, portanto, estava de mãos dadas com o “culto sexista da maternidade”. Davis chama atenção para o caráter do projeto imperialista e capitalista que alimenta de lógicas de segregação internas como conflito racial e a unidade de classes.

Nesse cenário, a situação vivida pela mulher negra liberta após a Guerra Civil continuava similar à escravidão. A servidão por dívida, os constantes abusos sexuais e o serviço doméstico na casa de famílias brancas eram um retrato de que a condição não havia melhorado. De acordo com Davis, a situação econômica das mulheres negras “não mostrou sinais de mudança até o início da Segunda Guerra Mundial” (DAVIS, 2016, p. 105). Além de tudo,

as experiências de organização das mulheres negras remontam ao período pré-Guerra Civil e, como suas irmãs brancas, elas participavam de sociedade literárias e organizações beneficentes. Seus esforços principais durante aquele período estavam

⁵Enquanto os Democratas do Sul apoiavam o voto feminino como uma forma de angariar o apoio das mulheres brancas, os Republicanos do Norte viam no sufrágio do homem negro uma forma de conseguir mais de 2 milhões de votos para o seu partido. “Os capitalistas do Norte almejavam o controle econômico sobre toda a nação. Sua luta contra a escravocracia do Sul não significava, portanto, que apoiassem a libertação de mulheres negras e homens negros enquanto seres humanos” (DAVIS, 2016, p. 82-83).

relacionados à causa antiescravagista. Entretanto, ao contrário das mulheres brancas, que também se uniram a campanha abolicionista, as mulheres negras eram motivadas menos por preocupações com a caridade ou por princípios morais gerais do que pelas necessidades palpáveis de sobrevivência de seu povo (DAVIS, 2016, p. 134).

O Movimento Associativo das Mulheres Negras esteve integrado à luta pela libertação negra e a investidas contra a lei de linchamento. De acordo com Velasco (2012), o primeiro clube de mulheres negras foi uma resposta à onda de linchamentos e abusos sexuais.

De todo modo, havia grande apoio, por parte das mulheres negras, à questão do sufrágio feminino: essa luta ocorreu “até o último minuto” (DAVIS, 2016, p. 150). No início do século XX, as trabalhadoras se uniram em prol do sufrágio influenciadas pelo Movimento Socialista, o qual servia como arma na luta de classes.

Tanto as mulheres da classe trabalhadora quanto as mulheres negras estavam fundamentalmente unidas a seus companheiros pela exploração de classe e pela opressão racista, que não fazia discriminação de sexo. Embora o comportamento sexista de seus companheiros precisasse, sem dúvida, ser contestado, o inimigo real – o inimigo comum – era o patrão, o capitalista ou quem quer que fosse responsável pelas insuportáveis condições de trabalho e pela discriminação racista e sexista no trabalho (DAVIS, 2016, p. 149).

O que se evidencia para nós nesse breve resumo/narrativa histórica que Davis coloca como fundamental para “uma nova condição da mulher” são os elementos de surgimento do viria a ser chamado de feminismo negro. O discurso clássico que fundamenta o nascimento dessa nova perspectiva (VELASCO, 2012) foi realizado em 1851, por Sojourner Truth, na primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres. Segundo Velasco, ao desconstruir a categoria mulher, Truth reivindica sua própria identidade e apresenta “la intersección de la – raza – con el género, que desde el sistema hegemónico construye a las mujeres negras como no-mujeres” (VELASCO, 2012, p. 29). Um trecho do discurso ilustra tal caráter:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH, 2014).

Ainda segundo Velasco, Ida Wells juntamente com Sojourner Truth, “sentaron las bases de lo que sería el pensamiento del feminismo negro, la clara alianza entre la reflexión teórica y

las estrategias de movilización” (VELASCO, 2012, p. 28). O Movimento Feminista Negro, para a autora, surge na confluência e tensão entre o Movimento Sufragista e o Abolicionista (VELASCO, 2012, p. 27). Para isso, Velasco supõe estratégias que permitiram com que as mulheres negras, mesmo invisibilizadas em ambos os movimentos, pudessem se articular.

Las feministas negras fueron, desde el principio, extraordinariamente lúcidas a la hora de posicionarse, y fuertes a la hora de establecer alianzas. Con los hombres de su propia – raza – en las antiguas comunidades de esclavos, con las mujeres blancas en la lucha por el sufragio femenino y, sobre todo, con todas las mujeres negras cuando el racismo contaminó el movimiento sufragista estadounidense y cuando la emancipación incorporó las diferencias de género a las comunidades negras (VELASCO, 2012, p. 28).

Diferentemente das bases do feminismo moderno, que nasce a partir da afirmação de Simone Beauvoir “não se nasce mulher, torna-se mulher”, Velasco aponta que o feminismo negro surge a partir de sua negação “E não sou eu uma mulher?”: “Frente a los ejercicios – constructivistas – del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción” (VELASCO, 2012, p. 33).

Para Velasco, houve por parte do Movimento Feminista Branco uma apropriação da memória histórica e da própria definição de opressão, a qual anulou histórias particulares em prol de uma história única. Dessa forma, “la reivindicación de la historia del movimiento feminista negro es también un acto de reconocimiento frente a los procesos de oscurecimiento, ocultación y negación por parte del pensamiento feminista hegemónico” (VELASCO, 2012, p. 14).

De acordo com bell hooks, havia uma condescendência por parte das mulheres brancas concomitante ao silenciamento das mulheres negras dentro do Movimento Feminista. E apesar da aproximação traduzida em solidariedade racial existente entre homens e mulheres negras, hooks pontua:

As mulheres brancas e os homens negros têm as duas condições. Podem agir como opressores ou ser oprimidos. Os homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo lhes permite atuar como exploradores e opressores das mulheres. As mulheres brancas podem ser vitimizadas pelo sexismo, mas o racismo lhes permite atuar como exploradoras e opressoras de pessoas negras. Ambos os grupos têm liderado os movimentos de libertação que favorecem seus interesses e apoiam a contínua opressão de outros grupos. O sexismo masculino negro prejudicou a luta para erradicar o racismo, assim como o racismo feminino branco prejudica a luta feminista. Enquanto definirem a libertação como a obtenção de igualdade social com os homens brancos da classe dominante, esses dois grupos, ou qualquer outro, terão um grande interesse na exploração e opressão continuada de outros. (HOOKS, 2015, p.15-16)

Para Patricia Hill Collins (2012), alguns traços são distintivos no pensamento feminista

negro. Assim, apesar de abarcar elementos diversos e por vezes contraditórios, existe uma certa convergência a respeito de traços particulares que definem esse movimento e que caracterizam sua importância no contexto atual. De modo direto, de acordo com Collins, a necessidade do feminismo negro se traduz como uma resposta à opressão:

El feminismo negro sigue siendo importante porque las mujeres negras estadounidenses constituyen un grupo oprimido. Como colectividad, participan en una relación dialéctica que conecta su opresión con el activismo. Las relaciones dialécticas de este tipo expresan la subordinación de las mujeres negras dentro de las opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad y nación... (COLLINS, 2012, p. 101).

A resistência se vincula às formas assumidas pela opressão, seja no campo da prática, seja no das ideias que justificam as práticas opressivas. Para Collins, como uma teoria crítica social, o pensamento feminista negro objetiva “empoderar a las mujeres afroamericanas en contexto de injusticia social sostenida por opresiones interseccionales” (COLLINS, 2012, p. 101-102). Dentro desse contexto, a relação dialética que conecta a opressão com o ativismo das mulheres negras constitui como primeiro traço constitutivo, coloca Collins. As experiências em comum vividas pelas mulheres negras afroamericanas são vistas como fruto da segregação racial que permite que “las mujeres negras estadounidenses vivan, como grupo, en un mundo diferente al de las personas que no son negras y mujeres” (COLLINS, 2012, p. 103). A noção de experiência está atrelada consequentemente à de consciência da própria subordinação.

A autora considera outros cinco traços constitutivos, os quais são respectivamente: a tensão entre experiências e ideias, observando-se que, uma vez que nem todas as mulheres negras tenham passado pela mesma experiência, existem diversas respostas aos temas centrais a partir das experiências individuais ainda que o exista um legado de luta comum; a relação dialógica entre experiências coletivas e conhecimento grupal; as contribuições essenciais das intelectuais negras; a importância da mudança, isto é, não é uma teoria estática; e, por fim, a relação com outros projetos de justiça social, no qual o feminismo negro seria “parte de una lucha más amplia por la dignidad humana, el empoderamiento y la justicia social” (COLLINS, 2012, p. 131).

As mulheres negras estadunidenses buscaram incorporar na militância um pensamento engajado entrelaçando teoria e prática e que considerasse a experiência e elucidasse “o ponto de vista das e para as mulheres negras” (COLLINS, 2016, p. 115).

Para Collins, o pensamento feminista negro produzido pelas intelectuais é permeado por

três pensamentos-chave: “o significado de autodefinição e autoavaliação” aponta que “é impossível separar a estrutura e o conteúdo temático do pensamento” (COLLINS, 2016, p. 115); “a natureza interligada da opressão” permeia a noção de interseccionalidade e fundamenta uma compreensão holística e simultânea da opressão; “a importância da cultura de mulheres afro-americanas”, na concepção da autora, “pode fornecer o quadro de referência ideológica” (COLLINS, 2016, p. 111). Nesse sentido, não existe um ponto de vista superior ou uma cultura homogênea. Ainda é importante frisar que,

Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras. Desde o movimento dos direitos civis e do feminismo, as ideias de mulheres negras têm sido cada vez mais documentadas e está atingindo um público mais amplo (COLLINS, 2016, p. 102).

Para Collins, a produção desse pensamento reverbera nas ciências sociais uma vez que as mulheres negras ocupam o lugar de *outsider within*, ou seja, a experiências dessas mulheres como mulheres negras e suas vivências permitem um olhar “estrangeiro” ou de “fora” dentro do ambiente acadêmico. O domínio e a imersão no arcabouço teórico, das formas e fazeres da sociologia, lhes concedem um olhar “interno”. Somados, os aspectos trazem uma percepção mais crítica e diferenciada sobre os enalços do próprio debate sociológico. O conteúdo multidisciplinar desse pensamento dialoga com os paradigmas da sociologia em diversas áreas, de forma que “o conteúdo das ideias das mulheres negras tem sido influenciado por e contribui para diálogos que estão em andamento em uma variedade de especialidades da sociologia” (COLLINS, 2016, p. 115).

A noção de interseccionalidade é fundamental para a construção do feminismo negro. Segundo Kimberle Crenshaw, a discriminação de raça e de gênero operam juntas. A partir disso, é necessário reconhecer que “as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero” (CRENSHAW, 2004, p. 08). Com efeito, existe uma “natureza interligada da opressão”:

A atenção dispensada por feministas negras à natureza interligada da opressão é significativa por duas razões. Em primeiro lugar, esse ponto de vista muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas. A primeira abordagem prioriza comumente um tipo de opressão como sendo primária e, em seguida, trata das opressões restantes como variáveis que fazem parte do sistema que é visto como o mais importante (COLLINS, 2016, p. 108).

Para Crenshaw, é primordial inserir essa questão no debate sobre os direitos humanos em

vista da ausência de parâmetros de lei e políticas que tratem sobre a “discriminação interseccional”, da qual a mulher negra é um dos principais alvos. O reflexo da discriminação interseccional é uma visão isolada da violação de gênero e raça. Em ambos os casos, existe uma compreensão universalizante sem reconhecer as “diferenças dentro da diferença” (CRENSHAW, 2004, p. 09). A partir disso a autora norteia algumas noções que ajudam a entender o pensamento interseccional.

Primeiramente, está a noção de sobreposição: “a visão tradicional afirma: a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres” (CRENSHAW, 2004, p. 09-10). Nesse viés, é preciso reconhecer que esses grupos estão muitas vezes sobrepostos. A *noção dos eixos* ou de *ruas* exemplifica melhor ao imaginar duas ruas que se cruzam:

Podemos pensar sobre a discriminação racial como uma rua que segue do norte para o sul. E podemos pensar sobre a discriminação de gênero como uma rua que cruza a primeira na direção leste-oeste. Esses são os sulcos profundos que podem ser observados em qualquer sociedade pelos quais o poder flui. O tráfego, os carros que trafegam na interseção, representa a discriminação ativa, as políticas contemporâneas que excluem indivíduos em função de sua raça e de seu gênero (CRENSHAW, 2004, p. 11).

O ponto de cruzamento entre as duas será o local que representa as “colisões”. Para Crenshaw, as principais colisões que afetam a vida das mulheres negras seriam: discriminação contra grupos específicos; discriminação mista ou composta; e a subordinação estrutural. A primeira discriminação se configura, por exemplo, nas mulheres interseccionais, representando assim “as violências racial e étnica contra as mulheres”, ou seja, o alvo é direto e pode ser observado nos estereótipos em que elas são vítimas. A discriminação mista é uma combinação entre a violência racial e de gênero, porém, ignorando a interseccionalidade entre esses dois componentes. Por fim, a subordinação estrutural seria a “confluência entre gênero, classe, globalização e raça” (CRENSHAW, 2004, p. 14). Concluindo, “em muitos casos, ela [a subordinação estrutural] não resulta de políticas locais, mas de políticas internacionais, políticas que têm efeito particular para as mulheres em decorrência da sua posição na estrutura socioeconômica” (CRENSHAW, 2004, p. 13).

A noção de subinclusão reforça a concepção de invisibilidade de pautas que incluam as mulheres negras na agenda do Movimento Feminista. Marcadores como raça e classe social na composição das desigualdades sociais nem sempre são levados em conta nas análises: “as

presidiárias não são incluídas na agenda geral dos grupos de mulheres, porque a questão afeta apenas um subgrupo. É isso que chamo de subinclusão” (CRENSHAW, 2004, p. 15).

Ao revisar as questões que fundamentam o feminismo negro, podemos perceber que essas formas de resistência estão atreladas à trajetória da política negra moderna. Nesse sentido, para Silva há uma luta comum que transpassa a vida das mulheres negras diaspóricas, fazendo-as afirmarem que “nós mulheres negras organizadas, dispersas por toda a Diáspora Africana, enfrentamos o desafio de nos constituirmos considerando a totalidade de nossa opressão e exploração de gênero, 'raça', classe e sexualidade” (SILVA, 2003, p. 16). Por conseguinte, a posição tomada pelas mulheres negras frente a essas demandas expõe que elas “podem atribuir a si mesmas uma história recente, rica e complexa, de ativismo político” (DAVIS, 2003, p. 19).

Inserido nesse contexto, nosso objeto de pesquisa nos ajuda a compreender fragmentos dessa história recente das mulheres negras com base na experiência brasileira. A partir das publicações do site *Blogueiras Negras*, podemos observar aspectos da política negra moderna, como ela tem sido narrada pelas mulheres negras e interpretada do ponto de vista intersubjetivo. Além disso, os relatos e escritos produzidos por essas mulheres não apenas são a base de seu ativismo político, mas têm um papel reflexivo. Por fim, os materiais de análise nos revelam outra perspectiva epistemológica, a partir do olhar das *vozes da margem*, a incidir como parte de uma contracultura cujo eixo central é o feminismo negro.

Para avançar, buscaremos nas próximas linhas apresentar aspectos da imprensa negra no Brasil como um lugar de autoria e denúncia da condição das mulheres e homens negros. Procuramos fazer um paralelo entre a noção de imprensa negra e o site *Blogueiras Negras*. Em seguida, consideramos importante caracterizar as especificidades da pesquisa em internet para o entendimento do campo de pesquisa e descrevemos o roteiro escolhido na seleção do material a ser pesquisado. Com base nesse esquema, apresentamos o mapeamento dos sites, blogs, grupos, comunidades e páginas e os temas centrais para as mulheres negras encontrados nessa mídia. A última parte do capítulo destina-se à descrição do site *Blogueiras Negras* e à justificativa para a escolha do material pesquisado.

2 “EU QUERO ENTRAR NA REDE”⁶: MULHERES NEGRAS NA INTERNET

2.1 A Imprensa Negra no Brasil

As formas de resistência negra contra a opressão datam de períodos remotos, como se observa nas lutas e revoltas que fazem parte da tradição diaspórica dos negros que foram escravizados. Ainda que fenômenos como a constituição do Movimento Negro no Brasil, enquanto um sujeito político, localize-se na primeira metade do século XX, sendo consolidado na década de 1970 com a construção do MNU, voltamos um pouco no tempo para recuperar brevemente a formação da imprensa negra — veículo porta-voz dessa resistência até antes da configuração do Movimento Abolicionista — para pensar em seguida a metamorfose sofrida por esse meio de comunicação negro e brasileiro até os dias atuais. Objetivamos, por fim, pensar a produção de conteúdo das mulheres negras na internet como uma parte da imprensa negra.

Ainda no século XIX, na pesquisa realizada por Ana Flávia Magalhães Pinto e que abrange o período de 1833 a 1899, tem-se o registro de títulos jornalísticos enquadrados no conceito de imprensa negra, a qual é quase tão antiga quanto a própria imprensa no Brasil surgida em 1808 com a vinda da família real portuguesa. Tais registros revelam elementos do ponto de vista dos negros, como menciona Pinto:

Imprensa negra, do mesmo modo que a imprensa brasileira, imprensa abolicionista, imprensa operária ou imprensa feminista, é somente uma expressão composta em que o adjetivo posposto ao substantivo sugere algumas possibilidades de entendimento, às quais também se conectam questões relativas à autoria, ao público e aos objetivos – jornais feitos por negros?; para negros? Veiculando assuntos de interesses das populações negras? (PINTO, 2006, p. 24-25).

Esses títulos eram permeados por críticas ao governo, denúncias e reivindicações, tais como: a resistência cotidiana dos negros, como observado por Pinto no pasquim *O homem de cor*, primeiro jornal da imprensa negra brasileira, em 1833; a resistência indireta e individual ao “preconceito de cor” em oposição ao enfrentamento direto ou coletivo, como no jornal *O Bahiano*, autoria de Antonio Pereira Rebouças (essa última característica se diferencia, porém, de outros títulos da imprensa negra de sua época); e o protesto pelo gozo de direitos na qualidade de cidadãos, é o caso dos jornais *O Homem de Côr*, *Brasileiro Pardo*, *O Cabrito*, *O Crioulinho* e *O Lafuente*.

⁶ GIL, Gilberto. Pela Internet, 1996. (empréstimo do trecho da música Pela Internet composta por Gilberto Gil).

O fim do Período Regencial não pôs fim a tais reivindicações, de forma que os jornais posteriores ao período⁷ continham em suas páginas o mesmo tom de denúncia contra a discriminação racial. Pinto sintetiza abaixo o que representou a imprensa negra naquela época:

Esses momentos iniciais da imprensa negra no Brasil demonstram que, a despeito de inúmeros contratemplos – entre os quais o próprio escravismo e seus instrumentos afins –, negros aqui formularam uma fala própria e tornaram-na pública. Ainda que não tenham alcançado simultaneamente todo o território nacional, esses impressos são parte do esforço coletivo de controlar os códigos da dominação e subvertê-los (PINTO, 2006, p. 27-28).

A imprensa abolicionista, por sua vez, era diferente da imprensa negra, ainda que abolicionistas negros de renome (Luiz Gama, André Rebouças, José do Patrocínio e Manoel Querino, por exemplo) tenham estado à frente desses impressos. Assim, como aponta Pinto, “a imprensa abolicionista, no que a definia, não necessariamente esteve em sintonia com as questões levantadas pela imprensa negra” (PINTO, 2006, p. 28). Da mesma forma, a imprensa negra se diferenciava da imprensa operária, ainda que muitos dos jornais apresentados nesta categoria tenham tratado de questões que envolviam o mundo do trabalho livre.

Os jornalistas negros não se limitaram a questões que circundavam o pertencimento racial, os profissionais se envolveram muitas vezes “com temas que, na aparência, lhe tocavam indiretamente, como o debate sobre os direitos civis de uma perspectiva liberal e o fim do escravismo” (PINTO, 2006, p. 35-36). Isso é observado por Pinto a respeito de Machado de Assis, o qual “a seu modo, registrou os conflitos vivenciados pelo contingente negro no Brasil. Sua sofisticação não se limitou, portanto, ao tratamento dado às figuras da elite branca local” (PINTO, 2006, p. 35).

Como relembra a autora, a imprensa negra é, no entanto, habitualmente compreendida como um fenômeno do século XX. A partir da década de 1910, observa-se a eclosão da “imprensa negra paulista” com o surgimento de vários jornais, tais como “*O Menelick*, em 1915, *A Liberdade*, em 1919, *O Getulino*, em 1923, e o *Clarim d'Alvorada*, em 1924” (PEREIRA, 2013, p. 150). De acordo com Pereira, com base em Joel Rufino, “a imprensa negra do início do século XX teria sido o *embrião* para a criação, um pouco mais tarde, da primeira organização política do movimento negro brasileiro” (PEREIRA, 2013, p. 150), isto é, a já citada FNB.

⁷ É o caso do jornal *O Homem – realidade constitucional ou dissolução social*, em 1876; e os jornais *A Pátria – orgam dos homens de côr*, em 1889, *O Progresso – orgam dos homens de côr*, em 1899; e *O Exemplo*, de 1892.

Nas palavras de Pinto, o reconhecimento atingido por ditos jornais negros e, posteriormente, com a FNB, o Teatro Experimental do Negro e o MNU serviram como “estímulo à geração de narrativas que lhes garantiram lugares distantes do esquecimento” (PINTO, 2006, p. XI). Já para Pereira, um aspecto que demonstra o alcance da imprensa negra do Brasil se dá pelo intercâmbio ocorrido principalmente na primeira metade do século XX entre os jornais da imprensa negra do Brasil e os dos Estados Unidos, movimento “ao mesmo tempo em que nos enviavam informações e referenciais sobre a luta contra o racismo, também recebiam informações e referenciais brasileiros, que muitas vezes eram até mesmo tomados como exemplos a serem seguidos” (PEREIRA, 2013, p. 149). Nada obstante, como demonstra o autor, os jornais da imprensa negra norte-americana se apegaram a uma falsa imagem de “harmonia racial” vivida pelo Brasil em oposição à segregação racial nos Estados Unidos, concepção esta que, pouco a pouco, fora se esvaindo, na medida em que o caráter específico do racismo brasileiro se tornava visível.

A “circulação de ideias” evidência, segundo Pereira, o aspecto transnacional da luta contra o racismo. Dessa forma, “é possível perceber que o movimento negro brasileiro nunca foi apenas receptor, mas que também contribuiu para essa circulação com estratégias, informações, ideias e até mesmo servindo como referencial para outros negros em suas lutas na diáspora” (PEREIRA, 2013, p. 164). A importância da imprensa negra é brevemente resumida por Pereira:

Um importante elemento que deve ser levado em consideração nas análises sobre a formação dos diferentes movimentos sociais são as informações e referenciais que chegam até os militantes através dos meios de comunicação. Nesse sentido, a criação de seus próprios jornais, divulgando informações a partir de seus objetivos, sempre foi uma estratégia fundamental. No caso do movimento negro brasileiro, essa estratégia foi utilizada nos diferentes momentos de sua história, desde o século XIX... (PEREIRA, 2013, p. 164).

O autor aponta, ainda, que os veículos de informações como a imprensa negra foram fundamentais para a circulação de informações as quais ultrapassam as barreiras dos Estados-nação. Mas a instauração, em 1937, do Estado Novo tem como consequência o fechamento de vários jornais. Assim, a imprensa negra que ressurgirá com o fim do Estado Novo, a partir da segunda metade do século XX, é marcada por uma rearticulação dos movimentos negros que se intensificam a partir dos anos 1970. Silva destaca que, nesse período, existe uma intensa articulação política na qual “escritores e intelectuais negros repensam a produção literária em termos de forma, conteúdo produção, distribuição e recepção” (SILVA,

2014, p. 54). Emerge, então, uma série de agremiações literárias e culturais e se verifica uma renovação da imprensa negra com a organização de “coletivos de escritores e poetas negros”.

O contexto permitiu também a fundação dos *Cadernos Negros*, em 1978, pelo coletivo Quilombhoje. Silva incide sua análise acerca das publicações dos *Cadernos Negros* como produto da colaboração de escritores e poetas negros onde fora possível se posicionar “contra o epistemicídio e a produção de formas sociais de não existência”. Acrescenta-se que,

já no primeiro volume publicado, declaravam, como propósito da publicação, não apenas a asserção e valorização da cultura negra como superação da imposição de valores não relacionados à cultura, estética e biótipos africanos. Frente a essa injustiça cognitiva, propunha práticas emancipatórias que constituíam na reversão, subversão e mesmo total erradicação dos padrões a eles impostos (SILVA, 2014, p. 55).

Silva recupera a noção de ecologia dos saberes, proposta por Boaventura de Sousa Santos, para afirmar o engajamento dos *Cadernos Negros* e sua postura contra-hegemônica na edificação de novas epistemologias. Por sua vez, há um rompimento com a chamada “monocultura do saber” na medida em se reivindica a “necessidade e urgência de exaltar os saberes negros” e busca-se “registrar poeticamente experiências baseadas em uma construção epistemológica forjada a partir de ecologias que diferem profundamente das da cultura dominante” (SILVA, 2014, p. 61).

Estes escritores e escritoras dos *Cadernos Negros*, como Conceição Evaristo, procuraram falar do negro a partir de uma “perspectiva e olhares internos”, tal olhar peculiar figura no cerne das noções de *experiência*, *autoria* e *autonomia*, as quais serão discutidas mais adiante. Como pontua Silva, os *Cadernos Negros* trouxeram em seu repertório elementos da tradição cultural negra como a oralidade e a linguagem, sem deixar de lado a questão da discriminação racial, o cotidiano vivido pela população negra, a crítica à construção de estereótipos raciais e aspectos de matriz africana, como religião, costumes e tradição.

Ao dar voz à cultura negra a partir do olhar interior de sujeitos cotidianamente imersos em sua vivência, e ao transpor à exaustão o modo de vida do negro ao olhar dos seus, no sentido de sua autoaceitação e asserção, e ao olhar, também, do Outro, retirando da invisibilidade os resultados da própria interferência regulatória e discriminante deste último, os *Cadernos Negros* rompem com a “indolência da razão” que desperdiça os saberes minoritários, ao mesmo tempo que valorizam e estimulam a continuidade dessas outras epistemologias do sul, representadas aqui pelos saberes negros, diferentes e não menos válidos (SILVA, 2014, p. 61-62).

A subalternização dos sujeitos envolve o controle discursivo acerca do Outro. Para além do estereótipo e da “tipificação”, há sobretudo a negação desse Outro, de seus saberes e modo de

ser. Como pontua Santos:

as distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão e tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível (SANTOS, 2007, p. 03-04).

Assumir a posição de fala desponta como fundamental para os povos que foram subalternizados. Assim, há uma reconstrução da representação que o sujeito faz de si e do Outro a partir de uma perspectiva afirmativa.

As vozes da margem, como escreve Hall (2009), incitam a transformação da vida cultural. O autor enxerga essa questão sob a ótica da luta pela hegemonia e das “políticas de representação cultural”. Todavia, para além de uma contranarrativa, o que é produzido é o deslocamento das disposições de poder. Hall direciona seu olhar para a diversidade existente na experiência negra e busca “reconhecer outros tipos de diferença que localizam, situam e posicionam o povo negro” (HALL, 2009, p. 327 – 328) e se dispõe contra uma perspectiva de cultura homogênea.

