



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGHIS)**

**AYABÁS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE MULHERES NEGRAS EM  
TERESINA/PI – 1980 - 2000**

**JULIANA ALVES DE SOUSA**

FOZ DO IGUAÇU  
2022

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
HISTÓRIA (PPGHIS)**

**AYABÁS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE MULHERES NEGRAS EM  
TERESINA/PI – 1980 - 2000**

**JULIANA ALVES DE SOUSA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em História.

Orientador: Prof. Dr. Jean Bosco Kakozi Kashindi  
Co-orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Iraneide Soares da Silva

FOZ DO IGUAÇU  
2022

JULIANA ALVES DE SOUSA

**AYABÁS: HISTÓRIA, MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DE MULHERES NEGRAS EM  
TERESINA/PI – 1980 - 2000**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em História.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr Jean Bosco Kakozi Kashindi  
UNILA

---

Co-Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Iraneide Soares da Silva  
UESPI

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Solange Pereira da Rocha  
UFPB

---

Prof<sup>o</sup>.Dr. Evander Ruthieri Saturno da Silva  
UNILA

Foz do Iguaçu, 16 de dezembro de 2022

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação  
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

S725a

Sousa, Juliana Alves de.

Ayabás: história, memória e trajetória de mulheres negras em Teresina-PI (1980-2000) / Juliana Alves de Sousa. - Foz do Iguaçu, 2022.

243 fls.: il.

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH), PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGHIS).

Orientador: Jean Bosco Kakozi Kashindi.

Coorientador: Iracide Soares da Silva.

1. Feministas negras - Teresina-PI. 2. Mulheres negras em. 3. Mulheres intelectuais - Teresina-PI. I. Kashindi, Jean Bosco Kakozi. II. Silva, Iracide Soares da. III. Título.

CDU 316.347-055-2(812.2)(091)

*Dedico este trabalho a Deus e a todas as  
mulheres negras.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, porque tem me acompanhado dia a pós dia nesta jornada acadêmica, pois sabemos que não é um caminho fácil. Em especial, ao contexto histórico na qual foi escrita. Ele permitiu que eu sobrevivesse a esses dois anos difíceis para toda a humanidade. Me conservou com saúde e preservou a minha família.

Agradeço, a minha mãe Maria Julia Ferreira de Sousa e ao meu pai Jose Alves de Sousa. Em especial, a minha mãe, minha companheira, que me ajuda nas horas mais difíceis e sonha comigo por uma vida melhor por meio da educação. Obrigada pela paciência, pelo amor e cuidado da vida cotidiana.

Aos meus irmãos, Jaqueline, Maria da Cruz, Jeovania e José Junior que contribuíram direta ou indiretamente nessa minha jornada.

Aos meus orientadores, Professor Doutor Jean Bosco Kakozi Kashindi pelas ideias e comentários. Em especial, a professora Doutora Iraneide Soares da Silva, por suas orientações e palavras de ânimo desde o início quando decidi tentar o curso de mestrado. Deixo aqui, meu eterno agradecimento pela aprendizagem e puxões de orelhas.

À Haldaci Regina, Sônia Terra e Dailme Tavares. Sem vocês este trabalho dificilmente existiria. Se escrevi sobre nós mulheres negras é porque vocês abriram caminhos para que eu pudesse chegar até aqui também.

Ao reverendo Herbete de Jesus Avelino de Sousa, por suas palavras de conforto e de ânimo e por me acompanhar nessa longa jornada me incentivando cada dia mais, mostrando-me que sou capaz também.

À Hebbe Furtado de Andrade Sousa, pela paciência e dedicação na correção deste trabalho.

À Universidade Federal da Integração Latino-Americana- UNILA, por promover políticas de assistência estudantil a qual fui contemplada por um curto período de tempo, mas que fez toda a diferença na minha caminhada.

Ao PPGHIS, e aos meus professores do programa pela troca de aprendizagem.

As amigas que sempre me acompanham Hamanda Machado e Alverality Costa. Obrigada pelas palavras de ânimo. Minhas amigas na hora de compartilhar o desespero, mas também as alegrias e conquistas da vida. Da UESPI para UNILA e para vida toda.

As amigas que fiz ao longo do mestrado, Laura Andrea e Loudmia Amicia. Obrigada por compartilhar a aflição de ser uma mestranda em contexto de pandemia. Em especial, a professora Doutora Maria Eta Viera, por sua estimada contribuição principalmente no tocante a História Oral. Sem você, estaríamos bem mais perdidas.

Aos examinadores de minha banca, Professora Doutora Solange Rocha, e ao Professor Doutor Evander Ruthieri, pelo acolhimento e pelas ricas contribuições para o desenvolvimento deste trabalho.

Ao meu padrinho Francisco Ferreira de Sousa, vítima indireta da Covid-19.

A mim mesma, que em meio a intensas crises de ansiedade e insegurança consegui concluir este trabalho.

*Hoje, a escrita da mulher negra não tem essa função de adormecer a Casa Grande. Pelo contrário, é uma escrita que incomoda, que perturba. (Conceição Evaristo).*

*A liberdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra ocupante do baixo nível da hierarquia ocidental. A igualdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental (Èkó Afrobeat).*

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar as trajetórias e experiências políticas, sociais e culturais de mulheres negras, no período compreendido entre os anos de 1980 a 2000, na cidade de Teresina-PI. Supomos que suas trajetórias estão marcadas por uma dinâmica que remete à sua condição diaspórica expressa nos diferentes sentimentos de resistência, luta e pertencimento alicerçados na ancestralidade e na sabedoria africana que são reinterpretados e reinventados cotidianamente no ambiente de diáspora. Ademais, são mulheres que possuem uma práxis que visa não só transformar a vida de outras mulheres negras, mas a própria sociedade, uma vez que quando elas se movimentam toda a estruturas da sociedade se movimentam com elas (DAVIS, 2017). No tocante a metodologia de trabalho, utilizo como orientação teórico- metodológico a História Oral para registrar o depoimento de três mulheres negras que tiveram suas vidas perpassadas pelo racismo e as violências que este proporciona; vivenciaram movimentos políticos e identitários e, por conseguinte, deram início ao movimento de mulheres negras em Teresina entre 1980 a 2000, dentro dos grupos mistos, por meio da realização de entrevistas. Portanto, dentro dessa metodologia optei por fazer entrevistas semiestruturadas divididas em duas etapas: a história de vida e a história temática, sendo que ambas não se dissociam uma da outra. Assim, pudemos compreender através dessa metodologia, como elas construíram suas identidades enquanto mulheres negras perpassando pelas questões de raça, classe, gênero, religião, entre outros a partir da cidade de Teresina com o objetivo de construir uma sociedade mais justa e igualitária. Para dialogar com a metodologia da História Oral, nos valem de fontes secundárias, como fotografias, e estatutos.

**Palavras-chave:** Feminismos negros. Intelectuais negras. Ayabás. Mulheres negras em Teresina-PI.

## ABSTRACT

Esta investigación tiene como objetivo analizar las trayectorias y experiencias políticas, sociales y culturales de mujeres negras, en el período comprendido entre 1980 y 2000, en la ciudad de Teresina-PI. Asumimos que sus trayectorias están marcadas por una dinámica que remite a su condición diaspórica expresada en los diferentes sentimientos de resistencia, lucha y pertenencia basados en la ancestralidad y sabiduría africana que se reinterpretan y reinventan cotidianamente en el entorno de la diáspora. Además, son mujeres que tienen una praxis que apunta no solo a transformar la vida de otras mujeres negras, sino a la sociedad misma, ya que cuando ellas se mueven, todas las estructuras de la sociedad se mueven con ellas (DAVIS, 2017). En cuanto a la metodología de trabajo, utilizo como guía teórico-metodológica la Historia Oral, para registrar el testimonio de tres mujeres negras que tuvieron su vida permeada por el racismo y la violencia que éste proporciona; vivieron movimientos políticos e identitarios y, por lo tanto, iniciaron el movimiento de mujeres negras en Teresina entre 1980 y 2000, dentro de grupos mixtos, a través de entrevistas. Por lo tanto, dentro de esta metodología opté por realizar entrevistas semiestructuradas divididas en dos etapas: la historia de vida y la historia temática, ambas no disociadas entre sí. Así, pudimos comprender a través de esta metodología, cómo construyeron sus identidades como mujeres negras pasando por cuestiones de raza, clase, género, religión, entre otras de la ciudad de Teresina con el objetivo de construir una sociedad más justa e igualitaria. Para dialogar con la metodología de la Historia Oral, utilizamos fuentes secundarias, como fotografías y estatutos.

**Palabras clave:** Feminismos negros. intelectuales negras. Ayabas. Mujeres negras en Teresina-PI.

## LISTA DE FIGURAS E TABELAS

<b>Figura 1</b> - Traçado original da cidade de Teresina .....	95
<b>Figura 2</b> - Dados da presença preta e parda nas capitais do Brasil.....	97
<b>Figura 3</b> - Teresina em cores: Assunção Aguiar; Lúcia Araújo; Halda Regina e Sônia Terra.....	184
<b>Figura 4</b> - Festa da Beleza Negra em 1990, Sônia Terra.....	193
<b>Figura 5</b> - Show do Coisa De Nêgo, 1995 .....	203
<b>Figura 6</b> - Trindade, a líder política .....	204
<b>Figura 7</b> - Sônia Terra (primeiro plano) e Valcirana Maia .....	208

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APNs	Agentes de Pastoral negros
ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras
AMEA	Associação Metropolitana de Esportes Atheticos
CEBs	Comunidades de Eclesiais de Base
CBD	Confederação Brasileira de Desportos
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPP	Conselho Pastoral dos Pescadores
CNPQ	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONNEABs	Consórcio Nacional dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros
CCN	Centro de Cultura negra do Maranhão
ENEM	Exame Nacional do Ensino Médio
FNB	Frente Negra Brasileira
FBPF	Federação Brasileira pelo Progresso Feminino
GEAM/UFPA	Grupo de Estudos Afro-Amazônico
IFARADÁ	Núcleo de Estudos sobre Africanidades e Afrodescendência
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
JOC	Juventude Operária católica
LAESER	Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatística das Relações Raciais
MNCDR	Movimento Negro Contra a Discriminação Racial
MNU	Movimento Negro Unificado
NEPA	Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro
NEABIS	Núcleos de estudos afro-brasileiros
ONU	Organização das Nações Unidas
PT	Partido dos Trabalhadores
PJMP	Pastoral da Juventude do Meio Popular
PAB	Pastoral Afro-Brasileira
PO	Pastoral Operária
PN	Pastoral dos Nômades
PC	Pastoral Carcerária
OS	Pastoral da Saúde

PMM	Pastoral da Mulher Marginalizada
PPR	Pastoral do Povo da Rua
PPI	Pastoral da Pessoa Idosa
PUC	Pontifícia Universidade Católica
PREX	Pró-Reitoria de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários
PIBIC	Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica
PIBEU	Programa Institucional de Bolsas de Extensão Universitária
PIBID	Programa Institucional de Bolsa à Iniciação à Docência
REUNI	Reestruturação e Expansão das Universidades Federais
SPM	Serviço Pastoral dos Migrantes
SNI	Serviço Nacional de Informação
UFPI	Universidade Federal do Piauí
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UNILAB	Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino- Americana-
UFSB	Universidade Federal do Sul da Bahia
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNFPA	Fundo de Populações das Nações Unidas
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais
UECE	Universidade Estadual do Ceará
UFJF	Universidade Federal de Juiz de Fora
UFCA	Universidade Federal do Cariri
UFF	Universidade Federal Fluminense
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UFRGS	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
UFPA	Universidade Federal do Pará
UNFPA	Fundo de Populações das Nações Unidas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 - FEMINISMO E FEMINISMOS</b> .....	<b>22</b>
1.1 FEMINISMO: UMA NOTA INTRODUTÓRIA.....	23
1.2 MULHERES INSUBMISSAS NO SÉC. XX.....	29
1.3 E AS MULHERES NEGRAS, NÃO ENTRAM EM CENA?.....	30
1.4 ALMERINDA FARIAS GAMA: UMA MULHER NEGRA SINDICALISTA NA POLÍTICA BRASILEIRA E OUTRAS HISTÓRIAS. ....	32
<b>CAPÍTULO 2 - POR UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO</b> .....	<b>46</b>
2.1 AMEFRICANAS: E EU NÃO SOU UMA MULHER? .....	46
2.2 EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA: CONCEITOS E ABORDAGENS ....	59
2.3 FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO: O DESENHO DO CAMINHO .....	72
<b>CAPÍTULO 3 - TERESINA, O PONTO DE PARTIDA</b> .....	<b>87</b>
3.1 FILHA DO SOL DO EQUADOR- RIO ABAIXO RIO ARRIBA .....	88
3.2 TERESINA: UMA CIDADE NEGRA.....	96
3.3 MULHER, NEGRA, ACADÊMICA? SIM! .....	105
3.4 INTERESSANTE, PORÉM NÃO MUITO CIENTÍFICO .....	109
<b>CAPÍTULO 4 - INTELLECTUAIS NEGRAS SIM. POR QUE NÃO?</b> .....	<b>124</b>
4.1 A ARTE DO ESCREVIVER .....	124
4.2 SABER E SABERES.....	127
4.3 ATLÂNTICAS: É TEMPO DE FALARMOS SOBRE NÓS MESMAS .....	134
4.4 SINTO-ME SEMPRE ESCRIVENDO DE MIM, MAS ESSE MIM CONTÉM MUITOS OUTROS.....	150
<b>CAPÍTULO 5 - O MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS EM TERESINA</b> .....	<b>162</b>
5.1 OUVI O CLAMOR DO POVO NEGRO .....	163
5.2 ISSO É COISA DE NÊGO: DA AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA À LUTA POLÍTICA.....	180
5.3 A FESTA DA BELEZA NEGRA: A ÁFRICA EM CORES EM TERESINA.....	192
5.4 DO BLOCO DE RUA À MILITÂNCIA INSTITUCIONALIZADA JUNTO AO PARTIDO DOS TRABALHADORES- PT.....	196
5.5 FIOS DE MEMÓRIA COLETIVA: FRANCISCA TRINDADE E VALCIRANA MAIA .....	200
5.6 AYABÁS- INSTITUTO DA MULHER NEGRA DO PIAUÍ. ....	211

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>214</b>
<b>FONTES, SITES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>219</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>232</b>
APÊNDICE A     ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA.....	232
APÊNDICE B     AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO- HALDA.....	234
APÊNDICE C     AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO- SÔNIA.....	235
APÊNDICE D     AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO- DAILME .....	236
APÊNDICE E     IDENTIFICAÇÃO DAS ENTREVISTADAS.....	237

## INTRODUÇÃO

A história das mulheres negras no Brasil, na sua grande maioria, ecoa processos contínuos de apagamento, silenciamento e invisibilização, através de uma disseminada percepção e falsa afirmação de que não temos narrativas e relatos suficientes de existências, sobretudo de mulheres negras. Quando tem-se são insuficientes e raros relampejos na colcha de retalho da memória e da história que compõe o aparentemente homogêneo tecido social brasileiro.

Porém, as mais variadas fontes – Testamentos, Inventários, Cartas, imagens e fotos, entre outras, encontradas em arquivos públicos e privados, nos permitem olhar para esse passado de modo a nos possibilitar outras narrativas e múltiplos olhares sobre a História, que mostram que as histórias das mulheres negras brasileiras não podem ser compreendidas como uma história de inexistência, já que refletem uma multiplicidade e consolidação de criação e possibilidades de redes de afeto, apoio e solidariedade. Ademais, a vida das mulheres negras participantes desse estudo, nos permite compreender que são vidas que foram construídas por amor e revolução, imersas em embates e lutas por afirmação e pelo direito de existir e reexistir.

Pesquisar, reconstituir trajetórias e narrar as memórias de mulheres negras como sujeitos históricos ativos, faz-se urgente e necessário, todavia nem sempre é fácil, pois com as suas memórias emergem suas dores e as múltiplas violências experienciadas por essas, ao longo de suas vidas. Portanto, testemunhamos que raça, sexo e classe, conforme Hooks (1989) e Davis (2016) compõe uma unidade que aprisiona o corpo feminino negro, deslocando-os para a categoria do "não ser". O objeto sinônimo do "não ser" Hooks relata que, como objetos, a nossa realidade é definida por outros, as identidades são criadas por outros, e a história é designada somente de maneiras que definem a relação com aqueles que são sujeitos. Por outro lado, o sujeito tem o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades e nomear as suas próprias histórias (Hooks, 1989, p. 42).

A narrativa dessa dissertação de mestrado toma como base a perspectiva decolonial pensada a partir de Kilomba (2019); Gonzalez (2020); Nascimento (2021); Carneiro (2003); Santos (2015), dentre outros, que tem por objetivo fazer emergir os miúdos ou largos gestos de resistência que restauram a humanidade de seres humanos que foram transformados, primeiro em objetos de exploração e comercialização, depois, em seres humanos discriminados, subordinados e

descartáveis.

Desta forma, nós mulheres negras, temos tecido nossas vidas a partir dos fios da luta, da memória, da coragem e das existências de nossas mais velhas, nossas ancestrais, num espaço e tempo que se expandem para além do que podemos imaginar. As mulheres negras aqui presentificadas nos informam sobre a importância de retornarmos às nossas memórias ancestrais para que possamos ter esperança de futuros mais justos e igualitários possíveis.

Desde a primeira palavra escrita até a última afirmo e reafirmo a frase que vem sendo utilizada com frequência no seio do Movimento de Mulheres Negras: "Nossos passos vêm de longe". A frase reflete a longa trajetória em que se constituiu a inserção forçada por meio da escravização de mulheres e homens negros no Brasil, revelando no seu interior uma outra história mais invisível ainda, a das mulheres negras. Em oposição a essa desumanização dos nossos saberes e conhecimentos, narrar essas histórias é torna-se sujeitos de suas próprias histórias por meio de sua existência que foram e são mães, contadora de histórias, lavadeiras, empregadas domésticas, atletas, doutoras, artistas, escritoras, possuidoras de conhecimentos e saberes, que resistem aos processos contínuos de apagamento e esquecimento.

Pesquisar e narrar as histórias de mulheres negras é uma forma de transformar, pois aqui também eu não sou a "outra" e sim a quem escreve a própria história junto a essas mulheres. Conforme Kilomba (2019, p. 28) escrever, portanto, emerge como um ato político. O ato da minha escrita é o próprio ato de *torna-se*. O conceito de *tornar-se* tem sido usado pelos Estudos Culturais e Pós-Coloniais para estabelecer a relação entre o eu e a/o Outra/a. Além do mais, para mim mulher negra periférica, escrever é um ato de descolonização no qual a escrita se opõe a posições coloniais tornando-se a "escritora, validada e legitimada ao reinventar a si mesma, nomeando uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada" (KILOMBA, 2019, p. 28). Em outras palavras, ainda há a necessidade de tornar-mo-nos sujeitos.

A escrita deste trabalho propõe-se ir além das exigências normalizadoras e excludentes da cultura ocidental letrada que ainda hoje o saber científico é somente aquele escrito e marcado no papel. Além disso, apresenta-se como uma forma de oposição e subversão ao epistemicídio (processo de invisibilização e ocultação das contribuições culturais e sociais não assimiladas pelo "saber" ocidental), memoricídio (destruição da memória) e etnocídio (a destruição da cultura de um povo). Ao narrar suas histórias, seja por meio de análise de fontes escritas ou por meio de relatos orais,

as mulheres negras possibilitam outras visões sobre suas histórias, experiências, seus tempos e anseios.

Destoando da premissa que lhe impuseram de ser a "Outra", muitas mulheres negras têm-se apropriado da narrativa de fatos vividos e escritos na primeira pessoa, como a professora doutora Giovana Xavier, que se dedica a analisar a história passada e presente das desigualdades nas quais estruturam o Brasil. Isso num país racista lhe custa caro, se posicionar como uma mulher negra protagonista e intérprete do Brasil XAVIER (2019). A todo o momento questiona-se a "validade" dos seus saberes. Quem melhor do que nós? Pensa ela, ao observar que são a maioria nas lideranças das famílias, a maioria nas escolas públicas e contribuintes de impostos, e que em tantos outros espaços são silenciadas por intérpretes sérios, brancos, heteronormativos.

Verifica-se, portanto, que nesta proposta de escrita, a pesquisa objetiva através de uma reflexão epistêmica, conjecturar sobre a hegemonia de uma história ocidental, sobretudo masculina. Partindo de um diálogo enegrecido intra-acadêmico, a pesquisa se impõe como meio de disputa e descentralizadora das normas do saber ocidental, homem, hetero e branco. Outrossim, trata-se também de transbordar os limites que são preestabelecidos as mulheres negras que é o de considerar os conhecimentos saberes e experiências de intelectuais negras como não acadêmicos e/ou científico.

Conjuntamente com intelectuais negras e brancas (os), esta pesquisa busca refletir sobre as epistemologias e narrativas que compõe as práticas e as lutas em um contexto social periférico, racial, e feminino, trazendo como se estabelece e se firma o que é conhecimento. Carneiro (2005, p. 277) analisa, que as áreas do saber dentro da academia foram estabelecidas objetificando o "outro". A autora reconhece e afirma que o espaço acadêmico não está pensado para o "outro" falar de si mesmo, ter sua própria voz. Nessa perspectiva, apesar de o "outro" já falar por si mesmo e ter as suas próprias interpretações da sociedade em que vive, onde o racismo impera em diversas estruturas e se apresenta em muitos casos de maneira recreativa. A filósofa Djamila Ribeiro (2019) nos apresenta uma forma conceitual de como grupos subalternizados e "dominantes" na sociedade são localizados socialmente e é a partir deste lugar que ocupam, impedem principalmente a população negra de ocupar e acessar certos espaços, a partir do seu lugar de fala.

Quando falamos de lugar de falar, estamos falando de lugar social, localização de poder dentro das estruturas não partindo da vivência ou de experiências

individuais, mas sim refletir sobre:

As experiências desses grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as produções intelectuais, saberes e vozes sejam tratados de modo igualmente subalternizados, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente. Isso, de forma alguma, significa que esses grupos não criem ferramentas para enfrentar esses silêncios institucionais, ao contrário, existem várias formas de organizações políticas, culturais e intelectuais. A questão é que essas condições sociais dificultam a visibilidade e a legitimidade dessas produções (RIBEIRO, 2019, p. 63).

Nesse trabalho de pesquisa, dar-se-á o diálogo com intelectuais negras e negros, sendo elas as principais para as reflexões teórico-metodológico. Parafraseando a pesquisadora Sueli Carneiro (2020) que em um dos seus textos afirma “que é preciso enegrecer o feminismo”<sup>1</sup>, nesse sentido, afirmo com ela que é preciso e necessário enegrecer também as nossas referências. Não que haja qualquer tipo de sobreposição de autores negros (as) brancos (os) mais sim que seja possível construir pensamentos, reflexões a partir das críticas, e então propor uma outra maneira de pensar e vê a sociedade.

*Ayabás: História, Memória e Trajetória de Mulheres Negras em Teresina/PI-1980-2000*, busca examinar as trajetórias e experiências políticas, sociais e culturais de mulheres negras na capital do Estado do Piauí, Teresina. Ao começar a falar sobre essa pesquisa, muitas pessoas indagaram: qual o significado de Ayabás e de o porquê da escolha? De acordo com Verger (2019); Araújo (2017), a palavra advém do iorubá *Iyagba*, cujo significado é mãe rainha, e também é o termo utilizado e dado aos orixás femininos. Inicialmente em África era um título apenas atribuído as orixás Iemanjá e Oxum. Entretanto, no Brasil essa titulação acabou se estendendo a todas as orixás femininas. O termo Ayabás está intimamente ligado a gestação ao parto e aos cuidados com os filhos. Portanto a figura das Ayabás é dentro do movimento de mulheres negras teresinense um exemplo riquíssimo sobre as inúmeras possibilidades que ser mulher carrega. As Ayabás não só trazem à tona o protagonismo feminino, mais enaltece e reafirma a ação e a presença das mulheres coletivamente e individualmente nos mais diversos espaços. Em Teresina, PI, essa palavra dá nome ao Instituto da Mulher Negra fundado em 2009.

---

<sup>1</sup> CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível em: <https://www.patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2021/04/CARNEIRO-2013-Enegrecer-o-feminismo.pdf>. Acessado em 21.05.22.

No tocante a periodização, Prost (2008) afirma que é uma ação legítima e nenhum historiador poderá evitá-la. Diante dessas considerações sobre tempo, história, temporalidade e periodização, o estudo e a problematização das mulheres negras teresinenses entre as décadas de 1980 a 2000 se faz necessária sua justificação. Realizar esta pesquisa com mulheres negras, partindo do marco temporal da década de 1980, é importante porque demarca sua atuação política construída antes, durante e depois do período histórico da Ditadura Militar (1964-1985) no país, além de dar visibilidade às mesmas, que dedicaram um período de suas vidas a desenvolver e organizar atividades para afrodescendentes. Essa periodização também está atrelada as memórias negras contemporâneas na cidade de Teresina, Piauí.

A escolha pela década de 1980 está no fato deste ser um período marcado pelo processo de redemocratização política e social "que acabou propiciando a emergência de tensões e conflitos sociais, traduzidos na reaparição dos movimentos sociais, como protagonistas da liberalização política"(SANTOS, 2001, p. 68), e por mudanças consideráveis sobre os movimentos negros. Porém, tais acontecimentos começam a se desenvolver em décadas anteriores, em outras palavras, apesar de analisarmos um período definido, nós como historiadores devemos nos ater aos antecedentes. A década de 1970 para a população negra e para os Movimentos Negros é relevante porque nela se inicia a pressão pelo fim da Ditadura Militar e uma reorganização dos movimentos sociais. Nesse contexto, em 1978 é criado o Movimento Negro Unificado - MNU, entidade importante na contemporaneidade na luta antirracista brasileira.