Com a eclosão da internet, observa-se a expansão dos meios de comunicação, que surtiu efeito na transformação e na diversificação da própria imprensa negra. A internet, diferentemente de outros meios de comunicação, permite que um grande número de pessoas possam tanto usufruir desse conteúdo como também produzi-lo. Há, conseqüentemente, diversos sites destinados a abordar a temática racial sob vários aspectos. Entre eles, encontramos uma presença maciça *de* mulheres negras que visam à produção de conteúdo especializado *para* as mulheres negras e *sobre* as mulheres negras. Procuramos, a seguir, destacar as principais características da internet e evidenciar os aspectos centrais da pesquisa nesse campo com o intuito de apresentar nossa metodologia de pesquisa.

2.2 A Etnografia virtual e referenciais metodológicos

O conteúdo produzido por mulheres negras na internet é o nosso principal interesse de pesquisa. Nesse sentido, foi necessário compreender o universo do *ciberespaço* que se apresentava, como poderíamos inseri-lo, como parte integrante do campo de pesquisa em vista de suas especificidades.

A expansão das Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) possibilitou o

surgimento de um novo campo de interação entre os sujeitos. A internet, expressão mais significativa das TIC, se traduz enquanto uma “rede de redes”, a qual inclui “toda uma totalidade de relações sociais” (GUTIERREZ, 2009, p. 02). De acordo com Mercado, “a internet é a interface cotidiana da vida das pessoas e lugar de encontro que permite a formação de comunidades, grupos estáveis e a emergência de novas formas de sociabilidade” (MERCADO, 2012, p. 169).

Outra definição mais elementar de internet é feita por Christine Hine, em seu paradigmático texto que fundamenta a etnografia virtual. O principal ponto destacado pela autora é a definição de internet enquanto um sistema de “distribuição de informação”:

Internet es una forma de transmitir datos o bits de información de un ordenador a otro u otros. La arquitectura de Internet provee formas de dirigir la información que se envía, de modo que pueda dividirse en paquetes, enviarse a lo largo de la Red y combinarse con otros recipientes. Así, toda la información es, en teoría igual: bien sea un texto, un archivo de audio, una imagen o un vídeo, los bits se transmiten siempre del mismo modo (HINE, 2004, p. 10).

A compreensão da natureza da internet proporciona variadas formas de estudar esse objeto. Um dos principais elementos dessa discussão se refere à espacialidade e à mediação do contato entre os sujeitos. A internet é usualmente percebida como um espaço diferente do off-line⁸. Nesse sentido, distingue-se entre o *mundo virtual*, referente à internet, e o *mundo real*. A noção de ciberespaço apreende o “espaço criado pela rede comunicacional formada por meios eletrônico-computacionais da qual a internet é parte” (GUTIERREZ, 2009, p. 01).

A pesquisa em internet é considerada “tão recente quanto à própria rede” (GUTIERREZ, 2009, p. 04), dessa forma, as metodologias para o estudo das relações sociais no ciberespaço inicialmente foram adaptadas da pesquisa *off-line* e com o passar do tempo aprimoradas para o espaço virtual. A etnografia constitui a principal referência para tal. De acordo com Polivanov, os questionamentos oriundos da pesquisa no ciberespaço podem ser resumidos em duas perguntas: “Pode-se considerar o ciberespaço efetivamente um lugar? E, conseqüentemente: pode-se falar mesmo em etnografia quando se trata de ambientes digitais, nos quais há sempre a mediação tecnológica entre o pesquisador e o pesquisado?” (POLIVANOV, 2013, p. 07).

No que concerne à internet como um *lugar*, para Polivanov, os ambientes virtuais “...não

⁸ *On-line* e *Off-line* são expressões utilizadas para caracterizar se um dispositivo está conectado à rede, isto é, à internet. Assim, *on-line*, ou em linha, diz respeito a estar disponível em tempo real/ transmissão imediata e *off-line*, ou fora de linha, representa a ausência de conexão.

podem mais ser tratados como *não-lugares* e menos ainda de forma dicotômica, opondo-se o virtual ao *real*” (POLIVANOV, 2013, p. 15). Enquanto que para Gutierrez a geografia do ciberespaço “não coincide com a das redes comunicacionais que se desenham no território físico, mas nem por isso constitui uma dimensão estanque da realidade. Ao contrário, as redes se interpenetram e dialeticamente se constroem e reconstroem” (GUTIERREZ, 2009, p. 01).

Polivanov destaca a utilização de novos termos e conceitos que lidarão com a questão da diferenciação do método etnográfico nos ambientes virtuais. Hine emprega o conceito de *etnografia virtual* para sinalizar essa passagem. De forma similar, de acordo com Polivanov, as autoras Rocha e Montardo empregam o conceito de *netnografia* para “demarcar essa diferenciação e adaptação da etnografia aplicada a ciberespaços” (POLIVANOV, 2013, p. 09), uma vez que, segundo Rocha e Montardo, as “premissas básicas” da etnografia são modificadas, no caso, o “contato” e a “aproximação com o objeto de estudo” (POLIVANOV, 2013, p. 09). Todavia, a pesquisa na internet será marcada por algumas peculiaridades as quais envolvem elementos tais como: inserção do pesquisador na comunidade *on-line* a ser estudada; coleta e análise de dados; e as “implicações éticas” do trabalho do pesquisador (POLIVANOV, 2013).

Ainda que o trabalho de campo nos ambientes virtuais tenha características próprias, este não exclui a possibilidade do fazer etnográfico. Nesse aspecto, Hine defende a etnografia como um modo de conhecer através da experiência, sem pretender, no entanto, abarcar a totalidade de uma cultura, assim “el etnógrafo puede construirse a sí mismo como un actor que necesita tener experiencias similares a las de sus informantes, indistintamente de cuán mediadas tales experiencias” (HINE, 2004, p. 19-20). Luis Mercado pontua essa distinção sem, no entanto, excluir a possibilidade do fazer etnográfico:

O método etnográfico consiste na vivência prolongada num lugar, no qual o pesquisador compartilha plenamente a vida de uma comunidade ou grupo social. Nos espaços virtuais ocorrem interações entre pessoas que entram e saem de ambientes virtuais e estão em contextos sociais diversos e em distintas conversas simultâneas. (MERCADO, 2012, p. 169)

O autor abordará as etapas para a construção de uma etnografia virtual, as quais encontram-se detalhadas abaixo:

- a) Definição do tema e problema de pesquisa.
- b) Revisão de literatura pertinente ao problema de investigação. Escolha das orientações teóricas que darão suporte ao estudo.
- c) Levantamento dos sites e listas de discussão relacionados ao tema da pesquisa.
- d) Seleção das comunidades virtuais consideradas mais pertinentes ao objeto da

pesquisa.

- e) Definição de critérios para a escolha da comunidade virtual alvo da pesquisa: número de membros; grande circulação de mensagens, grau de detalhamento dos dados disponíveis para download, etc.
- f) Seleção da comunidade virtual a ser pesquisada.
- g) Início do trabalho de campo por meio da apresentação da proposta de pesquisa aos membros da comunidade virtual.
- h) Acompanhamento da lista de discussão ou site.
- i) Seleção de documentos disponíveis para download de acordo com o objeto da pesquisa/ download dos documentos; seleção das mensagens trocadas pelos membros da comunidade virtual em um período determinado.
- j) Classificação das margens em categorias.
- k) Selecionam-se os membros da comunidade virtual para entrevistas on-line. Realização das entrevistas, se for o caso.
- l) Registro das observações do pesquisador num diário de campo.
- m) Análise dos dados coletados.
- n) Resgate do problema que suscitou a investigação.
- o) Elaboração de uma primeira versão do relatório de pesquisa.
- p) Retorno ao campo para validação dos resultados ou para obter comentários adicionais de membros da comunidade virtual.
- q) Confrontam-se os resultados obtidos com a(s) teoria(s) que deu (ou deram) suporte a investigação;
- r) Formulação da conclusão; Elaboração do relatório final de pesquisa (MERCADO, 2012, s.p.)

Nada obstante, não existe para Gutierrez (2009) uma estrutura fixa, “as metodologias podem se hibridizar, acolher métodos e técnicas umas das outras e receber influências de teorias diversas.” (GUTIERREZ, 2009, p. 03). A autora enfatiza as escolhas do pesquisador a partir do campo de pesquisa e uma “visão dialética da cultura na qual está se movimenta entre as estruturas sociais e as práticas sociais dos sujeitos históricos” (GUTIERREZ, 2009, p. 04).

A partir dessas questões, estabelecemos nossa pesquisa acerca do que era escrito pelas mulheres negras na internet. Assim, quais os principais tópicos e temas de maior sensibilização discutidos pelas mulheres que acessavam a rede? As demandas envolviam questões coletivas ou individuais? De que forma as discussões trazidas por elas se relacionavam com a luta das organizações de mulheres negras existentes desde a década de 1970 e com a afirmação da identidade negra? O que servia de estímulo para a escrita? Por fim, nosso objetivo final: perceber o significado dos empreendimentos realizados pelas mulheres negras nas recentes discussões traçadas com base nos textos analisados e os imperativos morais que guiavam a ação dessas mulheres no tocante à luta por reconhecimento social, redistribuição e política negra diaspórica.

Antes de delimitar o grupo a ser estudado, a pesquisa envolveu um mapeamento sobre os espaços habitados por mulheres negras na internet. Dessa forma, em um primeiro momento, buscamos mapear o conteúdo produzido por mulheres negras nas principais redes sociais e

plataformas virtuais e identificar aspectos como formato, tipo de conteúdo, estratégias adotadas, principais pautas, etc. Iniciamos nossa atividade no *Google* e no *Facebook* através dos mecanismos de pesquisa dispostos nessas plataformas a partir da inserção de palavras-chave, tais como *mulher negra*, *mulheres negras*, *feminismo negro*, assim como por meio de indicações e consultas realizadas nos próprios sites pesquisados. Nessa primeira etapa, não tínhamos definido qual tipo de mídia social ou plataforma utilizaríamos.

Após definir o problema de pesquisa com mais exatidão e feito o mapeamento nos sites, optamos por escolher o site *Blogueiras Negras*. O critério de escolha se deu pela produção de um conteúdo autoral, mas também pela grande visibilidade e legitimação que as *Blogueiras Negras* têm entre as mulheres negras observadas nas redes sociais, como o *Facebook*. Como foi percebido ao longo da pesquisa, há uma forte conexão entre as questões trazidas principalmente no site e as discussões das mulheres negras em comunidades existentes nas redes sociais, ainda que se diferenciem em termos de forma.

Outro ponto que levou em consideração a tal escolha é que, em sua estrutura, os blogs e sites se diferenciavam das redes sociais porque recuperam em seu formato e sentido a própria imprensa tradicional, ou no caso das *Blogueiras Negras*, a imprensa negra. Isto é, não existe como nas redes sociais uma interlocução direta entre quem escreve e quem lê as publicações. Por esse motivo, embora a etnografia virtual tenha servido de referencial metodológico, é importante enfatizar que a análise do material escolhido não envolveu uma etnografia *in loco* propriamente dita.

Dessa forma, retomando o que foi proposto por Mercado (2012) para fundamentar a metodologia de pesquisa em internet e adaptando para o nosso objetivo, as etapas seguidas foram respectivamente: 1) Definição do tema e problema de pesquisa; 2) Revisão de literatura pertinente ao problema de investigação. Escolha das orientações teóricas que darão suporte ao estudo; 3) Levantamento dos sites e listas de discussão relacionados ao tema da pesquisa; 4) Seleção dos blogs virtuais mais pertinentes ao objeto da pesquisa; 5) Definição de critérios para a escolha do blog alvo da pesquisa: número de publicações; tempo de atividade etc.; 6) Seleção do blog a ser pesquisado; 7) Seleção das publicações de acordo com o objeto da pesquisa em um período determinado; 8) Classificação das publicações em categorias; 9) Registro das observações do pesquisador num diário de campo; 10) Análise dos dados coletados; 11) Resgate

do problema que suscitou a investigação; 12) Elaboração de uma primeira versão do relatório de pesquisa; 13) Confrontação com os resultados obtidos com a(s) teoria(s) que deu (ou deram) suporte à investigação; 14) Formulação da conclusão; e 15) Elaboração do relatório final de pesquisa.

2.3 Mapeamento

Nosso contato inicial com o ativismo de mulheres negras na internet se deu a partir do *Facebook*. No entanto, uma das primeiras lembranças que temos a esse respeito se refere à autoaceitação dos cabelos crespos e cacheados. Tal discussão chamou nossa atenção para a questão da afirmação identitária e como o discurso afirmativo motivou uma série de pessoas a valorizarem suas “raízes negras”. Com o tempo, foi observado um aumento no número de mulheres de nossa geração que passaram pelo processo de transição capilar, isto é, o processo pelo qual pessoas, em geral mulheres de cabelo crespo/cacheado, deixam o seu cabelo crescer sem a interferência de produtos químicos para alisar os fios.

Atualmente, em uma pesquisa simples na internet, através de sites e mecanismos de busca, podemos encontrar uma variedade de plataformas sociais responsáveis por formação de conteúdo feito por e para mulheres negras. Encontramos sites, blogs (simplificação de weblog; espécie de diário *on-line*), vlogs (diário de vídeo), instablogs (blog na rede social *Instagram*), páginas, perfis pessoais, grupos/comunidades no *Facebook* etc. Os materiais se apresentam enquanto novas formas de interação e relações de sociabilidade que se estabelecem no espaço virtual.

Tal como a variedade de mídia, encontramos também um cenário de propostas e interesses, grupos e pessoas atuantes extremamente diversificados. Dentre eles, podemos encontrar sites de música, release de notícias, cultura negra, formados por coletivos de mulheres negras e instituições, blogs e vlogs de beleza, cabelo, cuidados com a pele, voltados para o resgate da autoestima, diários pessoais, geração de conteúdo “nerd”, ativismo social e político, comunidades virtuais que discutem situações e violências cotidianas, fotografia, conteúdo acadêmico, entre outros. A partir do *Facebook*, foi possível ter acesso a grupos e páginas assim como a perfis pessoais.

Dos grupos encontrados, se sobrepõem aqueles com o maior número de membros,

publicações e participação nas discussões, ou seja, com o maior grau de atividade. Dessa forma, destacam-se os grupos voltados para estética, maquiagem e cabelo, os quais possuem, em geral, o maior número de membros, como o *Dicas de maquiagem pra pele negra* (59.538 membros), *Make de preta pra preta* (24.858 membros), *Cacheadas em transição (OFICIAL 2012)* (279.517 membros) e *Faça amor, não faça chapinha* (14.072 membros)⁹. E os grupos voltados para o empoderamento das mulheres negras, tais como *Mulheres pretas existem e resistem* (19.795 membros), *Feminismo Negro* (16.022 membros), *Negras empoderadas* (10.710 membros), *Mulheres Negras* (10.127 membros) e *Estudos em feminismo negro, pós-colonial e interseccional* (9.798 membros)¹⁰.

Os grupos voltados para a maquiagem, como *Dicas de maquiagem pra pele negra* e *Make de preta pra preta*, se concentram em compartilhar dicas de produtos, tutoriais de aplicação, perguntas de que maquiagem escolher no dia a dia ou para alguma ocasião específica e fotos pessoais detalhando os produtos utilizados. Há também nesses grupos críticas a respeito da indústria da beleza majoritariamente branca e dos produtos voltados para a maquiagem na pele negra que deixam a pele “acinzentada”. O clareamento da pele e amenização dos traços negros, como “afinar o nariz” através de técnicas, também é uma questão que rende bastante entre as participantes dos grupos, como podemos observar na descrição do grupo *Make de preta pra preta*:

Olá preta! Que bom que vc chegou até aqui.
 Cansada de ser invisibilizada em grupos mistos de maquiagem? Tem vergonha de perguntar ou postar aquela foto com a base acizentada, pedindo ajuda de como melhorar? Já presenciou mulheres negras sendo ridicularizadas e não aguenta mais? Seus problemas acabaram! Este é um grupo que foi criado SOMENTE PARA MULHERES NEGRAS CIS/TRANS. Um espaço para você se sentir a vontade para tirar dúvidas, compartilhar conhecimento e darmos suporte uma as outras.
 Vem curtir um reboco de qualidade, um iluminador brilhando mais que o sol, aquele batonzão bem vra, ou até mesmo a vibe nudes! (MAKE DE PRETA PRA PRETA, s.d.,s.p).

O compartilhamento de experiências é observado também nos grupos que tratam do processo de transição capilar (citado no início do texto), os quais vão desde dicas de produtos capilares até fotos pessoais que valorizam o cabelo crespo natural ou do “antes e depois” da transição, relatos e depoimentos das dificuldades enfrentadas, da quase desistência ou satisfação.

⁹ Consultar apêndice A, com a tabela de grupos.

¹⁰ Consultar apêndice A.

Um exemplo disso é percebido no grupo fechado¹¹ do *Facebook* chamado de *Faça amor, não faça chapinha*, ainda existente e com cerca de 14 mil membros, o qual promovia encontros na Região Metropolitana do Recife entre os participantes nos anos de 2014-2015, motivados por questões relativas a aceitação do cabelo. A definição do grupo *O que é o movimento Faça amor, não faça chapinha e pelo quê lutamos* explica:

O movimento Faça amor, não faça chapinha defende a liberdade e o respeito, tendo como foco de sua luta, quebrar os padrões estéticos de beleza em relação ao CABELO, tentando sempre desmistificar a ideia que se tem do que é "cabelo ruim" e "cabelo bom", buscando a valorização da beleza plural e individual e do resgate das raízes e cultura. Lutamos contra o preconceito e qualquer tipo de segregação. Não somos contra quem usa chapinha, mas sim, contra a imposição de que se deve usar desse e de outros métodos para "alcançar a beleza". Baseadas nisso, procuramos dar visibilidade à beleza que está fora dos padrões sociais, que geralmente não tem espaço nas grandes mídias. Lutamos por visibilidade, representatividade, respeito, liberdade e amor (próprio e pelo próximo) (LETÍCIA, 2015, s.p.).

Os grupos que tratam do cabelo não diferenciam a raça com que os membros se identificam, como nos grupos outros grupos apresentados. Contudo, tal como se pode observar nas lutas negras da década de 1960, o alisamento dos cabelos é problematizado como um subproduto da colonização. O polêmico *slogan* “em terra de chapinha quem tem cachos é rainha” que problematiza o uso da chapinha, ou prancha, para o alisamento de cabelos, gera discordância e alguns pressupõem uma rivalidade existente entre aquelas que alisam ou deixam o cabelo natural. Muitas indicações fluem, entretanto, para um consenso de respeito às escolhas individuais, em que o alisamento não significa necessariamente o branqueamento.

Os grupos *Mulheres pretas existem e resistem*, *Feminismo Negro*, *Negras empoderadas*, *Mulheres Negras* e *Estudos em feminismo negro, poscolonial e interseccional* abordam questões gerais semelhantes e vivenciadas pelas participantes. Alguns assuntos abordados demandam grandes discussões e são sempre mencionados como a solidão da mulheres negra, críticas à concepção de “racismo reverso”, representatividade de mulheres negras e homens negros nos espaços de poder ou de grande apelo audiovisual, *colorismo*, miscigenação enquanto uma “política genocida”, relacionamentos amorosos tanto intrarraciais como interraciais, experiência do racismo em vários âmbitos, *lugar de fala*, apropriação cultural, branqueamento, acesso das mulheres negras ao mercado de trabalho e feminismo negro são exemplos das temáticas

¹¹ Isso significa que para ter acesso ao grupo/comunidade é necessário a aprovação do moderador(a) ou administrador(a). Existem grupos abertos (não necessita de aprovação prévia); fechados e secretos, neste último a entrada no grupo se dá apenas através de convite e não é possível encontrá-lo através de mecanismos de busca.

abordadas pelas participantes.

O empoderamento das mulheres negras e a troca de informações são propostas compartilhadas por todos esses grupo. A reivindicação de um espaço de fala próprio se traduz enquanto uma necessidade das mulheres negras de discutir questões específicas a sua condição. Diante disso, a aceitação de mulheres brancas e homens é restrita ou tolerada com restrições na maior parte dos grupos, uma vez que o protagonismo é reservado, diferente de outros espaços, às mulheres negras. Destacamos, assim, a descrições trazidas no início de alguns grupos e que definem o caráter de sua existência:

Esse espaço tem como objetivo empoderar Mulheres Pretas/Negras, portanto ele é restrito para esse grupo, caso seja simpatizante com nossa luta podemos indicar outros espaços, mas aqui é só nosso, agradecemos a compreensão.

Usamos esse espaço compartilhando os conteúdos de militância, ativismo de qualidade sobre os afrodescendentes e colocando em contato com os históricos comuns de luta. Esta página vai nos ajudar a manter os arquivos compartilhados.

Temos que nos unir e estar juntas, nos apoiando com a benfeitoria e generosidade.

Não estamos aqui para falar de política ou outros assuntos corriqueiros e sim para resgatar a nossa cultura e mostrar a força das mulheres negras empoderadas (NEGRAS EMPODERADAS, s.a, s.p.).

***POR UMA QUESTÃO DE FORTALECIMENTO DE IDENTIDADE, O GRUPO É EXCLUSIVO PARA MULHERES NEGRAS.**

Olá, mulheres!

Como sabemos, dentro dos movimentos sociais os quais participamos, normalmente nos deparamos com a secundarização das lutas femininas e/ou negras e das nossas pautas silenciando as mulheres negras. Isso, infelizmente, ocorre dentro da militância negra, fazendo com que nós, mulheres negras, tenhamos a necessidade de criar nossos espaços, para debatermos as nossas questões. Nem todas as questões relativas ao feminismo tem abarcado a luta das mulheres negras também, já que temos especificidades relacionadas a nossa construção enquanto mulheres negras que diferem das mulheres brancas. Mulheres negras tem a tríade raça/gênero/classe como questões específicas que se entrelaçam, devido à nossa condição social.

Sejamos, então, protagonistas da nossa própria história (MULHERES NEGRAS, s.a, s.p.).

Esse grupo foi criado para acolher e transmitir conhecimentos entre as mulheres negras. Nota-se a dificuldade em ser negra em uma sociedade que além de ser machista onde os privilégios são seletivos a um único padrão de beleza que é o Europeu, ainda é racista. O empoderamento entre nós é válido e deve ser ressaltado desde as nossas crianças até aos mais velhos que são privados do protagonismo em diversos campos sociais, incluindo as grandes mídias, os cargos reconhecidos no mercado profissional, a representatividade em espaços públicos, etc.

Fiquem a vontade para adicionar outras manas que está no constante movimento de ensino-aprendizagem e agregar pautas sobre o feminismo negro e outros movimentos de luta, onde é praticamente invisível entre as mulheres negras. Lésbicas, mães, indígenas, trans e gordas também serão apoiadas e escutadas.

Não serão tolerados discursos de ódio camuflados de opinião contra os negros (lgbtfobia, gordofobia, reprodução de machismo e reprodução de racismo); Não serão tolerados insultos e silenciamento das manas negras.

Mulheres brancas são aceitas, desde q compreendam q esse grupo não é local de fala delas, caso o contrário, serão banidas do grupo. As brancas estão aqui para nos escutar e

aprender. Estão aqui também para escutar umas verdades e tentar desconstruir. Não somos “negrômetros” e não queremos ser injustas ao excluir uma mana preta pensando por opiniões pessoais que são brancas.

Homens não são aceitos no grupo.

Perfis duplos com homens também não serão aceitos (MULHERES PRETAS EXISTEM E RESISTEM, s.a, s.p.).

Como é notado, o termo *empoderamento* adquire um grande valor no caminho da afirmação identitária dessas mulheres. Tal termo tem sido uma palavra de ordem adotada pelas mulheres negras, assim como pelos movimentos feministas, em geral. Empoderamento é uma categoria que apresenta diferentes entendimentos na literatura. O conflito envolvendo o termo, de acordo com Sardenberg (2009), relaciona-se com questões de ordem política para além das distinções de cunho teórico-metodológico. Segundo Sardenberg, empoderamento é um conceito que surge através da “práxis” para a “teoria”. De acordo com Baquero,

Tal noção desenvolve-se na sociedade norte-americana, cuja cultura tem sido cooptada pelo individualismo e pelas noções individuais de progresso, orientada para o *self made man* (o homem que se faz pelo seu próprio esforço pessoal). A ênfase é no aumento do poder individual, medido em termos do aumento no nível de autoestima, de autoafirmação e de autoconfiança das pessoas. Estratégias voltadas à autoajuda e ao auto-aperfeiçoamento estão presentes neste tipo de empoderamento (BAQUERO, 2012, p. 177).

No âmbito individual, Baquero destaca o “aumento da capacidade de os indivíduos se sentirem influentes nos processos que determinam suas vidas” (BAQUERO, 2012, p. 176). Já no uso coletivo, refere-se à “articulação de interesses, buscando a conquista plena dos direitos de cidadania, defesa de seus interesses e influenciar ações do Estado” (BAQUERO, 2012, p.177-178).

Entretanto, como colocará Sardenberg, no campo feminista o termo tem como intuito “destruir a ordem patriarcal vigente nas sociedades contemporâneas” e assumir “maior controle sobre nossos corpos, nossas vidas” (SARDENBERG, 2009, p. 02). Nesse sentido, apesar da ênfase comumente feita aos aspectos individuais, a autora afirma que “nós feministas temos realçado a questão das ações coletivas” (SARDENBERG, 2009, p. 03). A partir disso, Sardenberg faz a seguinte definição de empoderamento:

Para nós, feministas, o empoderamento de mulheres, é o processo da conquista da autonomia, da autodeterminação. 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 (SARDENBERG, 2009, p. 02).

Como situa a autora, existem, apesar das distinções, algumas convergências no pensamento feminista a respeito do empoderamento. Essas convergências referem-se à percepção de que o empoderamento é um ato auto-reflexivo, ou seja, não se empodera ninguém, a construção de autonomia e que o empoderamento é um processo. Outra questão colocada por Sardenberg em relação ao tema é sobre a questão do *poder*. Assim, existe uma ênfase dada ao empoderamento como o *poder para*, isto é, o *poder* do empoderamento é um poder que capacita. O “empoderamento como auto-confiança e auto-estima deve integrar-se em um sentido de processo com a comunidade, a cooperação e a solidariedade” (LEON, 2001, p.97 *apud* SARDENBERG, 2009, p. 03).

Com base na análise dos sites e redes sociais, observamos que o empoderamento é usado para marcar a mudança de atitude no tocante à afirmação identitária, autoemancipação e protagonismo de mulheres negras. Além disso, podemos perceber a caracterização do termo para marcar a forte relação entre estética e política, na qual o corpo é a principal expressão da afirmação da identidade negra. Tal característica pode ser verificada na chamada Geração Tombamento, cuja maior manifestação da identidade racial vem pela moda através dos cabelos, roupas, adereços e acessórios. Para Ana Paula Santos e Marinês Santos, a Geração Tombamento mistura “referências de culturas africanas consideradas tradicionais, tendências contemporâneas e elementos do imaginário futurista da ficção científica, apontando para uma referência comum: o afrofuturismo” (SANTOS; SANTOS, 2018, p. 169).

Os limites da concepção de empoderamento abrangem questionamentos já mencionados acerca da perspectiva individualista, isto é, centrada no sujeito, sem necessariamente haver um engajamento em ações coletivas. Todavia, consideramos a autoconsciência como um primeiro passo no processo de luta por reconhecimento, ainda que as características gerais dessa geração necessitem de uma maior investigação para se perceber sua ligação com as ações coletivas. Outro elemento identificado se trata do histórico de luta comum ou um passado compartilhado, característica de ligação entre as mulheres como se verifica na “dificuldade em ser mulher negra numa sociedade racista”, bem como no silenciamento de suas vozes.

Apesar de não haver uma homogeneidade entre suas/seus participantes e discordâncias internas, o pensamento interseccional é a base para a compreensão do ser mulher negra. Nesse sentido, os grupos incorporam a questão trans ao entenderem como parte de sua luta, como fica

manifesto na descrição do grupo *Feminismo Negro*:

Consideramos que o nosso grupo é interseccional. Isso quer dizer que incluímos TODAS as mulheres, incluindo transgêneras, que devem ser respeitadas como tais. Por isso, como transfobia, passível de banimento, entendemos ser o ataque a identidade de gênero de qualquer pessoa e/ou grupo de forma jocosa. Nesses casos, para não haver ofensas em posts que envolvam discussões sobre gênero e diferentes vertentes do feminismo, NÃO usem expressões como "macho de saia", "eu ACHO que não é mulher", "macho operado" etc. (como já vimos por aqui), mas apenas respeitar a existência dessas mulheres, chamando-as de trans. Respeito é muito importante em assuntos delicados (FEMINISMO NEGRO, s.a., s.p.).

A estrutura dos grupos no *Facebook* permite que qualquer um de seus membros publiquem e proponham discussões sobre as mais variadas questões (desde que dentro dos limites propostos pelo grupo). Diferentemente dos grupos, de acordo com o próprio *Facebook*, as “páginas” são gerenciadas por “empresas, marcas, organizações e figuras públicas”, com o intuito de “compartilharem suas histórias e se conectarem com as pessoas” (FACEBOOK - CENTRAL DE AJUDA, s.d.,s.p.). Por conseguinte, “assim como os perfis, as Páginas podem ser personalizadas com histórias, eventos e mais. As pessoas que curtem ou seguem uma Página podem receber atualizações no Feed de Notícias delas”(FACEBOOK - CENTRAL DE AJUDA, s.d.,s.p.). Encontramos uma diversidade de páginas voltadas para as mulheres negras, dentre as quais comunidades, organizações, páginas de notícias, ONGs, blogs pessoais e figuras públicas.

A maior parte dos blogs pessoais com grande índice de “curtidas” e “seguidores” está voltado para a beleza, mas em suas publicações eles não se limitam à estética e expandem suas discussões para outras questões políticas e sociais que afetam as mulheres, os negros e principalmente as mulheres negras. São os casos de *A negra e seus tons* (204.613 curtidas) e *Negra ativa* (131.141 curtidas)¹², que se identificam como um “espaço de discussão sobre a questão da consciência identitária da mulher negra” e buscam “o empoderamento através da estética”. Tais blogs pessoais, em sua maioria, têm uma existência para além do *Facebook*, seja em Blogs propriamente ditos, seja em outras redes sociais como o *Youtube* e o *Instagram*.

Os blogs pessoais *DePretas por Gabi Oliveira* (158.393 curtidas), *Na Veia Nêga, Preta Pariu* (77.199 curtidas) e *Soul Vaidosa* (32.301 curtidas)¹³, administrados respectivamente por Gabi Oliveira, Lívia Teodoro, Sá Ollebar e Xan (Alexandra Ravelli), apresentam todos canais no *Youtube*¹⁴ produzindo conteúdo diversificado voltado para a mulher negra sobre questões como

¹² Consultar apêndice B.

¹³ Consultar apêndice B.

¹⁴ “*Youtuber* é o nome dado a quem se dedica a produzir vídeos para a plataforma Youtube. É considerada uma

estética, com tutoriais sobre cabelo e maquiagem, e experiências sobre ser mulher negra, maternidade, relacionamentos, identidade racial, feminismo negro, música, filmes. Elas são parte do que se chama *Digital Influencer* ou influenciadoras digitais:

O termo se refere aquelas pessoas que se destacam nas redes e que possuem a capacidade de mobilizar um grande número de seguidores, pautando opiniões e comportamentos e até mesmo criando conteúdos que sejam exclusivos. A exposição de seus estilos de vida, experiências, opiniões e gostos acabam tendo uma grande repercussão em determinados assuntos (SILVA, 2016, p. 05).

A produção de conteúdo é geralmente direcionada para um público jovem de determinado nicho que se identifica e se espelha nos *Digital Influencers*. A linguagem utilizada é tal qual a dos seus seguidores e por essa razão “conseguem gerar engajamento para os mais diversos temas” (SILVA, 2016, p. 07). A influência exercida por essas pessoas serve como “plataforma comunicacional” por parte de marcas e empresas, como aponta Silva, podendo impactar até mesmo “as estratégias de investimento em propaganda por exercerem força suficiente para influenciar a nova geração a preferir determinada marca ou escolher certo produto igual ao que ele está utilizando, norteador grande parte das decisões de compra dos jovens” (SILVA, 2016, p. 06).

Os *Youtubers* por seu aspecto de “pessoas comuns” conseguem alcançar o público com mais facilidade e — diferentemente da antiga concepção de consumidores passivos atraídos por celebridades inalcançáveis — mantêm um diálogo com seu público. Nesse sentido, tanto Gabi Oliveira (embaixadora da Seda) quanto Sá Ollebar (Embeleze) e Xan (ex-embaixadora da Salon Line e atualmente representa a Avon) “representam” marcas voltadas para a estética da mulher negra trazendo também para os seus canais resenhas e novidades sobre a utilização dos produtos de determinadas empresas. Lívia Teodoro em seu blog *Na Veia da Nêga* enfatiza a importância da “representatividade” das mulheres negras nas redes sociais como uma ferramenta de visibilidade:

O Blog Na Veia da Nêga nasceu em agosto de 2015 com o propósito de ser representatividade para as mulheres negras no mundo dos blogs. Qualquer blogueira negra, politizada ou não, pelo simples fato de existir e resistir na blogosfera já pode ser considerada representatividade, mas, o Blog Na Veia da Nêga assume uma postura de dialogar com o recorte social e racial diante de todos os assuntos abordados sem deixar de ser interessante, leve e didático. (NA VEIA DA NÊGA - SOBRE O BLOG, s.d.,

profissão da era digital, capaz de render grandes receitas através de anúncios e número de visualizações nos vídeos” (SILVA, 2016, p. 05).

s.p.).

O engajamento de determinadas marcas para atender a um público com um recorte social que faz parte de uma minoria tem sido visto por essas *Youtubers* como algo positivo, é o que demonstra o posicionamento do blog *Na Veia da Nêga* ao identificar essas marcas como “parceiros preocupados em somar junto”(NA VEIA DA NÊGA - SOBRE O BLOG, s.d., s.p.). Lívia Teodoro pontua que há uma dificuldade do mercado em “trabalhar com influenciadores digitais que atuam assumindo uma postura de representantes de um recorte social”. Dessa forma, as *Youtubers*, ao se associarem a determinadas empresas, imprimem nas marcas voltadas para o público negro um certificado de “responsabilidade”. É importante destacar que presente na discussão sobre empoderamento através da estética está a relação entre mercado e consumo e de que forma essa relação atinge a população negra.

Diferentemente dos blogs pessoais apresentados, a página *Preta e acadêmica*¹⁵ (163.069 curtidas) tem em suas especificidade discussão sobre a presença da mulher negra no ambiente acadêmico:

Preta & Acadêmica nasceu da revolta contra espaços reais e virtuais que tentam dizer qual o lugar da mulher negra na sociedade. Nós mulheres negras acadêmicas estamos aqui para reivindicar nossa posição e direitos na academia brasileira. Buscamos visibilidade e união, e por isso esse espaço auxilia pessoas negras de todos os lugares a exporem seus trabalhos e encontrar conforto em um ambiente não hostil (PRETA E ACADÊMICA, s.d., s.p.)

Ainda podemos encontrar um número significativo de sites voltados para as mulheres negras. É possível perceber analisando a descrição desses exemplos a reivindicação de um *lugar de fala*, a construção de um espaço de *reflexividade* e compartilhamento de *experiências*. Outro aspecto notório é a denúncia da opressão vivida, das múltiplas formas de violência que culminam na busca por um espaço de afirmação e diálogo. Os estereótipos também são um alvo corrente no senso comum e nos meios de comunicação que precisam ser desconstruídos e os sistemas de representação rearticulados.

Dentro desse universo, duas páginas se sobressaem: o *Geledés* e o *Blogueiras Negras*. Ambos possuem sites próprios e são referência nos espaços destinados a imprensa negra.

O *Portal Geledés* é uma empresa de mídia e notícias fruto do já mencionado GELEDÉS - Instituto da Mulher Negra. Na perspectiva do Geledés, a comunicação é “uma questão vital para

¹⁵ Consultar apêndice B.

os movimentos sociais em geral e para as mulheres negras em particular, pois além de instrumento de visibilidade, a Comunicação é tratada como um nexo de empoderamento” (GELEDÉS - MISSÃO INSTITUCIONAL, 2016, s.p.). Dessa forma, existe um compromisso do Geledés em investir na capacitação de mulheres negras na área e na “atuação em rede através das Comunicadoras Negras” (GELEDÉS - MISSÃO INSTITUCIONAL, 2016, s.p.).

É importante citar o pioneirismo do Instituto Geledés, fundado no dia 30 de abril de 1988, na defesa da comunicação enquanto um espaço de “interferência e agendamento de políticas” frente à reprodução da mídia convencional de estereótipos e estigmas acerca das mulheres negras e de naturalização da lógica do racismo e sexismo. O *Portal Geledés* é, nesse sentido, um exemplo substancial da materialização dessa luta nos meios de comunicação:

O Portal Geledés é o espaço de expressão pública das ações realizadas pela organização no passado e no presente, e de seus compromissos políticos com a defesa intransigente da cidadania e dos direitos humanos, a denúncia permanente dos entraves que persistem para a concretização da justiça social, a igualdade de direitos e oportunidades em nossa sociedade. É também um espaço onde celebramos a contribuição de africanos/as, negros/as e/ou afrodescendentes, nas mais variadas modalidades de expressões culturais, entendendo que as culturas africanas e afrodescendentes compõe o patrimônio cultural de africanos/as e afrodescendentes de qualquer lugar do mundo. No Portal expressamos o orgulho que temos de nosso pertencimento, às lutas empreendidas por homens e mulheres africanas e afrodescendentes, do passado e do presente, em incansável busca pela realização de seus sonhos de liberdade e igualdade (HOJE..., 2017, s.p.).

Atualmente, o site *Portal Geledés* dispõe de uma variedade de colunas e tópicos com assuntos que estão relacionados com as áreas de atuação do próprio Instituto, tais como: “Direitos Humanos”, “Educação”, “Comunicação”, “Saúde”, “Mercado de Trabalho”, “Pesquisa” e “Políticas Públicas”. Há ainda um enfoque na “Questão Racial” que se desdobra em: “Artigos e Reflexões”, “Casos de Racismo”, “Violência Racial e Policial”, “Lei 10639/03 e outras” e “Cotas Raciais”; e na “Questão da Mulher”: “Violência contra Mulher”, “Mulher Negra”, “Sueli Carneiro” e “LGBTI”. O site destaca também a “Discriminação e Preconceito” no qual expõe: “Casos de Preconceito” e como se defender, no tópico “Defendendo-se”. Por fim, o tópico “África e sua diáspora” aborda a cultura negra em geral e seus desdobramentos: “Africanos”, “Afro-americanos”, “Afro-brasileiros”, “Afro-brasileiros e suas lutas”, “Afro-canadenses”, “Afro-europeus”, “Afro-latinos”, “No Orun”, “Patrimônio Cultural”, “Esquecer? Jamais” e “Entretenimento”.

É inegável a importância do Geledés na veiculação de informações sobre a questão racial e na articulação de uma Rede de Comunicadoras Negras. Assim, o site se constitui como uma

parte importante da imprensa negra nos dias de hoje, sendo referência nesse assunto. Todavia, o formato escolhido pelo portal privilegia o *release* de notícias em detrimento de um conteúdo autoral.

Enquanto isso, o *Blogueiras Negras* é um site colaborativo composto por “mulheres negras e afrodescendentes” reconhecidas “blogueiras com histórias de vida e campos de interesse diversos; reunidas em torno das questões da negritude, do feminismo e da produção de conteúdo. Sujeitas de nossa própria história e de nossa própria escrita, ferramenta de luta e resistência” (QUEM SOMOS, s.a., s.p.).

O site possui cerca de 5 anos de existência e cada coluna se desdobra em subcategorias, assim como no *Portal Geledés*. O *Blogueiras Negras* é um site que possui conteúdo composto *por* mulheres negras e *para* mulheres negras. O site surge a partir de um projeto chamado “Blogagem Coletiva da Mulher Negra” elaborado para desenvolver textos acerca de duas datas importantes para quem luta pela causa feminista e antirracista – 20 de novembro (dia da Consciência Negra) e 25 de novembro (Dia Internacional de combate à violência contra as mulheres). O sucesso do projeto desencadeia na construção do site *Blogueiras Negras*. Segundo o material coletado no site:

Nós somos um projeto nasceu em março de 2012, mais precisamente no dia 8, Dia Internacional da Mulher. Esta data não foi escolhida por acaso. Desde o primeiro momento nosso desejo era ser referência para as mulheres de ascendência Africana e aqueles que se identificam com o feminismo e a luta antirracista das mulheres negras. Somos uma comunidade online com mais de 1.300 mulheres. Somos um veículo de comunicação produzindo um conjunto de informações atualizadas 5 vezes por semana, com textos originais, atingindo não só mulheres negras e afrodescendentes, mas também todos aqueles que lutam, vivem e partilham do projeto feminista e antirracista de sociedade (QUEM SOMOS, s.a., s.p.).

A ênfase na produção de um conteúdo autoral que comporta uma série de vozes de mulheres negras engajadas foi decisiva no critério de escolha para a análise do site *Blogueiras Negras* neste trabalho. Assim, adiante segue um aprofundamento das questões trazidas pelo site e apontamentos sobre o material escolhido para a pesquisa diante da diversidade de textos.

2.4 Blogueiras Negras

Nós fazemos nossa própria história através de nossa própria escrita, uma ferramenta de luta e resistência.

(BLOGUEIRAS NEGRAS, s.a., s.p.).

O *Blogueiras Negras* é um site colaborativo de comunicação independente produzido *por e para* mulheres negras que conta com cerca de 200 autoras colaboradoras. De acordo com o site, ele é uma comunidade que se organiza através de: um *grupo de discussão*; um *time dinâmico de autoras*; e uma *equipe de facilitadoras*. Sua coordenação é composta atualmente por Charô Nunes e Larissa Santiago. Segundo a descrição, na opção “Quem somos” no próprio site, ele é “uma comunidade de mulheres comprometidas com gênero e raça” (QUEM SOMOS, s.a., s.p.), enquanto toma como missão:

promover a livre produção de conteúdo, partindo do princípio de que às mulheres negras sempre lhes foi negado lugares e discursos. Queremos dar visibilidade aos nossos assuntos e nos tornarmos protagonistas de nossas lutas e vidas.

Nossa missão é também ressignificar o universo feminino afrocentrado através da gravação de nossas histórias, teorias e sentimentos. A produção escrita é a principal forma em que nós construímos a nossa própria identidade como mulheres negras de ascendência africana. Mulheres, caneta e teclado para reinventar a tela e amplificar nossas vozes e nossas vidas, produzindo informação pra fazer a cabeça (QUEM SOMOS, s.a., s.p.).

O “Manual da Blogueira Negra” aponta que o principal objetivo é o aumento da “visibilidade da produção de Blogueiras Negras”. Dessa forma, o site possui uma “agenda aberta” para mulheres que fazem parte da comunidade de discussão das *Blogueiras Negras*, todavia também permite a publicação de textos de mulheres não participantes, desde que de acordo com as políticas inscritas no site. Os temas privilegiados são aqueles que envolvem o feminismo negro e assuntos que “digam respeito à negritude e seus desdobramentos”. Segundo o “Manual da Blogueiras Negras”:

Nossa agenda é aberta para mulher negras que participam de nossa comunidade de discussão. Uma vez estando nesse fórum, basta acessar a nossa agenda mensal informando a data, o tema escolhido e seu e-mail. Nosso blog também está aberto para mulheres negras que não fazem parte da nossa comunidade. Basta enviar seu texto acompanhado de uma breve descrição sobre quem você é (MANUAL DA BLOGUEIRA NEGRA, 2018, s.p.).

O envio do material da autora se dá através do e-mail institucional do site, no qual a autora além de enviar seu texto também faz uma breve descrição sobre si. O site sugere que cada blogueira publique uma vez por mês, porém estabelece um intervalo de 15 dias para a publicação de uma mesma autora. Além disso, os textos são avaliados por uma revisão editorial que verifica não apenas as formatações do texto e a gramática, mas também se o texto está de acordo com a linha editorial do site. A seleção do texto pelo editorial considera a “repetição de temas, de autoras ou dada a necessidade de repercutirmos determinado tema ou notícia” (MANUAL DA

BLOGUEIRA NEGRA, 2018, s.p.). O site propõe algumas “regras” para a publicação que estão de acordo com a missão proposta no “Manual da Blogueira Negra”:

Estaremos atentas ao fato de que mulheres negras são um grupo diverso e os mais variados agentes de opressão tem efeitos distintos sobre cada uma de nós. Assim, iremos convidar nossas autoras a considerar recortes de idade, geográficos, de corpo, de classe, agentes de passabilidade, acesso à educação, branquitude, etc.

Dessa forma, nos reservamos o direito de não publicar material de cunho transfóbico, racista, machista, classista, ageísta (de idade), sexista, capacitista, lesbo-homo-bifóbico, cissexista, gordofóbico e quaisquer outras formas de preconceito e opressão (MANUAL DA BLOGUEIRA NEGRA, 2018, s.p.).

No que concerne à linha editorial, o site toma fundamentalmente como princípio o feminismo negro e a experiência da mulher negra. O protagonismo e a visibilidade se tornam peça-chave no processo e, a esse respeito, o *Blogueiras Negras* enfatiza a condição de invisibilidade vivida pelas mulheres negras na sessão “Quem Somos”:

...é a invisibilidade que naturaliza o racismo em suas diversas modalidades. Não estamos nas capas de revista, nas bancadas dos jornais, nos laboratórios, nos cargos políticos. E apesar de algumas conquistas, ainda somos sub-representadas e estereotipadas nos discursos de beleza e moda. Prevalece o desinteresse em mostrar nossos, rostos, nossos corpos, as questões que nos afetam, as tradições e manifestações culturais que nos representam (QUEM SOMOS, s.a., s.p.).

A partir dessas questões trazidas pelo *Blogueiras Negras* e considerando que o site visa a “produzir e publicar conteúdo das diversas linguagens e nos mais variados suportes: blog, vídeos, livros, áudios” assim como de “diversos gêneros literários e temas” procuramos selecionar quais categorias/colunas existentes no blog seriam interessantes para a análise. Nossa pesquisa se estabeleceu integralmente com base nas publicações do blog. Nesse aspecto, não houve contato com as organizadoras e nem com a comunidade de colaboradoras. Assim, procuramos selecionar publicações baseadas nos temas escolhidos por nós.

O site é estruturado em categorias que se subdividem em “Identidade”, “Resistência”, “Saúde e Beleza”, “Estilo de Vida”, “Cultural” e “Colunas”. As publicações mapeadas iniciam-se em 2013 e vão até o dia 03 de novembro de 2017, período em que concluímos o mapeamento. As categorias e subcategorias analisadas estão estruturadas da seguinte forma, conforme o Quadro 1:

QUADRO 1 – DIVISÃO DAS CATEGORIAS ANALISADAS	
IDENTIDADE	RESISTÊNCIA
Cotidiano: 52 publicações	História: 23 publicações;

Identidade: 256 publicações;	Resistência: 399 publicações;
Preconceito: 36 publicações;	Política: 40 publicações;
Infância e juventude: 46 publicações;	Feminismo: 137 publicações
Religião: 16 publicações;	Negras notáveis: 32 publicações;
Educação: 59 publicações.	Violência: 62 publicações;
Total: 465 publicações	Pessoas: 14 publicações.
	Total: 707 publicações ¹⁶

A seleção das categorias foi motivada pelas perguntas da pesquisa e, dessa forma, foram priorizadas as categorias “Identidade” e “Resistência” do site. As “postagens” ou “publicações” escolhidas foram aquelas que consideramos como significativas em relação ao todo, ou seja, aquelas postagens que eram representantes das principais ideias debatidas entre as mulheres negras e cujas temáticas eram mais ocorrentes ou tinham maior sensibilização da comunidade de blogueiras.

Observamos que algumas publicações estão presentes em mais de uma categoria e, assim, não obtivemos um número exato de publicações. A subcategoria “Identidade” e “Resistência”, que leva o nome da categoria maior, contém, para além do próprio tema, um condensado das outras subcategorias, daí a disparidade em termos de publicação.

Ao analisar as categorias “Identidade” e “Resistência” do *Blogueiras Negras*, percebemos fundamentalmente dois tipos de produção. O primeiro com um caráter autobiográfico que muitas vezes lembra o “diário íntimo” perpassado por memórias, subjetividades e que partem do relato em primeira pessoa no qual se evidencia predominantemente a constituição da identidade. E o segundo com um caráter jornalístico, seja enquanto crônica, seja artigo de opinião no formato de texto dissertativo no qual se expõem situações e problemas cotidianos vivenciados pela população negra.

¹⁶ Esse número não corresponde ao total de publicações de cada grupo, é apenas uma estimativa, uma vez que uma publicação está, de acordo com o tema, presente em mais de uma categoria. Exemplo: a publicação “Nasci negra depois dos 30” pode ser encontrada nas categorias “Cotidiano”, “Identidade” e “Resistência”.

Há, ainda que com menos frequência, textos que são parte de artigos científicos destinados à questão de gênero e de raça, entrevistas e outros que são traduções não oficiais de obras produzidas por feministas negras, fruto do empenho de grupos/coletivos de mulheres negras em trazer esses textos para serem discutidos no Brasil, mas que não serão aqui abordados.

Por se tratar de um site colaborativo, há uma ecleticidade de mulheres negras que escrevem para o *Blogueiras Negras*. Em cada publicação, temos acesso a um link que direciona a página para um pequeno texto descritivo sobre cada blogueira, escrito pela autora do próprio texto. Através desses pequenos textos, pudemos identificar algumas características predominantes e outras que aparecem com menos frequência. Investigamos o perfil de 60 blogueiras escolhidas em publicações aleatórias. A maior parte das mulheres que escrevem para o site são mulheres negras que possuem formação universitária, concluída ou em andamento. Algumas possuem também pós-graduação, seja especialização, seja mestrado, seja doutorado. Encontramos jornalistas, advogadas, economistas, pedagogas, assistentes sociais, professoras da rede de ensino básica ou universitária, historiadoras, estudantes de letras, arquitetas, entre outras. A atividade de “blogueira” não se limita ao *Blogueiras Negras*, desse modo, é significativo o número de mulheres que escrevem em outros blogs, de sua autoria ou coletivamente.

Os lugares de fala dessas mulheres partem de zonas interseccionais variadas. Nesse sentido, há mulheres negras lésbicas, mães, transsexuais, advindas da periferia, gordas, etc., as quais se utilizam desses marcadores para narrar suas experiências e delimitar aspectos sociais circunscritos com base em suas posições.

A relação com movimentos sociais e a militância também é observada, assim, algumas mulheres declaram que fazem parte de coletivos de mulheres negras, do Movimento Negro Unificado, entre outros. O vínculo com partidos políticos aparece muito timidamente, contudo, isso não significa que não estejam filiadas a nenhum partido, apenas que não destacaram isso em suas descrições.

Aspectos como classe social e faixa etária foram mais difíceis de delimitar. No tocante à idade, poucas mulheres falaram sobre a informação no perfil, porém, encontramos mulheres que afirmam ter 20 e outras com 38 anos.

Com base na pesquisa selecionamos para 38 textos¹⁷ encontrados nas categorias “Identidade” e “Resistência” do site *Blogueiras Negras*. Após a escolha dos textos buscamos encontrar quais temáticas eram mais representativas para as autoras negras. Por conseguinte, desenvolvemos nossa análise a partir de três eixos analíticos: o relato autobiográfico, o descobrimento de si e a violência contra a população negra, e por fim os imperativos da ação social das mulheres negras.

¹⁷ Consultar apêndice C com a lista das publicações selecionadas.

3 NARRATIVA É POLÍTICA

3.1 “Se eu gritar – me ouça”¹⁸: impressões sobre o discurso autobiográfico para as mulheres negras

Em 1960, Carolina Maria de Jesus lança ao mundo “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, livro autobiográfico resultado da edição feita pelo jornalista Audálio Dantas de uma série de vinte cadernos manuscritos que relatam a vida da escritora na Favela do Canindé. O tom de denúncia presente na narrativa da vida de Carolina de Jesus como mulher negra, mãe solteira e catadora de lixo e que a faz no dia 13 de maio de 1958 lutar contra a fome – “a escravatura atual” – evoca para além da miséria e da condição social vivida, o poder da escrita como uma ferramenta política e de empoderamento. De acordo com Teixeira:

Ao considerarmos a escrita de Carolina como um ato de empoderamento, referimo-nos não apenas à construção de uma consciência crítica, pelo sujeito-Carolina, de seu contexto natural, social, cultural e político de vida, mas principalmente, a uma aquisição de poder, isto é, à vivência de um processo articulado que integra a construção de uma consciência crítica com a ação, nesse caso, a ação/escrita da obra. Nesse sentido, *Quarto de despejo* é uma tomada de consciência a respeito de fatores de diferentes ordens – econômica, política e cultural – que conformam a realidade, e que incidem sobre o *sujeito* (TEIXEIRA, 2016, p. 283).

A estreia de “Quarto de despejo” inaugura também a “formalização estética” do *gênero diário íntimo*, o qual envolve “características de narrativa autobiográfica, memorialística e de testemunho” (SOUSA, 2011, p. 87) e rompe com o “sujeito tradicional do discurso autobiográfico” ao colocar como sujeito/autor Carolina de Jesus. Dessa forma, para Teixeira, “sua escrita pode ser considerada um divisor de águas na prosa literária brasileira, pois antes dela não há registro de uma inscrição autoral negra e feminina articulando na palavra cotidiana a experiência do urbano” (TEIXEIRA, 2016, p. 282).

Assim como na trajetória de Carolina de Jesus, a escrita tem se mostrado um recurso de fundamental importância na luta dos povos negros da diáspora. A voz, nesse aspecto, faz parte de uma urgência de grupos/sujeitos que foram historicamente silenciados e tem se mostrado enquanto uma ferramenta política para explicitar coisas que não tem espaço para serem ditas nos espaços convencionais. Grande parte da produção observada no *Blogueiras Negras* traz para si a

¹⁸ O título faz alusão ao texto “Se eu gritar, me ouça” da Blogueira Negra Larissa Santiago (2014), que disserta sobre a necessidade de encontrar um espaço de fala em que a mulher negra seja ouvida em suas reivindicações e o processo de empoderamento em torno da questão.

importância desse falar ou o ecoar da voz desses sujeitos:

Por muito tempo ficamos caladas e nosso silêncio sempre fez parte da estratégia racista de manter mulheres negras “no seu lugar”. Seja no trabalho, em casa ou nos espaços públicos, fomos e somos frequentemente tolhidas por olhares, repressões ou desqualificações. Por isso, emputamos mais força ao falar, pois o grito esteve sempre entalado, abafado. E isso precisa ser levado em consideração quando abrimos a boca, desabafamos, pois nossa necessidade não é de hoje.