Para além disso, é nessa década também que teremos na cidade de Teresina a formação de vários grupos mistos, compostos por mulheres e homens de maioria negros, atrelados a Igreja Católica como Agente Pastoral Negros- APNs, Juventude Operária Católica- JOC, e Pastoral da Juventude do Meio Popular- PJMP, que direta ou indiretamente abordavam sobre as condições que a população negra estava submetida, no Piauí, Brasil e mundo. É a partir dessas pastorais, por exemplo, que posteriormente teremos um maior fortalecimento do Movimento Negro no Piauí e em Teresina, sua capital, formando grupos próprios para se discutir as questões raciais e a construção de uma identidade negra, que se institucionalizam a partir da década de 1990. A Festa da Beleza Negra e em seguida a fundação do grupo Afro Cultural Coisa de Nêgo, este fundado no ano de 1990, foram cruciais para a formação desta identidade negra na cidade, através de uma estetização visual com roupas coloridas,

cabelos trançados, turbantes e outros adereços remetendo a uma dinâmica diaspórica vindo das memórias de África, por meio desses elementos conjuntamente com a música em estilo afoxé e samba reggae. A filiação de algumas mulheres negras ao Partido dos Trabalhadores será um ponto importante dentro desse contexto. (Monteiro, 2008)

Decorrente de décadas de mobilização, embates e lutas do Movimento Negro, a Constituição Federal Brasileira (1988) já traz importantes avanços, já a partir do seu Preambulo. Nos anos 2000 teremos mudanças significativas, "sobretudo no âmbito da legislação antirracista brasileira e da postura do Estado brasileiro, que traz uma nova marca na resistência e organização negra brasileira, a luta pelas políticas públicas de ação afirmativa" (SILVA, 2017, p. 243). A III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, foi um marco importante, realizado em Durban, África do Sul em 2001. Diversas organizações do Movimento Negro brasileiro, sendo reconhecido pelo Estado como atores principais, foram para este encontro para discutir e planejar estratégias de combate contra o racismo. As mulheres negras teresinenses enquanto coletivo, também estavam traçando estratégias de para além do combate ao racismo, ao sexismo, se organizando enquanto entidade institucionalizada, sobretudo na primeira década do ano 2000. Nesse contexto, nasce em 2009, o Ayabás-Instituto da Mulher Negra do Piauí.<sup>2</sup>

Ao analisarmos a memória histórica mencionada de certa forma, em sua amplitude, justifica-se o recorte temporal dessa pesquisa entre 1980 a 2000. Ademais, conforme Ribeiro (2008):

[...] importantes passos foram dados, resultando na ampliação da participação política da população negra. Em especial, as mulheres negras, demonstraram grande impulso organizativo se tomarmos como referência, também, o ano de 1988, quando no Brasil foi realizado o I Encontro Nacional de Mulheres Negras – I ENMN, no qual verificamos a demarcação de um novo ritmo às formulações políticas e à inserção desse e dos demais setores discriminados na agenda social e política, em âmbito nacional e internacional (RIBEIRO, 2008, p. 988).

---

<sup>2</sup> Vale salientar que nessa primeira década dos anos 2000, o Brasil de um modo geral e, as políticas sociais para negros, mulheres, juventude, Direitos Humanos etc, entraram na agenda do dia, sobretudo com a criação de instancias governamentais, como a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Secretaria da Mulher, Secretaria Nacional de Direitos Humanos, Ministério do Desenvolvimento Sociais, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, no Ministério da Educação, entre outros.

Outrossim, as décadas de 1980, 1990 e primeira década dos anos 2000, trazem, reflexões e agendas feministas, destacando-se um feminismo negro que ecoa no Brasil e no mundo, como uma via imprescindível para o debate sobre a vida e experiências destas que buscavam além de visibilidades para suas agendas, equidade, liberdade e direitos de fato, frente a universalização das políticas públicas e da categoria mulher. Logo, a crescente constituição e consolidação de organização e Coletivos de Mulheres Negras em todo o país, contribuiu para a realização de encontros estaduais, regionais e nacionais, inclusive com a participação de mulheres negras de Teresina, como Valcirana Maia, Sônia Terra, bem como Ana Beatriz Gomes e Dailme Tavares, estas últimas, representantes do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Africanidades e Afrodescendência – IFARADÁ, da Universidade Federal do Piauí-UFPI.

Em todas estas décadas as mulheres negras estiveram presentes ativamente na construção de um Estado mais igualitário, e no caso do cenário pesquisado, essas discussões amadureceram e se fortaleceram no decorrer de todos esses anos. Pretende-se trabalhar o recorte escolhido na perspectiva de Célia Fonseca (1967), abordando questões de continuidade e mudança, pois foram nestas décadas que aconteceram passos importantes, pois muito além de seguir o fluxo da História em termos de mudanças culturais propuseram discussões para que as estruturas sociais revissem o interior de suas estruturas. A continuidade é vista como uma linha tênue no processo histórico.

Metodologicamente como procedimento de aproximação e interligação de informações, a História Oral se constituiu como base teórica-metodológica principal desta pesquisa, juntamente com outras fontes secundárias como: Estatuto da Instituição (Ayabás), sites e blogger, atas de reuniões, fotografias. Dentro das três modalidades elencadas por Bom Meihy (1996), como a história oral de vida, a temática e tradição oral, a que mais se aproximou para o desenvolvimento deste trabalho foi a história oral temática, onde há uma maior objetividade, que parte de um assunto específico e preestabelecido buscando o esclarecimento ou opinião do entrevistado sobre algum evento específico. No entanto, a história oral de vida andarás muitas vezes lado a lado com a história temática. As trajetórias das mulheres negras teresinenses escolhidas, sua vida íntima hora se mistura com sua vida pública. Em muitos casos há uma linha tênue entre as duas. A grande potencialidade da História Oral, segundo Freitas (2002), é que ela permite a integração com outras fontes, à confrontação entre

as fontes escritas e orais e sua utilização multidisciplinar.

Assim como Cardoso (2012), vejo a metodologia da História Oral para além de um suporte metodológico que trata de temas recentes da História. A oralidade aqui, entendo como uma epistemologia comprometida com a recuperação e valorização das mais variadas maneiras de se contar e recontar a História, resgatadas pela oralidade, no caso em específico deste trabalho, por meio das falas de mulheres negras. Ademais, como ressalta Silva (1998, p.7), as falas de mulheres negras, são as fontes mais genuínas de conhecimento sobre elas mesmas. Outra característica dessa metodologia para Ferreira e Amado (2005, p. 14), é que esta é vinculada a história dos sujeitos que foram excluídos, esquecidos que tiveram as suas versões da história menosprezadas. Portanto, essas narrativas seriam recuperadas por meio da escuta das depoentes.

Trabalhos que possuem a metodologia da História Oral como principal fonte, se faz necessário uma reflexão sobre a memória. Para Cardoso (2012), esta transita entre as várias temporalidades do vivido demarcando as subjetividades ao longo da vida, resgatando memórias pessoais, mas também, construindo visões mais concretas da constituição do grupo social ao qual estão inseridos. Tomamos como entendimento de memória para este trabalho para além de Cardoso (2012), Pollack (1992), quando este aponta a memória como um elemento da constituição do sentimento de identidade tanto individual quanto coletiva, na medida em que isso se constitui um sentimento de continuidade, subjetividades dentro um grupo.

No tocante a realização das entrevistas, foram realizadas três entrevistas com três mulheres negras que viveram o período já supracitado, levando em conta os critérios qualitativos a partir da observação da posição dos entrevistados dentro de um grupo (ALBERTI, 1989). Então, me direcionei para mulheres que de uma forma ou de outra se destacaram dentro do movimento misto, porque eram elas que quase sempre tomavam a frente dos trabalhos como nos falou uma de nossas depoentes. Ademais, os nomes de nossas entrevistadas, sempre quando nos referimos ao Movimento Negro no Piauí, por exemplo, seus nomes são os primeiros a serem citados. Essas mulheres, são referências que se consolidaram em diferentes áreas de atuação, como a educação, cultura, direitos humanos, feminismo etc.

Partindo dessa orientação, tracei em meu caderno de campo pontos em comuns que essas mulheres negras em especial possuíam, como a ligação das pastorais da Igreja Católica, como a JOC, PJMP, APNs. Posteriormente, entrei em

contato por meio de mensagens eletrônicas, para explicar a pesquisa e para fazer o convite as mesmas para serem entrevistadas. Logo de início, todas confirmaram e ficaram agradecidas pelo o convite. Levando em consideração o contexto histórico-social em que estamos vivendo de pandemia do SARS-CoV-2, a princípio todas as entrevistas seriam realizadas de maneira remota, por meio da plataforma virtual *google meet*.

Entretanto, após medidas de saúde pública como a vacinação e a liberação da circulação de pessoas em espaços abertos e fechados, com a utilização de máscaras e o uso do álcool em gel, as entrevistas foram realizadas pessoalmente no caso em específico de duas mulheres negras (Haldaci Regina e Sônia Terra) levando em conta todas as medidas de segurança, tanto para entrevistadora quanto para as depoentes. Apenas uma entrevista foi realizar por meio virtual, devido à distância geográfica em que nos encontrávamos, como foi no caso da entrevista com Dailme Tavares. Marcamos o dia e o horário com cada uma, sempre levando em conta a disponibilidades das depoentes. Como roteiro de pesquisa, utilizamos o roteiro semiestruturado de perguntas que consiste em um modelo de entrevista flexível, ou seja, este possui um roteiro prévio de perguntas, mas abre espaço para que outros questões sejam levantadas pelo entrevistador tornando desta forma a entrevista mais natural e dinâmica (ver Anexo A).

Iniciei todas as entrevistas agradecendo pela aceitação das entrevistadas reforçando o respeito e a importância de suas falas em especial para este trabalho de pesquisa. Logo em seguida, expliquei que havia um roteiro com perguntas semiestruturadas, mas deixando evidente que poderiam ser realizadas outras perguntas ao longo da conversa. É importante salientar, que o roteiro de entrevista não necessariamente seguiu a ordem estabelecida pela entrevistadora, deixando-as confortáveis para contar sobre aquilo que suas memórias traziam a fala. Ademais, foi explicado também o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido- TCLE, que consta todas as informações do projeto, reforçando questões de segurança e de ética da pesquisa, se comprometendo em zelar por todas as informações de confidencialidade que as mesmas jugassem pertinentes. Todas as entrevistas, duraram em média entre 1h e 30m a 2h e 30m, com intervalos para descanso de ambas as partes.

Outra questão relevante para esta pesquisa, foi a autorização do uso dos nomes próprios quando se referissem as suas falas. Optei por este método por considerar importante e valorizar seus nomes, uma vez que, dentro da historiografia

oficial os nomes de mulheres negras foram e são muitas vezes invisibilizados. Uma de nossas depoentes, Sônia Terra, enfatiza a importância do sobrenome Terra em seu nome, que foi incorporado ao longo de sua carreira artística. Para ela Terra significa força, fertilidade, mãe. Então, usar o nome próprio nome dessas mulheres negras é dizer que elas existem e trazem os nomes de outras mulheres negras que vieram antes delas.

As entrevistas foram gravadas em aparelho celular e por tablet com aplicativos próprios de gravador de voz. Posteriormente, transcritas pela pesquisadora e submetidas a conferência, escutando e fazendo as pontuações de acordo com a entonação da fala, para que o depoimento ficasse para o leitor mais próximo do real possível. Todos os depoimentos foram mantidos na íntegra, incluindo alguns vícios de linguagem do cotidiano como: né, pra, ah... etc. Somente algumas palavras repetidas foram retiradas sem prejuízo do entendimento do texto. Em concordância com Cardoso (2012, p. 38), o texto escrito perde a riqueza do discurso pois oculta expressões, gestos, risos, choros. Como meio didático, foi elaborado também ao final do trabalho no Apêndice E, uma tabela com informações pessoais como nome, idade, local da entrevista, escolaridade, religião, atuação política na década de 1980 e atualmente. Essas informações são agregadas ao trabalho a fim de que os leitores conheçam mesmo que minimamente nossas entrevistadas.

Esta dissertação está dividida em cinco capítulos. O primeiro intitulado **Feminismo e feminismos**, apresenta a constituição dos feminismos, percebendo que estes são múltiplos e diversos, abordando principalmente sobre a crítica dos feminismos negros em relação a universalização da mulher e suas demandas. **Por um feminismo afro-latino-americano**, segundo capítulo, discorre sobre como mulheres negras afro-latino-americanas se organizaram para enfrentar o racismo dentro de uma América com profundas raízes no colonialismo, desde afro-americanas as afro-brasileiras. O terceiro capítulo, **Teresina, o ponto de partida**- a abordagem é sobre meu lugar de fala<sup>3</sup> conforme Ribeiro (2019), e todas as implicações de ser uma mulher negra na academia, procurando refletir e problematizar sobre a escrita deste trabalho a partir do conceito de escrevivência de Conceição Evaristo (2005). Quarto

---

<sup>3</sup> Entendo aqui como lugar de fala, o lugar social que eu ocupo dentro de uma sociedade hierarquizada, como uma mulher negra, periférica e historiadora. Esse lugar social, o qual faço pertença me faz ter experiências e vivências distintas de outros sujeitos que compõe a sociedade conforme (RIBEIRO, 2019). Tal abordagem será melhor detalhada no capítulo dois e três desta dissertação.

capítulo ***Intelectuais Negras sim. Por que não?*** disserto sobre as disputas epistemológicas no universo acadêmico, demonstrando que mulheres negras expressam suas vivências através de suas vozes, corporeidade, bem como por meio da escrita, que neste espaço é considerada em muitas vezes como a-científica, conforme Kilomba (2019). Quinto e último capítulo- ***Movimento de Mulheres Negras em Teresina*** – o enfoque é especificadamente sobre as suas trajetórias, histórias e memórias sobre o nascedouro deste movimento, bem como o contexto de luta e afirmação de gênero e de raça em Teresina nos anos 80, 90 e 2000 do século XX, perpassando por diferentes campos de atuação como o político, cultural e social. É o momento em que elas falam por si mesma.

## CAPÍTULO 1

### FEMINISMO E FEMINISMOS

*Aquele homem lá diz que as mulheres precisam de ajuda para entrar em carruagens e atravessar valas, e sempre ter os melhores lugares não importa onde. Nunca ninguém me ajudou a entrar em carruagens ou a passar pelas poças, nem nunca me deram o melhor lugar. E eu não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem o meu braço! Eu arei a terra, plantei e juntei toda a colheita nos celeiros; não havia homem páreo para mim! E eu não sou uma mulher? Eu trabalhava e comia tanto quanto qualquer homem – quando tinha o que comer -, e ainda aguentava o chicote! E eu não sou uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria delas sendo vendida como escrava, e quando gritei a minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E eu não sou uma mulher? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como é mesmo que eles chamam isso? [“Intelecto”, alguém sopra] Isso, querido. O que isso tem a ver com os direitos da mulher ou com os direitos dos negros? Se meu corpo está pela metade e o seu cheio, não seria vil da sua parte me deixar sem a minha metade?*

*Sojourner Truth (1851)*

*Ain't I A Woman?* E eu não sou uma mulher? Foi o nome dado a um discurso proferido por uma ex-escravizada estadunidense Sojourner Truth, pronunciado na Convenção de Mulheres em Akron, Ohio em 1851. Ela, ao conquistar a sua liberdade em 1827, e com toda a efervescência de mulheres articulando-se para lutar por seus direitos básicos, como o voto, Truth sentiu na pele que para além do quesito gênero, a questão racial a separaria de suas “semelhantes”. Com esse discurso, a ativista pelos direitos das mulheres e abolicionista, apontava a ilusória e incoerente tentativa de universalização das experiências femininas, como se todas sofressem as mesmas exclusões. No Piauí, antes mesmo do grito de Sojourner, Esperança Garcia<sup>4</sup> gritou ainda no século XVIII, trazendo suas experiências e dores como ponto importante de inspiração à luta de mulheres negras do mundo inteiro na contemporaneidade<sup>5</sup>. Entretanto, como evidente em sua fala, enquanto mulheres brancas por exemplo,

---

<sup>4</sup> Mulher negra escravizada, que no dia 06 de setembro de 1770, escreveu uma carta ao governador da Província do Piauí, denunciando maus tratos os quais ela e seus filhos eram submetidos. Veremos mais sobre Esperança ao longo do texto. Ver Costa (2012), Mott (1985), Sousa (2017).

<sup>5</sup> O movimento feminista branco, conforme Piedade (2017), está ancorado em uma aliança entre mulheres baseados na empatia e companheirismo, o que vem a se constituir como sororidade. Entretanto, a autora questionar se esse conceito abrange nossas experiências enquanto jovens e mulheres pretas, perpassando pelas vivências daquelas que vieram antes de nós como Sojourner e Esperança Garcia. O que muitas vezes nos une como mulheres negras são nossas dororidades que para Piedade (2017, p. 16), contém sobras, é vazio, é ausência, fala silenciada, é a dor causada pelo racismo e é uma dor preta. Ademais, a sororidade, não dá conta de nossa pretitude (PIEIDADE, 2017). Portanto, mesmo que não apareça explicitamente durante o texto, o conceito de dororidade estará presente nas entrelinhas.

lutavam pelo direito de trabalharem fora do recôndito do lar, mulheres negras sempre estiveram em atividades laborais na casa, na rua e na roça desde sua travessia pelo atlântico. Portanto, Sojourner Truth e Esperança Garcia são mulheres negras que prontamente no século XVIII e XIX, nos mostraram os perigos de um feminismo universal encabeçado por mulheres brancas, onde a questão racial não seria levando em conta dentro do movimento feminista ou de mulheres. Theodoro, (1996), Gonzalez (2020), entre outras, analisam a experiência brasileira, com a mulher negra nas atividades laborais da casa, do campo e da rua desde os tempos remotos da escravidão, desse modo, as bandeiras de lutas feministas nem sempre convergem.

Neste capítulo dissertaremos sobre o Feminismo e os Feminismos, passando pelos Feminismos Negros, e pelos Movimentos de Mulheres negras verificando que há uma diversidade de olhares acerca da questão, principalmente quando falamos em mulheres. Inicialmente, no século XX, o bojo do pensamento feminista estava alicerçado nas reflexões acerca da desigualdade entre homens e mulheres que seria proveniente de um processo natural entre os sexos. A recusa e a refutação feita por feministas de que apenas o homem era quem poderia viver o mundo público, através de sucessivas experiências, debates e estudos, elas começaram a mexer nas bases do mundo patriarcal. Para mulheres negras como Truth, Esperança Garcia e tantas outras já era esperado devido as nossas experiências que criássemos um *corpus* de análise distinto do grande feminismo, aprofundando mais as compreensões sobre classe, gênero e raça.

### 1.1 FEMINISMO: UMA NOTA INTRODUTÓRIA

Abordar sobre a história do feminismo de maneira geral é uma tarefa bastante complexa, pois em apenas mencionar tal palavra, desperta em nossa sociedade (machista e patriarcal), manifestações de todas as naturezas, seja a favor, ou seja, contra. Atualmente, ninguém fica imune a ter uma opinião, que na maioria das vezes é negativa, sem muita reflexão. Ainda no século XIX, nascedouro de suas primeiras manifestações visíveis, o movimento de acordo com Pinto (2003) foi muito particular, pois desafiou a ordem conservadora que excluía a mulher do mundo público, sendo essa questão, apenas um dos vários âmbitos de exclusão. Ao longo da história da humanidade, sempre houve mulheres que não se contentaram com a condição que lhes eram impostas. Muitas delas lutaram pela liberdade e por causa disto, muitas

pagaram com suas próprias vidas. Um exemplo disso é a situação das mulheres que viveram o período denominado pela História de Medieval, onde a expressão máxima de poder se configurou na grande senhora feudal: a Igreja Católica. A inquisição da Igreja foi implacavelmente aplicada a mulheres que desafiassem os princípios impostos pela mesma.

Quanto ao surgimento do feminismo, estudiosos sobre a temática ressaltam que este pode estar relacionado ao advento da Revolução Francesa em 1789, onde a revolucionária feminista Olímpia de Gouges, em 1791, elaborou a Declaração dos Direitos das Mulheres e da Cidadã, demonstrando que as mulheres possuíam e deveriam ter os mesmos direitos que os homens, no tocante a formulação de leis e a participação política. Embora a Declaração não tenha sido aceita na Convenção de Direitos no pós-Revolução Francesa (sabemos o porquê), o documento de Olímpia foi e é considerado um símbolo para o movimento feminista<sup>6</sup>. Dois anos depois Gouges foi executada, o que provocou picos de revoltas pelo país se estendendo para o mundo. Ainda no contexto do século XIX, anterior a Revolução Industrial as mulheres em especial as brancas eram tidas como o “sexo frágil”, sempre ocupando posições de inferioridade em relação ao sexo masculino, sendo pela própria sociedade patriarcal destituída de direitos básicos como ler, escrever, trabalhar fora de casa, participar da vida política, etc. O destino dessas mulheres era desde crianças serem preparadas para casar-se com um “bom homem”, ter muitos filhos e cuidar de tudo o que fosse relativo ao ambiente doméstico. Ainda mais para aquelas que tivessem a oportunidade de ter qualquer tipo de instrução esta, que também era voltada para o cuidado com o lar.

Contudo, com o advento da Revolução Industrial inglesa, as mulheres passam a trabalhar nas fábricas frutos de lutas e embates históricos pelo direito de trabalharem fora do mundo privado. Todavia, as condições de trabalho eram as mais precárias possíveis, principalmente para as mulheres, que constantemente tinham seus “direitos” violados, sobretudo, com diferença salarial entre homens e mulheres. Desta forma, aos poucos o movimento feminista foi se espalhando e ganhando força para lutar não somente pelo direito ao voto, mais também para acabar com o patriarcado e todas as implicações que ele carrega. Quando fazemos um estudo sobre o feminismo

---

<sup>6</sup> Para saber mais sobre a participação das mulheres na Revolução Francesa e as vozes feministas ver: MORIN, Tania Machado. **Virtuosas e perigosas**: as mulheres na revolução francesa. [1. Ed.] São Paulo: Alameda, 2013.

é comum dividirmos para fins didáticos de compreensão em fases, também denominadas de “ondas do feminismo” até porque trata-se em um movimento fragmentado, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões diversas.

No Brasil, assim como na primeira fase ou onda do feminismo no mundo, teve como principal foco a luta das mulheres pelo direito político mediante a participação eleitoral, com o anseio de votar e serem votadas. A primeira “onda” estaria estritamente ligada ao nome da cientista e bióloga Bertha Luz que durante a sua trajetória estudou no exterior (Universidade de Sorbonne- Paris) e voltou para o Brasil em 1910, iniciando a luta pelo voto feminino. Ainda nesta primeira fase, aparecerá outras manifestações, em alguns casos, vozes solitárias de mulheres, e em outros momentos, mais ou menos já organizadas. Pinto (2003), ressalta que o feminismo dessa primeira fase no Brasil esteve ligado a personalidade, ou seja, mesmo quando mulheres tinham a pretensão de se organizar enquanto grupo para formular proposições de articulação para entrar na esfera política, foi o esforço individual de alguma mulher que por sua notoriedade de alguma forma na sociedade, na maioria da vezes, através do fazer intelectual, rompia com os papéis que prontamente lhe era estabelecido desde o seu nascimento, se colocava no mundo público dominados por homens, na defesa de novos direitos para as mulheres.

Levando em consideração as suas múltiplas e variadas manifestações, nas primeiras décadas do século XX, foi possível identificar ao menos três vertentes distintas do movimento feminista. A primeira, liderada por Bertha Luze a luta pela participação política, sem pretensão de alterar as relações de gênero; a segunda com a característica mais difusa da manifestação das mulheres, onde se deu por meio de uma imprensa feminina alternativa, permeada de mulheres cultas, como escritoras, professoras, jornalistas brancas. Já aqui, para além da preocupação com o voto, essas mulheres começaram a apresentar um campo mais vasto de questões, como a defesa pelo direito a educação, e ousando a tocar em temas impensáveis para a época, como divórcio e sexualidade. Para Pinto (2003), está foi a fase menos comportada do feminismo. A terceira vertente se apresenta na forma do movimento anarquista, que posteriormente estará presente no partido comunista. Aqui as mulheres militantes de esquerda, trabalhadoras e intelectuais defendiam a libertação da mulher por meio de uma forma mais radical, trazendo para o centro das discussões assuntos como a exploração do trabalho ligados aos ideários anarquistas.

Entretanto, antes mesmo da formação das ondas do feminismo, quando

observamos o percurso realizado por mulheres na luta por direitos básicos como a alfabetização, já estava nessa luta no século XIX, Nísia Floresta Brasileira Augusta, mulher, professora norte rio-grandense fundadora de colégio para meninas que muito contribuiu para o avanço da educação feminina no Brasil (DUARTE, 2010). Nordestina, do Estado do Rio Grande do Norte, Nísia Floresta (este nome é um pseudônimo, sendo seu nome verdadeiro Dionísia Gonçalves Pinto) nasceu, em 12 de outubro de 1810, na cidade de Papari. Filha de Antônia Clara Filha e do advogado Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, português voltado para a tendência progressista. Sua educação inicial conforme Oliveira (2020), foi voltada para a educação eclesiástica no convento de freiras, o que era de costume para as meninas de sua época.

Num tempo onde a “educação feminina” era voltada apenas para o recôndito do lar, sem direito algum para a educação formal, Nísia Floresta de acordo com Duarte (2010, p. 12), uma vez letrada, passou a lutar pela educação feminina tornando-se professora e dirigente de colégio para moças no Rio de Janeiro. Ademais, escrevia livros, era poetisa, e defendia os direitos femininos, de pessoas escravizadas e indígenas, o que a levou a ser uma das primeiras mulheres a romper as barreiras do espaço privado e se destacar no mundo público por meio de suas publicações em jornais da chamada grande imprensa (DUARTE, 2010). Nísia, escreveu nas mais diversas línguas como, português, italiano, francês, inglês, fruto de suas mudanças ao longo da vida por algumas cidades do Brasil e da Europa.

Sobre suas obras destacam-se *Direito das mulheres e injustiça dos homens* de 1832, onde ela trata sobre os preconceitos contra o sexo feminino, o poema *A lágrima de um Caeté*, de 1849, que aborda as questões indígenas, *Páginas de uma vida obscura*, texto que circulou num folhetim no Jornal “O Brasil Ilustrado”, de 1855, contando a história de um escravizado passando por pontos da infância até sua morte (DUARTE, 2010). Há outros trabalhos livros, ensaios, relatos de viagem que tratam de alguns diversos temas como, as questões indígenas e de negros escravizados. Todavia, a questão da educação é o tema que mais Nísia Floresta se dedicou ao longo de sua reflexão e produção intelectual. Nísia, faleceu em 1885, nos arredores de Rouen, cidade francesa, deixando um grande legado na luta pelo o direito das mulheres na educação. Sua história dentro do feminismo ainda é pouco difundida, sobretudo no âmbito da academia que prioriza produções masculinas e eurocentradas.

Ainda no século XIX, apareceram mulheres de forma individual, que se dispuseram a lutar para além do direito da educação pelo direito ao voto. Dentista gaúcha, Isabel de Sousa Matos, em 1885, com base na Lei Saraiva no artigo 4º que facultava o voto aos portadores de títulos científicos, requereu a sua inclusão na lista de eleitores do Rio Grande do Sul, tendo sido indeferida em 1886, pelo então juiz municipal José Vieira da Cunha. Ainda nesse tramite o então magistrado em exercício foi substituído por José Lomelino de Drummond, que lhe concedeu em grau de recurso o título de eleitora. Posteriormente tentou se alistar em 1890 na cidade do Rio de Janeiro, e indo mais além se apresentou na Bahia como candidata à Constituinte, tendo essas duas últimas tentativas negadas. Entretanto é notório o seu grande feito no século XIX, por ter conseguido se alistar em sua cidade natal, o que era bem improvável no contexto político, social em que vivia (PINTO, 2003).

No tocante a Constituinte de 1891, a questão do direito ao voto feminino, ainda chegou a ser mencionada como proposta, tendo como “defensores” importantes Hermes da Fonseca, Epitácio Pessoa, Nilo Peçanha. E é claro que mais uma vez o projeto não foi aprovado. Nesse contexto, fazemos a seguinte pergunta: por que mulheres mesmo sabendo que não poderiam votar, tentavam de alguma maneira romper com esta determinação? A resposta estaria na própria Constituição de 1891, que não proibia explicitamente o voto das mulheres conforme fragmento a seguir:

Art 70 - São eleitores os cidadãos maiores de 21 anos que se alistarem na forma da lei.

§ 1º - Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais ou para as dos Estados:

1º) os mendigos;

2º) os analfabetos;

3º) as praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior;

4º) os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra ou estatuto que importe a renúncia da liberdade Individual.

§ 2º - São inelegíveis os cidadãos não alistáveis.

(BRASIL, 1891).

A não exclusão explícita da mulher no texto da Constituinte foi a causa da esperança de muitas mulheres. Entretanto, para Pinto (2003, p. 16), a mulher não foi citada porque simplesmente não existia na cabeça dos constituintes como um indivíduo dotado de direitos. No artigo 70, onde consta que são eleitores todos os

cidadãos maiores de 21 anos, implicitamente a palavra cidadão apenas fazia referência ao sujeito masculino, não abrangendo de forma o sentido universal da palavra que compreende homens e mulheres. Tal postura em não nominar explicitamente a exclusão da mulher, partia do senso comum de que mulheres eram naturalmente excluídas desse processo, não precisando ser citadas em um documento como este. Foi por esse motivo que, enquanto permaneceu vigente a Constituição de 1891, muitas mulheres requereram o seu alistamento. Outro ponto a se destacar é a exclusão de um grande contingente de pessoas negras, libertas pelo fim da escravidão, que nem entraram na “lista de cidadão”, nem tão pouco poderiam votar.

Entre os anos de 1891 e 1930 o Brasil, um país extremamente rural, recém saído de uma escravidão legalizada, com uma enorme população de pobres que em sua grande maioria eram negros, sem nenhuma valorização do trabalho e de valores igualitários, mostrou-se incapaz de se constituir como uma verdadeira república no sentido mais literal da palavra. Pelo contrário até a década de 1930, o que vigorou em forma de poder foi o pacto entre coronéis regionais liderados pelo eixo sudeste brasileiro, São Paulo e Minas Gerais, conforme Pinto (2003). Entretanto, ao mesmo tempo que a república oligárquica trazia na figura masculina a expressão de poder, foi entre suas fissuras que começaram a parecer importantes manifestações de grupos até então excluídos da política e do mundo público, como é o exemplo da Frente Negra Brasileira fundada em 1931 na cidade de São Paulo. No tocante ao feminismo é no interior dessas oligarquias que surgem vozes femininas contra a condição da mulher. Desnecessário dizer que é sobre a condição da mulher branca:

[...] derivada de núcleos de filhos de pais cultos: famílias de muitas posses algumas vezes produziam filhos eruditos, detentores de títulos universitários. Praticamente sem exceção, é dentro desses núcleos familiares diferenciados que surgiam as principais vozes femininas contrárias à opressão da mulher. Não havia nessas famílias condutas étnicas diversas ou formas alternativas de pensar o papel da mulher, mas um ambiente distinto que possibilitou às filhas o acesso ao mundo culto da leitura e da valorização da educação (PINTO, 2003, p. 17).

Ainda em 1910, foi fundado o Partido Republicano Feminino, algo um pouco peculiar para o contexto, pelo simples fato de ser um partido de cunho político composto por mulheres que não tinham direitos políticos, caindo assim na total ilegalidade. Entretanto, é claro o que elas buscavam ao organizar um partido, de se tornarem representantes na luta pelos interesses das mulheres no âmbito político.

Para além da questão do voto, já propunham o fim da exploração sexual, adiantando em mais de 50 anos a luta feminista da segunda metade do século XX (PINTO, 2003). Muito das bandeiras levantadas pelo partido estavam intrinsicamente ligadas a trajetória de duas de suas principais fundadoras, Leolinda Daltro e Gilka Machado.

## 1.2 MULHERES INSUBMISSAS NO SÉC. XX

Leolinda Daltro, uma mulher muito à frente de seu tempo? Professora, sufragista e indianista brasileira, casou-se duas vezes e criou e educou os cinco filhos separada dos seus maridos, com seus rendimentos de professora, foi a provedora da sua vida. A partir de 1895, percorreu sozinha o interior do Brasil, em uma espécie de “cruzada” contra o extermínio e autoritarismo da catequese da Igreja Católica em relação aos povos indígenas. Daltro queria incorporá-los na sociedade alfabetizando-os sem conotações religiosas. Outra importante mulher nesse contexto foi Gilka Machado, também fundadora do partido republicano feminista. Foi uma das primeiras mulheres a escrever poesia erótica no Brasil. Sobre ela não temos muitas informações. Sabe-se que, junto com Leolinda conseguiram colocar na imprensa carioca a questão do voto, e promoverem uma marcha pela cidade do Rio, contando com a participação de 90 mulheres. Tal feito se transformou em um enfrentamento a ordem estabelecida, pois foi em uma época em que a rua, o mundo público, era interdita para as mulheres brancas, de classe alta da sociedade. O Partido Republicano Feminino teve seu fim nos últimos anos da década de 1910, época em que Bertha Lutz retornou ao Brasil.

Nas primeiras décadas do século XX, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos o feminismo já se encontrava mais consolidado do que no Brasil, por isso, Bertha Lutz participou como representante brasileira no Conselho Feminino da Organização Internacional do Trabalho e na I Conferência Pan-Americana da Mulher nos Estados Unidos. Conforme Pinto (2003, p 22) Bertha em uma de suas primeiras manifestações na imprensa, foi enfática ao enaltecer os direitos conquistados pelas mulheres anglo-saxônicas, germânicas, eslavas, escandinavas, etc. Após a sua participação nos congressos, trouxe consigo duas lideranças feministas. Uma oriunda da Aliança dos sufrágios da Holanda e outra da Associação Americana das Mulheres, para participarem do Congresso Internacional Feminino no qual ela iria promover. É evidente que a sua influência a permitia transitar na elite política da época em conjunto

com o seu poder econômico, pois tudo indica que Lutz tenha sido a financiadora dessa viagem. Bertha Lutz lutava pelos direitos negados pelo Estado Brasileiro à mulher, mas ao mesmo tempo era representante oficial desse mesmo Estado em conferências internacionais (PINTO, 2003, p. 23).

Na cidade do Rio de Janeiro em 1922, nascia a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino -FBPF, a mais importante e expressiva organização em defesa dos direitos das mulheres:

Organizado por Bertha Lutz, a federação tinha por objetivo “promover a educação da mulher e elevar o nível de instrução feminina; proteger a mães e a infância; obter garantias legislativas e práticas para o trabalho feminino; auxiliar as boas iniciativas da mulher e orientá-la na escolha de uma profissão; estimular o espírito de sociabilidade e de cooperação entre as mulheres e interessá-las pelas questões sociais e de alcance público; assegurar à mulher direitos políticos e preparação para o exercício da inteligência desses direitos; estreitar os laços de amizade com os demais países americanos (TELLES, 1999, p. 44).

Ao mesmo tempo em que se criava a FBPF, houve a realização do I Congresso Internacional Feminista. De acordo com Pinto (2003), já nesse congresso apareceram representantes do Ceará e de São Paulo e deputados como o senador e depois governador do Rio Grande do Norte, Juvenal Lamartine, que se tornou um forte aliado a Lutz, tanto que na Comissão de Constituição e Justiça de 1927, emitiu um parecer favorável quanto ao projeto que legalizava o voto das mulheres. No entanto, o mesmo não foi aprovado. Apesar de Bertha ter sido a principal liderança a frente da FBPF, outras mulheres de classe alta, formaram núcleo principal como, Jerônima Mesquita, filha dos Barões do Bonfim, Maria Eugênia Celso, filha de Conde, Ana Amélia Carneiro de Mendonça, filha de um engenheiro da Siderúrgica Esperança. Todas elas tiveram a oportunidade de serem instruídas tanto no Brasil quanto no exterior, muitas vezes falantes de mais de uma língua, filhas de intelectuais, políticos, militares, dedicados as profissões urbanas. É importante enfatizar que a FBPF tinha um caráter altamente elitista, onde podemos afirmar que a defesa para ter acesso aos direitos políticos eram entre as suas semelhantes, ou seja, mulheres brancas, de preferência da alta sociedade brasileira.

### 1.3 E AS MULHERES NEGRAS, NÃO ENTRAM EM CENA?

Em uma coluna do jornal *Revista da Semana*, (1918), podemos encontrar uma

rápida menção as mulheres de cor [negra], ou morenas, como eram mencionadas as mulheres negras na época:

Somos filhos de taes mulheres

“As mulheres, russas, finlandesas, dinamarquesas e inglesas- que dizer, uns cento e vinte milhões na velha Europa, já partilham ou brevemente partilharão do governo, não só contribuindo com o voto como podendo ser elas próprias eleitas para o exercício do Poder Legislativo. [...] *Só as mulheres morenas continuam, não direi cativas, mas subalternas.* [...] todos os dias se lêem nos jornais e nas revistas do Rio apreciações deprimentes sobre a mulher. Existem até seções de jornais que se dedicam a corrompê-la ou a injuriá-la (IRACEMA, REVISTA DA SEMANA, 14 de dezembro de 1918, grifo nosso)<sup>7</sup>.

Analisando a pequena coluna de uma maneira geral, esta demonstra que em muitos outros países o direito das mulheres de votar e serem votadas já era uma realidade. Todavia, aqui no Brasil, tal questão se encontra bastante atrasada, não tendo somente uma sociedade contra aos direitos das mulheres, como também as colonistas de jornais que se dedicavam a tecer uma imagem depreciativa sobre a mulher. Se para as mulheres brancas dotadas de uma certa educação e inserção social era algo difícil, imaginemos para mulheres negras, recém libertadas que lutavam pelo direito básico da vida: o de ser reconhecido como um ser humano.

Em suma, a partir da luta pelo voto reivindicado no primeiro plano pelas mulheres cultas e das classes dominantes, pois estas tinham uma certa visibilidade, a causa feminina começou a ganhar terreno num contexto predominantemente patriarcal, sobretudo porque também encontrou nessa elite uma certa respeitabilidade e respaldo para que caminhassem a medida do possível. Foi, portanto, um feminismo bem-comportado, na medida em que agia no limite da pressão interclasse, não buscando agregar nenhum tipo de tema que pudesse pôr em xeque as bases da organização das relações patriarcais (PINTO, 2003).

Paralelamente houve mulheres que também lutaram pelo voto sem ter se filiado a FBPF, como a Julia Alves Barbosa do Rio Grande do Norte e Elvira Komel, que se tornou a primeira mulher eleitora mineira em 1928, tendo posteriormente aberto a primeira banca feminina de advocacia. Suas trajetórias merecem destaque. A luta pelo direito ao voto feminino, chegou ao fim em 1934, quando o Código Eleitoral as incluiu

---

<sup>7</sup> IRACEMA. Somos filhos de taes mulheres. **Revista da Semana**, Rio de Janeiro, 14 de dezembro de 1918. Nº 45, ano XIX. Disponível em: [http://memoria.bn.br/pdf/025909/per025909\\_1918\\_00045.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/025909/per025909_1918_00045.pdf). Acessado em 04.04.22.

com o direito de votar e de serem votadas. Apesar da grande conquista a FBPF não diminuiu as suas atividades, pelo contrário, logo quiseram eleger Bertha Lutz para a Constituinte de 1934. Porém sem sucesso. Em 1936, em uma nova tentativa, após a morte de um deputado a qual era suplente, promove o III Congresso Nacional Feminista, com o objetivo de ampliar os direitos das mulheres, mas o golpe de 1937 silenciou toda a movimentação, perdendo ano após ano a sua expressividade no cenário brasileiro. No entanto, quando a mulher foi incluída no Código Eleitoral, qual a mulher que pôde efetivamente exercer o seu direito?

A inclusão das mesmas veio acompanhada de algumas exigências que excluía mais da metade do eleitorado feminino. Por exemplo, as mulheres casadas eram obrigadas ter a permissão do marido para votar. Viúvas e solteiras tinham que comprovar que exerciam alguma espécie de trabalho remunerado. E ainda havia o critério de serem alfabetizadas (PINTO, 2003). Estes três pontos por si só já excluía um grande contingente feminino branco, sendo usufruído apenas por mulheres letradas das grandes elites, sem contar a quase total exclusão para as mulheres negras. Todavia, houve mulheres negras que conseguiram fazer parte deste importante processo do voto feminino não só como eleitoras, mais também políticas, como é o caso da Almerinda de Farias Gama que construiu ao lado de Bertha Lutz a FBPF e Antonieta de Barros, tendo atuado no sul do Brasil. Todavia, quando estudamos sobre a história do feminismo branco no Brasil, não encontramos, Antonieta de Barros nem Almerinda de Farias. Nesse sentido, compreendemos que além da dororidade, ambas têm em comum o apagamento e/ou silenciamento dentro da história do feminismo no Brasil (PERROT, 2005; SCHUMAHER E CEVA, 2015.)

#### 1.4 ALMERINDA FARIAS GAMA: UMA MULHER NEGRA SINDICALISTA NA POLÍTICA BRASILEIRA E OUTRAS HISTÓRIAS.

O nome de Almerinda Gama é bem menos lembrado e referenciado do que deveria. Em tempos difíceis para as mulheres, tornou-se pioneira na atuação para que mulheres negras ingressassem na política brasileira (TENÓRIO, 2020). Junto com Carlota Pereira de Queiroz participou do processo de formação de uma Assembleia Constituinte de 1934. Nordestina de Maceió- AL, nascida em 16 de maio de 1899, mudou-se ainda na infância para o Estado do Pará, após o falecimento do pai, tendo sido criada por uma de suas tias. Ao longo de sua trajetória, conseguiu superar as

barreiras que lhe eram impostas por ser uma mulher negra numa sociedade recém liberta da escravidão. Conforme, Tenório (2020, p. 71), Almerinda, tinha um certo grau de letramento que lhe permitiu trabalhar como datilógrafa, e como escritora de crônicas para o Jornal *A Província*. Chegou a casar-se e a ter um filho que sobreviveu até a primeira infância e acabou por ficar viúva pouco tempo depois quando seu marido foi acometido pela tuberculose em 1926<sup>8</sup>.

Almerinda, passou depois a morar no Rio de Janeiro, graduando-se em Direito e se envolvendo cada vez mais nas causas da luta feminina e política, após em 1929 ter sofrido uma injustiça trabalhista quando descobriu que um de seus colegas (homem) recebia uma quantia a mais pelo o mesmo trabalho que ela desenvolvia. A partir de então foi pioneira entre as lideranças sindicais femininas ao fundar em 1933 o Sindicato das Datilógrafas e Taquígrafas (TENÓRIO, 2020, p. 50-51). Nesse mesmo ano acabou por ser indicada como delegada na votação que escolheu seus integrantes da Assembleia Nacional que elaboraria um nova Constituição para o Brasil. No ano seguinte ainda concorreu nas eleições parlamentares, porém não obteve êxito. De acordo com Tenório (2020):

Além da militância na FBPF e no Sindicato das Datilógrafas, Almerinda fundou e presidiu a Ala Moça do Brasil, uma associação que promovia a educação cívica em bairros suburbanos da então capital federal e uniu-se a outros companheiros de luta no fortalecimento de outros sindicatos de trabalhadores. De maneira independente, no mesmo período, levou o debate da discriminação de gênero para imprensa, a partir de suas contribuições em diversos periódicos cariocas. E para não perder a ternura diante da luta, exercitava sua sensibilidade por meio de duas expressões artísticas que foram suas paixões até o fim da vida: a música e a poesia (TENÓRIO, 2020, p. 15).

Almerinda foi uma mulher negra fruto de seu tempo, de um Brasil que ainda experimentava e vivia as transformações sociais, como a não inclusão de pessoas negras no bojo da sociedade. Embora a sua história venha sendo lembrada por alguns poucos espaços locais (como em Maceió), sua trajetória continua desconhecida e relegada ao esquecimento e ao apagamento de sua atuação e de suas memórias nas discussões historiográficas sobre a história da mulher negra na política, bem como

---

<sup>8</sup> NATUSCH. Igor. **16 de maio de 1899**: nasce Almerinda Farias Gama, pioneira na presença de mulheres negras no sindicalismo e na política brasileira. Disponível em: <https://www.dmtemdebate.com.br/16-de-maio-de-1899-nasce-almerinda-farias-gama-pioneira-na-presenca-de-mulheres-negras-no-sindicalismo-e-na-politica-brasileira/>. Acessado em 13.10.22.

história do feminismo e do movimento sindical. Confesso que até aqui (2022) também nunca tinha ouvido sequer a menção ao seu nome em lugar nenhum. Portanto, a trajetória de Almerinda Farias Gama, nos permite entender as formas de ações políticas protagonizadas por mulheres que mesmo não sendo da alta elite e não branca, “mostrou-nos que o posicionamento independente de uma mulher negra em uma sociedade repleta de injustiças e desigualdades requereu aplicar intensa energia em mais de uma esfera de atuação” (TENÓRIO, 2020, p. 16). Outra mulher que pouco conhecemos que teve uma atuação intensa na política e no feminismo brasileiro foi a catarinense Antonieta de Barros.

Nascida em Florianópolis em 1901, era filha de José Rodolfo de Barros, um funcionário dos correios e da lavadeira Catarina de Barros, que provavelmente tenha sido escravizada por Lourenço Waltrich, um proprietário de terras. Catarina possuía mais três irmãos Leonor de Barros, José de Barros e Maria do Nascimento. Seu pai faleceu precocemente e sua mãe trabalhava como doméstica na casa do político Vidal Ramos, que veio a ser vice-presidente do Senado. Acredita-se que por conta dessa “socialização” de Vidal com sua mãe e a participação de seus irmãos em organizações negras na década de 20, tenha influenciado a Antonieta a trilhar uma vida política (NUNES, 2001, p. 26). Entretanto, antes de adentrar nesse ambiente, dona Catarina sua mãe como meio de obter mais uma renda transformou sua casa em uma pensão para estudantes e teria sido a partir dessa convivência com os alunos, que tanto Antonieta quanto sua irmã Leonor, se alfabetizaram (NUNES, 2001, FONTÃO 2010).

Anos mais tarde deu continuidade aos seus estudos ingressando regularmente no Ensino Básico na Escola Muller. Segundo Fontão (2010, p. 280) aos 17 anos iniciou seus estudos na Escola Normal Catarinense. Já nesse contexto escrevia para a revista da escola e também chegou a presidir o Grêmio Estudantil. Concluiu seu curso se tornando professora em 1921. No ano seguinte, em sua casa ela desenvolve o curso particular Antonieta de Barros, cujo objetivo era a alfabetização de pessoas carentes, que foi coordenado por ela até o fim de vida (FONTÃO, 2010, p. 296). Para ela “a educação seria uma das alternativas para promover mobilidade social entre as classes mais pobres e era no interior desta classe que estava à população afrodescendente da cidade” (ESPÍNDOLA, 2013, p. 4). Posteriormente, tornou-se professora da Escola Complementar, passou também pelo colégio Coração de Jesus ministrando aulas de Português e Psicologia, e como diretora na escola Catarinense entre 1944 a 1951 e no Colégio Estadual Dias Velho.

Para além do magistério atuou como escritora e jornalista dentro do contexto no qual para mulheres expressarem suas opiniões se configurava como algo perigoso e inapropriado, principalmente para mulheres negras como Antonieta. Como viu nas letras um meio de emancipação e ascensão social, fundou e dirigiu o jornal *A Semana* entre 1922 a 1927, sendo a primeira mulher negra a lograr tal êxito na imprensa catarinense (há controvérsias sobre Barros ter sido fundadora deste jornal). Como escritora usava o pseudônimo de Maria da Ilha, e fez suas considerações nos jornais *A Pátria*, *Correio do Estado*, *o Idealista*, *República*, e *o Estado* de acordo com (NUNES, 2001, p. 27). Suas crônicas eram permeadas de um idealismo utópico de mundo onde todos teriam acesso e direito a educação. Até porque ela mesma foi prova viva de como a educação pode transformar vidas.

Salvo a temática da educação Antonieta dissertava sobre a vida política, social, econômica e religiosa de Florianópolis e sobre a questão feminina:

Não se pode negar, Santa Catarina tem progredido quanto ao ensino superior. O Instituto politécnico, com seus cursos de engenharia e farmácia, já reconhecidos pelo Governo Federal, e com outros que, também esperam sê-lo, e a Faculdade de Direito, há pouco fundada, (...) há, contudo, uma grande lacuna na matéria de ensino: a falta dum Ginásio onde a Mulher possa conquistar os preparatórios, bilhete de ingresso para os estudos superiores. O elemento feminino vê, assim, fechados, diante de si, todos os grandes horizontes. O excelente Ginásio que possuímos, não permite à Mulher, a assistência das aulas. Daí o recurso dos professores particulares, o que exige um grande dispêndio e dá margem a que só as favorecidas da fortuna consigam ou possam conseguir a aquisição dos preparatórios (JORNAL REPÚBLICA, 12/07/1932)<sup>9</sup>.

É evidente a preocupação de Barros em relação a instrução das mulheres principalmente as das classes populares e menos favorecidas. Em vários momentos denunciou a forma de como a sociedade ditava as regras assentadas em uma ignorância ímpar, tratando as mulheres como se fossem “boneca- bibelot de todos os tempos” (Jornal República, 13 de março de 1932)<sup>10</sup>.

Ainda na década de 30, devido aos estreitos laços com a família Ramos, em 1934 filia-se ao Partido Republicano Catarinense -PRC- e se candidata como suplente junto a Leônidas Coelho de Souza, que não chegou a tomar posse, então Antonieta

---

<sup>9</sup>A república, Florianópolis, 12 de julho de 1932. Nº 521. Disponível em: <http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/republica/1932/REP1932521.pdf>,. Acessado em 06.04.22.

<sup>10</sup> Maria da Ilha. Farrapos de Ideia. República, Florianópolis, 13 de março de 1932. Nº 423. Disponível em: <http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/republica/1932/REP1932423.pdf> Acessado em 06.04.22.

foi eleita primeira deputada Estadual negra de Santa Catarina e no Brasil, num contexto de domínio exclusivamente masculino permeados pelos laços entre as oligarquias estaduais. (NUNES, 2001; FONTÃO 2010). Em 1935, foi responsável pelos capítulos que abordavam sobre Educação, Cultura e Funcionalismo. Dois anos depois presidiu a Sessão na Assembleia Legislativa rompendo mais uma vez as barreiras que uma sociedade patriarcal e racista impunha as mulheres negras. Seu mandato termina quando o então presidente da república, Getúlio Vargas decreta o início do Estado Novo, fechando os parlamentos de todo o país.

Além disso ao longo de sua carreira política foi defensora da educação principalmente para as mulheres, sugerindo a concessão de bolsas para alunos das camadas populares e que estas se estendessem até os concursos e ao magistério. Outro grande feito seu, foi a autoria da Lei Estadual nº 145, de 12 de outubro de 1948, que instituiu o dia do professor em Santa Catarina, que posteriormente foi alterado para o dia 15 de outubro, se tornado feriado nacional.