Necessitamos ser ouvidas! E isso nos empodera, nos fortalece e nos deixa à vontade para denunciarmos as agressões, mas também para darmos amor, oferecermos nossas experiências e visões de mundo. Ouvir-nos já nos é um acalanto e se o interlocutor o faz com atenção e respeito, indo além do ouvir, compreendo, então estaremos mais perto da solidariedade e respeito. E mais longe da agressão, do falar violento e do gritar. Mas, se eu gritar, me ouça (Larissa¹⁹, 2014, s.p.).

O ponto de partida para esse “falar” é a própria experiência, ou seja, o “eu” e a vivência sobreposta do racismo e sexismo suportado por essas mulheres. Para Brah, a “experiência é um conceito-chave no feminismo” (BRAH, 2006, 359) e age na formação do sujeito.

O que importa é que a conscientização trouxe para o primeiro plano um dos mais poderosos *insights* do feminismo, que é que a experiência não reflete de maneira transparente uma realidade pré-determinada, mas é uma construção cultural. De fato, “experiência” é um processo de significação que é a condição mesma para a constituição daquilo a que chamamos “realidade” (BRAH, 2006, p. 360).

O discurso autobiográfico é o recurso traçado para marcar essa experiência e a trajetória da tomada de consciência da negritude. Parte-se do *eu* para constituir uma crítica social ou relevar um processo de descoberta de si. Essa tomada de posição a partir *eu*, como salienta Collins (2016), configura-se como um dos aspectos centrais do pensamento feminista negro. Assim, a posição marginal de fala das feministas negras não é apenas um espaço de afirmação, mas o principal elemento epistemológico desse pensamento.

Como aponta Sousa com base em Lejeune (1996), “é próprio de toda obra autobiográfica começar pelo relato da infância” (SOUSA, 2011, p. 88). Nesse sentido, muitos relatos iniciam-se a partir da experiência do racismo antes da puberdade. Como podemos observar no texto “O sofrimento negro” de Márcia Vasconcelos e em “Me descobri assim” de Fran Kuhnen:

Desde criança eu tentei ser aceita. Alisei meu cabelo, Nunca usei roupas que “não” combinavam com meu tom de pele e é claro o batom vermelho passei longe, tentei ser: “negra de alma branca”, porque só assim poderia redimir o peso que minha cor trazia socialmente. (MÁRCIA, 2013, s.p.).

Sou filha do coração de uma família de imigrantes alemães. Cresci vendo a cara de surpresa das pessoas quando viam a sopa de consoantes que é meu sobrenome. Eu vim rompendo barreiras desde pequenina. Meu avô, não gostava de preto até me

¹⁹ Privilegiamos pelo uso do primeiro nome da autora, como forma de valorização da autoria e do gênero das Blogueiras Negras.

pegar no colo, ouvi dizer. Meus avós foram os melhores do mundo e eu fui coberta de mimos de neta mais nova até eles irem morar no céu. De alguns irmãos do vovô quero distância. Sempre me trataram como menos. Era a Schwarz (preto em alemão), filha do Francisco, pra eles, eu não tinha nome e não merecia carregar o deles. Doeue ao ver o tio do meu pai virar a cara pra nós quando ele foi me apresentar. Tinha 3 anos, nunca me esqueci dessa cena, e a partir desse dia, o vovô cortou relação com 2 de seus irmãos (FRAN, 2014, s.p.).

Segundo Josef, a autobiografia, isto é, *a escrita do eu*, está relacionada ao “surgimento de uma forma moderna de consciência histórica” (JOSEF, 1998, p. 219) e é o lugar que problematiza a construção do *eu*. Para a autora, ela apresenta um duplo enfoque: “como o eu reage ao mundo e como o mundo experimenta o *eu* e contém uma natureza híbrida:

É um discurso ordenador do texto, uma convenção que se escolhe para poder transgredir. Parte-se do pessoal e tenta-se superá-lo para impor uma problemática coletiva. É sempre uma representação de acontecimentos baseada na memória - eu fui narrada pela minha existência. O próprio ato de colocar por escrito a recordação que se tem de um acontecimento do passado implica em uma aproximação ou enfretamento entre o passado da recordação e o presente da escrita. A memória tem como objetivo encontrar o tempo perdido e fixá-lo para sempre (JOSEF, 1998, p. 221).

Ainda de acordo com Josef, existe no texto autobiográfico uma referência explícita à “realidade” existente fora do texto. Não há pretensão de adentrar na discussão sobre verdade ou ficcionalidade contidas nos textos, apenas de indicar o caminho traçado nas narrativas, no qual, como aponta Josef, “o narrador não relata somente o que ocorreu “naqueles tempos, mas o processo pelo qual o eu passado se transformou no ‘eu’ presente” (JOSEF, 1998, p. 222). Esse processo de transformação envolve, sobretudo, a descoberta da negritude, o empoderamento e a autoaceitação, mas também expressa a dor ainda manifesta da experiência vivida, como se verifica no caso de Viviana Santiago:

De lá para cá essa reflexão sempre volta, e hoje, ao ver a menina negra passando percebi, que eu, apesar de toda a reconstrução que o re-conhecimento racial me possibilitou, ainda continuava correndo, ainda muito mobilizada por toda aquela corrida apressada que começou ali, na menina negra não querendo ser violentada, não querendo ser vista, aprendeu a andar depressa para se proteger de tanto sofrer (VIVIANA, 2014).

Como demonstra Figueiredo (2015), há no método *história de vida* uma articulação entre a história individual e a coletiva, ou “uma ponte entre a trajetória individual e social” (FIGUEIREDO, 2015, p. 163). A ponte entre o trajeto individual e o coletivo pode ser percebida no discurso das *Blogueiras Negras*. A consciência dos danos causados pelo racismo à população negra e, de forma específica, à mulher negra faz com que o sujeito feminino negro compreenda melhor sua própria história de vida, ao mesmo tempo em que ele se coloca como um *sujeito de ação* responsável não só pela sua história, mas pela mudança do grupo a que pertence.

Reflexividade e agência, nesse sentido, se constituem duas chaves de leitura para a compreensão das ações dessas mulheres.

Dessa forma, Figueiredo considera que o recurso da autobiografia permite uma “possibilidade de leitura e interpretação dos fatos” (FIGUEIREDO, 2015, p. 163) no qual o autor se coloca como protagonista e permite uma releitura de sua trajetória empírica, como no relato de Aline Djokic:

Desde a minha infância eu venho reinventando-me diariamente, exaustivamente: enquanto ouço as primeiras notícias no rádio, enquanto leio o jornal, enquanto troco algumas palavras com um vizinho, enquanto estou na fila para comprar o meu pão. Quem sou eu nesse momento, quem sou eu durante a troca de palavras, de olhares que eu conheço muito bem, que eu aprendi a decifrar e que eu aprendi a reconstruir, na reinvenção de mim mesma? Quem sou eu na reconstrução da minha identidade sem o olhar estigmatizante dos meus interlocutores?
[...] Eu reconstruo desesperadamente aquilo que sou e que a branquitude não vê, aquilo que sou e que é substituído por imagens estereotipadas, criaturas grotescas invadidas pelo racismo secular da nossa sociedade. [...]
Enquanto isso, eu seguirei reinventando-me, mesmo cansada, não deixarei de existir. E não estou sozinha, em cada pessoa negra que se descobre e que aprende a se amar, deixando de acreditar nas mentiras do racismo, eu renovo a minha existência, eu me reinvento (ALINE, 2015, s.p.).

Outro aspecto do significado da escrita autobiográfica é destacado por Paul Gilroy ao interpretar o poder dos relatos de Frederick Douglass e a importância desses escritos para o movimento abolicionista — que resultou na perda da exclusividade do discurso por parte do branco. “O material filosófico para a causa abolicionista não seria mais gerado exclusivamente por comentaristas brancos que articulavam o cerne metafísico de narrativas escravas simples e factuais” (GILROY, 2012, p. 151). Para o autor,

eles expressam de maneira mais poderosa uma tradição de escrita na qual a autobiografia se torna um ato ou processo de simultânea autocriação e autoemancipação. A apresentação de uma persona pública torna-se assim um motivo fundador dentro da cultura expressiva da diáspora africana (GILROY, 2012, p. 151).

Nesse sentido, Gilroy ressalta: “uma nova economia discursiva emerge com a recusa em subordinar a particularidade da experiência escrava ao poder totalizante da razão universal detida exclusivamente por mãos, canetas ou editoras brancas” (GILROY, 2012, p. 151). Duas questões se evidenciam a partir disso. Primeiro, refere-se à questão da *autoria*. Tal qual Douglass e o movimento abolicionista, o feminismo negro buscou um espaço próprio de fala e trouxe um olhar particular sobre o significado da opressão a partir do ponto de vista das mulheres negras. A *autoria*, nesse aspecto, é uma forma de tirar esse sujeito da invisibilidade e de ter um lugar de

afirmação, no qual o sujeito e seu campo são os pontos de partida para a produção do conhecimento. Assim, “autoria e autonomia emergem diretamente do deliberado tom pessoal dessa história” (GILROY, 2012, p. 151). O particular assume o *estatuto da verdade* tanto quanto o universalismo.

Patricia Hill Collins, ao abordar a teoria do ponto de vista, aponta para o papel das *outsider within* na reformulação do campo sociológico. Neste aspecto, o feminismo negro criou uma tradição única ao colocar a *experiência* como dimensão de conhecimento do mundo, cuja marginalidade torna-se um espaço criativo e de reformulação do pensamento. Segundo a autora, “muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero” (COLLINS, 2016, p. 100).

A segunda questão retirada da trajetória de Douglass, na qual sugere Gilroy, concerne à *autonomia* e à *autoemancipação*, as quais evocam a possibilidade de criar para si outro discurso, que rompa com os estereótipos e a sujeição. Podemos, novamente, transpor os temas para dois elementos distintivos do feminismo negro, *autodefinição* e *autoavaliação*.

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p. 102).

A autodefinição é, dessa maneira, uma forma de valorização da consciência do sujeito a partir do seu ponto de vista em contraste com essas imagens estereotipadas e, na perspectiva de Collins, uma forma de “resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação”, cujo Outro — ou seja, tudo aquilo que não é branco e masculino — é visto como “objetos aos quais faltam plena subjetividade humana” (COLLINS, 2016, p. 106). A autodefinição reverbera, desse modo, na necessidade de assumir o controle da imagem frente ao discurso hegemônico e se colocar como um sujeito pleno e autônomo.

Viviana Santiago, em “A mulher negra que eu sonhava ser”, registra o desejo de autonomia quando aponta que “o sonho das meninas negras traz consigo ideia da vivência de autonomia...”, e a passagem desse sonho para algo possível e realizável: “não somos as mulheres negras que sonhamos ser, mas hoje Somos as Mulheres Negras que Queremos Ser” (VIVIANA,

2015, s.p.). Do mesmo modo, para as blogueiras Dulci Lima, Mara Gomes e Carina Castro, a descoberta de si implica ser sujeito, escrever sua história e ter voz:

Somos as que carregam a história do sofrimento, as clandestinas abortivas, as mães solteiras, as detentas, as diaristas, as adolescentes rebeldes... São tantos os estereótipos. Mas por que não aceitam que trazemos também a nossa história, a história do nosso povo, que sempre fomos as guerreiras de nossas tribos, independentes, sangue no olho, fortes por natureza, rainhas com grandes reinados, poetizas da oralidade e etc.? Deve ser porque a caneta que nos descreve não tem tinta preta e apenas terá quando descolonizar a mente e a história de verdade, pois existe mais de uma versão. E se até hoje a história do povo preto não morreu/sumiu foi devido as mulheres negras e a sua oralidade (DULCI, 2016, s.p.).

Ser negra e feminista é me devolver a voz que desde o início me foi tirada e não ter receio de usá-la. É deixar de ser só dívida pra ser história. História essa que eu crio por mim mesma e mais ninguém, porque cansei de ter minha voz calada e sei que tenho o direito de escolher meus próprios contratos e dar minhas próprias moedas (MARA, 2016, s.p.).

Escrever esse texto faz parte desse processo de desconstrução que começou lá atrás. E que faz parte do resgate da minha humanidade, e para encontrar minha identidade, descobri que precisava antes de tudo: existir. Deixei de me anular, fui recobrando a cor, a vida, a liberdade de ser e estar, pois amar não deve ser um sacrifício, e viver sem voz não é existir. E para escurecer a questão: não passarei em branco (CARINA, 2014, s.p.).

No Brasil, de acordo com Figueiredo (2015), a importância dada à afirmação da identidade negra, e mais especificamente à construção do corpo feminino negro como um símbolo de resistência pelo movimento de mulheres negras, é consequência da hiperssexualização do corpo da mulata. Grande parte da literatura sociológica que estuda as relações raciais se dedicou a essas questões e a sua vinculação com o mito da democracia racial. Aqui, utilizaremos dos próprios textos escritos pelas *Blogueiras Negras* para compor esse cenário. Nessa perspectiva, para Aline Silveira (2016, s.p.), “a hiperssexualização do corpo negro feminino promove uma falsa valorização de que deixamos de ser rejeitadas para nos tornarmos aceitas”. Essa falsa valorização é manifesta, por exemplo, na questão do casamento. Uma vez que a mulata é percebida como um ser meramente sexual, passa a caber à mulher branca o papel de “esposa”. Na visão de Aline Paes (2017, s.p.), “a ostentação da mulher branca como uma esposa torna-se um padrão, um símbolo de poder, copiado por homens pobres, inclusive homens negros”.

Desse modo, o discurso afirmativo tem como propósito “a desconstrução da mulata discursivamente e sexualmente construída. O que importa agora é opor à imagem da mulata faceira, sexualizada, construindo, assim, a imagem de uma mulher negra orgulhosa de si e, portanto, valorizada” (FIGUEIREDO, 2015, p. 164). Para além do estereótipo da mulata, como

relembra Gonzalez (1984), a mulher negra também ocupa no imaginário da sociedade brasileira o estereótipo da doméstica ou sendo associada ao trabalho servil tal qual a mucama e a “mãe preta”.

Dulci Lima (2014, s.p.), em “Mulheres negras e os Silêncios da História”, questiona as lacunas existentes na historiografia sobre a mulher negra. E, como consequência dessas lacunas, afirma a necessidade do feminismo negro em manter “entre seus temas fundamentais a salvaguarda de uma memória feita de resistência e de lutas onde a mulher negra tem seu lugar como protagonista”. Dulci (2013, s.p.) destaca ainda que o feminismo negro buscou estimular o sentido de “coletividade” e coesão ao trazer para dentro do movimento referenciais identitários que pudessem estimular o sentido de pertencimento. Para a autora:

pode-se afirmar que o movimento negro buscou, através da memória e do imaginário, erigir símbolos por meio dos quais as diferentes organizações negras (e cada indivíduo que as integra), pudessem se identificar. Tais símbolos entendidos como elementos fundamentais de coesão, estariam dessa maneira, a serviço do projeto de emancipação do movimento negro, que por sua vez dependia da proposição de novos referenciais identitários (DULCI, 2013).

A recuperação de mitos que pudessem “fornecer modelos de conduta e permitir ao indivíduo situar-se como sujeito histórico” deriva dessa questão. Dulci Lima cita como exemplo a construção do mito de Luíza Mahin no processo de afirmação identitária. O texto “Nossa solidão tem o peso do Atlântico” de Tayna Agassi Adetokumbo elucida como esses símbolos são evocados enquanto referenciais de luta:

A violência que as mulheres racializadas sofrem, apenas as mulheres racializadas podem sentir. Valorizamos a sororidade, mas apenas as mulheres racializadas podem sentir. Somos marcadas desde o nascimento. Desde o instante em que nossa existência se revela negra para o mundo. Mas também somos marcadas como as descendentes das aguerridas mulheres inconformadas e revolucionárias. Somos da mesma semente que Dandara, Luiza Mahin e, sobretudo, somos da mesma semente de nossas mães solteiras que continuamente resistem.

As histórias que sangram até aqui jamais serão apagadas. Não passarão em BRANCO. E não devem. Mas sobretudo, não devem ser incorporadas como marcos intransponíveis. Sigamos com fôlego, sem perder o orgulho. Mantemos nossos corações, apesar da dor, capazes de nutrir nobres sentimentos.

Nossa resistência diz respeito ao nosso futuro. Para que um novo destino nos seja construído. Para que as vidas de cada uma de nossas filhas conheça o amor do princípio ao fim (TAYNA, 2015, s.p.).

Para Neusa Santos Souza, em seu clássico livro “Tornar-se negro”, nascer negro no Brasil, isto é, “nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negróide e compartilhar de

uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra” (SOUZA, 1990, p. 77). Assim, houve por parte do Movimento Negro Brasileiro a busca de “definições identitárias” que servissem como mote à afirmação da identidade negra.

Diferentemente de países como os Estados Unidos, cuja definição de raça se dá pela ancestralidade, no Brasil, a aparência é o principal referencial de raça cujo grau de aceitação na sociedade se dá através de uma escala de cor concomitante com a negação do racismo por parte do brasileiro. A esse respeito, a autora declara que “as definições identitárias operam através de categorias homogeneizantes, entretanto, herdamos um passado que insiste em afirmar a nossa diferença em termos de cor e de tipo de cabelo, ou seja, trata-se de uma hierarquia de cor” (FIGUEIREDO, 2015, p. 158). Por esse motivo, Figueiredo considera “ganhos políticos” dentro do processo de afirmação:

a homogeneidade dos discursos que acompanham as identidades oprimem os indivíduos porque os obriga a adequarem-se à coletividade. No caso do Brasil, o recurso ao discurso da identidade negra não tinha como pano de fundo um contexto que primasse pela diferença e heterogeneidade dos sujeitos negros; de modo contrário, em contextos estruturados pelo racismo, o recurso aos discursos identitários busca dar sentido à experiência através da articulação coletiva de um discurso hegemônico que busca também responder a um conjunto de estereótipos e de estigmas que são generalizados para o grupo (FIGUEIREDO, 2015, p. 162).

O recurso de discursos coletivos procura ir de encontro à luta por reconhecimento social, no sentido que procura meios de emancipar e “retirar os sujeitos discriminados do isolamento a que foram submetidos historicamente”. Como destaca Figueiredo, “só existe dominado contra a dominação se este se reconhecer como tal” (FIGUEIREDO, 2015, p. 163). Assim, o autorreconhecimento emerge como um despertar da consciência da condição social vivida pelo sujeito e, como bem coloca Souza, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1990, p. 17). Desse modo, a escrita autobiográfica é uma forma de exercer a autonomia na medida em que permite não apenas o falar, mas uma autoavaliação sobre si.

3.2. “Me descobri assim”²⁰: construção da identidade negra e luta por reconhecimento social

²⁰ O título faz alusão ao texto “Me descobri assim” da Blogueira Negra Fran Kuhnen (2014, s.p.), que relata seu processo de descobrimento enquanto uma mulher negra.

No texto “Nasci negra depois dos 30”, Shirlene Marques descreve o processo de descoberta da sua negritude. Seu relato perpassa a negação do corpo e traços físicos e de tudo que é considerado “negro”, a imposição social em ser “branca”, o confronto com o Outro que determina para esse sujeito um lugar, a busca por uma aceitação e adequação dentro da sociedade, o sofrimento e finalmente o processo de transformação que se dá com afirmação da negritude que resulta na abertura de outro mundo até então negado/proibido aquele sujeito.

2014 é o ano do meu nascimento. Durante três décadas, ou desde o dia em que tenho lembranças de quem fui ou tornei-me a ser, fui “morena clara”, morena e também achei-me branca. Mas, eu negra? Não, não... Ouvia frases do tipo “olha que morena mais bonitinha”.

Como todo ser humano que se constitui dentro do seu meio, fui educada como sendo branca, de religião católica. E assim saí da infância lutando para negar as marcas genéticas, como o tipo de cabelo. Afinal, Cabelo este que eu considerava ruim e difícil de manter-se domado, dominado. Afinal, os outros reproduziam e insistiam “cabelo ruim é assim mesmo”.

Quando a idade de mocinha foi chegando, achava-me feia e escondia-me de mim. Porém quando o som dos tambores ecoava através dos grupos afrobaianos, que eu via na televisão, sentia fortaleza e atração. Naquele tempo, eu menina-moça morava à beira do rio São Francisco, nascida em terras baianas de Juazeiro e crescendo em terras baianas de Juazeiro e crescendo em terras pernambucanas de Petrolina. Missas e alisamentos colocavam a herança negra bem longe de mim; era mundo de apreciação. [...]

Durante 30 anos fui ensinada a ser “morena”, num panorama de sociedade e de conhecimento que vivi. Minha cabeça encheu-se dúvidas, as quais foram sanadas com leituras que me trouxeram uma grande resposta, que antes eu não buscava; afinal, eu não era negra. Eis que as respostas chegaram: a denominação de uma pele morena, no Brasil, é usada para camuflar a pertença à raça negra, de ter o sangue negro no corpo. [...]

Nasci negra em meio à busca da cura física. Nasci negra e agora como uma criança tenho desejos infinitos de entender este meu mundo negro. Cada dia tem sido posto para grandes descobertas, momentos do passado que tento entender, pessoas e fatos que tento entender. Encantamento com a vida nova (SHIRLENE, 2014, s.p.).

O relato de Shirlene conflui com uma série de outras histórias narradas por mulheres negras sobre a descoberta da negritude. O que antecede essa descoberta é a forma como o racismo marca a identidade dessas mulheres, fazendo-as negar o próprio corpo para buscar a transformação corporal sem, contudo, “enxergarem”-se enquanto negras. Nesse aspecto, Souza afirma:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (SOUZA, 1990, p. 17-18).

Souza busca através de um estudo sobre a vida emocional dos negros analisar “a construção de um discurso do negro sobre o negro” (SOUZA, 1990, p. 17). Na época em que o livro “Tornar-se negro” foi lançado, ou seja, em 1983, Souza atesta que carecia no Brasil um

estudo acerca dessa questão e de “um discurso elaborado pelo negro acerca de si mesmo”. O que se observa com o site *Blogueiras Negras*, assim como na pesquisa nas redes sociais e na disseminação do feminismo negro nos movimentos de mulheres negras, é uma mudança no tocante a ausência percebida por Souza do “discurso do negro acerca de si mesmo”. Todavia, ainda que essa forma seja amplamente difundida dentro do movimento de mulheres negras, muitos dos apontamentos feitos por Souza acerca da vida emocional do negro são atuais para a percepção das relações raciais no Brasil.

É importante referenciar, nesse campo, o livro “Peles Negras, Máscaras Brancas”, trabalho pioneiro do autor martinicano Frantz Fanon, publicado em 1952, sobre a visão psicológica do negro acerca de si mesmo, da relação entre o negro e o branco, e que busca descobrir “as diferentes posições que o preto adota diante da civilização branca” (FANON, 2008, p. 30). Em seu texto, Fanon empreende uma luta para “liberar o homem de cor de si próprio” (2008, p. 26). Nesse aspecto, tanto o negro quanto o branco estão submersos em um “duplo narcisismo” que se configura enquanto uma patologia de ambos os lados. Embora consideremos a relevância desse trabalho, tomaremos como referência a análise de Souza e Freire (1990) sobre a visão psicológica que mulheres e homens negros brasileiros têm de si e as consequências da violência racista.

Segundo Souza, “para afirmar-se ou para negar-se, o negro toma o branco como marco referencial. A espontaneidade lhe é um direito negado, não lhe cabe simplesmente ser” (SOUZA, 1990, p. 27). Ao prefaciar o livro “Tornar-se Negro”, Jurandir Freire Costa aponta as consequências da violência racista que ajudariam a compreender “o fardo imposto” às mulheres e a homens negros, sendo o primeiro elemento desse “fardo” a própria destruição da identidade do sujeito negro, o qual, “através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo” (COSTA, 1990, p. 03). O Ideal do Ego²¹, como destaca Costa, tem como função “favorecer o surgimento de uma identidade do sujeito”. A esse respeito, o autor sentencia:

²¹Ideal do Ego ou Ideal do Eu, é um conceito psicanalítico desenvolvido inicialmente por Freud. De acordo com Roudinesco e Plon, o Ideal do Eu se converte em 1917, para Freud, numa “instância do eu que se encarrega das funções até então atribuídas à “consciência moral” (*Gewissen*), que permitia ao eu avaliar suas relações com seu ideal”. (ROUDINESCO, 1998, p. 362). Todavia, em 1933, nas “*Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*”, o Ideal do Eu se configura como: “com que o eu se compara, ao qual ele aspira” e cuja “reivindicação ele se esforça por satisfazer, através de um aperfeiçoamento cada vez maior” (ROUDINESCO, 1998, p. 363).

Ao sujeito negro, esta possibilidade é, em grande parte, sonegada. O modelo de Ideal de Ego que lhe é oferecido em troca da antiga aspiração narcísico-imaginária não é um modelo humano de existência psíquica concreta, histórica e, conseqüentemente, realizável ou atingível. O modelo de identificação normativo-estruturante com o qual ele se defronta é o de um fetiche: *o fetiche do branco, da brancura* (COSTA, 1990, p. 04).

O fetichismo da brancura dentro da ideologia racial, para o autor, faz com que o branco se torne o “sujeito universal e essencial”. Há, assim, uma alienação por parte sujeito negro em que “ele está condenado a negar tudo aquilo que contradiga o mito da brancura”. No relato de Shirlene (2014) constata-se o esforço realizado por ela em negar os sinais que marcam uma determinada “origem negra” no corpo. “É no momento mesmo em que o negro reivindica sua condição de igualdade perante a sociedade que a imagem de seu corpo surge como um intruso, como um mal a ser sanado, diante de um pensamento que se emancipa e luta pela liberdade” (COSTA, 1990, p. 7).

A negação do corpo representa, para Costa (1990, p. 7-8), o segundo aspecto da violência racista, no qual “ao repudiar a cor, repudia, racialmente o corpo”. O autor identifica que a identidade do sujeito está fortemente marcada com “a relação que ele cria com o corpo” e que este seja “predominantemente vivido e pensado como local e fonte de vida e prazer”, o que não acontece causando sequelas ao indivíduo. Por fim, o terceiro elemento seria a privação do prazer, que o faz afirmar que “o pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acossado pela dor de pressão racista” (COSTA, 1990, p. 8). A partir da exposição de Costa sobre as conseqüências da violência racista aos sujeitos, podemos perceber como essas questões afetam as mulheres negras em sua subjetividade.