Antonieta de Barros, uma mulher negra além de ter nos deixado um grande legado se tornou para muitas outras mulheres negras uma inspiração. Embora não haja relatos contundentes de que tenha sofrido racismo ao longo de sua vida, sabemos que estes aconteceram e que mediante a tal situação, ela não se esmoreceu e com seu trabalho lutou para que uma parcela da população catarinense, tivesse acesso a direitos básicos com a educação. Sua morte precoce em 28 de março de 1952, a tirou do momento mais produtivo e crítico da sua carreira (ROMÃO, 2021). Faleceu devido a complicações de diabetes. Não se casou e não teve filhos. A história de Antonieta de Barros, infelizmente é mais uma de tantas outras histórias de mulheres negras que lutaram por melhores condições de vida para os seus pares, que acabou por cair no ostracismo acadêmico, tanto pelas intersecções de gênero como de raça<sup>11</sup>.

Desde as primeiras décadas do século XX, o meio mais ideal para externalizar as opiniões principalmente se elas fossem “avançadas” para a mentalidade da época,

---

<sup>11</sup> Essas duas categorias de análise como o gênero e a raça, para mulheres negras cujo suas produções e elas enquanto sujeitos históricos são invisibilizadas pela a intersecção dessas categorias dentro da academia. Segundo Collins (2019), suprimir esses conhecimentos produzidos por mulheres negras, facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, o que leva a uma invisibilidade de suas produções e até mesmo de sua existência. Portanto, a exclusão das ideias e produções de mulheres negras do discurso acadêmico dominante, fizeram com que elas ocupassem a posição conforme Collins (2019, p. 48) de *outsiders*, sendo indivíduos cuja marginalidade proporcionou um ângulo de visão específico sobre essas entidades políticas e intelectuais.

foi a imprensa. Qualquer grupo ou pessoa que tivesse a pretensão de apresentar a sociedade novas ideias, buscava a imprensa para se expressar, assim como fizeram Almerinda e Antonieta. Para Pinto (2003) é evidente que isso ocorria no Brasil nos limites estritos de uma classe média urbana e culta. Portanto, muitas mulheres foram adeptas a esse meio, apresentando ideias para a emancipação feminina. O que se seria um grande feito para a época onde mais da metade da população morava no campo e era analfabeta, especialmente as mulheres.

Conforme a pesquisadora Dulcília Buitoni (1981), sobre a imprensa a feminina no Brasil, as primeiras publicações ainda no século XIX, se detinham quase que exclusivamente em assuntos de moda. Posteriormente, esse leque foi aumentando e começavam a escrever sobre literatura, cultura, política, culinária. A maioria dessas publicações foram efêmeras não durando mais que seis edições e não se ocupavam em problematizar a condição da mulher. A primeira mulher a fundar um jornal no Brasil com o objetivo de trazer em pauta a causa das mulheres, teria sido Francisca Senhorinha Motta Diniz, que em 1873 fundou em Minas Gerais o *sexo feminino*, logo depois de sua mudança para o Rio de Janeiro o reeditou passando a se chamar *15 de novembro do sexo feminino*. Este era um jornal que tinha triagem quinzenal e algumas peculiaridades, pois além da preocupação com o voto, generalizada entre as mulheres que lutavam por direitos, interessava-se pelos direitos civis (PINTO, 2003, p. 31).

Outra mulher importante dentro desse contexto foi Josephina Álvares de Azevedo, irmã por parte de pai de Álvares de Azevedo, que editou o jornal *A família* entre 1888 e 1897, tendo grande preocupação com a educação da mulher como forma de libertação. Josephina, chegou a escrever uma peça de teatro intitulada *O voto feminino*, como meio de despertar a consciência da sociedade para o direito das mulheres. A peça teve apenas uma única apresentação pública. Esses jornais apesar de todas as suas limitações não se restringiram apenas aos grandes centros urbanos. O jornal *Pela Mulher* fundado em Bagé, no interior do Rio Grande do Sul, dirigido por Andradina de Oliveira é um exemplo disto. Andradina teria sido uma das escritoras mais ousadas em escrever e publicar seu livro mais polêmico *O divórcio*, que defendia a separação como meio de resolver casamentos infelizes. Para tanto, a imprensa tornou-se um meio promissor para que as suas ideias fossem difundidas mesmo que lentamente (PINTO, 2003).

Outro meio de difusão sobre as ideias feministas foi através do movimento

anarquista no Brasil, que teria ganhando força com o processo de migração de italianos, espanhóis e portugueses, que vieram trabalhar como mão de obra nas fábricas brasileiras. Um diferencial neste movimento teria sido a “incorporação” da mulher tanto no espaço público como no ambiente de trabalho como companheira revolucionária. Para Pinto (2003, p. 34), foi nesses espaços revolucionários, não-feministas em princípio que se encontrou, nas primeiras décadas do século XX, as manifestações mais radicalmente feministas, no sentido de uma clara identificação da condição explorada da mulher como decorrência das relações de gênero.

Neste momento para além da preocupação com os direitos políticos por exemplo, a questão de gênero já começava a ganhar espaço nas discussões femininas e ser percebido como um aspecto organizador e estruturante das desigualdades sentidas nas relações de trabalho. Mulheres feministas e anarquistas ao trabalharem nas fábricas começaram a identificar a dominação masculina sobre as mulheres por meio da exploração de trabalho. A exemplo temos Maria Lacerda de Moura, mineira de uma família modesta, ativista anarquista, foi para além de professora, escritora de muitos livros onde abordava questões relacionadas a política e assuntos mais ousados como a educação sexual e o amor livre. Em suma, podemos concluir que tanto em fins do século XIX e a metade do início do século XX, houve de fato várias movimentações feministas cada uma ao seu modo e com objetivos ora semelhantes ora dissidentes. A principal pauta levantada foi a luta pelos direitos políticos, que seriam concretizados no direito de votar e de serem votadas.

A partir da década de 1960, conforme os (as) estudiosos (as), tivemos no Brasil a segunda onda do movimento feminista. Tal década bem como as seguintes tanto na Europa como nos Estados Unidos, foi um momento relacionado estreitamente com toda a efervescência cultura e política no qual essas regiões estavam passando. Um cenário bem propício para o surgimento de movimentos sociais. O movimento jovem, os beatnik, hippie, o movimento pelos direitos civis da comunidade negra nos EUA, são exemplos de organizações sociais que cada um à sua maneira colocavam em xeque os valores conservadores da sociedade bem como as relações de poder e de hierarquia nos âmbitos públicos e privados. Nesse contexto é lançado o livro *O segundo sexo* de Simone de Beauvoir. Filósofa francesa, Simone trouxe importantes reflexões para o movimento ao observar que algumas definições e predisposições sobre as mulheres estariam ligadas ao patriarcalismo como forma de subjugação natural, ou seja, mulheres teriam nascido sob a estigma do sexo frágil e por isso teriam

nascido exclusivamente para fazer apenas serviços domésticos e a se dedicaram ao matrimônio. Autora da célebre frase: não se nasce mulher, mas torna-se, Beauvoir concluiu que é a sociedade que define a identidade feminina, lhe atribuindo os papéis sociais que devem seguir desde o nascimento até o fim da vida<sup>12</sup>.

No Brasil, o cenário era totalmente outro. Enquanto em algumas partes do mundo os movimentos sociais ganhavam forças, aqui as questões políticas levavam o país para um dos períodos mais tensos de restrição de liberdade tanto de opinião quanto física: a Ditadura Militar. O golpe militar de 1964, abriu os longos anos de um regime marcado principalmente pelo cerceamento de liberdade de expressão, cassação de direitos políticos, tortura, prisões arbitrárias, desaparecimentos de civis, censura, etc. Pinto (2003) nos chama a atenção que para além do movimento feminista, outros movimentos de mulheres que não eram associados ao mesmo se desenvolveram e começaram a questionar a sua condição enquanto mulher, esposa, mãe, dona de casa, como foram os movimentos contra a carestia<sup>13</sup>, os clubes de mães, o movimento pela anistia dentre outros.

A década de 1970 foi marcada por dois eventos quase que distintos para a história do feminismo: o primeiro foi o congresso realizado pelo Conselho Nacional da Mulher e o outro de acordo com Pinto (2003) foram as reuniões quase que particulares de grupos de mulheres nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo, marcando uma nova atuação feminista. As mulheres negras por sua vez, estavam nas mais diversas regiões do país atuando em diferentes coletivos negros tais quais como o Centro de Cultura Negra do Maranhão- CCN, Grupo de Mulheres Negras Aqualtune no Rio de Janeiro, Movimento Negro Unificado -MNU, entre outros. Sobre o Conselho Nacional de Mulheres, este foi criado por Romy Medeiros (advogada), cuja principal atividade foi lutar por iniciativas institucionais a favor das mulheres. Ademais lutou, junto ao congresso pelos direitos das mulheres casadas, cujo exercício de sua cidadania estava sob a tutela dos maridos, tendo ganhado a causa em 1962, quando o Estatuto da Mulher Casada foi aprovado. Em 1972, mulheres paulistanas e cariocas começaram a se reunir em grupos informais de reflexão, com um caráter bastante

---

<sup>12</sup> Outro *beste seller* sobre e para o movimento, seria o livro *A mística feminina* de Betty Friedan.

<sup>13</sup> Foi um movimento que se manteve até os anos de 1970, concentrando-se principalmente em bairros pobres, onde as principais reivindicações eram por melhoria nas creches, nas escolas, nos postos de saúdes e em serviços públicos em geral. Tanto este como o club das mães tiveram um certo apoio das comunidades de Base da Igreja Católica. Estes movimentos não podem ser considerados feministas porque não lutavam por mudanças estabelecidas em relação ao gênero.

restrito. O grupo de São Paulo era formado por mulheres intelectuais de esquerda que devido ao contexto de ditadura não ousaram muito em defender e se encontrar em espaços públicos.

No mesmo período no Rio de Janeiro apareceram grupos da mesma natureza organizado por mulheres feministas, que se tornariam importantes nas décadas seguintes. Um dos grupos fundados teve a frente Branca Moreira Alves, que se reunia junto com suas amigas dentre muitas sendo católicas, promovia discussões relacionadas a mulher. Ainda na cidade carioca, outro grupo se reunia na informalidade, “era constituído por jovens mulheres, em torno dos 20 anos, que estudavam na PUC- Pontifca Universidade Católica (PINTO, 2003). De uma maneira e ou de outra apesar de ter tido um caráter mais restrito, foram esses grupos que de forma gradual começaram a introduzir questões ligadas a mulher, como a questão da sexualidade, divórcio, dominação masculina, até então ignorados num contexto mais geral.

Para muitos estudiosos (as) do feminismo o ano de 1975 irá se configurar como um momento inaugural do feminismo brasileiro. Primeiro porque por decisão da ONU (Organização das Nações Unidas) definiu como o Ano Internacional da Mulher e em decorrência disto foram realizadas algumas conferências importantes para o movimento:

A questão da mulher ganhava a partir daí um novo *status* tanto diante de governo autoritários e sociedade conservadoras como em relação a projetos ditos progressistas que costumeiramente viam com grande desconfiança a causa feminina. O primeiro deles, e o mais abrangente foi um evento com o propósito de comemorar o Ano Internacional da Mulher, patrocinado pelo Centro de Informação da ONU, realizado no Rio de Janeiro com o título “O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira” (PINTO, 2003, p. 56).

Pinto (2003), ressalta que toda essa capacidade organizativa, esteve estritamente ligada a trajetória social e cultural de suas participantes, pertencentes a uma classe média e alta, intelectualizada, com uma rede de contanto nacional e internacional que lhes permitiam propor tais iniciativas desse porte. Apesar de ter tido uma vida curta, apenas cinco anos, o centro levantou questões mesmo que timidamente sobre aborto, sexualidade, contracepção, etc, assuntos moralmente inadequados para mulheres, principalmente se fossem discutidos em âmbito público. Outro momento significativo foi em 1978, quando se escreve um documento intitulado “Cartas às mulheres” que mencionava uma série de reivindicações, como anistia,

eleições livres e diretas, fim da carestia, criação de creches nas empresas e nos bairros, melhoria nas escolas públicas, igualdade salarial, condições de trabalho seguro, dentre outros, acredito que aqui foi onde o movimento feminista voltou-se, pelo menos no papel com assuntos que atingiam principalmente as mulheres mais pobres, como as negras e não brancas.

Outros movimentos que se destacaram entre 1977 e 1978 foram o I e o II Encontro da Mulher que trabalha, e o I Congresso da Mulher Metalúrgica em Diadema e São Bernardo. Definitivamente, a década 70 foi a mola propulsora para se discutir a questão da mulher com mais intensidade, mesmo em um cenário de ditadura, onde o governo não via com bons olhos qualquer tipo de organização, muito menos quando se tinha mulheres que ameaçavam a ordem dos bons costumes e a moral da família brasileira. Nos anos de 1980, o movimento feminista tomou novos rumos. Surgiram novas temáticas voltadas para a saúde e a violência contra a mulher. Uma ramificação desse movimento foi a problematização em âmbito acadêmico, ancorado no Departamento de pesquisa da Fundação Carlos Chagas, sendo este fundamental para pesquisas desenvolvidas na área de ciências humanas nas universidades tanto quanto em dissertações, teses e revistas especializadas em assuntos relacionados ao gênero feminino, bem como a criação de núcleos de estudos e pesquisas sobre o assunto em questão.

Dessa forma, o movimento passa por um processo de institucionalização com a criação por exemplo do Conselho Nacional da Condição da Mulher, que foi criado junto ao Ministério da Justiça, composto por 17 conselheiras, uma secretária executiva e um conselho técnico, tendo orçamento próprio. O conselho teve uma vida curta (1985-1989), entretanto, levantou questões centrais para a luta feminista como sexualidade e direito reprodutivo. Em 1988, ano da nova elaboração da Constituição Federal, é interessante para exemplificar a ausência de mulheres feministas ou não no espalho legislativo. Conforme Pinto (2003), na legislatura entre 1986 a 1990, que teve funções constituintes, foram eleitas apenas 26 mulheres, que representavam cerca de 5,7 % da casa. Um ponto importante a considerar é que essas mulheres adentraram nesse meio político através dos moldes clássicos: arranjos familiares que tiveram uma história partidária atrelada a uma certa popularidade nos meios de comunicação. Embora sendo um número ínfimo de mulheres nesse ambiente, elas conseguiram mesmo que lentamente que assuntos relativos à mulher em si fossem discutidos timidamente em um espaço quase que totalmente dominado pelo sexo

masculino.

Além disso, temas como saúde e violência, começaram a ganhar cada vez mais espaço, uma vez que a questão da violência contra a mulher foi tratada no Brasil, principalmente nesse contexto como um tabu, estando restrito totalmente a esfera privada. Em concordância com Pinto (2003, p.80), esta violência advém de homens que se achavam no direito de serem portadores do direito da vida e da morte sobre as mulheres e isto tem raízes na casa grande escravocrata. Ainda no início da década de 80, surgiram organizações em apoio à mulher vítima de violência, sendo a primeira delas o SOS Mulher no Rio de Janeiro em 1981. Essas organizações foram importantes na medida em que mostraram para a sociedade quais mulheres eram as mais afetadas: as das camadas populares

As mulheres das camadas populares eram, na maioria das vezes, mães de muitos filhos, trabalhavam em casa ou ganhavam salários irrisórios, viviam em regiões distantes e perigosas onde a ausência de um homem em casa muitas vezes representava não só a fome, como constituía realmente um risco para a sobrevivência física das mulheres e dos filhos. Nesse cenário, as mulheres agredidas não queriam se tornar militantes feministas, queriam apenas não ser mais agredidas (PINTO, 2003, p. 81).

Pinto (2003), oculta em sua escrita de forma geral no livro *Uma história do feminismo no Brasil*, principalmente na passagem acima, a realidade de muitas mulheres cujo autora intitula “as mulheres das camadas populares”, em não esclarecer que as mulheres as quais ela se refere são em sua maioria composta por mulheres negras. Eram elas as que trabalhavam em locais muitas vezes insalubres e informais, eram as mães solo que dependiam muitas vezes da acolhida de, (vizinhas e parentas) por exemplo, para poder trabalhar e sustentar a família, eram as mais vulneráveis a fome, ao não acesso integral de direitos básicos como saúde, educação e a mais suscetíveis a violência doméstica bem como da impunidade da justiça brasileira. Para mulheres negras esse feminismo branco e hegemônico, nunca foi capaz de perceber os problemas que lhes afetavam, muito menos achar uma solução para os mesmos.

A providência em âmbito jurídico em relação a violência contra a mulher foi que, a partir de 1985, houve a criação da primeira delegacia especializada no assunto. Essas delegacias foram implantadas em todo o país somando mais de 141 já em 1992. Para Pinto (2003) essa foi uma política bem-sucedida porque atendia uma demanda das feministas, em ter um órgão que não fosse tão hostil à mulher agredida,

desde o acolhimento até as medidas tomadas depois. Entretanto, como podemos perceber, desde a criação dessas delegacias, o problema da violência contra a mulher não foi de fato resolvido, sobretudo o de mulheres negras. Não podemos negar, é claro, que foi um avanço fundamental para que tanto a sociedade, quanto órgãos públicos reconhecessem a realidade de muitas mulheres (negras) brasileiras. O segundo tema que se tornou também central para o movimento, foi a questão da saúde feminina.

Inegavelmente, esse foi um tema delicado, pois envolve relações com o Estado e principalmente com a religião. Questões como maternidade, planejamento familiar, sexualidade e aborto, passaram a ser discutidos com mais frequência. No caso das duas primeiras questões, o que era debatido era como obter o controle de natalidade, o que muitas vezes recaía novamente sobre a mulher negra. O fato foi comprovado com a CPI da Esterilização em 1993, relatado pela deputada federal Benedita da Silva, uma mulher negra, cujo objetivo foi averiguar a existência de políticas eugênicas ou racistas nesse processo de esterilização em massa, que afetou diretamente as mulheres negras, o que teve comprovação com o relatório:

Hoje em dia prevalece a ideia, que já virou senso comum, de que famílias pobres, numerosas, é que são os fatores impeditivos para o desenvolvimento do país. Não se pode ignorar que, em todo o mundo, o racismo é um dos mecanismos mais eficientes de reprodução de desigualdades sociais e de exclusão, política, econômica e social. Por isso afirma-se que o controle da natalidade praticado no Brasil, através da esterilização cirúrgica, visa impedir o crescimento da população pobre, que é majoritariamente composta por negros. Pode-se do mesmo modo afirmar que a presença do negro é como componente majoritário da população pobre é decorrência do racismo, responsável por gerar condições de pobreza do negro no Brasil. Não é mera coincidência que a pobreza no Brasil, e em todo mundo, tem uma cor, tem uma etnia. É do conhecimento geral o documento do governo norte-americano denominado “Relatório Kissinger” onde está claramente o interesse no controle demográfico de países de terceiro mundo, dentre eles o Brasil, Índia, Nigéria e México. O que esses países têm em comum, além de serem terceiro-mundistas, é que são todos países “não-brancos” (BRASIL, 1993, p. 50).

É evidente qual o corpo negro que passou por todo esse processo eugenista disfarçado de esterilização em massa, o da mulher negra. Tudo tendo como centro a questão racial interseccionalizada pelo gênero e classe. É uma clara violação dos direitos humanos principalmente ao direito a vida. Pinto (2003), relata que novamente as feministas tiveram que se enfrentar com as mulheres das camadas populares onde

a autora nomeia quem são e que a esterilização teria sido um problema muito parecido com o das próprias feministas: a vontade de limitar drasticamente o número de filhos. O que Celi Pinto não relata é que mulheres brancas não tiveram seus corpos violados como se fossem uma espécie de animais cujo objetivo era impedir a reprodução indesejável de sua prole, com a alegação de que estes seriam responsáveis por um não desenvolvimento do país. Desnecessário dizer que até hoje o maior fator para o não desenvolvimento do Brasil é o racismo que se embaça em uma falsa democracia racial.

Ainda na temática saúde, o aborto causou e ainda causa opiniões diversas. Logo, confrontava quase que diretamente os preceitos da Igreja Católica e é claro que também respaldava em uma sociedade machista, patriarcal, que queriam a qualquer custo controlar a mulher. A maioria dos abortos eram feios em condições precárias o que novamente expunha a realidade das mulheres as quais se submetiam a esse procedimento. Sabemos que mulheres que tinham alguma condição procuravam clínicas mesmo que ilegais com algum tipo de estrutura para realizar o aborto, tendo o mínimo de segurança possível. Já as que não tinham condições como era o caso de muitas mulheres negras, estas muitas vezes acabavam por morrer em decorrência das péssimas condições as quais eram submetidas.

Outro tema foi a sexualidade que estava ligada a todos esses outros temas abordados anteriormente. Mesmo o feminismo discutindo a sexualidade por exemplo, o movimento não era tão aberto as várias possibilidades de amar e de amor, como por exemplo em casos de mulheres bissexuais e lésbicas. Bell Hooks (2019) analisando a não inserção de pensadoras lésbicas no movimento feminista estadunidense, este se não se dava porque “várias das lésbicas que eram mais radicais e corajosas no movimento tinham origem na classe trabalhadora” (HOOKS, 2019, p. 141). Algo análogo aconteceu no Brasil. E a questão racial era um fator fundamental também para a não inclusão das demandas de mulheres negras lésbicas bissexuais, transexuais etc, no movimento feminista, branco, elitizado e classicista.

Portanto, como visto brevemente na história do feminismo no Brasil e no mundo, o mesmo, homogeneizou as múltiplas experiências da categoria mulher, sem problematizar e refletir sobre as especificidades que cada uma possuía ou para o melhor entendimento, que cada grupo, por exemplo, de mulheres, pobres, operárias, bissexuais, lésbicas, indígenas e negras possuíam. Não desmerecendo todo o trabalho que as feministas brancas de classe média e alta fizeram para inserir à mulher

na vida pública e como portadora de direitos iguais aos homens, esse grupo não deu conta de oferecer condições básicas políticas e sociais a um grupo que sofria pelas intersecções tanto de raça como de gênero como foi o caso de mulheres negras. Pelo contrário, as discussões a exemplo sobre raça, eram quase que totalmente ignoradas no movimento feminista. É nesse contexto, que o movimento feminista negro ganhará cada vez mais visibilidade dentro no cenário nacional.

## CAPÍTULO 2

### POR UM FEMINISMO AFRO-LATINO-AMERICANO

*[...] nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível; lá nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas*

*Gonzalez (2020).*

Neste capítulo, abordaremos sobre o feminismo-latino-americano para entendermos como esse movimento se estruturou dentro de uma América com profundas raízes no colonialismo, se faz necessário que façamos uma pequena e significativa digressão do mesmo até a sua difusão no Brasil. O resgate das primeiras sinalizações para a construção do conceito de Feminismo Negro de acordo com Lemos (2016), tem como ponto de partida a vida e a *herstória*<sup>14</sup> das mulheres negras norte-americanas. Todavia, essa *herstória* foi vivenciada por mulheres negras em diáspora em vários lugares do mundo. Ao trazer primeiro as experiências de mulheres negras norte-americanas, a intenção aqui não é falar acerca da produção de um país que exerce hegemonia dentro da América e influência quase o mundo todo, a partir do seu domínio político, econômico, cultural, que conforme Lemos (2016), seria uma espécie de “modelo de cultura” e de “conhecimento”, a ser seguido pelos demais. Pelo contrário, o desígnio aqui é demonstrar o fio de ancestralidade que elas (nós) carregam (carregamos) enquanto mulheres negras, que foram colocadas as margens da sociedade, sendo subjugadas ao longo de suas vidas, sendo invisibilizadas em diferentes territórios da diáspora.

#### 2.1 AMEFRICANAS: E EU NÃO SOU UMA MULHER?

O pensamento destacado em epígrafe na abertura do capítulo um e dois desta dissertação, ilumina a compreensão e serve como testemunho das experiências de mulheres negras da diáspora africana. Nascida em 1797, sob o nome de Isabella Betsay, em condição de escravidão, Sojourner Truth, como ficou conhecida, causou grande impacto quanto ao enfrentamento ao sexismo e ao racismo na sociedade norte-

---

<sup>14</sup> Lemos (2016) dialoga com June Sochen, quando esta destaca o androcentrismo da História. Feministas durante os anos 60 e 70 do século XX, começaram a reclamar uma narrativa própria e que fosse incluída na História oficial. *Herstórias* portanto, seria quando nós mulheres negras narramos a nossa própria história.

americana. Aproximadamente mais de 170 anos se passaram desde que ela se levantou perante a um grupo organizado de homens e mulheres brancas, em uma convenção antiescravista, onde, mostrou seus seios, para provar que de fato era uma mulher:

Ela encarou a plateia sem medo, sem vergonha, orgulhosa por ter nascido negra mulher. Ainda assim, o homem branco que gritou para Sojourner “Eu não acredito que você é realmente uma mulher” involuntariamente expressou o desprezo e o desrespeito dos Estados Unidos pela mulheridade negra. Aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura indigna de receber o título de mulher; ela era um bem material, uma coisa, um animal. Quando Sojourner Truth se colocou diante da segunda convenção anual do movimento pelos direitos das mulheres, em Akron, Ohio, em 1852, as mulheres brancas que julgavam ser inadequado para uma mulher negra falar em plataforma pública na presença delas gritaram: “Não a deixem falar! Não a deixem falar! Não a deixem falar!” Sojourner aguentou os protestos e se tornou uma das primeiras feministas a chamar atenção delas para o destino da mulher negra escravizada que, forçada pelas circunstâncias a trabalhar ao lado dos homens negros, era a personificação viva da verdade de que as mulheres poderiam estar em igualdade com os homens no trabalho (HOOKS, 2020, p. 252).

Para Hooks (2020, p. 252), não foi mera coincidência que Truth subiu ao palco logo depois de um homem branco ter discursado contra a ideia de igualdade para as mulheres, fazendo sua argumentação de que a mulher era muito fraca para realizar o trabalho manual, sendo ela naturalmente inferior ao homem. É nesse contexto que, ao responder para o homem branco, o seu discurso tem inspirado outras mulheres negras ao longo do tempo:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho. 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? Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros?

Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida? Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem. Agradecida a vocês por me escutarem, e agora a velha Sojourner não tem mais nada a dizer (GELEDÉS, 2014)<sup>15</sup>

Sojourner respondeu a partir de sua própria experiência enquanto mulher e negra, demonstrando que poderia sim ter a habilidade de mãe, por exemplo, e de ao mesmo tempo estar em pé de igualdade ao trabalhar tanto quanto um homem, derrubando as alegações de que a “fragilidade” feminina era incompatível com o sufrágio. Enquanto única mulher negra a participar da segunda conferência Anual do Movimento do Direito das mulheres em Akron em 1852, Sojourner fez o que nenhuma da maioria das defensoras dos direitos das mulheres foi capaz de fazer. Ademais, refutou a teoria cristã a qual era usada também como pretexto da dominação masculina sobre as mulheres. Outro ponto importante a se destacar é que seu discurso foi também uma resposta às atitudes racistas de mulheres brancas, que ao invés de apoiá-la como mulher, a questão racial veio a frente da sororidade feminina. Truth, era objetiva e pontual ao defender os direitos das mulheres, sobretudo o das mulheres negras:

No está bien. Ahora es el momento de hacer una firme demanda por el derecho de las mujeres. Qué hermoso será cuando podamos ver a mujeres sentadas como abogadas y juezas. Vemos a pobres mujeres que vienen a ser juzgadas por hombres. Si vamos a ser juzgadas por hombres, ¿ por qué no podemos formar parte del asunto y juzgarles a ellos también? Cuando una pobre mujer está frente al juez, a veces el hombre que la mira desde arriba tiene la nariz roja como um cigarro encendido. [Carcajadas] Ninguna mujer se atreve a hablar en su defensa. Le hacen ciertas preguntas para divertirse y nunguna mujer disse nada. Los hombres no tienen toda la autoridad. Yo quiero a mujeres en su lugar. [Carcajadas] Ellas sabrían qué preguntar y qué decir, cosa que los hombres no saben, porque yo he estado de pei, escuchando, y he visto a las pobres mujeres marcharse y los hombres

---

<sup>15</sup> E eu não sou uma mulher? Sojourner Truth. Geledés. 01.08.2014. Tradução: Osmundo Pinho do Scribd. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acessado em 01.04.22.

reírse (JABARDO, 2012, p. 64, apud LEMOS, 2016, p. 15)<sup>16</sup>.

Este trecho é parte de um discurso, que foi proferido em 21 de junho de 1851, no primeiro aniversário da Associação Americana para a Igualdade de Direitos. Podemos fazer um anacronismo histórico com o discurso de anos mais tarde do pastor Martin Luther King, realizado em 28 de agosto de 1963 em Washington, no qual ele inicia a sua fala dizendo: *I have a dream* (eu tenho um sonho). Sintetizando, seu sonho era que negros e brancos pudessem coexistir harmoniosamente. Sojourner tem esse mesmo espírito, principalmente em relação ao futuro das mulheres. É um desejo ousado comparado ao contexto no qual Sojourner vivia, ver mulheres como advogadas e juízas, quando estas mesmas estavam lutando por direitos básicos, como o voto. Sua fala, demonstra a força do patriarcalismo sobre a vida das mulheres, anulando até mesmo o seu direito a fala, mesmo que fosse em sua própria defesa.

Sojourner Truth, é considerada como a pioneira de um feminismo negro nos Estados Unidos, mesmo quando assim não o era entendido. Truth, em sua própria experiência já trazia as críticas da condição feminina, atravessadas sobretudo pelas questões de raça e classe social. A sua ousadia de falar em público em favor dos direitos das mulheres, apesar da resistência tanto de homens e de mulheres brancas em calar a sua voz, abriu caminho para que outras mulheres negras pudessem expressar seus pontos de vista e se posicionar em relação a uma sociedade racista e sexista. Outra mulher negra, que seguiu os passos de Sojourner, sendo considerada também como uma das pioneiras do feminismo negro, no contexto norte americano, foi Ida Bell Well- Barnett.

Mais conhecida como Ida. B. Well, nasceu em Holly Springs, Mississippi em 1862. Mulher negra foi pioneira no uso do jornalismo para combater a segregação e a supremacia branca. Sua trajetória enquanto afro-americana foi marcada por muitas lutas. Nascida ainda no período escravocrata, Well foi libertada durante a Guerra de Secessão. Seu pai James, exerceu a função de carpinteiro, e sua mãe Elizabeth

---

<sup>16</sup> Não está bem. Agora é a hora de fazer uma forte demanda pelos direitos das mulheres. Que lindo será quando pudermos ver mulheres sentadas como advogadas e juízas. Vemos mulheres pobres que vêm para ser jugadas pelos homens. Se vamos ser julgados por homens, por que não podemos fazer parte disso e julgá-los também? Quando uma mulher pobre está na frente do juiz, às vezes o homem olhando para ela tem o nariz vermelho como um cigarro aceso. [Risos] nenhuma mulher se atreve a falar em sua defesa. Fazem-lhe certas perguntas para se divertir e nenhuma mulher lhe diz nada. Os homens não têm toda a autoridade. Eu quero mulheres em vez disso. [Risos] Eles saberiam o que perguntar e o que dizer, coisa que os homens não sabem, por que estive em pé, ouvindo, e vi mulheres pobres partirem e homens rirem (JABARDO, 2012, p. 64, apud LEMOS, 2016, p. 15). Tradução nossa.

(Lizzie, como era conhecida), foi cozinheira e ambos nasceram e continuaram na condição de escravizados até o presidente norte-americano Abraham Lincoln emitir a Proclamação de Emancipação. Mesmo em um contexto de escravidão, James chegou a frequentar a Universidade de Shaw, em Holly Springs. No entanto, não concluiu, pois teve que cuidar da família. Outro ponto importante na trajetória familiar de Well, é que seus pais foram bastante ativos no Partido Republicano. Seguindo o exemplo do pai, Ida também frequentou a Universidade de Shaw, porém foi expulsa por ter tido um comportamento subversivo ao encarar o presidente da instituição.

Aos 16 anos perdeu seus pais e um irmão em uma epidemia de febre amarela de 1878. Para se manter precisou trabalhar, onde obteve a ajuda de sua avó e de seus parentes para sustentar seus seis irmãos<sup>17</sup>. Posteriormente, mudou-se para Memphis em Tennessee, como seus irmãos e lá trabalhou como professora de uma escola infantil para crianças negras. Já como professora Ida percebe que ser mulher e negra significava está em quase que total desvantagem em relação a homens e mulheres brancas. Enquanto ela e seus colegas negros recebiam 30 dólares por mês, professores brancos ganhavam cerca de 80 dólares, o que a fez questionar tal situação de discriminação, passando a se interessar cada vez mais por política imbricada com a raça.

À medida que Ida Well ia se movimentando numa sociedade extremamente racista, o mesmo se manifestava de várias formas. Em 4 de maio de 1884, o condutor do trem no qual Ida estava, mandou que ela saísse do seu lugar e fosse para um que já estava praticamente lotado. Well se recusou a sair. Entretanto, lhe botaram para fora do trem a força. Ela ainda foi mais além, processou a empresa ferroviária, nos termos da Lei 1.875 dos direitos civis que proibia a discriminação com base na raça. Como desfecho Well foi indenizada em 500 dólares, porém a companhia recorreu da decisão revertendo o caso contra ela, que para além de ter que devolver o dinheiro ganho em causa, teria que pagar também os custos operacionais que o tribunal obteve. Situação essa se repetirá anos mais tarde com Rosa Parks.<sup>18</sup>

Ida Well, enquanto professora recebeu uma oferta de emprego no jornal *Washington Evening Star*. Desde então, passou a escrever artigos também para o

---

<sup>17</sup> Não há um consenso quanto a quantidade de irmãos de Ida. Algumas literaturas relatam que ficaram seis irmãos, outros cinco, sem contar com Well.

<sup>18</sup> Ativista negra norte-americana, atuante no movimento dos direitos civis dos negros nos EUA. Tornou-se famosa, em 1955, por recusasse a dar o seu lugar no ônibus a um homem branco, assim como Ida Well. Tal ato desencadeou o movimento que foi denominado de o boicote aos ônibus de Montgomery.

jornal semanal *The linvig Way*, usando o pseudônimo de “Iola”, o que lhe rendeu uma reputação considerável ao escrever sobre questões raciais. Posteriormente, em 1889 tornou-se editora e sócia do jornal anti-segregação- *Free Speech and Headlighth*. Dois anos mais tarde, ela foi demitida por ter escrito vários artigos criticando as escolas que segregavam seus alunos. Na década de 1890, para além de tecer críticas a segregação, Well passou a documentar mais profundamente sobre os linchamentos em seus artigos e por meio de panfletos, pontuando que os mesmos aconteciam de forma bárbara, se valendo de intimidação e opressão contra os afro-americanos. Dessa forma, Ida. B. Well:

Así mostro que entre 1880 y 1891 em torno a 100 negros fueron linchados. Em el año 1892, año en que mataron sus amigos, otros 160 hombres fueron linchados, la mayoría por asesinato y por violación. Denunció que los linchamientos se utilizaban para frenar el posible ascenso social de la población negra em el Sur. Señalando las lógiccas desde las que se denunciaba como violación cualquier contacto (a veces meramente verbal) entre um hombre negro y uma mujer blanca, Well introdujo uno de los temas que seria central em el feminismo negro: la forma em la que la intersección entre raza y ggénero construye de forma desigual la sexualidad de la población blanca ya la pablación negra. Lo hizo subrayando los mecanismos a través de los cuales se demonizan las relaciones raciales entre hombre negros y mujeres blancas – usando el término de violación para cualquier tipo de contacto o acercamiento ente unos y otras – y la forma em la que se naturaliza cualquier forma de agresión sexual (violación) de hombres blancos a mujeres negras (JABARDO, 2012, p. 31 apud LEMOS, 2016, p. 16)<sup>19</sup>.

Os relatos sobre os linchamentos serviram para compreendermos como a população negra estadunidense foi tratada no pós-abolição e ademais em como através dessa violência a supremacia branca era afirmada. Ida destaca muito bem quando denunciava que os linchamentos eram utilizados para frear a possível ascensão social da população negra do sul. Foi o que aconteceu de fato com seus amigos negros, quando uma multidão branca invadiu e destruiu a loja de doces, os quais eram proprietários. Nesse ataque (a doceria), três homens brancos foram

---

<sup>19</sup> Assim, ele mostrou que entre 1880 e 1891 cerca de 100 negros foram linchados. Em 1892, anos em que seus amigos foram mortos, outros 160 homens foram linchados, a maioria por assassinato e estupro. Denunciou que os linchamentos foram usados para impedir a possível ascensão social da população negra no sul. Apontando a lógica a partir da qual qualquer contato (às vezes meramente verbal) entre um homem negro e uma mulher branca era denunciado como estupro, Well apresentou uma das questões que seriam centrais ao feminismo negro: a forma como a intersecção entre raça e gênero constrói desigualmente a sexualidade da população branca e da população negra. Ele fez isso ao destacar os mecanismos pelos quais as relações raciais entre homens negros e mulheres brancas são demonizadas- usando o termo estupro para qualquer tipo de contato ou reaproximação entre um e outro – e a forma como qualquer forma de violência é naturalizada. Agressão (estupro) por homens brancos contra mulheres negras (JABARDO, 2012, p. 31 apud LEMOS, 2016, p. 16). Tradução nossa.

baleados. O dono da doceria e mais dois amigos (todos negros), foram presos. Logo em seguida um grupo de brancos invadiu a cadeia e mataram os três. Ida em muitos dos seus artigos enfatizou o espetáculo público no qual era transformado essa violência. Além do mais, nada era feito em termos legais quando tais atrocidades aconteciam. As pessoas brancas (assassinos), ficavam totalmente impunes, sendo em muitos casos, para não dizer em todos, justificados pelos os mesmos. Well ressalta que as pessoas negras eram mortas sem se quer ter a sua culpabilidade comprovada.

Outro ponto importante, é que Ida Well, foi fundamental ao pontuar as interseccionalidades vividas por mulheres negras, mesmo quando tal nomenclatura não era utilizada. Ela percebeu que a intersecção entre gênero e raça se dava de forma desigual entre homens e mulheres negras. Quando cogitava-se qualquer tipo de relacionamento entre um homem negro e uma mulher branca, este era visto e denunciado como violação, o que levaria facilmente a um linchamento do homem negro. Todavia, as violações por parte dos homens brancos a mulheres negras, era tido de forma naturalizada. Nesse sentido, sobre o modo de como mulheres negras eram vistas perante a sociedade, Hooks (2020, p.261) pondera que era a tendencia entre homens brancos estadunidense, até mesmo por homens negros considerarem as mulheres negras sexualmente imorais, promiscuas e devassas, um estereótipo negativo que teve origem na mitologia sexista norte-americana. Infelizmente nós mulheres negras ainda lidamos com essa estereotipação, que nos desumaniza e nos torna objetos sexuais.

No tocante a sua vida pessoal, Ida Well, possui uma certa discricção. Casou-se com o advogado Ferdinand Lee Barnett, em 1895, tendo quatro filhos com ele: Charles, Herman, Ida e Alfreda. Uma curiosidade sobre o seu casamento é que ela teria sido uma das primeiras mulheres a não querer colocar o sobrenome do marido no seu nome, embora em algumas pesquisas apareça. Enquanto cuidava da família, Well foi uma grande defensora e articuladora do movimento civil e do sufrágio feminino, mesmo quando estes através das intersecções de gênero e de raça, as deixavam de fora de ambos os movimentos. Ida B. foi uma mulher multiversa, escreveu artigos, livros, foi professora, ativista dos direitos das mulheres e dos afro-americanos, participou de clubes femininos nacionais e tornou-se uma das primeiras mulheres negras a disputar uma legislatura estadual, porém sem sucesso. Ademais, sucesso mesmo foi ter construído a sua trajetória dentro de uma sociedade racista e sexista, cujo lugar das mulheres já estava traçado, em posições mais baixas

possíveis. Na década de 1930, Well, aposentou-se e deu início a sua autobiografia intitulada *Crusade for justice*, a qual nunca finalizou, pois veio a falecer de insuficiência renal em 25 de março de 1931, aos 68 anos de idade.

Em plena concordância com Jarbado (2012):

Sin embargo, Ida Wells y Sojourner Truth son sin duda dos de las más signifi cativas. Lo son porque tanto desde posiciones teóricas —en el caso de Wells— como desde el coraje y la lucidez de una mujer iletrada —como 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. También porque son reflejo de la forma colectiva de generar pensamiento del feminismo negro. A diferencia del feminismo blanco, que tiene su momento fundacional en la Ilustración y reproduce la racionalidad del pensamiento ilustrado, el feminismo negro surge en un contexto esclavista. Desde aquí, se pretende romper con la construcción individual del pensamiento filosófico ilustrado, apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas, actrices sociales (JARBADO, 2012, p. 28)<sup>20</sup>.

Como Jarbado (2012) nos afirma, tanto a trajetória de Sojourner e Ida Well, cada uma a sua maneira, suas reflexões e seus posicionamentos perante uma sociedade racista e sexista, foram base para a formulação de um pensamento epistemológico feminista negro. Dentro desse contexto ainda do século XIX, norte-americano, conjuntamente com outras mulheres negras que defendiam a equidade social para mulheres, Anna Julia Cooper, foi uma mulher negra que se destacou, incentivando a outras mulheres negras a falarem da própria experiência, para fazer com que outras pessoas tomassem consciência da maneira em como o racismo e o sexismo juntos afetavam a vida das mesmas.

Nascida sob a condição de escravizada em 10 de agosto de 1858, na cidade de Raleigh- Carolina do Norte, é filha de Hannah Stanley Haywood e pai desconhecido. Cooper teve mais dois irmãos que nasceram sob a mesma condição, Andrew J. Haywood e Rufus Haywood. Quando tinha nove anos, Cooper ganhou uma bolsa de estudos na Escola Normal e Colegiada Santo Agostinho, fundada pela

---

<sup>20</sup> No entanto, Ida Wells e Sojourner Truth são, sem dúvida, duas das mais magníficas. São assim porque tanto a partir de posições teóricas – no caso de Wells- quanto da coragem e da lucidez de uma mulher analfabeta como Sojourner Truth-, lançaram as bases do que seria o pensamento do feminismo negro, a clara aliança entre teoria da reflexão e estratégias de mobilização. Também por que são reflexo do modo coletivo de gerar o pensamento feminista negro. Diferentemente do feminismo branco, que tem seu momento fundador no Iluminismo e reproduz a racionalidade do pensamento iluminista, o feminismo negro surgiu em um contexto de escravização. A partir daqui, pretende-se romper com a construção individual do pensamento filosófico esclarecido, apostando na inclusão de diferentes saberes, lógicas atrizes sociais (JARBADO, 2012, p. 28). Tradução nossa.

diocese episcopal local. Esta escola cristã tinha por objetivo formar professores para educar ex-escravizados. Anna Julia, passou 14 anos estudando nesta instituição, onde obteve grande destaque entre seus amigos. Conforme relatos, era uma estudante ambiciosa e demonstrou interesse em disciplinas analíticas como ciências e matemática. Apesar da escola oferecer um curso voltado especificamente para mulheres, todos em sua volta a começaram pela instituição (e a sociedade de modo geral) que desencorajava as mulheres de seguirem carreiras universitárias, Cooper através de sua habilidade estudantil, lutou por seu direito de cursar um ensino superior, espaço esse destinado e reservado aos homens. Já com uma formação sólida, Julia trabalhou como tutora de crianças, ensinando estudos clássicos, música vocal e instrumental, inglês e história moderna.

Cooper casa-se com George AC Cooper, (primeiro ministro negro ordenado pela Diocese da Carolina do Norte. Exerceu também a função de professor, na escola onde Julia estudou) vivendo apenas dois anos de matrimônio. A morte prematura de seu marido pode ter contribuído de alguma maneira para que ela continuasse avançando cada vez mais em seus estudos. Talvez se ela tivesse casada, dificilmente poderia ter dado continuidade em sua carreira estudantil. Não temos certeza de cem por cento desta afirmação, entretanto, pelo contexto em que vivia, poderia ser totalmente desencorajada em seguir em frente e talvez fosse obrigada a escolher qual o destino que iria tomar: ser mãe, cuidar da casa, ocupar-se dos filhos e do marido, ou seguir carreira acadêmica. Posteriormente, ingressou no Oberlin em Ohio graduando-se em 1884. Quatro anos mais tarde em 1888, tornou-se mestra em matemática, se tornando uma das primeiras mulheres negras junto com Mary Church Terrell<sup>21</sup> a obter esse título. Em 1900, viajou a Europa para participar em Londres da primeira conferência Pan-africana.

Anos mais tarde, Julia com Ida Well, e outras mulheres negras, fundam a Liga das Mulheres de cor em Washington, com o intuito voltado para o progresso social da comunidade afro-americana. Em seguida foi professora e diretora na escola M Street High School. É nesse período em que ela escreve o seu primeiro livro *A voice from the South* -A voz do sul, em 1892, trazendo reflexões importantes sobre o status social da mulher negra e uma discussão sobre o direito das mulheres a educação superior. Para Hooks (2020, p. 263), Cooper reiterou seu ponto de vista de que as mulheres

---

<sup>21</sup> Ativista afro-americana que defendeu o sufrágio feminino e a igualdade racial. Terrell também foi ativa no movimento pelo fim do linchamento das pessoas negras.

negras não deveriam assumir uma posição de subordinação passiva em relacionamentos com homens negros. Ademais, os criticou quando estes se recusavam em apoiar a luta das mulheres para conquistar os direitos iguais. No tocante a educação, Julia defendeu que as mulheres como um grupo coletivo deveriam ter o direito de acessar o Ensino Superior:

Tudo o que alego é que existe um lado feminino, assim como um masculino, para a verdade; que eles se relacionam não como inferior e superior, não como melhor e pior, não como mais fraco e mais forte, mas como completos- complementos em um todo necessário e simétrico. Que, enquanto o homem é mais nobre na razão, a mulher é mais rápida na empatia. Que, enquanto ele é infatigável na busca da verdade abstrata, ela se importa com os interesses incidentalmente-esforçando-se com ternura e amor para que nenhuma das menores entre essas “pequenas coisas” pereça. Que mesmo não sendo incomum vermos mulheres que usam a razão, como dizemos, com a frieza e a precisão de um homem, e homens tão atentos ao desamparo quanto a mulher, ainda não há um consenso geral de humanidade de que um traço é essencialmente masculino e o outro, peculiarmente feminino. Que ambos são necessários na educação da criança, a fim de que os meninos possam suplementar a virilidade com ternura e sensibilidade e as meninas possam incrementar sua gentileza com força e autoconfiança. Que, uma vez que ambos são igualmente necessários para dar ao indivíduo simetria, uma nação ou uma raça degenerar-se-á em mero sentimentalismo, por um lado, ou assédio, por outro, se dominada exclusivamente por um ou outro; por fim, e mais enfaticamente, que o fator feminino poder ter seu próprio efeito somente através do desenvolvimento e na educação da mulher, de tal forma que ela pode apropriadamente e com inteligência estampar sua força nas forças de seu tempo e adicionar seu *modicum* as riquezas do pensamento mundial (COOPER, 1892, s/p apud HOOKS, 2020, p. 265).

Anna Cooper, assim como outras mulheres que pensaram sobre as relações de gênero, argumentava que existia um lado feminino e um masculino, e estes não estariam em condições contrárias (inferior-superior) mas complementares. Cooper como evidenciado no excerto, era ciente de que a educação superior também permitiria que as mulheres explorassem o mundo que havia fora do recôndito do lar. Posterior a escrita deste livro, ela apresentou um artigo no Congresso Mundial de Mulheres Representativas em Chicago, intitulado “*O progresso intelectual das mulheres de cor dos Estados Unidos desde a proclamação de emancipação*”, onde mais uma vez o tema central foi o acesso e o direito das mulheres a educação.

Aos 56 anos, em 1914, iniciou o seu doutoramento na Universidade de Columbia. Entretanto, não concluiu porque seu meio-irmão veio a falecer, deixando cinco filhos, os quais Cooper passou a cuidar. Somente apenas em 1925, Anna

Cooper defendeu a sua tese sob o título “*A atitude da França sobre a questão da escravidão entre 1789 e 1848*”. Cinco anos mais tarde depois de sua defesa Cooper, se aposentou, mas mesmo assim ainda aceitou o cargo para presidir a Universidade de Frelinghuysen, onde ficou por mais de vinte anos. Em 27 de fevereiro de 1964, Anna Cooper veio a falecer em Washington, aos 105 anos, deixando um grande legado através de sua experiência como uma mulher negra norte-americana, que adentrou espaços construídos e instituídos apenas para homens. Cooper, viu na educação um meio para a libertação feminina, mesmo sendo atravessadas pelas intersecções de gênero e raça, assim como Sojourner e Ida Well, pontuaram em suas trajetórias.

Sobre a questão do voto feminino, este foi garantido apenas em 1920 com a ratificação da Décima Nona Emenda, que garantia todas as mulheres o direito ao voto. Entretanto, como afirma Hooks (2020, p. 269), a garantia dos mesmos, num primeiro momento serviu apenas para manter o sistema opressor do imperialismo branco racial:

A grande maioria das mulheres brancas não usou os privilégios de voto para apoiar as questões das mulheres; elas votaram como o marido, o pai ou os irmãos votaram. As sufragistas brancas mais militantes tiveram mais esperança de que as mulheres usassem o voto para formar seu próprio partido, em vez de apoiar as maiorias que negavam a mulher igualdade social com o homem. O privilégio de votar das mulheres não mudou fundamentalmente o destino das mulheres na sociedade, mas permitiu a elas ajudar a apoiar e a manter a ordem social imperialista patriarcal branca racista já existente. Até certo gravíssimo ponto, a conquista das mulheres do direito ao voto foi uma vitória mais para os princípios racistas do que um triunfo para os princípios feministas (HOOKS, 2020, p. 271).

Desta forma, as sufragistas negras perceberam que o voto obteve apenas um pequeno impacto social e político sobretudo na vida das mulheres negras. Nada de grandiosamente foi alterado. Até mesmo o National Woman’s Party (Partido Nacional da Mulher) cujo objetivo deveria ser defender o interesse das mulheres, foi tão racista e classista quanto qualquer outro partido assentado nas bases do patriarcalismo. Sochen (1972), comenta que “Ainda assim, como os reformistas haviam previsto, quando as mulheres negras foram votar no Alabama e na Geórgia, descobriram que as autoridades brancas das eleições tinham uma sacola de surpresas, prontas para impedi-las de votar”. De maneira similar de como aconteceu no Brasil, as mulheres que não conseguissem ler por exemplo, já não estaria apta a votar, o que excluiu um grande contingente de mulheres negras em ambos países.

Em décadas seguintes, as questões femininas (ou feministas) de mulheres negras seriam deixadas de “lado”, por terem que se dedicar mais na luta contra o racismo. As décadas de 30, 40, 50, e 60 do século XX, irão se configurar como um dos períodos mais violentos e opressor a comunidade negra institucionalizado por leis locais e estaduais de segregação racial, nos pós abolição estadunidense. Na prática a Lei Jim Crow, exigia que houvesse separação para tudo entre negros e brancos, como por exemplo, bebedouros, onde cada grupo racial teria o seu, sem poder usar o do outro. Neste contexto, para Hooks (2020, p. 247) como *apartheid* institucionalizado, ameaçava arrancar das pessoas negras os direitos conquistados durante a Reconstrução, era natural que as mulheres negras ativistas parassem de lutar pelas questões de direitos da mulher e se concentrassem na resistência contra o racismo.

Entre a década de 1920 à década de 1960, quarenta anos se passaram e as ativistas negras, mudaram quase que totalmente o foco da luta das mulheres para a libertação negra, o que era totalmente compreensível. A um certo ponto, ambos movimentos passaram a ser dissonante um do outro, sobretudo na questão de participação das mulheres negras. Para o movimento de mulheres (feminismo hegemônico) que continuou mesmo após a conquista do sufrágio só que com outras demandas, estas se manifestavam publicamente negando qualquer tipo de conexão com as ativistas negras. Ao mesmo tempo as mulheres negras se desassociaram da luta feminista quando foram convencidas de que parecer feminista, seria prejudicial à causa da libertação negra. Homens e mulheres negros queriam entrar para vida estadunidense convencional. Para conquistar essa inclusão, sentiram que era necessário ser conservador (HOOKS, 2020, p 278).

Quando Hooks (2020) afirma que era necessário ser conservador, ela estava se referindo em seguir todos os padrões que a sociedade determinava para cada gênero. Ou seja, para mulheres negras estarem participando do movimento feminista mesmo este não trazendo demandas que as contemplassem, não era bem visto pelos seus pares negros, pois conforme os padrões estabelecidos, o lugar da mulher seria no recôndito do lar, estando submissa as ordens e as vontades do marido. Portanto, para se adequarem, por exemplo, algumas organizações de mulheres negras passaram a imitar o comportamento das mulheres brancas de classe média, tornando-se quase que totalmente despolitizado. Nesse conjunto de circunstâncias, elas tiveram que aprender a suprimir a sua opinião, para não “atrapalhar” o que importava: a questão racial. Acreditavam que primeiro deviam apoiar a liberdade de pessoas

negras, para depois, quando essa liberdade fosse alcançada, trabalhar pelos direitos das mulheres (HOOKS, 2020, p 279).

Não obstante, o que elas não contariam era com a resistência do homem negro, a ideia de que mulheres deveriam ter e ocupar o mesmo posicionamento que os homens. Posteriormente, quando a comunidade negra estadunidense, se organizou no movimento pelos direitos civis, apesar de tantos homens quanto mulheres terem lutado pelo fim da segregação racial e por igualdade, firmada em Lei, quando nos reportamos a esse momento, a figura masculina é a que se sobressai nas grandes narrativas:

Quando o movimento pelos direitos civis começou, as mulheres negras participaram, mas não se esforçaram para ofuscar os líderes negros. Quando o movimento terminou, o povo dos Estados Unidos se lembrava de nomes como o de Martin Luther King Jr., A Phillip Randolph e Roy Wilkins, mas se esqueceu de nomes como o de Rosa Parks, Daisy Bates e Fannie Lou Hamer. Os líderes do movimento pelos direitos civis de pessoas negras na década de 1950, assim como os predecessores do século XIX, deixaram claro que ansiavam por estabelecer comunidades e famílias a partir dos mesmos padrões brancos. Seguindo o exemplo dos homens patriarcas brancos, os homens negros tinham obsessão por afirmar a sua masculinidade, enquanto as mulheres negras imitavam o comportamento das mulheres brancas e eram obcecadas com a feminilidade. Uma mudança óbvia aconteceu com os padrões dos papéis sexuais das pessoas negras. Estas já não aceitavam passivamente a opressão racial que sempre forçou a mulher negra a ser independente e a trabalhar tanto quanto os homens negros; exigiam que ela fosse mais passiva, subordinada e, de preferência desempregada (HOOKS, 2020, p. 279).

Como evidenciado, apesar de terem sido extremamente importantes na luta pela conquista dos direitos civis, as trajetórias e histórias de mulheres negras, foram e ainda continuam sendo invisibilizadas pelas interseccionalidade de gênero e raça dentro da História, até mesmo por seus pares negros, pois ao assumirem os padrões brancos de masculinidade, o lugar da mulher negra seria a de total dependência masculina, seja ele branco ou negro. Para isso, a mídia de massa foi um instrumento utilizado através de infundáveis propagandas que reforçavam que o lugar de uma mulher deveria ser em casa e que sua satisfação estaria em construir uma família. Para Hooks (2020, p. 286), os líderes negros do movimento tornaram a libertação das pessoas negras da opressão racista sinônimo da conquista do direito de assumir o papel de patriarca, de opressor. Houveram mulheres negras que apoiaram e aceitaram essa condição de submissão, sob o pretexto de que seria para o bem da

raça. Entretanto outras, se dedicaram a formular e a entender de como a relação entre gênero e raça as afetavam socialmente, e as faziam com que fossem as “outsiders within” (forasteiras de dentro)<sup>22</sup> em ambos os movimentos.

## 2.2 EPISTEMOLOGIA FEMINISTA NEGRA: CONCEITOS E ABORDAGENS

Partindo das próprias experiências (*hertória*), mulheres negras da diáspora africana como foi o caso das estadunidenses, puderam compreender ao longo da formação tanto do movimento de mulheres sufragistas e do movimento pelos direitos civis que ambos as excluíam de alguma maneira, ou por ser negra, ou por ser mulher, respectivamente. Portanto, mulheres negras formularam epistemologias partindo do ponto de vista de diferentes visões, evidenciando as várias realidades vividas e reconhecendo as diferenças entre elas, algo que o movimento de mulheres (feminismo-branco-hegemônico) negligenciou. Para (nós) mulheres negras, o racismo é percebido como um fator estruturante, de poder e exclusão. Entretanto, quando falamos sobre nós, a opressão racial não vem sozinha, e sim acompanhada das questões que envolve o gênero, e outras opressões. É a partir das interseccionalidades (raça, gênero, classe,) que foram formuladas uma epistemologia feminista negra.

O conceito de interseccionalidade é uma das epistemes desenvolvidas por feministas negras para compreender a realidade que as (nos) cercam<sup>23</sup>. Conforme Veiga (2020), não precisamos ir tão longe para buscar o contexto histórico que possibilitou a emergência desse conceito, no qual foi percebido com mais clareza nos meados da década de 1960, na esteira do movimento negro e dos feminismos negros, que já vinham dando sinais de sua potencialidade mesmo antes do fim da escravidão no continente americano. Todavia, o mesmo já havia sido compreendido no século XIX, por mulheres como Sojourner, Ida well, Julia Cooper. Portanto, a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo, cisheteropatriarcado produtores

---

<sup>22</sup> Forasteira de dentro é a tradução livre de Outsider Within, termo original mobilizado por Patrícia Hill Collins, para designar os lugares fronteiriços que estão as mulheres negras em espaços de grupos dominantes.

<sup>23</sup> Conceito desenvolvido mais especificamente pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, após a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, e Formas Conexas de Intolerância em Durban, África do Sul em 2001. Desde então o termo tem conquistado “popularidade” acadêmica, e tem sido trabalhado por diversas intelectuais negras da diáspora africana.

de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais (AKOTIRENE, 2019, p. 14.).

Dentro desse contexto, nas palavras da intelectual negra Carla Akotirene:

[...] o projeto feminista negro, desde sua fundação, trabalha o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global. Indistintamente, seus movimentos vão, desde onde estejam as populações de cor acidentadas pela modernidade colonialista até a encruzilhada, buscar alimento analítico para a fome histórica de justiça. O feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. O letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais, (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do candomblé e trabalhadoras. Visto isto, não podemos mais ignorar o padrão global basilar e administrador de todas as opressões contra mulheres, construídas heterogeneamente nestes grupos, vítimas das colisões múltiplas do capacitismo, terrorismo religioso, cisheteropatriarcado e imperialismo. Tais mulheres depositam confiança na oferta analítica da interseccionalidade, preparada por suas intelectuais além de, sucessivamente, oferecerem no espaço público o alimento político para os Outros, proporcionando o fluxo entre teoria, metodologia e prática aos acidentados durante a colisão, amparando-os intelectualmente na própria avenida do acidente. Apesar de abordagens eurocêntricas por vezes chegarem na contramão para dar socorro epistemológico, ignorando o contexto do acidente e causando, por consequência, mais fluxos no cruzamento de raça, gênero e classe...é o modismo acadêmico da interseccionalidade! (AKOTIRENE, 2019, p. 16).

Para a autora, o marcador racial é o ponto fundamental para a superação de estereótipos de classe, gênero e cisheteronormatividade, que são articuladas em nível global, para manter na subalternação mulheres negras. Outro ponto importante a se destacar é que a interseccionalidade não está restritamente ligada às mulheres negras, devendo, portanto, ser aprendido por um variado grupo, como por transexuais, gays, lésbicas, indígenas, religiosos do candomblé, trabalhadoras, etc. Ademais, Akotirene tece uma crítica ao modismo acadêmico, entendendo que faz apropriação intelectual indevida usando o conceito de interseccionalidade como correspondente às minorias políticas ou a diversidade, questionando a agência da mulher negra. Entretanto, é da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019, p. 17).

Dentro da categoria analítica da interseccionalidade, para além de gênero, classe e raça, outras opressões devem analisadas conjuntamente com as demais,

não havendo hierarquias entre elas. Audre lorde, lésbica feminista negra, pontua que:

Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negros, porque milhares de lésbicas e gays são negros. Não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me dar ao luxo de lutar contra uma forma de opressão apenas. Não posso me permitir acreditar que ser livre de intolerância é um direito de um grupo particular (LORDE, S/D)<sup>24</sup>.

É evidente e enfático, quando Lorde afirma que não existe hierarquia de opressão e que ela como mulher negra não se pode dar ao luxo de escolher ou lutar apenas contra uma opressão. Em concordância com o pensamento da feminista negra, para Akotirene (2019, p. 27), a interseccionalidade impede aforismos matemáticos comparativos ou hierarquizantes, que ao invés de somar as identidades, analisasse quais as condições estruturais que atravessam corpos, quais as posicionalidades e experiências que são modeladas por e durante a interação das estruturas coloniais, estabilizadas pela matriz de opressão. Lorde é uma intelectual fundamental na composição de epistemologias negras, trazendo para além das opressões de classe, gênero e raça, a questão sexual.

Audrey Geraldine Lorde, norte americana de descendência caribenha, foi poeta, escritora, feminista negra, ativista dos direitos civis e do movimento LGBT. Apesar de ser bibliotecária de formação, foi através da poesia que Audre expressava suas concepções sobre sexualidade, racismo, feminismo, erotismo, homofobia, e imperialismo, trazendo também questões relativas as interseccionalidade. Descrevia a si mesma como negra, lésbica, mãe, guerreira e feminista. Ao longo de sua produção, focou em discutir a diferença não só entre grupos de mulheres, mas também em diferenças conflitivas no individual. A poesia de Lorde, foi publicada regulamente na década de 1960, tendo publicado o seu primeiro livro de poemas, intitulado *As primeiras cidades*, centrado principalmente em questões pessoais e sentimentais. A medida em que amadurecia se tornava mais aberta e confiante em sua sexualidade, o que se tornou visível em suas produções. Entre suas produções estão os livros *Zami: The new spealing of my name* e *Sister Outsider*, e um coletânea

---

<sup>24</sup> DIFUSÃO HERÉTICA EDIÇÕES FEMINISTAS & LESBICAS INDEPENDENTES. Textos escolhidos de Audre Lorde. Disponível em: [https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras\\_digitalizadas/audre\\_lorde\\_-\\_textos\\_escolhidos\\_portu.pdf](https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras_digitalizadas/audre_lorde_-_textos_escolhidos_portu.pdf).

com suas poesias e artigos reunidos no livro: *This Bridge Called my Back: Voices of 3th World Women in United States*.

Como feminista negra teceu críticas as suas contemporâneas feministas brancas em especial a Betty Friedan e a Organização Nacional das Mulheres, por evidenciar apenas nas experiências de mulheres brancas de classe média. Audre Lorde veio para romper com a ideia de um feminismo universal, no qual todas as mulheres faziam parte. Até mesmo no feminismo negro demonstrou que cada uma possuía sua individualidade, mostrando uma pluricidade dentro do próprio movimento. Num contexto bastante conservador, Lorde, sabia o peso que as opressões exerciam em sua vida: "Deixe me dizer a vocês primeiro como foi ser uma mulher Negra e poeta nos 60 para adiante. Significa ser invisível, ser realmente invisível. Significa ser duplamente invisível como mulher feminista negra e significa ser triplamente invisível como lésbica negra e feminista."<sup>25</sup>

Ainda falando sobre sexualidade, Hooks (2019), comenta que entre o final dos anos de 1960, e início dos anos 1970, mulheres eram com frequência incentivadas a entender que liberdade sexual e promiscuidade eram sinônimos. A discussão sobre o homossexualismo, em casos específicos das mulheres lésbicas, balançou as hierarquias heterossexistas em que as mulheres heterossexuais pareciam ser mais respeitadas e bem vistas, ainda mais se fossem brancas. Para Hooks:

Nossa liberdade como mulher para escolher quem amamos, com quem vamos dividir nosso corpo e vida, foi profundamente fortalecida pelas lutas das lésbicas radicais, tanto em nome dos direitos dos gays quanto nos direitos das mulheres. Dentro do movimento feminista passado e presente, as lésbicas sempre tiveram que desafiar e confrontar a homofobia, de forma bastante similar com que todas as mulheres não brancas, independentemente da preferência ou identidade sexual desafiaram e confrontaram o racismo. Mulheres que afirmam ser feministas ao mesmo tempo que perpetuam a homofobia são tão equivocadas e hipócritas quanto aquelas que querem sororidade enquanto ainda estão apegadas ao pensamento de supremacia branca (HOOKS, 2019, p. 142).

No caso específico de mulheres negras lésbicas, para além de enfrentar o racismo, o sexismo e o classicismo, tiveram que enfrentar a homofobia não somente dentro do feminismo branco, como também dentro do próprio feminismo negro, que este, por sua vez em um certo momento passou a imitar o comportamento e a

---

<sup>25</sup> DIFUSÃO HERÉTICA EDIÇÕES FEMINISTAS & LESBICAS INDEPENDENTES. Textos escolhidos de Audre Lorde. Disponível em: [https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras\\_digitalizadas/audre\\_lorde\\_-\\_textos\\_escolhidos\\_portu.pdf](https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras_digitalizadas/audre_lorde_-_textos_escolhidos_portu.pdf).

defender as ideias conservadoras da sexualidade feminina. Acredito que Lorde concordaria plenamente com Hooks (2019, p. 144), quando esta afirma que “há várias mulheres que jamais entenderão o que duas mulheres fazem juntas quando fazem sexo”. E há outras que jamais desejaram sexualmente outra mulher. O que estaria em jogo seria o apoio entre si, independentemente de sua sexualidade. Enfrentar a homofobia sempre será uma bandeira importante a se levantar e a se defender, seja em qual for o movimento. Em 1978, Audre foi diagnosticada com câncer de mama, passando por uma mastectomia. Seis anos depois, foi detectado outro câncer que atingiu seu fígado. Antes de falecer, ela foi poeta laureada do Estado de Nova York. Lorde nos deixou cedo, apenas com 58 anos de idade. Faleceu de câncer no fígado, em 17 de novembro de 1992. Seu corpo físico se foi, mais como ela mesmo afirmava, “o que eu deixo tem vida própria”, são as suas poesias e seu pensamento revolucionário (LORDE, 2019).

Voltemos a discorrer sobre a interseccionalidade. Ainda sobre a não hierarquização de opressões, Kimbérle Crenshaw, em 1989, sistematiza tal conceito, partindo do campo do direito:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas gerem opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Como visto em Audre Lorde e nas demais mulheres negras já citadas, a interação de dois ou mais eixos de opressão/subordinação, causam desigualdades básicas. Por exemplo, uma mulher, negra já encontra em desvantagem histórico/socialmente falando em relação a uma mulher branca e a um homem branco. Se ela mulher negra, for moradora da periferia, lésbica, candomblecista, as estruturas da sociedade racista, sexista, classista, cristã, heteronormativa irá invisibilizá-la como Lorde afirmou. Outra mulher negra que se tornou fundamental para a compreensão da articulação de categorias de subordinação/opressão, foi Patrícia Hill Collins.

Para Collins (2019, p. 33), a opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a

outro o acesso aos recursos da sociedade. Para ela, constitui-se por tanto como principais formas de opressão no caso de mulheres negras: gênero, classe, raça, nação, sexualidade, etnia e idade. Ademais, a opressão contra mulheres negras, para ela, engloba três dimensões interdependentes. A primeira seria a exploração do trabalho, a segunda seria a dimensão política e a terceira as imagens de controle estereotipadas. A opressão econômica, ainda hoje segundo Collins, persiste na guetização dessas mulheres na prestação de serviços, sobretudo em serviços domésticos, o que foi um dos fatores responsáveis por tirar as oportunidades de realizar trabalhos intelectuais nos moldes do que é tradicionalmente definido, “cujas ideias e cujos talentos acabaram suprimidos pelas panelas e chaleiras de ferro que simbolizam sua subordinação” (COLLINS, 2019, p. 31).

A opressão política negou as mulheres negras os privilégios e direitos que costumam ser estendidos a cidadãos brancos masculinos, como a ocupação em cargos públicos e nos sistemas judiciários, legislativos e executivos. A questão do voto como já supracitado, foi negado a mulheres negras e quando este foi conquistado por lei, outros aparatos para manter a subordinação foram evocados, como a alfabetização. O âmbito educacional também foi um espaço de poder para ser valer da exclusão dessas mulheres, negando-lhes a instrução formal. Os grandes números de jovens negras de zonas rurais e áreas urbanas centrais empobrecidas que ainda hoje abandonam a escola antes de atingir a alfabetização plena representa a continuada eficácia da dimensão política da opressão das mulheres negras (COLLINS, 2019, p. 35).

A terceira dimensão está relacionada as imagens de controle, que surgiram no período da escravidão e até hoje são aplicadas as mulheres negras atestando a também a dimensão ideológica. Para Collins (2019, p.35) a ideologia, é um corpo de ideias que reflete os interesses de um grupo de pessoas, e que na cultura estadunidense as ideologias sexistas e racistas permeiam a estrutura social a tal ponto de se tornarem hegemônicas, sendo vistas como inevitáveis, normais e naturais. Deste modo:

Tomada em conjunto, a rede supostamente homogênea de economia, política, e ideologia funciona como um sistema altamente eficaz de controle social destinado a manter mulheres negras afro-americanas em um lugar designado e subordinado. Esse sistema mais amplo de opressão suprime as ideias das intelectuais negras e protege os interesses e as visões de mundo da elite masculina branca. Negar às afro-americanas a possibilidade de se alfabetizar de fato impediu a

maior parte delas de chegar à posição de acadêmicas, professoras, escritoras, poetas e críticas. Além disso, embora há muito existam historiadoras, escritoras e cientistas sociais negras, até recentemente essas mulheres não ocupavam posições de lideranças em universidades, associações profissionais, publicações impressas, veículos de rádio e teledifusão e outras instituições sociais de validação do conhecimento. A exclusão das mulheres negras de posições de poder nas principais instituições levou à valorização das ideias e dos interesses da elite masculina branca e à correspondente supressão de ideias e interesses de mulheres negras no mundo acadêmico tradicional. Além disso, essa exclusão histórica significa que imagens estereotipadas das mulheres negras premeia a cultura popular e as políticas públicas (COLLINS, 2019, p. 35-36).

Um ponto importante no pensamento de Patrícia Collins é que mulheres negras intelectuais, não são somente aquelas que passaram pelo processo academicista, logo porque a inserção dessas mulheres nesses espaços fora negada, o que levou a valorização das ideias da elite masculina branca. A intelectual negra, entende que até um certo nível, os oprimidos têm, em geral, consciência disso. Logo, o conhecimento que também é adquirido nas opressões das interseccionalidades de gênero, raça e classe, fomenta a elaboração e a transmissão dos saberes subjugados da teoria social crítica das mulheres negras.

Por outro lado, mulheres negras então, produziram um pensamento social, não somente dentro da teoria acadêmica padrão, no qual ambos possuem matrizes epistemológicas divergentes, mas também podem sobreviver e escapar do epistemicídio acadêmico através de poemas, musicas, artes, etc. todos agindo para a valorização e expressão das mulheres negras. Assim, teorias sociais produzidas por mulheres negras, na sua diversificação, não costumam surgir da imaginação. Pelo contrário, suas epistemologias, teorias, pensamentos, advém dos esforços dessas mulheres em lidar com suas experiências vividas em meio a opressões interseccionais. Os saberes coletivos e as experiências vividas são outros pontos de análise dentro da epistemologia negra feminista.

Collins (2019), usa como exemplo, a concentração de negras em trabalhos domésticos no Estados Unidos, associada a segregação racial, em como esse meio fomentou a essas mulheres redes organizacionais comuns que lhes permitiam compartilhar experiências e construir corpo coletivo de saberes. Essa sabedoria coletiva, implica em como sobreviver como mulheres negras estadunidense, que deu forma a respeito de padrões específicos de gênero, segregação racial e sanções econômicas (COLLINS, 2019, p. 67). Entretanto, sobre a consciência dos grupos

oprimidos a presença de saberes coletivos de mulheres negras desafia duas interpretações predominantes: a primeira de que os grupos oprimidos se identificariam com os poderosos, assim não tendo consciência de sua opressão. E em segundo, que os oprimidos seriam menos humanos que aqueles os dominam, logo incapazes de interpretar a sua própria realidade.

Não só Patrícia Hill Collins, mais entre as demais intelectuais negras, é comum as vivências pessoais e os sentimentos, fazerem parte de suas escritas e de teorias. Assim, a conexão entre consciência e experiência que forma a vida cotidiana de mulheres negras permeia tanto o ativismo social, quanto a prática acadêmica. Como grupo atravessado pelas interseccionalidades, historicamente a localização de mulheres negras, produziu pontos em comum entre elas. Ainda que essas experiências comuns possam predispor a mulheres negras a desenvolver uma consciência de grupo distintiva, nada garante que essa consciência, se desenvolverá em todas as mulheres nem que será articulado como tal pelo grupo (COLLINS, 2019, p. 67). Para tanto:

[...] todas nós, mulheres afro-americanas, enfrentamos desafios semelhantes que decorrem da vida em uma sociedade que histórica e cotidianamente anula as mulheres de ascendência africana. Apesar de as mulheres negras estadunidense enfrentarem desafios comuns, isso não significa que todas tenhamos passado pelas mesmas experiências nem que concordemos quanto ao significado de nossas experiências variadas. Por outro lado, portanto, apesar dos desafios comuns enfrentados pelas mulheres negras estadunidenses como grupo, respostas diversas a essas questões centrais caracterizam o conhecimento, ou ponto de vista [standpoint] das afro-americanas como grupo. (COLLINS, 2019, p. 68).

Collins aborda as experiências das mulheres afro-americanas, que podem ser estendidas ao caso de nós afro-brasileiras. Apesar de termos desafios em comuns, como práticas que nos restringem a possibilidades inferiores de saúde, educação, moradia, trabalho, etc e crenças comuns que julgam a nossa inteligência, sexualidade, e hábitos de trabalhos, nem todas nós partilhamos as mesmas experiências, e as violências que sofremos no caso do Brasil se agravam mediante ao qual escura ou retinta a sua pele será. A questão é que todas nós experienciamos casos de racismo. Só que este se manifestará de forma diferente. Por exemplo, se você for uma mulher negra de pele clara, você poderá sofrer um racismo mais disfarçado, em frases<sup>26</sup>: “ah porque você não alisa o seu cabelo”, “você tem traços tão finos, que nem negra você

---

<sup>26</sup> Não somente em frases, obviamente, apenas estou dando um exemplo bem simples.

parece”, “você não é negra é morena”. E em espaços nos quais a relações de poder se manifestam, como a exemplo em lojas, se você tiver a pele mais clara, a vigilância sobre você será “menos”, do que ao contrário ocorreria de mulher negra de pele retinta, cabelos crespos em sua maior liberdade, com traços que não considerados finos, dentro dos padrões europeus.

Outrossim, os desafios que compartilhamos, por sua vez, resultam em padrões de experiências para os indivíduos que compõe o grupo. Como abordando no parágrafo anterior, para nós como coletividade, percebemos que o grupo, é tratado de forma diferenciada, mesmo que não partilhemos sempre as mesmas experiências. O fio que nos interliga é o lutar contra a violência entranhada nas estruturas sociais, sob a tríade de gênero, classe e raça. Ao formulamos nossas próprias epistemologias, as experiências vividas, para nós se torna como um critério de credibilidade. Portanto, a experiência como um critério de significado com imagens práticas como veículo simbólico é um princípio epistemológico fundamental para os sistemas de pensamento afro-americano (COLLINS, 2019, p. 412). Não somente para elas, mas acredito que para todas as mulheres negras independentemente de sua localização geográfica ou social. Ademais, outro ponto importante é que essas experiências em/de grupo permitem que compartilhem também com outras mulheres negras mais jovens, os nossos saberes e conhecimentos concreto sobre o que é necessário para ser uma mulher negra auto definida (COLLINS, 2019).

Tendo ganhado visibilidade por sua militância desde os anos 1960, outra mulher negra afro-estadunidense que colaborou e ainda tem colaborado para as formulações do pensamento feminista negro é Angela Davis<sup>27</sup>. Uma de suas principais obras é seu livro *Mulher, raça, e classe*, onde a intelectual tece sobre as histórias de lutas de homens e mulheres negras estadunidenses. Um ponto a se ressaltar nessa produção, em especial no capítulo intitulado “educação e libertação: a perspectiva das mulheres negras”, após fazer toda uma trajetória das experiências de mulheres negras no movimento sufragista e no movimento pelos direitos civis, Angela Davis, sublinha que a educação desde o período da escravidão foi vista como um meio para a liberdade.

---

<sup>27</sup> Mulher negra, afro-estadunidense, é professora, e filósofa. Foi integrante do Partido Comunistas dos Estados Unidos e dos Panteras Negras, além de militar no movimento pelos direitos das mulheres e no movimento pelos direitos civis. Sua trajetória ganhou mais notoriedade tanto a nível nacional como internacional por um envolvimento em um dos casos mais polêmicos e famosos julgamentos criminais. Angela, foi presa, acusada por ter comprado a arma que matou o então juiz Harold Haley, tendo seu nome incluído na lista dos dez fugitivos mais procurados dos Estados Unidos. Davis ainda chegou a ser presa, entretanto, após apurações do caso, ela foi inocentada de todas as acusações.