De acordo com Souza, “o contexto familiar é o primeiro lugar onde a ação constituinte do ideal do ego se desenrola” (SOUZA, 1990, p. 36). Já para Figueiredo, sobre o racismo, a família é “uma das instituições mais importantes para o aprendizado e reprodução das ideologias raciais e de gênero” (FIGUEIREDO, 2015, p. 158) e marca a subjetividade das mulheres negras. Todavia, nos textos analisados, o papel da família na autoafirmação das mulheres negras ou como primeiro lugar de experimentação do racismo aparece com pouca frequência. Destacam-se, desse modo, o relato de Shirlene (2014) — “fui educada como sendo branca, de religião católica” — e o de Fran (2014, s.p.) — “meu avô, não gostava de preto até me pegar no colo, ouvi dizer. [...] De alguns irmãos do vovô quero distância. Sempre me trataram como menos. Era a Schwarz

(preto em alemão), filha do Francisco, pra eles, eu não tinha nome e não merecia carregar o deles. A sequência do relato de Fran, porém, expressa como o eixo família fortaleceu sua autoestima em meio ao racismo:

Tomei consciência da minha negritude com mais ou menos 10 anos, quando já era grandinha o suficiente para tentar responder à altura quem me desrespeitasse pela minha cor. Meu pai me ensinou a nunca baixar a cabeça, e por conta disso foi chamado algumas vezes na escola, porque eu, “alemoazinha” geniosa, nunca levei desaforo para casa. [...]

Nesses poucos anos que eu vivi, tenho só que agradecer aos meus pais, a toda a minha família por darem o suporte que eu precisei. Por me ensinarem que eu não sou menos que ninguém, que não sou objeto de ninguém. À minha mãe por nunca alisar o meu cabelo e me ensinar a gostar de mim como sou. Eu não sou morena, não. Eu sou preta (FRAN, 2014, s.p.).

Como Fran, o texto de Cristiane Gomes em *“Do fundo do quintal à universidade: relações e conexões do processo de conscientização da negritude”* aponta o papel da avó e de seus ancestrais no caminho da afirmação identitária:

Pensar como me constituí como estudante consciente, militante, mulher negra e mãe, é fazer um passeio aos lindos momentos de aprendizado que percorrem a minha vida. Nasci e morei em um lugar chamado Morro da Embratel, em Porto Alegre. No início lembro de minha avó fazendo os mais variados penteados e tranças em meu cabelo, ela dizia sempre que tinha que estar inovando no penteado, mas eu gostava de um o rabo de tranças de lado, ela dizia “minha pretinha bonitinha”, “olhem a pretinha da vozinha como está bonitinha”. Vozinha, assim eu a chamava e às vezes ainda chamo, eu adorava aquele penteado me achava diferente e especial (CRISTIANE, 2013, s.p.).

Entretanto, em contraste com a dimensão da família, que é pouco problematizada nos textos, o confronto com o Outro por meio da interpelação é com frequência colocado em evidência. Dessa forma, num primeiro momento, aquele que interpela determina para o sujeito aquilo que ele é:

Lembro-me que uma vez uma colega de sala perguntou minha cor. Eu, inconscientemente envergonhada, com apenas 5 anos disse “marrom”. E ela, num tom agressivo: “NÃO, você é preta” (LETICIA, 2014, s.p.).

Enxergar-se como centro de uma violência que não ocorre por acaso em sua maioria com mulheres negras é doloroso, mas necessário, e neste processo todo de desconstrução deixar de ser a “menina cândida” que meu ex-parceiro queria me fazer crer que eu devia ser, e me tornar uma mulher negra. Esta mulher que ele já enxergava – na época eu nunca havia me pensando enquanto negra, não me reconhecia, por todo aquele lance de mestiçagem, sempre me considerei morena – porém, ele, homem branco, fazia questão de me chamar por “nega”, “neguinha”, “negona”, ele sabia a quem estava se referindo (CARINA, 2014, s.p.).

Lembro que um dia na sala de aula, eu com nove anos e o cabelo bem volumoso e lindo, uma professora decidiu passar um documentário, mas a televisão não pegava direito. Foi então que ela sugeriu que cortasse uma mecha do meu cabelo pra fazer a TV funcionar. Outra vez em uma festinha de família uma mulher disse a minha mãe: Em festa de branco, preto come por último. Isso foi devastador! (ALINE, 2014, s.p.).

O que se observa é o estabelecimento da alteridade, a partir da voz do Outro. Esta exige do sujeito acusado um redimensionamento acerca de si. A interface desse sistema pode ser respondida pela psicologia social, mais especificamente na relação de si com o ambiente e com o processo de interação. A esse respeito, Honneth (2009) aponta que Hebert Mead, ao narrar sobre as condições de surgimento da autoconsciência, expõe os mecanismos ligados ao desenvolvimento da consciência da identidade, ou seja, do “Me”, que está vinculada ao processo de interação e à imagem que o Outro tem de mim. Nesse sentido, percebemos que no contato com o Outro por meio do processo de interação é refletido na imagem negativa e mutilada acerca do sujeito negro, interferindo na consciência que tal sujeito tem de si. Para Fanon, com base em Hegel:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida (FANON, 2008, p. 180).

No caso do sujeito negro, a relação dialética entre o “eu” e o Outro sofre um grande abalo, uma vez que a possibilidade de fazer parte dessa relação lhe é negada. Nesse viés, “o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética” (GORDON, 2008, p. 16). Existiria em Fanon “uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro” (GORDON, 2008, p. 16) e as lutas contra o racismo seriam, assim, para “entrar na dialética do Eu e do Outro”. Mais adiante, trataremos a respeito dessa questão a partir de Honneth, cujo conflito por reconhecimento social é a base para a compreensão dos novos movimentos sociais.

No que concerne ao segundo aspecto da violência racista, a negação do corpo, como pontua Souza, “na construção de um Ideal do Ego branco, a primeira regra básica que ao negro se impõe é a negação, o expurgo de qualquer ‘mancha negra’” (SOUZA, 1990, p. 34). Há, dessa forma, a busca pela transformação do cabelo, mais possivelmente moldável que a cor da pele, por meio do alisamento:

O meu cabelo vivia alisado e preso. Os meus cachos eram vergonha para mim... Era uma carga muito pesada. Em nada eu parecia com as meninas da escola. [...] Eu não me sentia pertencente a nada. Me sentia flutuante. Sem um espelho social para olhar e me enxergar (NEIRIELE, 2014, s.p.).

Na escola, me escondia na biblioteca, no banheiro ou pelos cantos, por medo das provocações, e foi lá que me ensinaram a não amar meu cabelo, chamaram ele de ninho, eles achavam duro, fedido e ele deveria ser liso, então alisei. Acordava diariamente

antes do horário para deixar meu cabelo de um jeito mais adequado, mas mesmo assim não adiantou, o “problema” era a cor da pele, me tornei a macaca, mudei de escola, não conseguia mais frequentar aquele lugar (BRUNA, 2017, s.p.).

Na escola todos me viam como motivo de chacota pelo meu cabelo crespo e volumoso, e quando comecei a alisar me sentia ridícula também porque todos viam que não era natural – resolvi então (em meio a tanta imposição nem sabia direito qual foi minha real participação nisso) cortar o cabelo e fazer a transição (CARINA, 2014, s.p.).

Constata-se nos três relatos que o desconforto em relação ao corpo estava ligado à questão racial e que o alisamento representa uma forma de embranquecimento. Contudo, para Bruna Lucarelli (2017) e Carina Castro (2014), o alisamento não se mostrava como uma solução ou não era suficiente para apagar os traços ou a raiz negra, uma vez que “todos viam que não era natural”.

No texto “Alisando nosso cabelo” (2005), bell hooks enfatiza a relação política existente entre aparência e segregação racial, cujo controle dos corpos perpassa o controle do cabelo. O grau de conforto com o cabelo subscreve para hooks o sentimento geral sobre o próprio corpo.

Dentro do patriarcado capitalista – o contexto social e político em que surge o costume entre os negros de alisarmos os nossos cabelos –, essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa auto-estima (hooks, 2005, s.p.).

Nas lutas negras da década de 1960, o alisamento dos cabelos é visto como um “reflexo da mente colonizada”, de forma que nos anos 1960 os penteados afros eram vistos como “símbolo de resistência cultural à opressão racista” e, como aponta hooks, uma “celebração da condição de negro(a)”. Atualmente no Brasil, Figueiredo contextualiza:

Alisar o cabelo na sociedade brasileira pode não ser visto apenas como um exercício de beleza, mas também pode ser considerado como um modo de mover-se na escola classificatória de cor, tornando-se menos negro. Considerando a importância atribuída ao cabelo na definição do lugar a ser ocupado na escala classificatória de cor, o movimento negro brasileiro considerou o uso do cabelo natural como símbolo de afirmação da identidade. O modelo que vigora hoje nos movimentos feministas negros jovens brasileiros é uma assunção da identidade baseada na “*aceitação de si*”. O corte do cabelo alterado por químicas desde a infância é um momento ritual de reconhecimento enquanto mulheres negras (FIGUEIREDO, 2015, p. 155-156).

O cabelo e o questionamento acerca dos padrões estéticos de beleza impostos a partir de um referencial “branco” aparentam ser o ponto de encontro para o despertar da consciência racial, despertar este que também é visto como símbolo de liberdade. Nesse sentido, o relato de Simone Vieira (2014) mostra uma redescoberta do cabelo e outro olhar para ele a partir da transição:

Meu cabelo nunca foi minha parte do corpo favorita. Acho que nós negras aprendemos desde pequena a não gostar de nenhuma parte do nosso corpo. É que a mídia ensina. Nossos traços, nossa cor. Tudo parece errado e fora do lugar... [...]

Sinto falta dos cabelos trançados. Queria não ter sentido a necessidade de destruir meu cabelo com um alisamento aos 11 anos de idade. Os resquícios me acompanham até hoje, no momento em transição capilar, sem coragem para fazer o big chop. 1 terço do cabelo crespo e o restante alisado. Cabelo fraco, sem vida. Comecei então a cuidar dele, a tratá-lo com carinho, desejando ardentemente que ele volte a ser perfeito, como sempre foi. Há seis meses eu descobri a textura dos meus cabelos. Eu tenho 19 anos.

Estou me acostumando a ideia de que meu cabelo não é ruim, mas sim o preconceito. Tenho gostado de mexer no cabelo e ver as ondinhas discretamente despontando entre os fios alisados (SIMONE, 2014).

Concomitantemente com a negação do corpo, a busca por embranquecimento permanece de outras formas. Para Costa, há uma “projeção de um futuro, onde seu corpo e identidade negros deverão desaparecer” (COSTA, 1990, p. 05). Já Souza afirma: “ouvimos falar o negro enquanto sujeito que introjeta, assimila e reproduz, como sendo seu, o discurso do branco” (SOUZA, 1990, p. 32). O texto “A negra entre eles” ilustra isso, uma vez que “andar com pessoas negras” é visto como vergonhoso: “Durante muito tempo, eu só andei com pessoas brancas na escola, eu as escolhia, evitava ao máximo andar com pessoas negras, afinal, ser negro era ruim, era ser feio e eu não queria ser comparada a eles. Até porque eu não era negra, eu era moreninha (KAROLINE, 2016, s.p.).

Ao terceiro aspecto da violência racista — apontado por Costa como a privação do prazer —, o autor sentencia que “a experiência da dor inscreve-se no registro das representações e afetos adscritos à ordem da morte, da destruição” (COSTA, 1990, p. 09). O relato de Simone Ferreira (2017) descreve a metáfora da morte frente ao isolamento sentido por ser mulher negra:

Tudo que faço, tudo que falo, tudo que sou é póstumo, por que aqui dentro eu já morri muito tempo. [...]

Morri todas as vezes que quis levantar minha voz, gritar sobre as injustiças vivenciadas e presenciadas e não pude fazer nada, por que eu não era nada. Uma visão de outros sobre mim e que eu aprendi como verdade, pois minha voz era baixa demais para alcançar qualquer multidão, aguda demais para ser admirada, a injustiça não era minha e eu, cega, em vi a injustiça tinha nome e cor.

Morri todas as vezes que me abduquei de mim para ser o que os outros gostariam só para me sentir parte, importante, e no fim descobrir que nada sou além de máquina. [...]

Morri todas as vezes que tive que imaginar minha vida e situações dela numa janela, pois não me deram o direito de ser protagonista da minha própria história, me deram só o falso direito de imaginar. Morri todas as vezes que percebi que meu conto de fadas estava acabado antes mesmo de existir. Sabe aquele conto de fadas, os felizes para sempre? Sabe as princesas e seus príncipes? Não era pra mim, nenhum conto, nenhum príncipe, nenhum palácio, foi o que disseram, mas eu devia passar a vida acreditando que sim.

As princesas não são como eu que sentem, vivem, reclamam e gritam. Que querem um novo mundo, que querem construí-los, reconstruí-los e ter direito a reconhecimento. As princesas sempre se calam e esperam ser resgatada e eu, considerada louca, já tinha ido

embora do castelo em que me abandonaram.
 Eu morro todos os dias, só hoje eu já morri três vezes.
 Morri quando me entendi negra e renasci quando me senti negra. [...]
 O que eu sinto é o isolamento da mulher negra entre estereótipos carnavais e conceituais.
 A dor de ser quem é e ser constantemente julgada por não ser boa o suficiente, por não ser aceita o suficiente, por não sorrir o suficiente. Eu morri em todos os momentos de angústia, dor, tristeza e desespero e dúvidas de si mesmo e sei que morrerei outras vezes, por vários dias. Contudo, talvez, de todas as mortes que tive, a morte que me levou a entender esse mundo cruel que vivo, esse racismo presenciado e doloroso, que me levou a me entender como mulher, como negra, foi a mais digna e linda que eu poderia ter (SIMONE, 2017, s.p.).

O sofrimento é frequentemente transposto na ênfase dada ao tema da solidão da mulher negra. Para Costa, a origem da dor “não se encontra na decepção amorosa”, mas corresponde a um “trauma específico” produzido pela consequência da violência racista. Dessa forma, Tayna Agassi Adetokumbo (2015) e Laila Carvalho (2016) expõem o sentido amplo que a solidão tem em suas histórias:

A história da vida amorosa das mulheres negras é a não-história. É a história da solidão. É história do não-valor, do esquecimento, da objetificação, do não-reconhecimento. Estamos demograficamente na periferia das cidades. Estamos também constantemente na periferia dos relacionamentos. Bem como todas as relações sociais, a afetividade também é dotada de cor. A “*fantasmagórica*” e *subjetiva* capacidade de amar é gerada no seio de construções ideológicas objetivas de uma sociedade racista, nas quais enquanto indivíduos interagimos dialeticamente. [...]
 A solidão de cada preta é a solidão de toda uma classe racial. Tem o peso de milhares de navios. Tem o peso de séculos de sequestros, escravização, estupros. Séculos de convencimento: não somos dignas de respeito, amor e de sermos assumidas orgulhosamente pelos que conosco se relacionam.
 Pelas feridas de cada preta corre o mesmo sangue. O sangue de milhares de meninas negras subalternizadas que não pode ser estancado por fármacos ou intervenções médicas. É um caminho espinhoso e desértico na subjetividade de cada uma (TAYNA, 2015).
 A minha solidão é a de quem precisa todos os dias lutar para continuar sendo dona da própria vida. Da própria identidade. Da nacionalidade e da minha língua-materna. Para mostrar que a divergente não sou eu. Que eu não sou exótica. Que o problema não é a minha presença, mas a ausência imposta por uma tentativa de invisibilização de mulheres e de pessoas como eu, em todos os lugares. Sistemáticamente (LAÍLA, 2016).

Como menciona Souza, o sofrimento também adquire o sentido do sentimento de inferioridade sentida pelos negros, nesse aspecto: “a distância entre o ideal e o possível cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica” (SOUZA, 1990, p. 41). Segundo Costa (1990), “pensar sobre a identidade negra” ocasiona sempre sofrimento, e a censura à liberdade de expressão é um dos espaços criados pelo pensamento:

Não é que sejamos tímidos, não, não é. Apenas não nos sentimos a vontade em todos os lugares e esses lugares normalmente são a escola e o núcleo familiar onde geralmente as piadas são agressivas, homofóbicas, racistas e etc. Riam muito do meu cabelo, muito, muito, muito e isso me machucava muito, mas o que eu fazia? Nada. Não tinha forças

para revidar, como eu ia revidar todo mundo.[...]
 O fato é que essa “falsa-timidez” gera sofrimento pois é difícil confiar em alguém e abrir-se e é necessário.
 O racismo causa sofrimento e sofrimento não é dor de dente, é pior.
 Cobram-nos demais, demais e demais.
 Por ser mulher, que ande bonita, que cuide da casa etc;
 Por ser preta, que cale-se e atenda a todas exigências.
 E nos vigiam a todo momento. [...]
 Estamos doentes e precisamos de ajuda. Não há espaços no sistema capitalista para que cuidemos umas das outras, para que nos cuidemos, para que não adoecemos (ZARITE, 2016, s.p.).
 O sentimento de inferioridade é algo que te submete a relacionamentos abusivos, e faz você priorizar as vontades alheias, mas na minha cabeça o pouco que me davam estava bom já que não me sentia merecedora de algo melhor, afinal só de ter me formado no ensino médio e estar trabalhando era o suficiente.
 Então passei a viver aprisionada, sem voz e força, dizem que a mulher negra tem que ser forte, mas como? Se durante a minha vida toda, disseram-me que era toda errada, trataram-se como um brinquedo defeituoso e sem sentimentos. Que força? Acreditava que não podia isso, e aquilo, me restringiam os lugares que poderia ir, fizeram-me odiar meu cabelo e minha cor, e agradecer a Deus por não ser tão escura. Eu não tinha forças (BRUNA, 2017, s.p.).

Para Costa (1990), dessa forma, o pensamento do negro “se autorrestringe”, assim, se faz claro o retraimento frente à opressão racista. Em contraste com o sentimento de inferioridade, existe sobre o negro a busca por “ser o melhor”, sobre o qual Souza escreve como sendo nada mais do que uma “fantasia compensatória” para ser aceito.

Por outro lado, existe entre as mulheres negras a necessidade de “se impor”. De acordo com Souza, “há que estar sempre em guarda. Defendido. ‘Se impor’ é colocar-se de modo a evitar ser atacado, violentado, discriminado. É fazer-se perceber como detentor dos valores de pessoa, digno de respeito, portanto” (SOUZA, 1990, p. 27). Essa característica supõe para Souza a “marca da diferença”. Com efeito, existe o estereótipo da “mulher negra raivosa”. Conforme os relatos das mulheres negras analisados, colocar-se no mundo enquanto pessoa negra detentora de direitos é visto como sinônimo de radicalidade, “se impor” por essa visão é:

Quando nos alteramos, é como se o discurso inflamado e o tom de voz não pudesse fazer parte da nossa fala, é inadmissível se não for caricato. Como se o papel da mucama e da empregada fiel e obediente nos perseguisse até hoje e o que foge disso fosse “rodar a baiana” (LARISSA, 2014, s.p.).

Então, mulher negra, se eu pudesse lhe dar um conselho diria: seja a mulher que guia seus passos, não se humilhe, queria mais do que estão te oferecendo, lute pelos seus direitos, se ame pois de alguma forma o amor vai salvar você, ame sua irmã petra e corra atrás do seu espaço no meio desse racismo que nem sempre está escancarado, mas não se engane minha irmã ele está lá, porém não irá te derrubar (BRUNA, 2017, s.p.).

A oposição às consequências da violência racista é o reconhecimento de si e a transformação do Ideal do Ego branco para outro Ideal do Ego, como lembra Souza:

O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal de Ego. Um novo Ideal de Ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a História. Um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da História (SOUZA, 1990, p. 44).

Esse novo Ideal do Ego é percebido como uma forma de recuperar a autoestima do sujeito negro e está associado à própria prática política. Tal prática é pensada, de acordo com Souza, como um meio “de afirmar sua existência, de marcar o seu lugar”. A trajetória das mulheres negras é a da busca por tornar-se negra, nesse sentido, como o coloca Souza, “ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 1990, p. 77). A razão da dificuldade em reconhecer-se negra, para Figueiredo, deriva mesmo do caráter específico da discriminação racial no Brasil:

Aqui as desigualdades sociais caminham lado a lado com o discurso da democracia racial e da mestiçagem, o que dificulta, sobremaneira, que os negros mestiços no Brasil tenham consciência da sua condição social estar relacionada à condição racial e, conseqüentemente, assumirem a identidade negra (FIGUEIREDO, 2015, p. 155).

O que vemos nos textos, para além dos relatos sobre as consequências da violência racista, é o processo de descobrimento dessas mulheres enquanto mulheres negras, o movimento de empoderamento e de se entenderem enquanto detentoras de direitos. A concepção de si enquanto um sujeito detentor de direitos é fundamental na dialética do reconhecimento moderno, na medida em que é esse autorreconhecimento que permitirá a esse sujeito lutar pelo reconhecimento social. O descobrimento enquanto negra perpassa a trajetória de vida dessas mulheres e equivale a um renascimento:

As pessoas têm me achado radical, ultimamente tenho me comportado diferente... Fora dos padrões. Tenho me comportado como uma negra, não aliso meu cabelo, comecei a usar mais cores nas minhas roupas, e sim, passei batom vermelho, mesmo correndo o risco de me internarem já que fui ousada e entrei no mundo de privilégios brancos, quanto as piadinhas... Elas não acabaram, ainda mais que sou: Preta e sapatão, a diferença está na minha personalidade eu não finjo humor, não perco meu tempo ouvindo, e evidenciei uma falta de graça que sempre existiu, eu não preciso ser aceita, eu me respeito, amo meu cabelo crespo, ah! Quase me esqueço, troquei o vocabulário de ruim, passei a referir ao meu cabelo como crespo tenho orgulho dele e do que ele representa pra mim: LIBERDADE.

Meu nariz então? Nossa, parei de juntar o dinheiro para cirurgia, já que a piada do nariz de assar pão é tão pequena como as piadas racistas, eu me libertei dos rótulos raciais e saí do grupo de negros que “riem” de piadas de negros, sou a dita rebelde, que não aceita piada, a do contra, e não ligo, só quero que consigamos passar para todos desde crianças até adultos que cada pedacinho do nosso corpo conta uma história, que somos lindos e piada relacionada à etnia é racismo, espero que crianças negras não tentem ser aceitas como eu tentei, não chorem escondido no quarto, e não riam! (MÁRCIA, 2013).

Logo fui fígada pelo Movimento Negro e pude perceber o que era ser jovem, mulher e

negra. Tomei consciência do que aconteceu e ocorre com os meus irmãos. [...] Que meu cabelo crespo é lindo e é como a música que gosto. Só serve com o volume alto! Foram 4 anos de muita peleja e aperto e diante disso, como ter outras mulheres negras, na mesma condição que você, faz com que o caminho fique mais suave. Compartilhamos as dores e alegrias daquela instituição. Individualmente a minha história poderia ser mais uma, porém, ela é o resultado do fruto de anos e anos da luta de meu povo (NEIRIELE, 2014).

De outro modo, as consequências da violência racista como concebe Costa podem ser vistas enquanto efeito da experiência de desrespeito social, que, por sua vez, leva os sujeitos/movimentos a uma luta por reconhecimento social. A visão de que “a experiência do desrespeito social pode motivar um sujeito a entrar numa luta ou num conflito prático” (HONNETH, 2009, p. 220) é desenvolvida por Axel Honneth na sua teoria de “luta por reconhecimento social”.

Ao se perguntar “como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (HONNETH, 2009, p. 2014), o autor intui encontrar uma explicação para a mudança na sociedade com base nos conflitos gerados a partir da experiência de reconhecimento negada. Nesse sentido, o pesquisador afirma:

Gostaria de defender a tese de que essa função pode ser cumprida por reações emocionais negativas como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações, se uma tal forma de assentimento social não ocorre em alguma etapa de seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como vergonha ou a ira. Daí a experiência de desrespeito estar sempre acompanhada de sentimentos afetivos que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas (HONNETH, 2009, p. 220).

A busca de Honneth é por desenvolver uma teoria social de teor normativo que explique a evolução moral da sociedade a partir de uma luta por reconhecimento social. Como consequência de um *aumento da sensibilidade moral* e do *processo de individuação* dos sujeitos na sociedade moderna, a relação entre estas pode ser observada, por exemplo, na ampliação dos direitos individuais. Para defender sua tese, Honneth se utiliza principalmente dos escritos do jovem Hegel no período de Jena, no qual filósofo procura “reconstruir o processo de formação ética do gênero humano como um processo em que, passando pelas etapas de um conflito, se realiza um

potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre sujeitos” (HONNETH, 2009, p. 117).

A partir das considerações de Hegel e de Heberth Mead, Honneth compreende as formas de reconhecimento, as quais são retiradas do modelo conceitual hegeliano em que “para a série de três formas de reconhecimento [,] a lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral” (HONNETH, 2009, p. 121). Para cada forma de reconhecimento, a saber — o amor, o direito e a solidariedade — estão imbricados modos de reconhecimento, dimensões de personalidade que caracterizam sua natureza, autorrelações práticas e formas de desrespeito. Especificamente em relação ao direito e à solidariedade, pressupõe-se também um potencial evolutivo que explica o aumento da autonomia dos sujeitos.

Dessa forma, o amor abarca a dimensão da família e da amizade. O conceito de amor desenvolvido pela teoria do reconhecimento se relaciona com o processo que se dá a partir da diferenciação da criança enquanto um ser autônomo. A autorrelação prática é, por sua vez, a autoconfiança. Sobre isso o autor afirma que

essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto pela lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2009, p. 177).

Interessa-nos, contudo, enfatizar aqui as formas de reconhecimento pautadas nas relações jurídicas, ou seja, no direito e na comunidade de valores na qual se situa a solidariedade. Na primeira, tem-se a passagem da forma do direito tradicional para o direito pós-tradicional. Diferencia-se, assim, a estima social própria do direito tradicional no qual instituem-se propriedades particulares que caracterizam um determinado sujeito como diferente dos demais e se dá o reconhecimento jurídico que afirma uma “propriedade universal” que faz do sujeito uma pessoa. Esta propriedade é, por sua vez, a concepção de imputabilidade moral de todos os membros da sociedade. Honneth observa que existe uma “amplificação cumulativa de pretensões jurídicas individuais”, a qual

pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade (HONNETH, 2009, p.

189).

Há, dessa forma, uma “evolução histórica” do reconhecimento jurídico. Subentende-se, dessa maneira, a aquisição progressiva de direitos liberais, direitos políticos e direitos sociais. Honneth cita T. H. Mashall, que instituiu a discussão sobre os fundamentos da cidadania moderna, na qual o autor estabelece um modelo evolutivo de constituição dos direitos modernos (modelo que viria a se tornar um ideal normativo no que tange o assunto). O autor divide o conceito de cidadania em três partes/elementos: civil, política e social, as quais se desenvolveram a partir de uma sequência mais “histórica” do que “lógica”. O que se entende por *elemento civil* refere-se aos direitos pressupostos às liberdades individuais, como o direito de ir e vir e o direito de reivindicar outros direitos; o *elemento político* garante o direito à participação política, como votar ou se eleger; por fim, o *elemento social* composto pelos direitos sociais como o bem-estar social.

Os confrontos que circundam o reconhecimento jurídico representam, para Honneth, “conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2009, p. 194). Por consequência, a experiência do reconhecimento jurídico possibilita que o sujeito conceba sua ação “como uma manifestação própria da autonomia, respeitada por outros”. A autorrelação prática existente é o autorrespeito, que garante a “possibilidade de referir-se positivamente a si”.

Experiências negativas de reconhecimento jurídico é destacada por grupos atingidos com a ausência do autorrespeito, que desencadearam debates públicos acerca dessas privações ou do reconhecimento denegado. O autor refere-se nesse caso ao próprio movimento negro:

Nessas situações históricas excepcionais, como representaram as discussões do movimento negro por direitos civis nos EUA dos anos de 1950 e 1960, vem à superfície da linguagem o significado psíquico que o reconhecimento jurídico possui para o autorrespeito de grupos excluídos: sempre se discute nas publicações correspondentes que a tolerância ao subprivilégio jurídico conduz a um sentimento paralisante de vergonha social, do qual só o protesto ativo e a resistência poderiam libertar. (HONNETH, 2009, p. 198)

A última forma de reconhecimento recíproco distinguida por Hegel e Mead na qual Honneth toma como modelo é a solidariedade. A essa forma, “os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2009, p. 198). A estima social refere-se diferentemente do reconhecimento jurídico

que pressupõe o universal, as “propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais” (HONNETH, 2009, p. 199). Há, do ponto de vista histórico, uma mudança estrutural com a passagem para a modernidade sobre o valor da estima social: enquanto que nas sociedades estamentais a reputação de um sujeito era medido pela honra, com a mudança das ordem cultural, esta passou a considerar o prestígio social:

A luta da burguesia contra as coerções comportamentais, específicas aos estamentos e impostas pela antiga ordem de reconhecimento, leva a uma individualização na representação de quem contribui para a realização das finalidades éticas: uma vez que não deve ser mais estabelecido de antemão quais formas de conduta são consideradas eticamente admissíveis, já não são mais as propriedades coletivas, mas sim as capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo aquilo por que começa a orientar a estima social. (HONNETH, 2009, p. 205).

Honneth (2009) considera um “conflito cultural de longa duração” no que concerne os critérios da estima e as “interpretações que predominam historicamente acerca das finalidades sociais”. Nesse sentido, existe uma luta permanente entre diversos grupos sobre o “valor das capacidades associadas à sua forma de vida”. Essa tensão é percebida na atuação dos movimentos sociais, desse modo:

Quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou mais precisamente, a reputação de seus membros. (HONNETH, 2009, p. 207).

O que ocorre com o processo de individualização é que, diferentemente do que ocorre com as sociedades estamentais, “cujo valor social do indivíduo pode se ver reconhecido, são ainda tão pouco distintas das propriedades coletivas tipificadas de seu estamento” (HONNETH, 2009, p. 208-209), emergem agora novas condições e a estima social pressupõe uma “confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade” (HONNETH, 2009, p. 208-209), logo a autorrelação prática adquirida baseia-se no sentimento de valor próprio, ou na “autoestima”.

Voltando à experiência de desrespeito social, que são as “formas do reconhecimento recusado”, segundo o mesmo autor, observa-se que esta pode ser vista como um “comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesmas” (HONNETH, 2009, p. 213) com danos à identidade do sujeito. Para cada forma de reconhecimento, há, então, sua forma de desrespeito. Enquanto que na forma do amor o modo de desrespeito são os maus tratos físicos, no reconhecimento jurídico é a privação de direitos que

desencadeará a perda de autorrespeito, isto é, “uma perda *na capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos*” (HONNETH, 2009, p. 217, grifo do autor). Por fim, a última forma de desrespeito se relaciona à estima social a qual em sua experiência negativa “tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades”. Sobre isso,

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupo (HONNETH, 2009, p. 218).

Honneth procura agregar em sua análise uma compreensão do surgimento dos movimentos sociais contemporâneos através da interação coletiva entre o sentimento individual de injustiça e a relação intersubjetiva entre os que experienciam o mesmo processo. Essa forma, no entanto, tem que pressupor “a experiência crucial dos deveres e responsabilidades comuns, e de que ela inclua, além do elemento cognitivo relacionamento aos assuntos éticos, a dimensão afetiva associada à solidariedade” (HONNETH, 2007, p. 87). Do ponto de vista da experiência do desrespeito enquanto um motor das lutas por reconhecimento social, depende, desse modo, a ação dos movimentos sociais, pois

somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. No entanto, só uma análise que procura explicar as lutas sociais a partir da dinâmica das experiências morais intuitivas acerca da lógica que segue o surgimento desses movimentos coletivos (HONNETH, 2009, p. 224).

Podemos, por certo, reconhecer a ação coletiva do movimento de mulheres negras enquanto parte da luta por reconhecimento social. Com efeito, o papel do feminismo negro na vida das mulheres negras pode ser percebido do ponto de vista do individual como algo que recupera a autoestima das mulheres negras diretamente associando-se à questão da solidariedade intragrupal e no que tange a luta por reconhecimento social como uma busca desses grupos em afirmarem socialmente o seu valor na medida em que procuram, do ponto de vista normativo, lutar contra a ordem pré-estabelecida. Os relatos de Aline Ribeiro (2014) e Neiriel Marques (2014) indicam a força do movimento coletivo na constituição da identidade delas e na autoafirmação enquanto sujeitos:

No entanto nunca aprendi sobre minha própria História, custei a saber quem foi Dandara, Audre Lorde, Angela Davis, Rosa Parks. O meu empoderamento completo veio em conjunto com o feminismo negro (ALINE, 2014, s.p.).

Logo fui fisgada pelo Movimento Negro e pude perceber o que era ser jovem, mulher e negra. Tomei consciência do que aconteceu e ocorreu com meus irmãos. Quantas Neirieles estão limpando bunda de neném ou servindo mesas por ai sem perspectiva nenhuma de futuro. Que meu cabelo crespo é lindo e é como a música que gosto. Só serve com o volume alto! Foram 4 anos de muita peleja e aperto e diante disso, como ter outras mulheres negras, na mesma condição que você, faz com que o caminho fique mais suave. Compartilhamos as dores e alegrias daquela instituição. Individualmente a minha história poderia ser mais uma, porém, ela é o resultado do fruto de anos e anos da luta do meu povo. Devo isso a Aqualtune, a Carolina de Jesus, as Célias, Ivalnis, Zélias e Marias (NEIRIELE, 2014, s.p.).

Do mesmo modo, há nessas mulheres uma noção de *responsabilidade* para com o movimento que reforça a ideia de solidariedade entre grupos. O engajamento é nessa visão uma forma de evitar que outras mulheres passem pela experiência do desrespeito ou, melhor, que elas se sintam amparadas, assim como aparenta essa visão um certo dever social para com o grupo. Por outro lado, também pode ser vista essa noção com base na ideia de *legado*, existindo, assim, uma luta que antecede a vida dessas mulheres e à qual é preciso dar continuidade:

Como professora, passei a refletir sobre a necessidade de estar politicamente correta, não só em minhas abordagens e mediações em sala de aula, mas de perceber a importância que minha fala meu corpo e meu cabelo tinham para as crianças com quem me relacionava cotidianamente, principalmente as crianças negras. Passei a deixar livres os meus crespos e a usar trança, a partir destas novas posturas oportuneizei o que eu jamais havia sentido na escola, um sentimento de identificação de se ver no outro, passei a sentir que as meninas negras se viam em mim, e mesmo eu também podia me ver nelas e sentir a nossa negritude ser preservada (CRISTIANE, 2013, s.p.).

Acho que se alguém me perguntar hoje porque eu não paro com essa história de militância que é tão difícil, que machuca e cansa tanto eu respondo que é porque não é uma questão de opção. Ser mulher negra e ter acesso a certas oportunidade de reflexão traz uma responsabilidade que não se pode negar. A gente vira isso: a mistura de muita gente na mesma de um jeito único individual que só a gente sente, só a gente vê e só a gente pode usar para se fortalecer e resistir. É uma força que não pode ser desperdiçada, porque dela dependem a nossa e outras vidas (MONIQUE, 2015, s.p.).

E o que isso demanda para nós mulheres negras?

Isso nos convoca a uma militância ativa, em sua radicalidade que confronte o Estado genocida, racista, lesbotransfóbico e capitalista. Convoca-nos ao compromisso inegociável com a luta antirracista, antimachista, anticapitalista antilesbotransfóbica.

A mudança de status e de condições concretas de mulheres negras no acesso a seus direitos não vai ser alcançadas sem reformas profundas. Precisamos assumir o controle da narrativa e buscar uma narrativa que de fato incomode a branquitude e balance esse jogo (VIVIANA, 2017, s.p.).

Portanto, o que se observa é que, de maneira geral, a vivência do racismo e do sexismo sofrida por essas mulheres desencadeia uma experimentação negativa do reconhecimento, ou seja, uma experiência de desrespeito. Esta, por sua vez, entendida a partir da luta por

reconhecimento social de Honneth (2009), serve como motor para a formação de um movimento que busque lutar contra as formas de desrespeito e por mudança social ampliando o conceito de justiça. Tal forma de luta só foi possível com o processo de individualização das sociedades modernas que conferiu a esses sujeitos uma noção específica de valoração moral, na qual se enxerguem enquanto sujeitos de direito. A não conformidade com o pensamento hegemônico força o sujeito a procurar outra coletividade em que faça sentido o seu “Eu”.

3.3 Moralidade e Política negra

Procuramos anteriormente destacar o discurso construído pelas mulheres negras acerca de si, a busca por um *lugar de fala* e como o relato autobiográfico pressupõe uma forma de empoderamento e de luta das mulheres negras no que tange sua autonomia e visibilidade. Nesse sentido, reforçamos que essas estratégias são constitutivas do pensamento feminista negro principalmente por situar-se a partir de um lugar específico — como permeia a teoria do ponto de vista e a noção de interseccionalidade — e possuem um papel *reflexivo*. No que tange a subjetividade dessas mulheres, resgatamos considerações feitas acerca das consequências da violência racista na história de vida das *Blogueiras Negras* e como o “descobrir-se negra”, ou seja, o discurso afirmativo sobre a negritude foi possibilitado pela construção de um outro “Ideal do Ego”, permitindo, dessa maneira, o autorreconhecimento e o favorecimento da autoestima. Tais elementos são vistos como parte do esforço das lutas dos novos movimentos sociais, que são encarados como uma luta por reconhecimento social, só sendo possível quando essa forma intersubjetiva individual se alia a outros sujeitos que passaram por experiências semelhantes e se concretizaram numa coletividade.

A partir disso, queremos, por fim, trazer outra questão que surgiu a partir da análise das publicações das *Blogueiras Negras* em conjunto com a trajetória do Movimento de Mulheres Negras no Brasil, cuja tentativa de síntese pode ser observada no primeiro capítulo. Como foi abordado, o Movimento de Mulheres Negras brasileiro se constituiu na necessidade de uma organização específica que desse conta das demandas desse grupo e que favorecesse a criação de um sujeito político autônomo uma vez que essas mulheres se sentiam invisibilizadas e não representadas efetivamente pelo Movimento Negro e pelo Movimento Feminista. Muitas dessas mulheres que integraram o Movimento de Mulheres Negras no Brasil estiveram filiadas ou fizeram parte em algum momento desses movimentos. De modo geral, havia um cenário de

disputa dentro do movimento de mulheres negras no que tange a autonomia dele e a institucionalização por meio de Ongs e sua vinculação com o Estado, que era vista por algumas mulheres como perda de liberdade e por outras como uma forma de conciliação havendo ganhos políticos para as pautas das mulheres negras. Nesse sentido, o caminho que ganhou mais força durante essa trajetória foi a institucionalização dos movimentos de mulheres negras.

Em meio a isso, procuramos nos textos das *Blogueiras Negras* questões que nos dessem pistas da percepção desses sujeitos sobre a condição social dos negros e negras no Brasil no que permeia a marginalização, pobreza, violência, sinônimos comumente atrelados à experiência negra no país. Encontramos, assim, outro gênero textual que apresenta características de crônica ou artigo de opinião e que denuncia principalmente a permanência de uma desigualdade estrutural acerca do negro, por meio da violência.

Desse modo, buscamos partir das definições sobre essas questões para propor algumas hipóteses sobre como podemos visualizar, de um modo mais abrangente, os empreendimentos traçados por essas mulheres, entendendo, porém, as limitações do recorte feito a partir do nosso objeto de pesquisa que foi principalmente o site *Blogueiras Negras*.

Um dos primeiros textos que chama atenção é o texto de Cidinha da Silva “A minha alma está armada e apontada para a cara do sossego, pois paz sem voz não é paz é medo”, escrito em 2013 e que se questiona sobre o marcador racial existente nas manifestações conhecidas como “Jornadas de Junho”²². Nesse material, a autora se interroga “Onde estavam os jovens negros paulistanos enquanto acontecia o 5º ato do MPL – Movimento Passe Livre em 17 de junho e durante os 4 anteriores?”. Para Cidinha da Silva,

A demarcação da data contempla o momento em que as manifestações públicas por direitos, ocorridas no centro da cidade, começaram a ser tumultuadas e tomadas por uma

²² Se faz necessário aqui situar brevemente a conjuntura política nacional do momento em que o site se inicia, isto é, em 2013. Após o término do mandato do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva do Partido do Trabalhadores (2003 – 2011) quem o substituiu, em 2011, é a então candidata do mesmo partido Dilma Rousseff. Nesse cenário, em 2013, estamos no terceiro ano do mandato da Presidenta Dilma Rousseff. Este ano marca a série de manifestações conhecidas como “Jornadas de Junho”, estas manifestações, que se originam em São Paulo, tiveram como motivação aparente a insatisfação no aumento da tarifa dos transportes públicos, cuja expressão “não é só por 20 centavos” se tornou um símbolo dos protestos. Os protestos que se iniciaram a partir do questionamento sobre a tarifa do transporte público, puxado pelo Movimento Passe Livre, o qual se declarava enquanto livre de partidos políticos, tomou, contudo, proporções que iam além da pauta da tarifa, somando as manifestações uma série de críticas a situação política brasileira. Estes protestos foram vistos enquanto as maiores manifestações populares desde o impeachment de Fernando Collor de Melo, em 1992, e reunia uma diversidade de atores sociais ideologicamente diferentes entre si. Ao longo das Jornadas de Junho, pode-se perceber uma cisão profunda entre esses atores sociais, já existente na sociedade brasileira, e o florescer de um discurso conservador aliado a direita brasileira.

moçada direitista-perdida e outra parcela direitista nazi-centrada, descaracterizando o caráter progressista e emancipatório das manifestações (Cidinha, 2013).

A resposta introduzida pela autora nos conduz, nesse aspecto, aos principais elementos da crítica das *Blogueiras Negras* a situação social das mulheres e homens negros no Brasil, isto é – a violência, denúncia da pobreza e a reivindicação por direitos sociais.

Muitos jovens negros pobres que estudam em boas universidades ou os parques negros de classe média que têm consciência racial optaram por não estar nas manifestações porque estavam ocupados em construir lugares sociais melhores, mais qualificados para representar a juventude negra. [...]

Respondendo à pergunta, dois mil jovens negros estavam mortos – a equidade racial passa ao largo do pertencimento racial dos mais de dois mil corpos amontoados no IML, nos cemitérios de bairro, só em 2012. Aqueles cemitérios, cujos funcionários nos dizem que o número de mortos noticiado pela imprensa para se aproximar do real deve ser multiplicado por 5 para alcançar o número real de mortos enterrados como resultado de conflitos armados.

Assim, se as estatísticas oficiais falam em 2.000 jovens mortos pela violência (policial, majoritariamente) nas periferias e favelas de São Paulo ao longo do ano que passou, podemos pensar em 10.000, sem pudor. Ali, nas gavetas do IML e nos cemitérios das periferias, todos são negros, ou quase negros, de tão desamparados, embora a polícia de direitos humanos, de um modo geral, considere-os apenas como jovens mortos nas bordas de São Paulo.

Outros milhares estavam presos em casa por falta de dinheiro para pagar o transporte público, não tinha sequer ido à faculdade naqueles dias por falta de dinheiro para se locomover, aqueles 3,00, antes do aumento de 70 centavos, considerado mísero por muitos. [...]

Por precaução, muitos jovens negros ficaram em casa, impelidos pela consciência de que aquelas eram manifestações adequadas a pessoas que têm direitos humanos, sabem o que é um advogado e podem contratá-lo, para as quais há também os advogados solidários, além do sobrenome de família que pode tirá-las rapidamente das prisões arbitrárias.

Os meninos e meninas negros têm medo da polícia que neles atira para matar com balas de verdade, não fazem covardia apenas com balas de borracha, gás lacrimogêneo e spray de pimenta e bombas de efeito moral... (Cidinha, 2013, s.p.).

O panorama apresentado por Cidinha da Silva (2013) a respeito da violência a que estão submetidos negros e negras cerca a maior parte dos temas trazidos no textos analisados. Estão inclusos a crítica à redução da maioria penal, a situação do jovem negro, a desmilitarização da polícia militar, a violência policial, o extermínio/genocídio da juventude negra, a violência contra a mulher na qual se insere também a pauta do aborto e a violência contra as transsexuais negras.

Os textos que abordam o tema da redução da maioria penal foram observados em duas épocas específicas, ainda em 2013, e tinham como pano de fundo a aproximação com a Copa do Mundo, realizada no Brasil em 2014, marcada por uma intensificação das políticas de segurança e, em 2015, com a PEC 171/1993, conhecida como a PEC da Maioria Penal. O texto

“Reduzir a idade penal, em benefício de quem?” de Leticia Maria aponta a efervescência do debate sobre a redução da maioridade penal e a enxerga enquanto uma “medida punitiva de caráter higienista”. Leticia elenca motivos contra a redução da maioridade penal, cujo público-alvo dos projetos de redução da idade penal é na sua perspectiva “o adolescente pobre e marginalizado”, uma vez que há uma contradição da opinião pública e a justiça “seletista”:

O resultado real da falta de ações objetivas e responsáveis para com nossos jovens, é o encarceramento desses mais desassistidos: os jovens negros. Estes serão as maiores vítimas desse sistema perverso, racista e higienista, responsável pelo genocídio da população negra – jovem e masculina. [...]

E quem é beneficiado com isso? Grandes manifestações públicas ocorrem quando um jovem pobre/negro comete algum crime contra a classe média, contra o “marginal”. Mas quando a situação é inversa, naturaliza-se a situação, sobretudo quando o “criminoso” é branco e classe média, nesse caso é “jovem infrator” (LETICIA, 2013, s.p.).

O texto “Redução da maioridade penal sem mimimi: medidas eficazes contra o PEC” de Laura Astrolabio (2015) tem um caráter direto de mobilização de coletivos e movimentos sociais buscando intervir na aprovação da PEC. Enquanto que “O crime inclui quando o estado exclui” de Carolina Pinho (2015) salienta os aspectos negativos no que tange a aprovação da PEC:

O perfil do preso brasileiro se mantém há anos entre os jovens, pretos e de baixa escolaridade. Ou seja, o aumento do encarceramento tem um endereço: a casa dos pretos e pobres! O recado que o Estado dá a nós é: “não temos políticas públicas para vocês! O destino de vocês já está traçado.” Ou seja, esta PEC é mais uma medida racista, de limpeza étnica promovida pelo Estado.[...]

Para nós, pretos e pretas, a votação da PEC da maioridade penal não é um fato isolado. Está em um contexto. Um contexto de extermínio sistemático do nosso povo preto, de branqueamento e criminalização da pobreza, promovidos na história do Estado brasileiro (CAROLINA, 2015, s.p.).

Para essas autoras, existe senão a responsabilização dos jovens negros por uma violência estrutural, e uma irresponsabilização do Estado em medidas que previnam a criminalidade de forma eficaz. Circunscrito a esse aspecto está também a questão da repressão policial e da busca pela desmilitarização da polícia militar, uma vez que o aparato policial é visto como o agente da execução sumária de jovens negras e negros e responsável pelo controle social desse sujeitos. Existe, para tais autoras, um recorte de raça, classe e gênero na ação da polícia militar.

Não é de hoje que a política é violenta, também não é de hoje que vemos uma política de segurança pública que vai violar os direitos daqueles mais marginalizados na sociedade e sim, as ditas minorias sociais tem raça e tem gênero. O modelo de polícia que temos hoje no Brasil instaurado para conter as revoltas contra os processos de higienismo social que passamos durante o início da república e, antes, para aniquilar as resistências quilombolas acabou por na época da Ditadura Militar se consolidar e assim tem permanecido. [...]

Sim, não apenas a organização da instituição polícia militar, mas toda uma concepção de segurança pública se construiu como uma forma para reprimir os indesejáveis. [...] A pauta da desmilitarização, portanto é a nossa pauta, pois somos nós que causamos

desconfortos, somos nós que somos vítimas da polícia, mas também de uma série de leis que visam criminalizar os movimentos sociais e a classe trabalhadora [...]. E quando vamos observar mais atentamente quem é a classe trabalhadora veremos qual a raça dela, qual sua orientação sexual e qual o seu gênero (LUKA, 2013, s.p.).

No texto de Luka Franca (2013), há ainda uma angústia com a violência contra as travestis e transsexuais. Assim como Luka, existe por parte do *Blogueiras Negras* uma preocupação com a transfobia, como demonstra o artigo do editorial “O feminismo negro é absolutamente incompatível com a transfobia” (2014), no qual a própria equipe do site se posiciona em relação à questão baseando-se no elemento da diversidade existente entre as mulheres negras e colocando a transfobia como uma pauta urgente dentro do feminismo. Para Jaqueline Gomes de Jesus (2014),

Fui indagada certa vez sobre a situação das pessoas trans negras neste país, e posso sintetizar a resposta em dois fatos: como pessoas negras, elas são violentadas pelo racismo estrutural, e quando se pensa em uma pessoa trans, geralmente se remete à imagem de uma mulher trans branca, apesar de a maioria ser negra. O racismo e o sexismo funcionam no contexto da transfobia maximizando o apagamento das identidades, das necessidades, e mesmo as existências, de negras e negros trans (JAQUELINE, 2014).

Todos esses temas circundam, porém, o fenômeno do extermínio da juventude negra. O principal elemento do fenômeno é o alto índice de homicídio de jovens, principalmente do sexo masculino, na sociedade brasileira. De acordo com Waiselfisz (2016), existe uma grande escassez nas estatísticas sobre o marcador raça nos estudos sobre homicídio por armas de fogo, marcador este que passou a ser integrado na base de dados a partir de 1996. Contudo, desde 2002 observa-se uma maior precisão sobre a identificação cor/raça nas vítimas de homicídio.

Os números atuais, de acordo com o Mapa da Violência e de homicídios por armas de fogo no Brasil de 2016, indicam a disparidade existente entre os homicídios por armas de fogo (HAF) no que concerne às pessoas negras e brancas:

Apenas três estados — Tocantins, Acre e Paraná — matam mais brancos que negros. No Paraná, o índice de vitimização é praticamente o dobro: taxa de 22,0 HAF brancos para 11,6 de negros. Em contraposição, em Alagoas, em 2014, foram assassinados 60 brancos e 1.702 negros! Taxas de 6,4 HAF brancos para 71,7 negros. Vitimização negra neste estado: 1.028,2% (morrem assassinados, proporcionalmente, acima de 11 negros por cada branco) (WAISELFISZ, 2016, p. 60).

Além disso, em 2014, foi observado uma diminuição da taxa de HAF em indivíduos brancos e um aumento da taxa de HAF em indivíduos negros, sendo a diferença percentual entre 2003 e 2014 de diminuição de 27,1% em pessoas brancas, e aumento de 9,9% em pessoas negras

(WASELFISZ, 2016). No que tange a idade, Tarsila Flores aponta que

o fenômeno da violência letal contra crianças e adolescentes, no Brasil, não é algo novo. Ele começa a ser constatado, cientificamente, a partir das décadas de 1980 e 1990, com a elaboração de estudos como o Dossier do Menor, realizado pelo Defense for Children International (ONU, 1987) o de Minayo (MINAYO, 1990), ou nos primeiros Mapas da Violência divulgados pela UNESCO (WASELFISZ, 1998). Já ali os números eram significativos e expressavam altos índices de homicídios de crianças e adolescentes, obtidos através de dados do Ministério da Saúde, dos Institutos Médico-Legais e da imprensa em geral (MINAYO, 1990, p. 284) (FLORES, 2016, p. 02).

A característica dominante desse alto índice homicídios é o marcador racial, com o qual, segundo Flores, “os jovens negros apresentam uma tendência a serem vítimas de homicídio quase 3 (três) vezes maior do que os brancos” (FLORES, 2016, p. 03). Dessa forma, inúmeras publicações apresentarão essa preocupação, seja enfatizando a função do aparato policial, seja destacando a ineficácia do governamental frente a essa situação e a medidas políticas incompatíveis com o problema. O texto de Liliana Dantas (2015) expõe uma situação que ilustra a feição cotidiana desse fenômeno:

Eduardo de Jesus, 10 anos, morto com um tiro de fuzil na cabeça, na porta de sua casa no complexo do Alemão, RJ. Responsável pelo disparo? Policial Militar. Quem era o menino morto pelo disparo? Era Eduardo, uma criança, uma vida resistindo e existindo em meio à opressão, à violência, à polícia, ao estado. Filho da Teresinha, doméstica, ele sonhava em ser bombeiro. Eduardo pensava em salvar vidas. Ele assistia televisão no sofá de casa com sua mãe, minutos antes do seu terrível assassinato. Era de tarde, qual o problema em sentar no batente da porta e mexer no celular? Foi o que Eduardo fez. Eduardo morreu por isso. Uma bala, em um único disparo o paralisou, finalizou, aniquilou sua vida. O policial achou que seu celular fosse uma arma e atirou. Para o policial, uma criança pobre, de pele escura era uma ameaça. Seu celular só poderia ser uma arma, o menino só poderia ser um vagabundo (LILIANA, 2015).

De acordo com Flores, o extermínio da juventude negra é um “fenômeno entendido como a culminação de um processo de exclusão social e racismo, avaliado principalmente através da percepção de *novas formas de guerra*” (FLORES, 2016, p. 04). Este, por sua vez, deriva de uma complexa *cartografia social*, inscrita na dimensão da colonialidade do poder, as quais, como já foi apontado, se dão a partir do colonialismo com a classificação social do mundo (QUIJANO, 2010), que legitima a dominação e a exploração. A tese defendida por Flores é que

existe uma estratégia oculta de controle social e racial, que justifica tais homicídios e que pode ser definida tanto pela ação institucionalizada do Estado, por meio da atividade da Polícia Militar, como por intervenções paraestatais, relacionadas ao crime organizado e ações de grupos de extermínio, nem sempre direcionadas a jovens que estejam envolvidos em ações criminosas ou atividades ilícitas (FLORES, 2016, p. 14).

A mulher negra dentro disso ocupa um lugar peculiar, uma vez que ora é a mãe, a filha, a tia, a esposa... que choram a morte de seus entes queridos pelo extermínio da juventude negra;

ora é vítima letal do chamado genocídio contra a população negra em geral. Para Stephanie Ribeiro, “somos mulheres negras que além de lidar com a morte de filhos, irmãos, pais, assassinados pelo racismo todo dia aos montes, somos a base da pirâmide social, as que ganham menos, as que são mais pobres e, dentre as mulheres as que morrem mais” (STEPHANIE, 2014, s.p.). Com efeito, o assassinato de Claudia da Silva Ferreira, em 2014, tornou-se um marco dada a brutalidade de sua morte e a forma como foi exposta. Em “Até quando vai durar esse extermínio ao povo preto, favelado e pobre?”, Sheila Dias (2014) descreve o acontecido:

Claudia Ferreira, mulher, mãe, filha da classe trabalhadora, pobre, favelada e NEGRA... Trinta e oito anos e que tinha a missão de criar quatro filhos (as) e mais quatro sobrinhos (as). A trajetória de vida de Claudia da Silva Ferreira não sairia do anonimato se sua vida não tivesse sido ceifada de forma brutal em plena luz do dia. Não era um dia qualquer, era um dia de domingo. Provavelmente, ela havia sido explorada a semana inteira em seu local de trabalho e aguardava com ansiedade o final de semana pra trabalhar dobrado em casa, mas esse trabalho, por mais cansativo que fosse ela o fazia com satisfação, pois, estava cercada dos seus filhos (as), do companheiro, familiares e amigos (as).