O desejo de ser alfabetizar, advinha principalmente de mulheres negras, pois sabiam que esse era o caminho para que houvesse uma transformação em sua condição social. Nesse contexto a educação também é um dos pilares epistemológicos do feminismo negro.

Davis (2016), é enfática ao afirmar que a população negra sempre manifestou uma ânsia profunda pelo saber, e que era grande o número de pessoas escravizadas e ex-escravizadas que desejavam torna-se “inadequadas”. Todavia, o racismo impediu que essa população se valesse desse direito, o que para Davis se configurou como uma lógica confusa e irracional, pois:

De acordo com a ideologia dominante, a população negra era supostamente incapaz, de progressos intelectuais. Afinal, essas pessoas haviam sido propriedade, naturalmente inferiores quando comparadas ao epítome branco da humanidade. Mas, se fossem realmente inferiores em termos biológicos, as pessoas negras nunca teriam manifestado desejo nem capacidade de adquirir conhecimento. Portanto, não teria sido necessário proibi-las de aprender. Na realidade, é claro, a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere a aquisição de educação. O anseio por conhecimento sempre existiu (DAVIS, 2016, p. 109).

Angela nesse capítulo não traz somente as experiências de mulheres negras em busca por educação formal e superior, como também exemplos do que seria uma sororidade entre mulheres negras e brancas, no qual estas últimas se associaram a luta do povo negro por educação. Algumas delas como Prudence Crandall Margaret Douglass, e Myrtila Miner, segundo Davis (2016), arriscaram a vida ao tentar transmitirem conhecimentos a jovens negras. No estado do Mississippi, onde educar pessoas negras era tido como crime, muitas dessas professoras brancas, enfrentavam despejos, crimes cometidos por gangues, incêndios, depredação, por tentar ajudar, enfatiza Angela Davis. Embora tenha descrito a participação de mulheres brancas em movimentos abolicionistas, dadas as suas experiências, mulheres negras tiveram que construir suas próprias estratégias de luta e de sobrevivências. Ademais, deixa claro que sobretudo para elas a educação era entendida como sinônimo de liberdade.

Vale ressaltar que Angela nessa obra e em outras, não apenas traz para a cena mulheres negras, mas toda a coletividade em si, incluindo homens, representados por companheiros, pais, filhos, todos sob a mira dos ataques racistas travados em seu país (VEIGA, 2020). Sobre isso, Bell Hooks (2020, p. 289), tece uma crítica a Angela

ao dizer que, apesar de ter se tornado uma heroína do movimento da década de 1960, Davis foi admirada não por seu comprometimento político com o partido comunista e nem por suas análises brilhantes, sobre o imperialismo e capitalismo, mas por sua beleza e devoção aos homens negros. Hooks ainda continua salientando que as mulheres negras que apoiavam o domínio patriarcal colocavam sua submissão ao *status quo* no contexto de políticas raciais e argumentavam que estavam dispostas a aceitar um papel de subordinação em relação aos homens negros (Hooks, 2020, p. 289). Apesar das críticas o que é algo totalmente normal dentro de um feminismo negro ou de qualquer outro movimento, Davis, assim como outras intelectuais negras traz como base de seus trabalhos a análise profunda das questões de gênero, classe e raça, como opressões, interseccionalidades que estruturam a sociedade.

Nessa conjuntura, situamos igualmente os trabalhos Bell Hooks, que traça epistemologias dentre as várias já supracitadas nesse subtópico, as representações imagéticas e midiáticas das mulheres negras. Para Hooks existem representações que foram criadas sobre negritude e raça que reforçam as opressões:

Teorizar a experiência de ser negra nos Estados Unidos é uma tarefa difícil. Socializadas no interior de sistemas educacionais supremacistas brancos e por uma mídia de massa racista, muitas pessoas negras são convencidas de que nossas vidas não são complexas e, portanto, não são dignas de reflexões e análises críticas sofisticadas (HOOKS, 2019a, p. 32-33).

Não basta ser negro ou negra, argumenta Hooks, todavia é preciso uma dose de pensamento descolonizado e progressista, para cultivar o autoamor e amar a raça e a negritude como resistência política, pois segundo ela, há uma obsessão com a branquitude, o que acaba por gerar um certo ódio em relação a si e a outras pessoas negras. Para a intelectual a descolonização é entendida como um processo político e uma luta de definição interna, onde exerce uma atuação sobre as lembranças do passado. Uma questão primordial que Bell Hooks agrega as epistemologias feministas negras é a importância de erguemos a voz, não só como um ato de liberdade, mas sobretudo de resistência. Tal percepção advém de suas vivências e experiências de quando ainda era uma criança, o direito a falar mesmo dentro de sua família lhe foi negado.

Em seu livro intitulado “Ergue a voz, pensar como feminista pensar como negra”, Bell Hooks, relata que na comunidade negra do Sul onde nasceu, “erguer a voz”, retrucar, responder, significava se igualar a uma figura de autoridade. Hooks, foi

educada em um sistema onde crianças deviam ser vistas e não ouvidas<sup>28</sup>. Fazer-se ouvir então, era um convite a castigos. Ainda criança percebe as diferenças de gênero, quando homens negros detinham a excelência quando falavam, fossem nas pregações poéticas nas igrejas, ou fossem em seus próprios lares. Mesmo quando mulheres falassem no recôndito do lar, Hooks comenta que se sentia sufoca por não a deixarem falar.<sup>29</sup> Ainda sobre as percepções de gênero:

Se eu fosse um menino, eles teriam me encorajado a falar, acreditando que assim, algum dia, eu poderia ser chamado para pregar. Não havia nenhum “chamado” para garotas falantes, nenhum discurso recompensado e legitimado. As punições que eu recebia por “erguer a voz” pretendiam reprimir qualquer possibilidade de criar minha própria fala. Aquela que deveria ser reprimida para que “a fala correta da feminilidade” emergisse (HOOKS, 2019, p. 32).

A fala correta da feminilidade seria, o silêncio, o que é algo contraditório, sendo bem visto dentro dos círculos feministas, cujo seria um sinal de submissão da mulher a autoridade patriarcal, e dentro de lares de origem branco anglo-saxão protestante. Todavia, como comenta Hooks (2019), em comunidade negras, as mulheres não eram silenciosas, entretanto, as suas falas eram frequentemente um solilóquio (conversas que não eram ouvidas), não sendo reconhecida como uma fala significativa. O diálogo então possível, não seria entre a criança e a mãe, ou entre ela e o homem negro, mas sim entre mulheres negras. “a satisfação que tinham em falar uma com a outra, o prazer, a alegria. Foi nesse mundo de falas de mulheres, de conversas barulhentas, palavras irritadas, [...] que eu fiz da fala meu direito inato (HOOKS, 2019, p. 33).

Com efeito, a maneira de agarrar a fala e mantê-la por perto, escrever foi um meio de salvaguarda-la. Então, passou a escrever em diários, confissões, conversas e questionamentos. Sobre tal questão, para Kilomba (2019), estar no lugar de opressão, não gera apenas dor, mas também pode se tornar um lugar de crescimento e amadurecimento, sem romantizar esse processo. Hooks (2019, p. 35), nos conta que foi através das feridas da infância que viu uma oportunidade de crescimento, autorrealização, ao invés de retroceder. A subjugação por sua vez, torna a criatividade impossível. Desta forma:

Escrevo estas palavras para serem testemunhas da primazia da luta de resistência em qualquer situação de dominação (mesmo dentro da vida familiar); da força e do poder que emergem da resistência constante e da profunda convicção de que essas forças podem ser

---

<sup>28</sup> Hooks, bell. **Ergue a voz**: pensar como feminista, pensar como negra/ bell hooks; tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: elefante, 2019, p. 31.

<sup>29</sup> Idem, p. 31.

curativas, podem proteger da desumanização e do desespero (HOOKS, 2019, p. 36).

Escrever, falar, se expressar (seja por qualquer outro meio, artístico, musical, etc.), são processos curativos, em meio a opressões para mulheres negras. A escrita para Hooks deveria perpassar todos os espaços, inclusive o acadêmico. Ela em consonância com outras intelectuais negras, entende que o trabalho acadêmico é um caminho a ser trilhado e mantido, para que outras mulheres negras ergam suas vozes e se expressem por meio da escrita. No entanto, nesse meio, a autora pontua que em relação a sua produção, esperava que houvesse um diálogo crítico, não uma avalanche de criticidade destrutiva, capaz de empurrar alguém para o silêncio.<sup>30</sup> Infelizmente essa prática é tão comum em nossas universidades, que ao invés de nos encorajar a prosseguir, as relações de poder que são exercidos também através da crítica, no intimida e nos paralisa, fazendo com que emudeçamos a nossa voz. Nossas instituições, mais principalmente as pessoas que a compõe carecem de críticas mais humanizadas. Logo:

Para nós, a fala verdadeira não é somente uma expressão de poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos. Sendo assim, é um ato de coragem- e, como tal, representa uma ameaça. Para aqueles que exercem o poder opressivo, aquilo que é ameaçador deve ser necessariamente apagado, aniquilado e silenciado (HOOKS, 2019, p. 37).

Dada a escrita como um ato de resistência, nossas produções, apesar de já termos um grande contingente de escritoras negras que versam sobre os mais variados assuntos, o nosso alcance sobretudo na academia continua reduzido. Hooks aponta pelo menos duas razões: a primeira, obviamente pelas questões de racismo, machismo e expressões de classe. Em segundo são por questões internas, como a falta de confiança e a auto sabotação. Portanto,

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de safio e cura, que possibilita uma vida e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta (HOOKS, 2019, p. 39).

Desta forma, essas foram algumas mulheres negras que contribuíram para

---

<sup>30</sup> Idem, p. 36.

construir epistemologias feministas negras, abordando cada uma a seu modo, a tríade da opressão- gênero, classe e raça (e outros), relacionando com as experiências e vivências concebidas nos mais diversos espaços, desde os movimentos a academia. Entretanto, gostaria de deixar bem claro que há tantas outras mulheres negras que nem sequer conhecemos as suas histórias que contribuíram para que as intelectuais negras aqui citadas, prosseguissem na luta por uma sociedade antirracista e mais igualitária, erguendo suas vozes, seja oralmente, ou seja por meio da escrita, ou seja por qualquer outro modo de expressão.

O pensamento feminista negro nos Estado Unidos é um dentre os muitos feminismos negros ao redor do mundo. Neste caso, por conta de sua localização geográfica, e por ter passado pelo o processo de escravidão (cada região possui particularidades), nesse contexto aprendemos muito e ainda temos que aprender umas com as outras no que diz respeito a maneira como os sistemas interseccionais de classe, gênero e raça, sexualidade, religião, nação, se informam mutuamente em nossas respectivas configurações nacionais. Para Collins (2019, p. 13), um engajamento dialógico entre esses e outros projetos feministas negros podem contribuir para o florescimento de cada um deles.

O feminismo negro afro-brasileiro, criou diálogos imprescindíveis com as feministas afro-americanas, no tocante ao enfrentamento de desafios semelhantes, em como a escravidão subjugou e desvalorizou os saberes das mulheres negras. Ademais, feministas negras brasileiras, podem ter sido bastante influenciadas pela pauta internacional. Entretanto, dada a nossa realidade, elaboramos análises sobre nossa condição partindo de uma originalidade própria, embora tenhamos sido influenciadas por um contexto transnacional.

### 2.3 FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO: O DESENHO DO CAMINHO

No Brasil e na América como um todo, o feminismo como teoria e prática, foi fundamental tanto na luta quanto nas conquistas das mulheres, na medida em que apresentou novas questões, estimulando a formação de grupos e redes, bem como uma nova maneira de ser mulher. Como já evidenciado, apesar de suas contribuições fundamentais, o movimento feminista, tanto em âmbito teórico e prático, em seu bojo denota um tipo de “esquecimento” da questão racial. Segundo Gonzalez (2020), esse esquecimento, se caracteriza racismo por omissão, cujas raízes estão em uma visão

de mundo eurocêntrica e colonialista. Para que o movimento feminista, refletisse sobre a situação da mulher negra no Brasil desde a escravidão, suas experiências históricas e contribuições que foram negadas na formação histórico-social do país, foi mais que necessário enegrecer o movimento feminista, como nos afirma Sueli Carneiro.

Escritora antirracista e filósofa, Sueli Carneiro, assim como Sojourner Thuth, constatou que mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada, onde o discurso clássico sobre a fragilidade e a opressão sobre a mulher não tem reconhecido e nem dado conta da diferença qualitativa e que o efeito desse discurso teve e ainda tem uma forte influência na vida e na identidade feminina das mulheres negras. Para Carneiro:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres como identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados (CARNEIRO, 2011, p. 2)<sup>31</sup>.

Ambos os discursos de Carneiro e de Thuth se interligam, mesmo passado muitos anos de um para o outro. O mito da fragilidade feminina é facilmente derrubado quando falamos e analisamos o processo histórico ao qual foram submetidas as mulheres negras. Como iremos lutar pelo direito de ir as ruas quando sempre estivemos lá? Como reivindicar pelo trabalho, quando nós mulheres negras sempre trabalhamos sob as mais diversas e desumanas condições? Foram essas e outras questões, que nos fizeram refletir sobre a nossa própria condição de mulher negra dentro uma sociedade altamente racista e sexista, iludida como o mito da democracia racial, como é a brasileira. Ao contrário do que muitos estudiosos (as) escreveram sobre a história da mulher no Brasil, sobretudo quando nos referimos a história das mulheres negras, somos de certa maneira levados (as) a pensar de que a história das mulheres negras apenas teria surgido ou se iniciado na década de 1970, quando o

---

<sup>31</sup>Disponível em <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulhernegra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acessado em 26.04.22.

feminismo no Brasil tem mais expressividade tanto no meio acadêmico, como em ativismo social. Com efeito, nem o feminismo e tão pouco somente na década já citada, as mulheres negras iniciam as suas trajetórias, pelo contrário, como afirmar Jurema Werneck<sup>32</sup>, nossos passos vêm de longe.

Ao trabalharmos com o feminismo negro, entendemos que a experiência individual quando compartilhada se torna uma base de resistência e sobrevivência, onde novas narrativas são criadas e a subjetividade feminina dá lugar a perspectiva de experiência coletiva. Ainda assim, para esta pesquisa, não entendemos somente o feminismo negro como a luta contra as opressões de gênero e de raça que atravessa a vida de mulheres negras, e por conseguinte a derrubada do patriarcalismo. Entendo também como a ajuda mútua entre as mulheres negras, através de redes de sociabilidades, cujo intenção a princípio não era questionar o poderio masculino, mas sim encontrar meios de sobreviver, ofertando por meios de organizações diversas e as vezes sós, políticas assistencialistas educativas artístico-culturais.

Pensar em movimentação de mulheres negras no Brasil, é revistar as histórias e experiências que foram silenciadas e invisibilizadas por uma historiografia eurocentrada. Histórias de mulheres negras como Aqualtune e tantas outras merecem ser reconhecidas. Aqualtune filha do rei do Congo, uma princesa, que após uma tentativa de invasão a seu reino em 1695, liderou um exército de homens para a proteção de seu território. Todavia, seu império foi derrotado e como consequência foi trazida na condição de escravizada para o Brasil. Aqui também liderou levantes de resistências, até confluir na formação do Quilombo dos Palmares localizado hoje no Estado de Alagoas. É de Aqualtune que nasce lideranças expressivas para a história do movimento negro, como Ganga Zumba seu filho e Zumbi dos Palmares, seu neto (WERNECK, 2020; NOGUEIRA, 2020).

Outra mulher negra ligada a Palmares foi Dandara, esposa de Zumbi. Mulher negra, guerreira, Dandara é um dos principais nomes da luta negra no Brasil. Teve um papel fundamental na construção e no comando de Palmares. Não sabemos muito sobre a sua história devido à escassez de fontes. Não encontramos registro de sua ascendência africana e nem de seu nascimento. Estudiosos pressupõe que ela nasceu aqui no Brasil e que se estabeleceu no quilombo de Palmares ainda menina. Conforme a história, conta-se que ela teria sido primeira esposa de Ganga Zumbi e

---

<sup>32</sup> Ativista feminista negra, médica, comunicóloga e autora. Foi Co-fundadora da Organização não governamental Crioula.

que com sua morte, tornou-se posteriormente, esposa de Zumbi (LOPES, 2004; AYER, 2015).

Com Zumbi foi mãe de três filhos, Aristogíton, Harmódio e Motumbo. Como é sabido, as mulheres africanas eram responsáveis pelo manejo com os gêneros alimentícios, nas feiras e no plantio dos mesmos. Dandara conforme a literatura existente em Palmares, plantava como todos e trabalhava na produção da farinha e em outras coisas que eram necessárias. Para além disso, aprendeu a empunhar armas e a lutar capoeira, um grande preparo para liderar as falanges femininas do exército palmarino (LOPES, 2004; AYER, 2015; CAETANO, 2020).

Luísa Mahin, princesa da costa da Mina, pertencente a tribo Mahi da nação africana Nagô, viveu assim até ser vendida como escrava. Aqui, esteve envolvida na articulação de levantes e revoltas de escravizados que abalaram a então província da Bahia na primeira metade do século XIX, como a revolta do Malês (1835) e a sabinada (1837-1838). Luísa foi quituteira de profissão, e era por meio de seu tabuleiro que distribuía mensagens em árabe para os demais negros e negras, fomentando as redes de sociabilidades que acabou nos levantes supracitados. Mahin, deu à luz a um filho, que se tornou poeta e um dos mais expressivos abolicionistas do Brasil, Luís Gama (GOMES, 2020).

Outra mulher de liderança foi Tereza de Benguela. Em um lugar de difícil acesso, as margens do rio Guaporé, rodeado de grandes árvores e com passagens estreitas, ela viveu, no quilombo de Quariterê, durante o século XVIII. O quilombo do piolho como também era conhecido está localizado a atual fronteira entre Mato Grosso e Bolívia, sendo o maior localizado no Estado do Mato Grosso. Tereza foi casada com José Piolho líder quilombola, até ser assassinado por autoridades do Estado. Nesse quilombo viviam pessoas negras e indígenas que fugiam dos trabalhos forçados das fazendas e das minas de ouro, o caracterizando como um quilombo multiétnico. José Piolho ficou à frente da liderança até os anos de 1740, em seguida da sua morte, Tereza comandou entre 1750 perdurando até os anos de 1770. Sob a sua liderança houve um aumento na produção de mandioca, milho e outros gêneros alimentícios, bem como o cultivo do algodão destinado a produção de tecido e vestimentas para os seus moradores. O aumento desta produção também tinha outro objetivo, que era fazer trocas com comerciantes que se encontravam próximos ao quilombo (LACERDA, 2019).

Mulher negra na condição de escravizada, Esperança Garcia, é para os

piauienses motivos de muito orgulho de nossas raízes ancestrais. Conforme o cruzamento de algumas fontes, estas nos informam que em 1751 havia na província do Piauí, uma fazenda chamada Algodões pertencente a estância de Nazaré, que era de propriedade dos jesuítas, e que ficava localizada aproximadamente 300km do que seria a futura capital do Estado, Teresina. Esperança é natural do que hoje compreendemos Piauí, filha de pais cujos nomes não nos revelam. Quanto a seu nome, provavelmente assim como os demais escravizados trazidos ao Brasil e batizados mediante a (imposição da) fé católica, Esperança tenha ganhado esse nome em homenagem a santa Nossa Senhora da Esperança, celebrado no dia 26 de abril, o que supomos também ser seu aniversário<sup>33</sup>.

Podemos saber mais sobre as vivências de Esperança, através de uma carta a qual ela escreveu em 6 de setembro de 1770, endereçada ao governador da capitania. Nesta petição, ela denunciava os maus tratos aos quais ela, seus filhos e os companheiros sofriam na fazenda algodões, bem como se valer dos sacramentos da igreja católica, como a confissão e o batismo. Ademais, é possível constatar que ela foi retirada da fazenda algodões onde viviam com seu marido, para ser cozinheira em uma nova fazenda que estaria sob a supervisão do capitão Antônio Vieira de Couto. Dada a separação familiar, podemos constatar que seus filhos, o que seria provavelmente um menino e uma menina, foram com Esperança para este lugar, sofriam maus-tratos, “a primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que caí uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei”, relata Garcia<sup>34</sup> (SOUSA, 2017).

Sem dúvida, a carta é um importantíssimo documento histórico, escrito por uma mulher negra escravizada que possivelmente tenha aprendido a escrever com os padres jesuítas, requisitando, ou melhor, implorando por uma vida mais digna e menos sofrida que levava, não tão somente para si, mais também para os demais. Atendendo as reivindicações do Movimento Negro do Piauí, como reconhecimento não só para a história do Estado, mas do Brasil em si, a nível estadual no dia 6 de setembro, foi oficializado como o Dia Estadual da Consciência negra, em 1999, sendo celebrado

---

<sup>33</sup> SILVA, Iraneide; SOUSA, Juliana; MELO, Cláudio. Esperança: um grito que ecoa do sertão do Piauí para o mundo. Portal ClubeNews, 2021. Disponível em: <https://portalclubenews.com/2021/11/20/esperanca-um-grito-que-ecoa-do-sertao-do-piaui-para-o-mundo/>. Acessado em 26.06.22.

<sup>34</sup> Carta disponível em: <https://esperancagarcia.org/a-carta/>. Acessada em 27.06.22.

desde então. Passados então mais de 247 anos, no mês de setembro de 2017, Esperança Garcia foi reconhecida e nomeada como a primeira advogada piauiense, através da solicitação da Comissão da verdade sobre a Escravidão Negra do Piauí. Desta forma a narrativa de Esperança, traz a indignação e ao mesmo tempo a resistência. É inspiração para homens e a mulheres negras, pela luta de um direito básico a todo o ser humano, que é o direito de existir, e não somente, mas também de ergue a voz como nos fala Hooks (2019), e denunciar o racismo e as opressões que o acompanham.

Aqualtune, Dandara, Luiza Mahin, Tereza de Benguela, Esperança e tantas outras mulheres negras que não conhecemos, são mulheres potentes e referências, as quais nós mulheres negras do presente buscamos nos conectar, por meio da ancestralidade. Valorizar e reconhecer essas experiências dentro de uma sociedade altamente hierárquica, se faz necessário mediante as desigualdades produzidas pelas relações de poder. Ao nos referimos em coletividade, é importante ressaltar, que houve grupos de mulheres negras importantíssimos se organizando na primeira metade do século XX (isso não significar que não existiram grupos em anos ou séculos anteriores), preocupados com o bem estar da população negra em geral, ofertando em muitos casos o que chamamos de políticas assistencialistas, como educação, lazer, cultura e profissionalização. A exemplo temos a Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul, fundada em 1908, em pelotas no Rio Grande do Sul e a Sociedade Brinco das Princesas em São Paulo em 1925.

Informações mais precisas e detalhadas sobre ambas sociedades, são raras. O que sabemos é que foram sociedades dirigidas por mulheres negras. Apesar disso, podemos pressupor que foram associações voltadas para a questão social, como a qualificação para o emprego, educação de crianças e assuntos relacionados a saúde, bem como a discussão sobre o papel da mulher na sociedade e dentro de grupos associativos que chamamos de movimentos negros. O historiador Petrônio Domingues (2007), ao pesquisar sobre agremiações e todas outras formas de coletividade e agrupamento negro, no pós -abolição, no relata que a história da mulher negra no Brasil, ainda não foi devidamente contada, sobretudo no período do pós-abolição. Ele nos chama atenção, para o protagonismo das mulheres negras, mesmo quando estas eram postas em invisibilidade até pelo o próprio movimento negro. Mulheres que compunham as sociedades já supracitadas, eram também, em sua grande maioria, membros da Frente Negra Brasileira- FNB, criada em 16 de setembro

de 1931, na cidade de São Paulo, com articulações e filiações de alguns estados brasileiros, tendo a capital paulista como sede.

É desnecessário dizer, as condições nas quais mulheres negras viviam no período da escravidão, sendo libertas ou não. A sua presença se fazia mais “forte” enquanto amas-de-leite e nos serviços domésticos das casas-grandes. No pós-abolição, conforme Fernandes (1978), as mulheres negras não assumiam ocupações ideais, uma vez que ao final da escravidão, homens negros foram excluídos do mercado de trabalho formal,<sup>35</sup> e elas teriam tido “condições favoráveis” no mundo do trabalho. Porém, para ele mulheres negras tiveram que se contentar com os empregos de domésticas, junto as famílias tradicionais. Ademais, submetidas a um regime de exploração, as mulheres negras ainda tinham que cuidar dos filhos, manter o cônjuge (ou amásio), comprar os mantimentos, pagar o aluguel, enfim, arcar com as despesas domésticas (DOMINGUES, 2007, 355).

Ainda para Domingos (2007), a situação das mulheres negras nas primeiras décadas do século XX não era nada animadora. Ainda recaía sobre elas uma série de estereótipos negativos, como lasciva, volúvel, mulher à-toa e prostituta. Foi então, dado aos estereótipos negativos a mulher negra, que a FNB, voltou seus olhos para elas. Todavia, esse olhar foi em muitas vezes sob a perspectiva machista, sendo subalternizadas nessa entidade e deixadas de fora quando se tratava em ocupação de cargos de instâncias decisórias, os quais eram predominantemente masculinos. A verdade era que, a visão que muitos dirigentes tinham sobre a mulher negra não era diferente da visão patriarcal ocidental, onde o papel da mulher estaria ligado apenas ao casamento, aos filhos e ao marido.