Além do erro de ter nascido preta, mulher e pobre, Claudia trazia consigo um copo de café e quatro reais em suas mãos. Aquilo que ele portava, em muito se parecia com uma arma, e isto, foi o que deu o direito a policiais em serviço atirarem em sua cabeça e peito. Com total requinte de crueldade, arrastaram seu corpo pelas ruas do seu bairro, como se faziam no período escravocrata que arrastavam negros (as) rebeldes para servir de exemplo a outros insurgentes. O que choca nessa cena brutal, é que era um dia de sol e dia de domingo pela manhã (se fosse a noite, provavelmente seu corpo teria sido desovado em algum lugar e se encontrado, teria como justificativa a mentira dela estar envolvida com os “bandidos” como tentaram fazer com o Amarildo e como fazem com os nossos jovens todos os dias) (SHEILA, 2014, s.p.).

A blogueira ainda metaforiza a situação da morte de Claudia da Silva Ferreira, arrastada pela viatura policial, com a permanência da violência, assim, “somos arrastados constantemente por correntes presos a algemas de um sistema que tem o Estado como principal aliado na barbárie impetrada a nós todos os dias” (SHEILA, 2014, s.p.), enquanto que apela para a resistência como símbolo da luta dos povos negros: “NÃO SUMCUMBIREMOS AOS NAVIOS NEGREIROS, AOS CAMBURÕES E CAVEIRÕES, AOS ESCOMBROS E REMOÇÕES... Tenho fome e sede por dias melhores, portanto, sou implacável no desafio de viver. Vida é meu nome e Resistência meu sobrenome” (SHEILA, 2014, s.p.). Nesse sentido, a criminalização do aborto, ainda que seja uma problemática que afete as mulheres como um todo, é vista pelas *Blogueiras Negras* analisadas enquanto mais um sintoma da violência do Estado contra as mulheres negras. O Estado “assume um caráter genocida quando se trata daquela que é mais atingida e mais vulnerável nesses casos, que é a mulher negra” (LUANA, 2014, s.p.).

A partir disso observamos que a violência, embora ligada diretamente a questão da marginalização e pobreza, é reivindicada pelas *Blogueiras Negras* a partir do reconhecimento social, na medida em que a eliminação do Outro é qualificada pelo seu não valor ou por ser destituído de humanidade. Desse modo a discussão sobre classe e “redistribuição” perpassam as publicações analisadas, sem no entanto serem alvo de uma debate mais aprofundado.

A ênfase nas lutas por reconhecimento social tem sido observada como característica dos movimentos sociais contemporâneos, em que as formas de reconhecimento pressupõem uma luta intersubjetiva, de modo que com base nessa teoria o “conflito é um elemento constitutivo da vida social”. Souza distingue abaixo a diferenciação entre luta por reconhecimento social e redistribuição, no que considera que a luta por reconhecimento social está ligada a uma injustiça simbólica e a redistribuição a uma injustiça econômica:

A injustiça simbólica é causada por padrões sociais de auto-representação, e interpretação e comunicação. Resultados desse tipo de injustiça são a hostilidade, a invisibilidade social e os desrespeitos que a associação de interpretações ou estereótipos sociais reproduzem na vida cotidiana ou institucional.

Este tipo de comportamento implica um prejuízo da auto-estima de indivíduos e grupos, mediante processos intersubjetivos. A injustiça econômica, por sua vez, é enraizada na divisão social do trabalho e na estrutural político-econômica de uma sociedade. Resultados desse tipo de injustiça são frequentemente: a exploração, a marginalização, a pobreza (SOUZA, 2000, p. 57).

A autora entende que “as questões das formas de reivindicações políticas relativamente independentes das questões econômicas têm assumido um lugar crescentemente importante em todo o Ocidente, seja no centro seja na periferia” (SOUZA, 2000, 133). A ênfase nas lutas por reconhecimento social tem sido observada como característica dos movimentos sociais contemporâneos, em que as formas de reconhecimento pressupõem uma luta intersubjetiva, de modo que, com base nessa teoria, o “conflito é um elemento constitutivo da vida social” (SOUZA, 2000, p. 135). Segundo o autor, em síntese do pensamento de Honneth,

O objetivo de Honneth poderia ser definido como uma tentativa de desenvolver em toda consequência um conceito de sociedade, e especialmente de mudança social, a partir da dinâmica de uma luta por reconhecimento. Seriam as motivações morais das lutas de grupos sociais que, enquanto tentativa coletiva, permitem a progressiva institucionalização e aceitação cultural das várias dimensões do reconhecimento recíproco (SOUZA, 2000, p. 150).

Já para Fraser, a antítese entre o paradigma da redistribuição e o do reconhecimento é falsa, uma vez que “nenhum dos dois por si só é suficiente”. Contudo, a autora tem uma visão distinta do reconhecimento e não considera que as lutas por redistribuição estão inclusas dentro

da política do reconhecimento e nem que o contrário é verdadeiro. Assim, é preciso “inventar uma concepção expandida de justiça que possa acomodar as reivindicações consideradas defensáveis para a igualdade social e aquelas consideradas igualmente defensáveis para o reconhecimento da diferença” (FRASER, 2007, p. 114). De acordo com Souza,

demandas por reconhecimento da diferença estão na base de lutas nacionalistas, étnicas, raciais, de gênero e sexuais. Nestes conflitos pós-socialistas, a questão da identidade grupal suplanta a dimensão do interesse de classe como motivação primária da mobilização política. Isto significaria que a dominação cultural estaria suplantando a exploração econômica como injustiça fundamental no mundo contemporâneo. Ao mesmo tempo, com a desigualdade econômica de modo algum deixou de ser um fenômeno ultrapassado (ao contrário, os padrões de desigualdade só fazem crescer na maior parte dos países) a autora sugere, como uma resposta adequada à agenda político-intelectual contemporânea, o desenvolvimento de uma "teoria crítica do reconhecimento" que contemple tanto os aspectos simbólico-culturais quanto os redistributivos econômicos. (SOUZA, 2000, p. 156-157).

A maior dificuldade em integrar redistribuição e reconhecimento está na posição ocupada por essas formas nas ordens de normatividade. Para Fraser, essa dificuldade diz respeito à “relação entre a moralidade e a ética, o correto e o bem, a justiça e a boa vida” (FRASER, 2007, p. 114). Nesses termos, a redistribuição tradicionalmente é associada à moralidade, ao correto e à justiça; e o reconhecimento, à ética, o bem e a boa vida:

Atualmente, é prática-padrão na filosofia moral distinguir as questões de justiça das questões da boa vida. Ao interpretar o primeiro como uma questão do “correto” e o segundo como uma questão do “bem”, a maioria dos filósofos associam justiça distributiva à *Moralität* “bem”, a maioria dos filósofos associam justiça distributiva à *Stittlichkeit* (ética) hegeliana. Em parte esse contraste é uma questão de escopo. Acredita-se que as normas da justiça sejam universalmente vinculantes; e que se mantêm independentemente do envolvimento dos agentes com valores específicos. Reivindicações para o reconhecimento da diferença, ao contrário, são mais restritas. Ao agregar taxações de valores relativos às várias práticas, características e identidades culturais, elas dependem dos horizontes historicamente específicos do valor, que não pode ser universalizado (FRASER, 2007, p. 115).

A solução de Fraser a esse problema é “recuperar a política do reconhecimento para a *Moralität* e, assim, resistir a voltar à ética” (FRASER, 2007, p. 116). Sua primeira estratégia é, pois, o rompimento com o modelo padrão de reconhecimento como “política da identidade”. Segundo a autora, esse modelo enfatiza uma visão psicológica sobre o problema em vez de privilegiar instituições sociais e a interação social; além disso, ela impõe uma “identidade coletiva autêntica” e tende a “promover o separatismo e o isolamento do grupo”.

A alternativa é uma análise do reconhecimento a partir da noção de *status social*. A ideia adota como padrão o *modelo de status*, o qual não se baseia na identidade, mas tem como centro

normativo a noção de *paridade participativa*.

...o que exige reconhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o status dos membros do grupo como parceiros plenos na interação social. O não-reconhecimento, conseqüentemente, não significa a depreciação e a deformação da identidade do grupo, mas sim, a *subordinação social* no sentido de ser impedido de *participar como um par* na vida social (FRASER, 2007. p. 117).

A base do reconhecimento, seguindo o raciocínio, está no status de “parceiro pleno na vida social, capaz de interagir com os outros como um par” (FRASER, 2007, p. 118), quando esse status se realiza, pode-se falar em *reconhecimento recíproco e igualdade de status*. Nada obstante, a subordinação e a exclusão dos agentes sociais são considerados um exemplo de *não-reconhecimento e subordinação de status*. Fraser, em sua análise, considera que “a interação é regulada por um padrão institucionalizado de valor cultural que constitui algumas categorias de agentes sociais como normativas e, outras como deficientes ou inferiores” (FRASER, 2007, p. 118). Por sua vez, é preciso *desinstitucionalizar* os padrões que impedem a paridade participativa com o objetivo de “superar a subordinação”.

É importante destacar que, para Fraser, a partir do “modelo de status”, *o reconhecimento é uma questão de justiça*, uma vez que o não reconhecimento é moralmente errado, por impedir a paridade participativa, devendo ser aceito independente das concepções distintas de vida boa. Nesse sentido, na medida em que o “status de parceiros plenos na interação social” é negado a indivíduos/grupos, isto se constitui uma violação da justiça, pois é uma forma de subordinação institucionalizada. Fraser enfatiza em sua análise que o entendimento do que é justo está pautado no âmbito das relações sociais e não na “psicologia individual ou interpessoal”, em uma crítica novamente aos teóricos do reconhecimento.

Como fora mencionado, Fraser (2007) considera que as teorias existentes a tratar de justiça distributiva e as teorias de reconhecimento não contemplam, no caso dos teóricos da redistribuição, os problemas de reconhecimento, e nem os teóricos do reconhecimento contemplam as questões da justiça distributivas. Portanto, uma não pode ser reduzida à outra. O que se propõe é uma “noção ampliada de justiça” a qual deve satisfazer duas condições, a “*condição objetiva da paridade participativa*” e a “*condição intersubjetiva da paridade participativa*”:

A condição objetiva coloca em foco preocupações tradicionalmente associadas à teoria da justiça distributiva, especialmente preocupações relativas à estrutura econômica da sociedade e aos diferenciais de classe economicamente definidos. A condição intersubjetiva coloca em foco preocupações recentemente destacadas na filosofia do

reconhecimento, especialmente aquelas relativas à ordem do status da sociedade e às hierarquias culturalmente definidas de status (FRASER, 2007, p. 126-127).

No que concerne ao reconhecimento do que é particular sobre os indivíduos ou grupos e à distinção entre aquelas reivindicações pelo reconhecimento que são justificadas, daquelas que não o são, Fraser se fundamenta em uma abordagem pragmática e contextual. Assim, o reconhecimento da diferença deve pautar “respostas corretivas para injustiças pré-existentes específicas”, desse modo, “somente aquelas reivindicações que promovem paridade de participação são moralmente justificadas” (FRASER, 2007, p. 128). De acordo com a autora, “o reconhecimento é uma solução para a injustiça social, e não a satisfação de uma necessidade humana genérica” (FRASER, 2007, p. 127).

De modo geral, Souza (2000) atenta para o fato de que, “apesar de demandas por reconhecimento e redistribuição caminharem sempre juntas”, cada uma possui uma lógica própria e em muitas vezes contraditória entre si. Nesse sentido, mesmo interligadas, elas possuem uma “lógica desigual”, uma vez que há uma antítese entre as demandas:

O processo de superação da injustiça econômica pede a remoção da diferenciação grupal (seria absurdo supor que trabalhadores explorados, por exemplo, pedissem o reconhecimento das suas diferenças) enquanto a superação de injustiças simbólicas envolve um processo inverso de diferenciação grupal. Nancy Fraser chama de dilemática pós-socialista quando movimentos sociais envolvem os dois tipos de injustiça social são levados, simultânea e contraditoriamente, a afirmar e a negar a sua especificidade. Este seria o caso paradigmático dos movimentos das mulheres e dos negros, para Fraser. Ambos os grupos sofrem discriminações tanto econômicas quanto culturais, sendo obrigados a adotar estratégias contraditórias (HONNETH, 2000, p. 158).

Para Jessé de Souza, no Brasil, a “questão da assimilação seletiva de aspectos valorativos e institucionais envolvidos na temática do reconhecimento social” (SOUZA, 2000, p. 158) age como um acentuador da marginalização da população negra. Ainda segundo o autor, a política do reconhecimento permite olhar para a “percepção do sofrimento e dor humanas nem sempre visíveis envolvidas nesse processo” (SOUZA, 2000, p. 158).

Ao analisarmos os relatos das *Blogueiras Negras*, vemos que a questão identitária é central no discurso dessas mulheres. Em contraponto com a afirmativa de Fraser, o contexto brasileiro evidencia, de modo abrangente, a produção de um sujeito negro deformado como produto do ideário nacional. Será, por sua vez, através desses mecanismos que a subordinação social será justificada. A busca por uma “identidade coletiva autêntica” supõe um exercício complexo encontrado por esses movimentos, destituídos de sua própria história, em busca de

construir um *espelho* que reflita sua imagem. Nesse aspecto, o que as demandas por reconhecimento pressupõem demonstrar é que antes da possibilidade de *participar como um par na vida social*, tal como idealiza Fraser, é necessário uma espécie de valoração específica que permita ao sujeito entrar na dinâmica do reconhecimento.

Todavia, a saída encontrada por essas mulheres manifesta a criatividade e o processo de contestação através da escrita, por meio do qual expõem seus anseios e aspirações. A expressão artística dos descendentes de escravos se torna “um meio tanto para automodelagem individual como para a libertação comunal” (GILROY, 2012, p. 100). O potencial dessas formas vai além, na opinião do autor, “dos rancorosos presentes oferecidos pelos senhores como substituto simbólico para a libertação da sujeição” (GILROY, 2012, p. 100). Nesse sentido, Gilroy põe em cheque a própria promessa da modernidade:

Esta tradição havia mantido a ideia de que a vida boa para o indivíduo e o problema de uma ordem social e política melhor para a coletividade poderiam ser alcançadas por meios racionais. Embora raramente seja reconhecida ainda hoje, essa tradição perdeu seu direito exclusivo à racionalidade, em parte pelo modo como a escravidão se tornou interna à civilização ocidental e pela cumplicidade óbvia que tanto a escravidão da *plantation* como os regimes coloniais revelaram existir entre racionalidade e a prática do terror (GILROY, 2012, p. 98).

O pesquisador identifica na linguagem musical estabelecida pelos povos negros na diáspora “uma grande dose da coragem necessária para prosseguir vivendo no presente” (GILROY, 2012, p. 94). Sob esse aspecto, a contracultura que se forma se estabelece a partir da dinâmica entre o caráter normativo e as aspirações utópicas contidas na crítica desses povos ao capitalismo estabelecido com base na diferenciação racial. A esse respeito, duas noções emergem como base para pensar essa dinâmica, a noção de *política de realização*, centrada no conteúdo normativo, e a de *política de transfiguração*, centrada no conteúdo utópico da política negra. Ao passo que a política de realização exige que “a sociedade civil burguesa cumpra as promessas de sua própria retórica” (GILROY, 2012, p. 95) e tem como fundamento a “noção de que uma sociedade futura será capaz de realizar a promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada” (GILROY, 2012, p. 95), a política de transfiguração ultrapassa e “transcende a modernidade”, pois “ênfata o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência e também entre esse grupo e seus opressores do passado” (GILROY, 2012, p. 96).

A instância em que essa última política opera tem como aspecto “conjurar e instituir os

novos modos de amizade, felicidade e solidariedade consequentes com a superação racial sobre a qual se assentava a modernidade e sua antinomia do progresso racional ocidental como barbaridade excessiva” (GILROY, 2012, p. 97). Desse modo, a forma como as mulheres negras têm relatado a si mesmas por meio do discurso autobiográfico ou pela crítica à violência revela-nos um movimento de contracultura baseado nesses dois conteúdos. Assim, enquanto política de realização, observamos os anseios pelo bem-viver e por justiça social baseados nas promessas da modernidade, na qual as instâncias por reconhecimento e redistribuição social emergem; e, no plano da transfiguração, os escritos evocam (através da construção de um novo espelho) que as mulheres busquem encontrar uma nova utopia apoiadas nos vínculos estabelecidos entre elas.

II CONCLUSÃO

A pesquisa apresentada teve como ponto de partida a confluência entre dois territórios. O primeiro se refere ao processo de consolidação do movimento de mulheres negras enquanto um agente político no Brasil, que se inicia em meados da década de 1980, o seu legado e a influência na constituição da identidade social das mulheres negras brasileiras, a partir de um novo ideal de sujeito positivado. O segundo território refere-se à eclosão da internet e a sua incorporação na vida cotidiana das pessoas. Para Hine (2004), a teoria social tem se interessado em compreender o significado das mudanças técnicas e sociais mais recentes no que cerca o território intelectual formado pela internet. A partir de Kitchin (1998), a autora pontua três categorias que pressupõe os “efeitos do ciberespaço” na interface das relações sociais: mudanças na percepção de tempo e espaço, nas comunicações e nos meios de comunicação social e nos questionamentos dualísticos como real/virtual, verdade/ficção, autêntico/fabricado/, representação/realidade (HINE, 2004, p. 14).

A motivação inicial da pesquisa se deu a partir da observação de um fenômeno específico que deriva da convergência entre esses dois territórios: a ação social de mulheres negras na internet. O objetivo central envolveu compreender quais as principais características da produção discursiva dessas mulheres no meio virtual, a que tipo de pensamento elas estavam vinculadas e o que se apresentava como importante para essas mulheres.

Para responder a essas perguntas, foi necessário primeiramente recuperar a construção histórica do movimento de mulheres negras no Brasil, uma vez que se entende que a trajetória dessas mulheres negras não é um fenômeno isolado e faz parte da própria história das mulheres negras na diáspora negra. Em virtude disso, também considerou-se importante desconstruir as categorias raça e gênero a partir do encontro colonial, assim como pensar a relação hierárquica a que estão submetidas, e como o capitalismo se apropria da lógica da diferença para a sua manutenção no mundo pós-colonial. Dentro desse contexto, o surgimento do feminismo negro faz parte da contracultura que questiona essas relações de poder e propõe um novo olhar a partir da posição em que o sujeito se encontra.

Embora seja um fenômeno amplo, procuramos analisar o movimento de mulheres negras a partir de três locais, primeiramente o Brasil, porque nosso objeto de pesquisa parte dele, em

segundo a América Latina, tanto por sua proximidade geográfica e passado comum quanto, sobretudo, pela reivindicação de um feminismo afrolatinoamericano por parte de teóricas negras como Lélia Gonzalez; e, por fim, os Estados Unidos, devido à pertinente influência do pensamento feminista negro produzido nesse país.

A escolha do objeto de análise se deu a partir do mapeamento de plataformas e sites em que se encontra um conteúdo produzido por e para mulheres negras. Buscamos evidenciar as etapas desse mapeamento, os principais grupos e páginas encontrados e algumas das discussões visualizadas nesse material. O site *Blogueiras Negras* foi escolhido dentre os demais por trazer um conteúdo autoral, diverso e colaborativo, o qual também tem como fundamento o feminismo negro e é uma referência na rede de mulheres negras, gozando de um estatuto de legitimidade. Além disso, sua estrutura fornece vantagens analíticas por não necessitar, como nos grupos de discussões em redes sociais como o *Facebook*, acompanhar a lista de discussões nem de autorização prévia das integrantes. Assim, é um conteúdo público e de fácil acesso.

Como já foi pontuado, entendemos o site *Blogueiras Negras* como um exemplo contemporâneo de imprensa negra, contudo, ainda que tenha semelhanças com a imprensa tradicional, o *Blogueiras Negras* está atrelado a uma conjuntura específica que só foi possível com uma reconfiguração no acesso e produção aos meios de comunicação permitidos pelo advento da internet. Desse modo, existem distinções peculiares no que tange o perfil de quem pode escrever, o formato e o conteúdo.

A partir do mapeamento e da escolha do objeto de análise, a metodologia utilizada foi a leitura e seleção de textos escritos, a partir das seções “Identidade” e “Resistência”. Os textos foram selecionados conforme o reconhecimento da relevância dos materiais para o problema de pesquisa, ou seja, envolveu uma metodologia qualitativa, em seguida, foram divididos por tipo textual e conteúdo.

Durante a análise dos textos, percebemos a frequência de três elementos. O primeiro diz respeito à utilização do recurso do relato autobiográfico na escrita de uma parte significativa dos textos. O segundo é a experiência do racismo e sua superação. E o terceiro é a denúncia da violência estrutural e marginalização de mulheres e homens negros na sociedade. Essas foram, por sua vez, consideradas as principais características da produção discursiva dentro do material analisado. É importante destacar que, embora tenhamos escolhido apenas duas seções do site,

outras seções também podem ser visualizadas — dentre elas, as que se destinam à produção cultural negra, como a música, culinária e poesia, bastante significativas —, apesar de não integrarem nossa análise.

A partir desses três elementos e com base em nosso referencial teórico, pudemos delinear algumas considerações sobre a que tipo de pensamento estavam vinculadas e o que se apresentava como importante para essas mulheres negras. Nesse sentido, o feminismo negro e as experiências da mulher negra são os principais eixos norteadores das *Blogueiras Negras*, como é possível observar nos fundamentos do próprio site, e considerando que os textos são aceitos pelo editorial. Contudo, para nós, fez-se necessário refletir sobre a vinculação entre os paradigmas de ação social apresentados e os imperativos na ordem moral da sociedade presentes nos textos, derivados das concepções de reconhecimento social e justiça distributiva. Desse modo, procuramos perceber a influência desses paradigmas morais nos discursos analisados.

Pôde-se inferir, portanto, uma maior ênfase na questão do reconhecimento social nas discussões traçadas por essas mulheres, assim o reconhecimento social aparenta como precedente a redistribuição. Uma vez que, a partir de uma determinada concepção de valoração social de sujeito enquanto agente, é possível exigir outras demandas. Além disso, apesar da luta por reconhecimento social no que se refere à terceira esfera, isto é, à estima social, pressupor a necessidade de uma solidariedade intragrupal, a autoestima que é sua autorrelação prática se dá dentro de um processo de aumento da individualização. Nesse aspecto, a experiência intersubjetiva positivada dos sujeitos é com frequência reivindicada.

A solidariedade e a organização do movimento de mulheres negras permitiu a inclusão de pautas que fossem urgentes para essas mulheres na arena política e teve uma ampliação de seus direitos sociais nas últimas décadas. Mas a difusão e a democratização dos meios de comunicação por meio da internet, como se demonstrou, possibilitaram a formação de novos nichos configurando uma extensão dessas redes de solidariedade intragrupal para uma nova geração de mulheres negras. Como efeito, tem-se um maior acesso a elementos da política negra e também ao compartilhamento de informações de forma mais rápida. Assim, uma determinada situação de racismo ao ser divulgada na rede tem grande visibilidade e efeitos sobre a comunidade de mulheres negras, gerando quase que imediatamente um contradiscurso. A proporção que o movimento de autoaceitação dos cabelos crespos tomou pode ser um exemplo.

Para além da questão da individualização, é notável, como foi constatado, que muitas dessas mulheres têm um sentimento de responsabilidade, a partir de uma noção de legado, e dever para com o grupo. As noções podem ser observadas no resgate aos elementos da cultura negra, na busca por uma história contra-hegemônica que abranja o ponto de vista subalterno, em símbolos em que possam se sentir representadas e na luta para o acolhimento e empoderamento de outras mulheres negras. Muitas dessas mulheres tiveram suas primeiras experiências de “descobrimento enquanto negras” no seio de algum movimento social, seja ele de esquerda, feminista, do movimento negro, do próprio movimento de mulheres negras e após a entrada na universidade.

Nada obstante, num primeiro momento, observa-se um nível de reconhecimento intragrupal por parte dessas mulheres e na esfera de construção de um sentimento de estima. O reconhecimento social — isto é, aquele que depende do reconhecimento do Outro, numa instância ampliada que se estabelece a partir da alteridade, assim como a questão redistributiva — aparece ora enquanto uma crença de futuro, na expectativa de que a modernidade cumpra aquilo que prometeu, circunscrita na ideia de política de realização, ora como horizonte utópico cuja transfiguração é o principal elemento de subversão. A resistência tem sido uma palavra de ordem em ambos os casos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVAREZ, Sonia E. et al. Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos. **Revista Estudos Feministas** [online], Florianópolis, v. 11[2], jul./dez., 2003, p. 541-575. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v11n2/19138.pdf>>. Acesso: 28 jun. 2018.
- BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista Estudos Feministas** [online], Florianópolis, v. 3, n. 2, 1995, p. 458 - 463. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>>. Acesso: 26 jul. 2018.
- BAQUERO, Rute V. A. A situação das Américas: democracia, capital social e empoderamento. **Revista Debates** [online], Porto Alegre, v. 6, n. 1, jan./abr., p. 173-187. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/debates/article/viewFile/26722/17099/>>. Acesso: 28 jul. 2018.
- BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu** [online], Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>>. Acesso: 29 abr. 2017
- BHABHA, Homi K. A outra questão: O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. IN: BHABHA, Homi K. **O local da cultural**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BLAY, Eva A. Como as mulheres se constituíram como agentes políticas e democráticas: o caso brasileiro. In: BLAY, Eva A; AVELAR, Lúcia (Org.). **50 Anos de Feminismo: Argentina, Brasil e Chile**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fapesp, 2017.
- CARDOSO, Cláudia P. **Outras Falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras**. 2012. 383f. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres Gênero e Feminismo) - Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo. Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Revista Estudos Avançados** [online], São Paulo, v. 17, n. 49. Sept./Dec. 2003, pp. 117-132. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008>. Acesso: 29 abr. 2017.
- _____. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade de São Paulo - São Paulo.
- COLLINS, Patricia. H. A significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** [online], Brasília, v. 31, n. 1, Jan./Abr. 2016, pp. 99-127. Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>>. Acesso: 29 abr. 2017.

_____. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: VELASCO, Mercedes J (Org.). **Feminismos negros**: una antología. Madrid: Traficantes de Sueños. 2012.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** [online], São Paulo, v. 27, n. 80, out. 2012, p. 09-20. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-9092012000300001&lng=en&nrm=iso>. Acesso: 28 jul. 2018.

COSTA, Jurandir F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: Souza, Neusa S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal 2º, 1990, 2 ed.

CRENSHAW, Kimberle W. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **Cruzamento**: raça e gênero [online], Brasília, Unifem, 2004, pp. 07-16. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>>. Acesso: 26 jul. 2018.

DAVIS, Angela, 1944. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

FACEBOOK. Como faço para criar uma Página? **Central de Ajuda**. Disponível em: <https://www.facebook.com/help/104002523024878?helpref=about_content>. Acesso: 23 maio 2018.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. Carta de uma ex-mulata à Judith Butler. **Periódicus**: Revista de estudos interdisciplinares em gêneros e sexualidades [online], Salvador, v. 1, n. 3. mai./out. 2015, p. 153-169. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/14261/9862>>. Acesso: 29 jul. 2018.

FLORES, Tarsila. Genocídio da juventude negra no Brasil: as novas formas de guerra, raça e colonialidade do poder. **ANDHEP** [online], 2016. Disponível em: <http://www.andhep2016.sinteseeventos.com.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyI7czoZNDoiYToxOntzOjEwOiJJRF9BUiFVSUZPIjtzOjM6IjI0NSI7fSI7czoXOiJoljtzOjMyOiIyNzI5ODkyOWRkYmZkZTM1NTgzZGRlYU4ZWlzMzc3YiI7fQ%3D%3D>>. Acesso: 29 jul. 2018.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). **Teoria Crítica no Século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

GIL, Gilberto. **Pela Internet**. Gege Edições: Preta Music: 1996. Disponível em: <http://www.gilbertogil.com.br/sec_musica.php?filtro=p>. Acesso: 04 ago. 2018.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; UCAM/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012 (2º edição).

GONZALEZ, Lélia. Por un feminismo afrolationoamericano. In: **Mujeres, crisis y movimiento: América Latina y El Caribe**. Santiago: Isis Internacional/ Mujeres por un Desarrollo Alternativo - MUDAR, 1988.

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

GUIMARÃES, Antonio S. Raça e o estudo sobre relações raciais no Brasil. **Revista Novos Estudos - CEBRAP** [online], n.54, jul. 1999, pp. 147-156. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1110684/mod_folder/content/0/GUIMARAES%20-%20Ra%C3%A7a%20e%20os%20estudos%20de%20rela%C3%A7%C3%B5es%20raciais%20no%20Brasil.pdf?forcedownload=1>. Acesso: 29 jul. 2018.

GUTIERREZ, Suzana S. A etnografia virtual na pesquisa de abordagem dialética em redes sociais on-line. In: Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação [online], **Anais**, Caxambu: Associação Nacional de Pós-graduação em Educação, 2009, p. 1-16. Disponível em: <<http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT16-5768—Int.pdf>>. Acesso: 04 abr. 2017.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HINE, Christine. **Etnografía virtual**. Barcelona: Editorial UOC, 2004.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34. 2009, 2 ed.

_____. Reconhecimento ou Redistribuição? A mudança de perspectiva na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). **Teoria Crítica no Século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

hooks, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciências Políticas**, Brasília, nº16, Jan/Apr. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522015000200193&script=sci_arttext>. Acesso:

01 out. 2015.

_____. Alisando o nosso cabelo. **Coletivo Feminista Marias**. 2008. Disponível em: <<http://coletivomarias.blogspot.com/search?q=hooks>>. Acesso: 29 de jul de 2018).

JOZEF, Bella. (Auto)Biografia: os territórios da memória e da história. In: AGUIAR, Flávio; SEBE, José C.; GUARDINI, Sandra (Org.). **Gêneros de Fronteira**: Cruzamentos entre o Histórico e o Literário. São Paulo: Xamã, 1997, p. 219-225.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas** [online], Florianópolis, v. 22[3], set./out., 2014. p. 935-952. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso: 28 jul 2018.

MARQUES, Rosa M; Barbosa, Estela C; Hutz, Ana. A situação da mulher na América Latina e no Caribe. **Revista Temporalis** [online], v. 10, n. 20, jul./dez., 2010, p. 197-220. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/3453/2706>>. Acesso: 28 jul. 2018.

MERCADO, Luis. P. L. Pesquisa qualitativa on-line utilizando a etnografia virtual. **Revista Teias** [online], Rio de Janeiro, v. 13. n. 30, set./dez. 2012, p. 169-183. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24276/17255>>. Acesso: 04 abr. 2017.

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

PEREIRA, Almicar A. A imprensa negra no Brasil e nos Estados Unidos. In: **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

PINTO, Ana F. M. **De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)**. 2006. 197f. Dissertação (Mestrado em História) - Pós-Graduação em História. Universidade de Brasília, Brasília.

POLIVANOV, Beatriz. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos termos em pesquisas qualitativas na internet. In: **XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** [online], Manaus: Intercom, 2013. p. 1-15. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2013/resumos/R8-0346-1.pdf>>; Acesso: 04 abr. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. IN: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria P (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez. 2010.

RIOS, Flavia. A cidadania imaginada pelas mulheres afro-brasileiras: da ditadura militar à democracia. In: BLAY, Eva A.; AVELAR, Lúcia (Org.). **50 Anos de Feminismo**: Argentina, Brasil e Chile. São Paulo: Universidade de São Paulo, Fapesp, 2017.

ROLAND, Edna. O movimento de mulheres negras brasileiras: desafios e perspectivas. In: GUIMARÃES, Antonio S. A.; HUNYLEY, Lynn (Org.). **Tirando a Máscara**: Ensaio sobre o Racismo no Brasil. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Dicionário de psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não dito racista. **Tempo Social**: Revista de sociologia da USP [online], São Paulo: v. 18, n. 2. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v18n2/a12v18n2>>. Acesso em: 27 ago. 2014.

SANTOS, Boaventura S. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [online], n. 78, out. 2007, p. 03-46. Disponível em:<https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/150_Para%20alem%20do%20pensamento%20abissal_RCCS78.pdf>. Acesso: 28 jul. 2018.

SANTOS, Ana Paula M. T.; SANTOS, Marinês R. Geração Tombamento e Afrofuturismo: a moda como estratégia de resistência às violências de gênero e de raça no Brasil. **Dobras** [online], v. 11, n. 23. 2018. Disponível em: <<https://dobras.emnuvens.com.br/dobras>>.

SARDENBERG, Cecília M. B. **Conceituando "Empoderamento" na Perspectiva Feminista**. 2009. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf>>. Acesso: 28 jul. 2018.

SILVA, Joselina. I Encontro nacional de Mulheres Negras e o pensamento das feministas negras da década de 1980. In: SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri M. **O Movimento de Mulheres Negras**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

SILVA, Denise A. De epistemicídio, (in)visibilidade e narrativa: reflexões sobre a política de representação da identidade negra em cadernos negros. **Ilha do Desterro** [online], n. 67, Florianópolis, jul./dez. 2014, p. 51-62. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ides/n67/0101-4846-ides-67-00051.pdf>>. Acesso: 28 jul. 2018.

SILVA, Cristiane R. M.; TESSAROLO, Felipe M. Influenciadores Digitais e as Redes Sociais

Enquanto Plataformas de Mídia. **Intercom** - Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação [online], São Paulo, 2016. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-2104-1.pdf>>. Acesso: 28 jul. 2018.

SOARES, Vera. O verso e reverso da construção da cidadania feminina, branca e negra, no Brasil. In: GUIMARÃES, Antonio S. A. HUNYLEY, Lynn (Org.) **Tirando a Máscara: Ensaio sobre o Racismo no Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SOUSA, Germana H. P. Memória, autobiografia e diário íntimo. In: BASTOS, Hermenegildo J. M.; ARAÚJO, Adriana F. B. (Org.). **Teoria e prática da crítica literária dialética**. Brasília: Universidade de Brasília, 2011, p. 86-108.

SOUZA, Neusa S. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal 2º, 1990, 2 ed.

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. **Revista Lua Nova** [online], n. 50, 2000, p. 133-241. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n50/a08n50.pdf>>. Acesso: 26 jul. 2018.

TEIXEIRA, Níncia B. A escrita empoderada de Carolina Maria de Jesus: a voz da resistência no cenário das impossibilidades. **Scripta Uniandrade** [online], Curitiba, v. 14, n. 2, 2016, p. 270-290. Disponível:

<<https://uniandrade.br/revistauniandrade/index.php/ScriptaUniandrade/article/view/414/503>>.

Acesso: 28 jul. 2018.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? **Geledés** – Instituto da Mulher Negra. 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso: 26/11/2017).

VELASCO, Mercedes J (Org.). **Feminismos negros**. Una antología. Madrid: Traficantes de Sueños. 2012.

WASELFISZ, Julio J. Mapa da violência 2016: homicídios por arma de fogo no Brasil. **FLASCO BRASIL** [online], Brasília. Disponível em: <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf>. Acesso: 09 ago. 2017.

Referências (Mapeamento dos sites)

A NEGRA E SEUS TONS. **Página do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/anegraeseustons/>>. Acesso: 24 maio 2018.

A NEGRA SE SEUS TONS. **Blog/site**. Disponível em: <<http://www.anegraeseustons.com.br>>. Acesso: 24 maio 2018.

BLOGUEIRAS NEGRAS. Quem Somos. **Blogueiras Negras**. Disponível em: <<http://www.blogueirasnegras.org/quem-somos/>>. Acesso: 27 maio 2018.

_____. Manual da Blogueira Negra. **Blogueiras Negras**. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/manual-da-blogueira-negra/>>. Acesso: 27 maio 2018.

CACHEADAS EM TRÂNSIÇÃO (OFICIAL 2012). **Grupo do Facebook**. <<https://www.facebook.com/groups/487145284650001/>>. Acesso: 20 maio 2018.

DE PRETAS POR GABI OLIVEIRA. **Página no Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/depretas/>>. Acesso: 24 maio 2018.

DE PRETAS POR GABI OLIVEIRA. **Canal do Youtube**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCF108KZPnFVxP8IILiJ1kng/featured>>. Acesso: 24 maio 2018.

DICAS DE MAQUILHAGEM PRA PELE NEGRA. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/genigelspace/>>. Acesso: 20 maio 2018.

ESTUDOS EM FEMINISMO NEGRO, POSCOLONIAL E INTERSECCIONAL. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/586068051452214/?ref=br_rs>. Acesso: 20 maio 2018.

FAÇA AMOR, NÃO FAÇA CHAPINHA. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/f.amor.nfc/>>. Acesso: 20 maio 2018.

FEMINISMO NEGRO. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/419693038229630/?ref=br_rs>. Acesso: 20 maio 2018.

_____. Sobre. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/help/104002523024878?helpref=about_content>. Acesso: 23 maio 2018.

GELEDÉS. Quem somos. **Geledés Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/geledes/quem-somos/>>. Acesso: 27 maio 2018.

_____. Missão Institucional. **Geledés Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/geledes-missao-institucional>>. Acesso: 27 maio 2018.

_____. Hoje na História, 30 de abril de 1988, Geledés completa 29 anos. **Geledés Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/hoje-na-historia-30-de-abril-de-1988-geledes-completa-29-anos/>>.

Acesso: 27 maio 2018.

_____. A África e sua diáspora: Afro-latinos. **Geledés Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/africa-e-sua-diaspora/afro-latinos/>>. Acesso: 04 ago. 2018.

MAKE DE PRETA PRA PRETA. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1981756465387563/>>. Acesso: 20 maio 2018.

_____. Sobre. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1981756465387563/about/>>. Acesso: 20 maio 2018.

MULHERES NEGRAS. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/217063385016911/?ref=br_rs>. Acesso: 20 maio 2018.

MULHERES PRETAS EXISTEM E RESISTEM. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/groups/1130968583637809/?fref=nf>>. Acesso: 20 maio 2018.

NEGRAS EMPODERADAS. **Grupo do Facebook**. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/891525704280083/?ref=br_rs>. Acesso: 20 maio 2018.

CARVALHO, Letícia. **O que é o movimento Faça amor, não faça chapinha e pelo quê lutamos?**. 24 jan. 2015. Post do Facebook. Disponível em: <<https://www.facebook.com/notes/fa%C3%A7a-amor-n%C3%A3o-fa%C3%A7a-chapinha/o-que-e-%C3%A9-o-movimento-fa%C3%A7a-amor-n%C3%A3o-fa%C3%A7a-chapinha-e-pelo-qu%C3%AA-lutamos/616792585093724>>. Acesso: 17 maio 2018.

NEGRA ATIVA. **Página no Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/negrasativas/>>. Acesso: 24 maio 2018.

NEGRA ATIVA. **Perfil do Instagram**. Disponível em: <<https://www.instagram.com/negra.ativa/>>. Acesso: 24 maio 2018.

NA VEIA DA NÊGA. **Página no Facebook**. Disponível em: <<https://www.facebook.com/naveiadanega/>>. Acesso: 24 maio 2018.

NA VEIA DA NÊGA. **Canal no Youtube**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCxaJYB7ly4Y8GJCokZnHYgA/featured>>. Acesso: 24 maio 2018.

NA VEIA DA NÊGA. **Blog**. Disponível em: <<http://www.naveiadanega.com.br>>. Acesso: 24

maio 2018.

PRETA E ACADÊMICA. **Página do Facebook.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/PretaAcademica>>. 25 maio 2018.

PRETA E ACADÊMICA. Blog. Disponível em: <<https://pretaeacademica.wordpress.com/>>. Acesso: 25 maio 2018.

_____. Sobre. **Preta e acadêmica.** Disponível em: <https://pretaeacademica.wordpress.com/sobre/>. Acesso: 25 maio 2018.

PRETA PARIU. **Página do Facebook.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/pretapariu/>>.

PRETA PARIU. **Canal do Youtube.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UC5gJxEX8HD34toM4csExmqQ/featured>>. Acesso: 24 maio 2018.

PRETA PARIU. **Blog/site.** Disponível em: <<http://pretapariu.com/>>. Acesso: 24 maio 2018.

SOUL VAIDOSA. **Página no Facebook.** Disponível em: <<https://www.facebook.com/Soulvaidosa/>>. Acesso: 24 maio 2018.

SOUL VAIDOSA. **Canal no Youtube.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCs-YXTZrJfI9AUYjNK3vY1A/featured>>. Acesso: 24 maio 2018.

TEODORO, Lívia. Sobre o Blog. **Na veia da Nêga.** Disponível em: <<http://www.naveiadanega.com.br/p/o-blog-na-veia-da-nega.html>>. Acesso: 25 maio 2018.

Referências *Blogueiras Negras*

ADETOKUMBO, Tayna A. Nossa solidão tem o peso do Atlântico. **Blogueiras Negras.** 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/02/16/nossa-solidao-tem-o-peso-do-atlantico/>>. Acesso: 03 jun. 2018.

ASTROLABIO, Laura. Redução da maioria penal sem mimimi: medidas eficazes contra o PEC. **Blogueiras Negras.** 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/06/18/reducao-da-maioridade-penal-sem-mimimi-medidas-eficazes-contr-o-pec/>>. Acesso: 14 jul. 2018.

BRITTO, Monique. Do que me lembro. **Blogueiras Negras.** 2015. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2015/04/06/do-que-me-lembro/>>. Acesso: 08 de jul. 2018.

CARVALHO, Layla P. Das diferentes solidões da mulher negra: do estar sozinha ao ser exótica.

Blogueiras Negras. 2016. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2016/10/05/das-diferentes-solidoes-da-mulher-negra/>>. Acesso: 23 jun. 2018.

CASTRO, Carina. Eu não sou a menina cândida – racismo, servidão e relacionamentos abusivos.

Blogueiras Negras. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/10/21/eu-nao-sou-a-menina-candida-racismo-servidao-e-relacionamentos-abusivos/>>. Acesso: 10 jun. 2018.

DANTAS, Liliana. Polícia, deixe a favela em paz! Respeite a vida, respeite a favela. **Blogueiras**

Negras. 2015. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2015/04/09/policia-deixe-a-favela-em-paz-respeite-a-vida-respeite-a-favela/>>. Acesso: 14 jul. 2018.

DIAS, Sheila. Até quando vai durar esse extermínio ao povo preto, favelado e pobre? **Blogueiras**

Negras. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/03/19/extermínio-ao-povo-preto/>>. Acesso: 15 jul. 2018.

DJOKIC, Aline. Reinventar-se – um exercício diário da pessoa negra. **Blogueiras Negras.** 2015.

Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2015/02/26/reinventar-se-um-exercicio-diario-da-pessoa-negra/>>.

Acesso: 03 jun. 2018.

FERREIRA, Simone. A morte em mim. 2017. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2017/10/06/morte-em-mim/>>. Acesso: 23 jun. 2018.

FRANCA, Luka. A desmilitarização da polícia não pode ser racista, machista e cissexista.

Blogueiras Negras. 2013. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2013/07/04/a-desmilitarizacao-da-policia-nao-pode-ser-racista-machista-e-cissexista/>>. Acesso: 14 jul. 2018.

GOMES, Cristiane. Do fundo do quintal à universidade: relações e conexões do processo de

conscientização da negritude. **Blogueiras Negras.** 2013. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2013/10/15/fundo-quintal-universidade-relacoes-conexoes-processo-conscientizacao-negritude/>>. Acesso: 18 jun. 2018.

GOMES, Mara. Uma mulher com voz incomoda muita gente. **Blogueiras Negras.** 2016.

Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2016/01/04/uma-mulher-com-voz-incomoda-muita-gente-2/>>.

Acesso: 03 jun. 2018.

JESUS, Jaqueline G. Quando a cor dos segregados não é vista. **Blogueiras Negras**. 2014.

Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2014/01/29/quando-a-cor-dos-segregados-nao-e-vista/>>. Acesso: 14 jul. 2018.

KUHNEN, Fran. Me descobri assim. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2014/10/22/me-descobri-assim/>>. Acesso: 03 jun. 2018.

LIMA, Dulci. Luiza Mahin: o feminismo negro e o mito. **Blogueiras Negras**. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/11/28/luiza-mahin-feminismo-negro/>>. Acesso: 05 jun. 2018.

_____. Mulheres negras e os silêncios da história. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2014/01/17/mulheres-negras-e-os-silencios-da-historia/>>. Acesso: 09 jun. 2018.

LIMA, Mona. História com tinta preta. **Blogueiras Negras**. 2016. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2016/08/11/historia-com-tinta-preta/>>. Acesso: 03 jun. 2018

LUCARELLI, Bruna. Mulher negra, não abaixe a cabeça. **Blogueiras Negras**. 2017. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2017/10/30/mulher-negra-nao-abaixe-cabeca/>>. Acesso: 23 jun. 2018.

MAIA, Karoline. A negra entre eles. **Blogueiras Negras**. 2016. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2016/01/27/a-negra-entre-eles/>>. Acesso: 24 jun. 2018.

MARIA, Leticia. Reduzir a idade penal, em benefício de quem? **Blogueiras Negras**. 2013. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2013/05/15/reduzir-a-idade-penal-em-beneficio-de-quem-2/>>.

Acesso: 14 jul. 2018.

MARQUES, Neiriele. Amor e luta: a mulher negra que sempre fui e não sabia. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:
<<http://blogueirasnegras.org/2014/06/30/amor-e-luta-a-mulher-negra-que-sempre-fui-e-nao-sabia/>>. Acesso: 22 jun. 2018.

MARQUES, Shirlene. Nasci negra depois dos 30. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/06/19/nasci-negra/>>. Acesso: 10 jun. 2018.

PAES, Aline. A obrigação social do homem brasileiro de ostentar um esposa branca. **Blogueiras Negras**. 2017. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2017/11/01/obrigacao-social-do-homem-brasileiro-de-ostentar-um-e-esposa-branca/>>. Acesso: 05 jun. 2018.

PINHO, Carolina. O crime inclui quando o estado exclui. **Blogueiras Negras**. 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/06/30/o-crime-inclui-quando-o-estado-exclui/>>. Acesso: 14 jul. 2018.

REIS, Luciene. Porque reverenciamos o 25 de julho, dia da mulher afro-latino-americana e caribenha? **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/07/24/porque-reverenciamos-o-25-de-julho-dia-da-mulher-afro-latino-americana-e-caribenha/>>. Acesso: 04 ago. 2018.

RIBEIRO, Aline. Cotidiano negro: o apagamento do norte negro. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/09/02/cotidiano-negro-o-apagamento-do-norte-negro/>>. Acesso: 22 jun. 2018.

RIBEIRO, Stephanie. Eu, mulher negra e o genocídio. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2014/10/06/eu-mulher-negra-e-o-genocidio/>>. Acesso: 15 jul. 2018.

SANTIAGO, Larissa. Se eu gritar, me ouça. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2014/09/05/se-eu-gritar-me-ouca/>>. Acesso: 03 jun. 2018.

SANTIAGO, Viviana. A menina negra que passa e a menina negra da fotografia. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/09/03/a-menina-negra-que-passa-e-a-menina-negra-da-fotografia/>>. Acesso: 03 jun. 2018.

_____. A mulher negra que eu sonhava ser. **Blogueiras Negras**. 2015. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2015/10/09/a-mulher-negra-que-eu-sonhava-ser/>>. Acesso: 05 jun. 2018.

_____. A luta das mulheres negras deve incomodar a branquitude. **Blogueiras Negras**. 2017. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2017/10/04/luta-das-mulheres-negras-deve-incomodar-branquitude/>>

>. Acesso: 08 jul. 2018.

SILVA, Cidinha da. A minha alma está armada e apontada para a cara do sossego, pois paz sem voz, não é paz, é medo. **Blogueiras Negras**. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/07/01/paz-sem-voz/>>. Acesso: 17 jul. 2018. (SILVA, 2013).

Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/07/01/paz-sem-voz/>>. Acesso: 14/07/2018.

SILVEIRA, Aline. Nunca foi caso de amor: a hiperssexualização dos nossos corpos. **Blogueiras Negras**. 2016. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2016/01/28/nunca-foi-caso-de-amor-a-hiperssexualizacao-dos-nossos-corpos/>>. Acesso: 05 jun. 2018.

SOARES, Luana. Aborto e ilegalidade: a violência do estado contra as mulheres negras. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/02/03/aborto-e-ilegalidade-a-violencia-do-estado-contra-as-mulheres-negras/>>. Acesso: 15 jul. 2018.

VASCONCELOS, Márcia. O sofrimento negro. **Blogueiras Negras**. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/11/04/sofrimento-negro/>>. Acesso: 03 jun. 2018.

VIEIRA, Leticia. Das dificuldades de ser negra, lésbica e jovem. **Blogueiras Negras**. 2014. Disponível em:

<<http://blogueirasnegras.org/2014/10/20/das-dificuldades-de-ser-negra-lesbica-e-jovem/>>.

Acesso: 18 jun. 2018.

ZARITE, Camila. Preto tem opinião. **Blogueiras Negras**. 2016. Disponível em: <<http://www.blogueirasnegras.org/2016/07/09/preto-tem-opinioao/>>. Acesso: 23 de jun. de 2018.

APÊNDICES

Apêndice A

GRUPOS DO FACEBOOK
Dicas de maquiagem pra pele preta
Make de preta pra preta.
Cacheadas em transição (oficial 2012).
Faça amor, não faça chapinha.
Mulheres pretas existem e resistem.
Feminismo negro.
Negras empoderadas.
Mulheres Negras.
Estudos em feminismo negro, poscolonial e interseccional.

Apêndice B

SITES E PÁGINAS	
A negra e seus tons.	- Página do Facebook. - Blog/site.
Negra ativa.	- Página no Facebook - Perfil no Instagram
DePretas por Gabi Oliveira.	- Página no Facebook. - Canal no Youtube.
Na veia da Nêga.	- Página no Facebook. - Canal no Youtube. - Blog.
Preta Pariu.	- Página no Facebook. - Canal no Youtube.

	- Blog/site.
Soul Vaidosa.	- Página no Facebook. - Canal no Youtube.
Preta e acadêmica	- Página no Facebook. - Blog.
Geledés: Instituto da Mulher Negra	- Site/portal.
Blogueiras Negras.	- Site.

Apêndice C

PUBLICAÇÕES ANALISADAS – BLOGUEIRAS NEGRAS.		
AUTORA.	TÍTULO.	ANO DE PUBLICAÇÃO
ADETOKUMBO, Tayna.	Nossa Solidão tem o peso do Atlântico.	2015
ASTROLABIO, Laura.	Redução da maioria penal sem mimimi: medidas eficazes contra o PEC	2015.
BRITTO, Monique.	Do que me lembro.	2015.
CARVALHO, Layla P.	Das diferentes solidões da mulher negra: do estar sozinha ao ser exótica.	2016.
CASTRO, Carina.	Eu não sou a menina cândida – racismo, servidão e relacionamentos abusivos.	2014.
DANTAS, Liliana.	Polícia, deixe a favela em paz! Respeite a vida, respeite a favela.	2015.
DIAS, Sheila.	Até quando vai durar esse extermínio ao povo preto, favelado e pobre?	2014.
DJOKIC, Aline.	Reinventar-se – um exercício diário da pessoa negra.	2015.

FERREIRA, Simone.	A morte em mim.	2017.
FRANCA, Luka.	A desmilitarização da polícia não pode ser racista, machista e cissexista.	2013.
GOMES, Cristiane.	Do fundo do quintal à universidade: relações e conexões do processo de conscientização da negritude.	2013.
GOMES, Mara.	Uma mulher com voz incomoda muita gente.	2016.
JESUS, Jaqueline G.	Quando a cor dos segregados não é vista.	2014.
KUHNEN, Fran.	Me descobri assim.	2014.
LIMA, Dulci.	Luiza Mahin: o feminismo negro e o mito.	2013.
LIMA, Dulci.	Mulheres negras e os silêncios da história.	2014.
LIMA, Mona.	História com tinta preta.	2016.
LUCARELLI, Bruna.	Mulher negra, não abaixe a cabeça.	2017.
MAIA, Karoline.	A negra entre eles.	2016.
MARIA, Leticia.	Reduzir a idade penal, em benefício de quem?	2013.
MARQUES, Neiriele.	Amor e luta: a mulher negra que sempre fui e não sabia.	2014.
MARQUES, Shirlene.	Nasci negra depois dos 30.	2014.
PAES, Aline.	A obrigação social do homem brasileiro em ostentar uma esposa branca.	2017.
PINHO, Carolina.	O crime inclui quando o estado exclui.	2015.

REIS, Luciene.	Porque reverenciamos o 25 de julho, dia da mulher afro-latino-americana e caribenha?	2014.
RIBEIRO, Aline.	Cotidiano negro: o apagamento do norte negro.	2014.
RIBEIRO, Stephanie.	Eu, mulher negra e o genocídio.	2014.
SANTIAGO, Larissa.	Se eu gritar, me ouça!	2014.
SANTIAGO, Viviana.	A menina negra que passa e a menina negra da fotografia.	2014.
SANTIAGO, Viviana.	A mulher negra que eu sonhava ser.	2015.
SANTIAGO, Viviana.	A luta das mulheres negras deve incomodar a branquitude.	2017.
SILVA, Cidinha da.	A minha alma está armada e apontada para a cara do sossego, pois paz sem voz, não é paz, é medo.	2013.
SILVEIRA, Aline.	Nunca foi caso de amor: a hiperssexualização dos nossos corpos.	2016.
SOARES, Luana.	Aborto e ilegalidade: a violência do estado contra as mulheres negras.	2014.
VASCONCELOS, Márcia.	O sofrimento negro.	2013.
VIEIRA, Leticia.	Das dificuldades de ser negra, lésbica e jovem.	2014.
ZARITE, Camila.	Preto tem opinião.	2016.