Apesar de tal contexto, as frentegrinas como eram acostumadas de se chamar desenvolveram trabalhos fundamentais dentro desta instituição, através do grupo Rosas Negras, A Cruzada Feminina e por meio do periódico oficial da FNB, A Voz da Raça. O primeiro, A Rosas Negras, era um grupo presidido por Benedita Costa, sendo responsável por organizar festas de cunho literário, dançantes e saraus. Elas se vestiam de branco, usavam luvas, e carregavam uma rosa negra no peito, daí o nome

---

<sup>35</sup> Devemos fazer uma análise crítica da obra de Florestan Fernandes, pois o mesmo propagava a versão de que os negros viviam em estado de aceitação de sua condição nas primeiras décadas do século XX, reforçando a ideia de que foram passivos no processo de escravização e não se empenharam para mudar tal situação. Quando ele comenta que tinha que se contentar com os empregos domésticos, ele está jogando a culpa em cima da mulher negra, que por falta do esforço próprio, não assumiam ocupações ideais, e acabavam sendo empregadas. Outro ponto é: o que seriam essas ocupações ideais?

do grupo. Um outro objetivo era fazer com essas festas fossem atrativas, para mais pessoas se filiarem a FNB. A Cruzada Feminina, dedicava-se mais ao lado educacional e cultural da instituição. Assim:

A Cruzada Feminina procurou dotar a escola “diurna e noturna” da FNB de uma melhor infraestrutura e, ao mesmo tempo, garantir o pleno êxito dos alunos. Como estes eram carentes, ela adotou a política de oferecer gratuitamente material didático, uniforme e assistência odontológica. Para arcar com as despesas, a Cruzada Feminina realizava várias campanhas de arrecadação de fundos junto aos associados, por intermédio, principalmente, da venda de bilhetes de uma rifa cujo sorteio ocorria semanalmente pela Loteria Federal. Os bilhetes eram vendidos até ao preço máximo de \$500 (quinhentos réis) por um grupo de moças e a distribuição dos prêmios acontecia nas domingueiras. Os prêmios consistiam em prendas doadas pelos próprios associados (DOMINGUES, 2007, 362-363).

A Frente Negra, desenvolveu importantíssimos planos de educação, que abrangia desde as crianças a adultos, ofertando também cursos de língua estrangeira como o inglês e francês. A instituição via a educação como um meio de ascensão da população negra marginalizada no pós-abolição. Como um dos objetivos dessas associações era a valorização da cultura negra, os grupos coordenados pelas mulheres costumavam também a realizar concursos da (de) beleza negra. A exemplo tivemos o Clube Recreativo 28 de setembro, que organizou o concurso Rainha Negra de Jundiaí, e a delegação da cidade Mococa, promoveu um concurso similar para escolher a Rainha das pessoas de Cor. Geralmente esses concursos de beleza eram organizados e executados em alusão ao dia 13 de maio.

O jornal *A Voz da Raça*, tornou-se um importante meio de comunicação entre os fretenegrinos (as) e a instituição. Era por meio deste que a FNB, procurou passar valores morais, éticos, culturais e ensinamentos de como o negro devia se portar socialmente, tanto na esfera pública quanto na privada (DOMINGUES, 2007, p. 364), o que se estendia a mulher negra. De forma geral, as mulheres negras não eram as autoras de artigos direcionados ao público feminino, talvez porque sua participação na linha editorial foi quase nula, como nos afirma Domingues (2007). Nesse interim, algumas pouquíssimas mulheres, como a Noemi de Campos que prescrevia como as irmãs negras deveriam se vestir e se comportar, sempre orientados pelos padrões de “boa aparência” aparecia nas colunas do jornal. Outra questão a se ressaltar é que quando elas escreviam para o jornal, não levavam em conta o recorte de gênero, o que muitas vezes as levavam a reproduzirem os estereótipos direcionados as

mulheres negras, reforçando o mito da fragilidade feminina e de que o lugar da mulher seria no recôndito do lar. Maria de Lurdes Rosário e Celina Veiga, fizeram parte das exceções de mulheres negras que escreveram para o jornal, direcionado as fretenegrinas.

No tocante ao emprego feminino, a partir de janeiro de 1934, o jornal, passou a publicar uma coluna específica sobre os trabalhos domésticos, se estendendo até a indicações de receitas culinárias, tudo para o bom andamento do lar, tanto o seu quanto o dos patrões. Portanto, a atuação das mulheres dentro da Frente Negra foi inegável, fortalecendo os fretenegrinos e a população negra em geral. Ao contrário do que se pensa e se escreve, elas se fizeram presentes em todos os momentos da FNB, desde a sede, as filiações em outras cidades, criando grupos como já citado e por vezes dando suas opiniões nas colunas do jornal *A Voz da Raça*.

Para Domingues (2007, p. 370-371) As mulheres ocuparam um papel que muitos interpretavam como subsidiário. Elas não assumiram, por exemplo, nenhum cargo de “ponta” na entidade; todos os organismos que lhes eram reservados realizavam apenas aquelas atividades que os homens consideravam de menor relevância: as recreativas e as de assistência social. É aqui, portanto que vejo o feminismo acontecer, apesar dos homens que compunham a Frente Negra achar sem relevância. Para mim, o feminismo negro não é somente a derrubada do patriarcado, mais também a cooperatividade e a coletividade em função de re (existir), em uma sociedade machista e racista, buscando a política do bem viver, não somente para si, também para os demais.

Sem dúvida, outro coletivo de grande importância na narrativa histórica tanto para o feminismo negro, quanto para o movimento de mulheres negras, num período posterior a FNB, foi a criação da Associação de trabalhadores domésticos do Brasil, em 1936, na cidade de Santos em São Paulo. Ao tempo que foi criada, a história da associação se confunde e se entrelaça com a história e trajetória de Laudelina de Campos Melo, mulher negra nascida em 1904, 16 anos depois apenas da abolição da escravidão. Mineira, Poço-caldense, começou a trabalhar aos 7 anos de idade como cuidadora de crianças<sup>36</sup>. Laudelina, perdeu o pai muito cedo, aos 12 anos de idade,

---

<sup>36</sup> É praticamente uma criança que cuida de outras crianças. Essa foi e ainda é a realidade de muitas crianças e jovens negras que “trabalham” como babás. Tal prática advém do período da escravização onde mulheres negras desde muito cedo foram colocadas para realizar todos os tipos de trabalhos domésticos nas casas-grandes. No pós-abolição a continuidade desse serviço ficou a cargo de um

em um acidente de trabalho. Sua mãe para prover o sustento da família trabalhava como empregada doméstica. Com 16 anos, começou a trabalhar como empregada doméstica, sendo este remunerado. Desde muito nova, Laudelina lutava contra a violência e a opressão ao qual ela e sua mãe estavam submetidas. Em um episódio de sua vida, com 12 ano de idade, ela relata em entrevista a Elisabete Aparecida Pinto (1993) que:

Aí passa o tempo, minha mãe já era casada, mãe de filho e tudo, já tinha três filhos, que que era a mais velha. Aí chegou um certo dia lá que (a filha da patroa, que era portadora de necessidades especiais) estava com os nervos, a minha mãe chegou para cuidar dela...ela começou a esbofetear à minha mãe na cara, aí minha mãe ficou revoltada..., e disse: 'eu não sou escrava e eu não vou aguentar mais isso e vou embora'. Aí a sinhá mandou buscar a minha mãe, mandou um português que era capacho dela lá, que era chacareiro, jardineiro, fazia limpeza tudo. Foi buscar a minha mãe com o rabo de tatu. Então minha mãe disse: 'quer saber de uma coisa? Eu não tenho que dar satisfação pra essa gente, eu não sou escrava'... Aí ele (o português) começou a chicotear a minha mãe no caminho... Avancei no pescoço dele, quase matei ele, eu tinha doze anos nesta época, avancei no português pela garganta... agarrei a garganta dele se não me separassem dele eu o teria matado de tanto ódio que fiquei (LAUDELINA DE CAMPOS MELO: ENTREVISTA DE ELISABETE PINTO. CF PINTO 1993).

Nesse depoimento Laudelina é bem enfática ao relatar a situação de violência ao qual sua mãe foi submetida, não somente a física, mas também a psicológica de que pelo fato de ser uma mulher preta deveria aguentar e ser obediente a "sinhá" em tudo como, no período da escravidão. Conforme Costa (2007), ela, começou a militar de forma organizada aos 16 anos, em um grupo intitulado de Maio, composto por pessoas negras, que tinha funções recreativas, em Poços de Calda, uma vez em que as pessoas de cor, como eram chamadas as pessoas negras não podiam participar de grupos formados por pessoas brancas. Em 1922, aos 18 anos muda-se para São Paulo, trabalhando na capital como empregada doméstica. Logo em seguida casou-se mudou-se para a cidade de Santos, litoral paulista, sendo doméstica até 1928. Nesta cidade, participou junto com seu marido do grupo Saudades de Campinas, voltado para o lazer e a cultura.

Em 1938, Laudelina separa-se do marido, por conta de uma infidelidade do mesmo. Com ele teve dois filhos, Alaor e Neusa, que faleceu ainda criança. Dois anos antes filiou-se ao partido comunista. Algo a se ressaltar é que entre 1941 a 1945,

---

grande contingente de mulheres negras que por vários motivos, mais principalmente pelas estruturas sociais atreladas ao racismo, que continua relegando apenas a mulher negra esse lugar, a de servente.

Campos se alistou na defesa passiva auxiliar de guerra<sup>37</sup>. Logo após o término da Segunda Guerra Mundial, voltou a trabalhar como doméstica em Santos, onde trabalhou aproximadamente nessa área até 1954. Foram mais de 50 anos exercendo a função de empregada domésticas em casas diferentes. Nesse interim, Laudelina fundou a primeira Associação de Empregadas Domésticas em Santos em 8 de julho de 1936, que tinha como principal objetivo discutir questões políticas, embora tenha se dedicado mais em funções culturais e beneficentes. Laudelina, gostaria que essa associação, passasse a se tornar um sindicato:

O Getúlio já tinha instituído as leis sindicais e ia haver o primeiro congresso (I Congresso de Trabalhadores, em 1936...). As empregadas domésticas foram destituídas das leis trabalhistas, nós estávamos criando um movimento um movimento para ver se conseguia o registro do sindicato...Eu fiquei no Rio uns três ou quatro dias, no terceiro dia eu consegui falar com o secretário do ministro. Fui falar com o ministro, mas não adiantou nada porque não havia possibilidade de enquadramento da classe das empregadas domésticas. Foram destituídas porque não traziam economia para o país. E até hoje eles dizem que as empregadas domésticas não trazem economia para o país (Laudelina de Campos Melo: Entrevista de Elisabete Pinto. Cf. Pinto, 1993).

Como visto no excerto acima, Laudelina ressalta a alta desvalorização das empregadas domésticas, sendo totalmente destituídas das leis trabalhistas, que estavam em composição naquele período presidido por Getúlio Vargas. A fala de Melo, nos remete a um período tão atual, que mesmo depois de várias conquistas para a classe trabalhadora doméstica, esta ainda continua desvalorizada e marginalizada, logo porque, quem ocupa é um grande contingente de mulheres negras que assim como Laudelina começaram a trabalhar ainda criança. Logo depois, a associação foi fechada pelo governo de Getúlio, no qual estava sob o regime do Estado Novo (um período ditatorial do Governo de Vargas), assim como Frente Negra Brasileira que teve também que encerrar suas atividades por seus posicionamentos políticos e sociais perante a gerência vigente. Após permanece um tempo fechada, a associação reabre em 1946:

---

<sup>37</sup> Foi uma organização Feminina Auxiliar de Guerra-OFAG que perdurou entre 1942 a 1945. O objetivo era formar- instruir mulheres para a prestação de serviços auxiliares de guerra, em substituição aos homens que eram convocados para o serviço militar. Os serviços apreendiam-se em enfermagem, combater incêndios, transmissões e ligações de um código específico, para a defesa e o “bom andamento” da guerra. A organização contava também com inúmeros manuais de defesa passiva. Esta organização feminina, sem dúvida foi de suma importância para a criação da polícia feminina no Brasil, cujo pioneirismo acontece na cidade de São Paulo em 1953.

Então em 1946, o Getúlio reabriu os sindicatos (direito a sindicalização) e aí a Associação também foi reaberta, começou a funcionar tudo de novo. Na fase de reorganização começamos a trabalhar com os necessitados, procurando encaminhar as domésticas no serviço, tinha uma agencia de colocação, tinha um curso de alfabetização, e esse advogado Dr. José Cintra Batista, que ajudou a fundar a Associação, funcionava no departamento jurídico, tinha um departamento médico (...), tinha dentista (...) tinha departamento beneficente. Nós fornecíamos roupas, alimentos e remédios (Laudelina de Campos Melo: Entrevista de Elisabete Pinto. Cf. Pinto, 1993).

Por outro lado, a associação de empregadas domésticas na cidade de Santos, nos revela que havia uma articulação intelectual e política, mesmo que essas não fossem o foco de atuação e discussão da associação. Entretanto, pressupomos que devido a movimentação de Laudelina de Campos, em vários movimentos negros, como a participação na própria Frente Negra Brasileira e no grupo Saudades de Campinas, por exemplo, assuntos relativos as questões raciais permeavam também a associação. Costa (2007), destaca que as atuações de lazer e culturais da associação conjuntamente com Campos, não eram estritamente lúdicas, mas também se constituíam politicamente através da manutenção e fortalecimento da solidariedade das trabalhadoras domésticas. A atuação de Laudelina, como mulher negra frente a uma associação no qual a composição se dá também em sua grande maioria por mulheres negras, é exemplo de um “feminismo”, ao lutar por melhores condições (como evidenciado no excerto acima: alfabetização, cursos, assistência médica, assistência social, etc.), as empregadas domésticas, profissão essa que foi exercida por sua mãe e por ela mesma. A associação de Santos, foi a primeira dentre muitas, que tiveram a participação de Laudelina, mesmo que breve.

Traçando um pouco da trajetória do feminismo negro no Brasil, é a partir da década de 1970, onde mulheres negras, “romperam”<sup>38</sup> com o movimento feminista e o movimento negro, por ambos não contemplarem as demandas e as particularidades de ser mulher e negra na sociedade brasileira. É nesse contexto que elas levantaram novas pautas de discussão para além da cor e do gênero. Para Carneiro (2011):

Acredito que nessa década, as mulheres negras brasileiras encontraram seu caminho autodeterminação política, soltaram as suas

---

<sup>38</sup> O romper nesse caso não definitivamente, com os movimentos, pelo contrário, muitas mulheres negras serão atuantes em ambos os movimentos. A diferença se dá na priorização e no entendimento das próprias demandas que serão discutidas a partir delas e por elas.

vozes, brigaram por espaço e representação e se fizeram presentes em todos os espaços de importância para o avanço da mulher brasileira hoje. Foi sua temática a que mais cresceu politicamente no movimento de mulheres negras do Brasil, integrando, espera-se que definitivamente, a questão racial no movimento de mulheres. O que impulsiona essa luta é a crença “na possibilidade de construção de um modelo civilizatório humano, fraterno e solidário, tendo como base os valores expressos pela luta anti-racista, feminista e ecológica, assumidos pelas mulheres negras de todos os continentes, pertencentes que somos à mesma comunidade de destinos”. Pela construção de uma sociedade multirracial e pluricultural, onde a diferença seja vivida como equivalência e não mais como inferioridade (CARNEIRO, 2011, p. 5-6).

Nesse contexto, evidenciado no pensamento de Sueli Carneiro, o feminismo negro brasileiro, assumira, um caráter mais político, lutando pela representação e tomada em espaços de decisões. Grupos e coletivos de mulheres negras serão criados<sup>39</sup> em todo o Brasil, se organizado politicamente, procurando construir uma sociedade fincada nos valores feminista, antirracista e mais democrática. Assim, como o feminismo hegemônico possui suas ramificações e não é uníssono, o feminismo negro brasileiro, também não é. Apesar de ter muitas pautas em comuns, o que nos une, são as nossas diferenças e as experiências vividas pela a diversidade que é o movimento de mulheres negras. De acordo com Moreira (2007), tanto a constituição do feminismo negro quanto das feministas negras se deu a partir da destituição do modelo único de identidade feminina negra que criou um espaço para apresentação de discursos sobre as diferenças entre elas mesmas. Portanto, para além da cor da pele, as diferenças foram marcadas pela orientação partidária, escolarização, orientação sexual, etc.

Então foi a partir dessas diferenças que as lideranças do feminismo negro no Brasil se direcionaram cada uma ao seu modo, seja na academia, nos movimentos sociais, nas artes, na música, na política, na literatura, traçando trajetórias de lutas e de resistências graças a uma memória ancestral que tem sido dinâmica e passada em geração em geração, por meio da oralidade. Um dos grandes nomes tanto da teorização e expansão do feminismo negro, foi Lélia González. Ela em conjunto com outras mulheres negras, foi responsável promover cursos sobre a cultura, em 1976, na Escola de Artes visuais do Parque Lajes no Rio de Janeiro, e fundar o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, em 1978, e o Coletivo de Mulheres

---

<sup>39</sup> Não que antes não houvesse. Aqui, teremos a formação de muitos mais coletivos de mulheres negras.

Negras, o Nzinga em 1983. Por onde passou, promoveu discussões sobre a nossa amefricanidade, a situação da mulher negra, o pretuguês, a cultura negra, e principalmente buscou integrar a pauta feminista negra articulando as categorias afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020).

Outras mulheres que agregaram as discussões feminismo negro foram, Beatriz Nascimento (contemporânea de Lélia), Sueli Carneiro, Jurema Werneck, Luiza Bairos, Matilde Ribeiro, dentre outras inúmeras mulheres negras. Dada uma organização e articulação coletiva dessas mulheres, em 1988, tivemos o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, na cidade de Valença no Rio de Janeiro<sup>40</sup>. O Encontro foi um ponto de articulação política reunindo cerca de 400 mulheres negras de dezoito Estados diferentes, fortalecendo o movimento de mulheres negras e o feminista negro. Desde então vários coletivos de mulheres negras vêm se organizado e se articulando para denunciar as desigualdades sociais, sexuais e raciais, que afetam a vida das mulheres negras de uma maneira geral, procurando fomentar políticas públicas que respondessem a essa situação, levando sempre em consideração a diversidade social, política e cultural, que há entre nós.

Em suma, é importante ressaltar, que o movimento de mulheres negras não ficou restrito apenas no Sudeste do país. Pelo contrário, as organizações e coletivos tanto politizados ou não, se ramificaram, tornando-se múltiplos e diversos. Grupos de mulheres negras se organizarão fortalecendo as redes de complementariedade e de solidariedade, realizando ações e estratégias, buscando sempre a política do bem-viver em todo o território nacional. As mulheres negras da capital do Estado do Piauí, Teresina, também já estavam se organizando, tanto no âmbito político, cultural e social para tentar mudar a realidade da população negra teresinense, partindo do ponto do reconhecimento e da valorização da cultura negra, fossem nos grupos mistos por meio da participação dos Agentes de Pastoral Negros- APNs, Juventude Operária Católica- JOC, Pastoral da Juventude do Meio Popular- PJMP.

Suas principais bandeiras era a denunciar e combater o racismo e o sexismo, provocar o Estado para que este acolhesse suas agendas tornando-as em políticas públicas para a população negra, bem como a aproximação e diálogo com as

---

<sup>40</sup> Anterior a esse, tivemos o I Encontro de Mulheres de Favela em 1983, depois o I Encontro Estadual de Mulheres Negras em 1987. Posteriormente foi realizado em 1991 o II Encontro Nacional de Mulheres Negras, em 1993 o, I Seminário Nacional de Mulheres Negras e o Seminário Nacional de Políticas Públicas e Direitos reprodutivos das Mulheres Negras, e em 1994 o II Seminário Nacional de Mulheres Negras, etc. Ver SILVA (2014), CARDOSO (2012).

comunidades quilombolas do Estado, em busca de sororidade e fortalecimento da luta, bem como traçar estratégias para a valorização de uma identidade negra teresinense, piauiense, por meio de ações como a Festa da Beleza Negra e posteriormente a fundação do Grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo, e Grupo de Mulheres Negras Esperança, perpassando pela fundação de outros grupos como Grupo Afro Abá, Grupo Afro Ijexá, Grupo de Capoeira Raizes do Brasil<sup>41</sup>, etc até se chegar os anos de 2000 com a institucionalização do Ayabás- Instituto da Mulher negra do Piauí.

---

<sup>41</sup> Todos esses grupos foram fundados posterior a fundação do Grupo Afro Cultural Coisa de Nêgo, na década de 1990.

## CAPÍTULO 3

### TERESINA, O PONTO DE PARTIDA

*Muitas vezes temos de ser capazes de afirmar que o trabalho que fazemos é valioso mesmo que não seja julgado assim dentro de estruturas socialmente legitimadas (HOOKS)*

Poderia iniciar esse capítulo com várias outras epígrafes que se encaixariam muito bem para iniciarmos um diálogo. Entretanto, esta me chamou a atenção assim que a li a primeira vez. De maneira geral a escrita deste trabalho está incorporada nesta frase da escritora e feminista estadunidense Bell Hooks. A minha escrita aqui é um ato de transgressão, pois como Kilomba (2018, p. 27), afirmo que eu não sou a “outra”, o “objeto”, mais sim eu própria, o sujeito. Sendo eu sujeito da minha própria história trago comigo e saúdo também os sujeitos que me antecedem, a minha ancestralidade, em especial a mulheres negras cujo passos vêm de longe, e hoje de certa forma se firmam e se realizam nos meus. Passos de luta, que me direcionam para continuar a caminhada, muitas vezes de dor e sofrimento, mas também de alegrias e vitórias.

Os caminhos e os diálogos que esta pesquisa percorrerá será marcada pelo conceito de *escrevivência*, termo cunhado pela romancista, professora Conceição Evaristo (2005), cuja escrita é perpassada pela vivência do eu, do nós. Desta forma, construo a minha escrita a partir de diferentes referências, vivências e escrevivências, a começar pelas minhas. Para refletir sobre a realidade que me cerca dialogarei com várias intelectuais negras<sup>42</sup>, e assim vamos tecendo saberes, rompendo silêncios que nos foram postos, fortalecendo as nossas formas de (re) existências nos vários mundos em que estamos, sobretudo o da academia.

A priori, trato de considerar as implicações da dimensão local que me afeta, o meu lugar social como diria Certeau (1982), mas prefiro partir do conceito de lugar de fala de Djamila Ribeiro (2019), onde procuro refletir e problematizar o meu lugar de escrevivência. Sendo assim, minha escrita será marcada pela minha condição de mulher negra, periférica, situada geograficamente no nordeste brasileiro, em Teresina capital do Estado do Piauí, reafirmando que tanto este trabalho quanto o de outras mulheres negras têm um impacto significativo e valioso para além das estruturas ditas

---

<sup>42</sup> Aqui digo que, em especial procurarei dialogar com mulheres negras intelectuais, o mesmo não significa que eu não dialogue com outros autores.

como legitimadora de um conhecimento científico e ‘verdadeiro’.

### 3.1 FILHA DO SOL DO EQUADOR- RIO ABAIXO RIO ARRIBA

Conhecida dentre inúmeras características, Teresina, a mesopotâmia<sup>43</sup> do nordeste brasileiro, nela e a partir dela encontro repouso, acento e movimento. Um diálogo se faz necessário com a forte presença da natureza que a compõe. Suas margens nos trazem histórias, ciclos e olhares de cobiça, acolhendo possibilidades. É a partir dessas margens que a minha narrativa ganha força. Teresina, portanto, configura-se como um ponto de partida, um lugar para pensar processos históricos e de (re)existências.

Nasci nessa cidade que está entre as margens, onde esta é acolhida pelo rio Poty, que em língua indígena significa camarão, e pelo rio Parnaíba, que apesar de seu nome remeter ao bandeirante paulista Domingos Jorge Velho em recordação a terra onde nasceu, na vila Santana de Parnaíba, tem também como ponto de partida as margens do rio Tietê. As nomações dos rios nos apresentam duas perspectivas dicotômicas principalmente sobre as narrativas históricas. Poty revela a influência e a presença dos povos indígenas, enquanto Parnaíba nos leva a pensarmos em processos de violências. O encontro desses rios nos abre narrativas confluentes de interpretações sobre nós, sobre a nossa história.

Verifica-se ainda que a cidade de Teresina encontra-se situada na região nordeste do Brasil (este também é espaço de uma construção social), possuindo características particulares como, a única dentre as capitais desta região que não se localiza no litoral, dona de um clima inigualável<sup>44</sup>, carrega em suas ruas planejadas o título de cidade verde, por ter um certo número significativo de vias arborizadas, principalmente por mangueiras. Do verde exuberante que a veste e o sol que doura a nossa pele<sup>45</sup>, Teresina é a cidade do troca-troca<sup>46</sup>, troca saberes e práticas sobretudo

---

<sup>43</sup> Tal titulação se dá por ser uma capital banhada por dois rios. O rio Paranaíba e o Poty.

<sup>44</sup> Aqui costumamos dizer que é um sol para cada um.

<sup>45</sup> Ver hino de Teresina. Disponível em <https://www.letras.mus.br/hinos-de-cidades/467142/>. Acessado em 14.10.2021.

<sup>46</sup> O Troca- Troca está localizado na beira do rio Parnaíba. Entende-se como uma feira tradicional da venda e da troca das mais variadas mercadorias, desde produtos eletrônicos, esportivos, a eletrodomésticos etc.

ancestrais. Terra de um povo de fé que através de suas mãos escorrem barros<sup>47</sup> e modelam atenciosamente o seu artesanato, tão cristalino e marcante quanto a cajuína<sup>48</sup>. Para entendemos como a capital se configurou, faz-se necessário compreendermos os processos históricos que a envolve.

Nas margens do rio Parnaíba pelos meados da década de 1850, nascia a cidade de Teresina, com o objetivo de se tornar sede do poder administrativo e político do Piauí. Conforme Gandara (2011, p. 90-91), no Piauí, desde a colônia, havia uma corrente insatisfação em relação à localização da capital- encravada no sertão- somada às dificuldades de transportes e comunicação. Dadas as circunstâncias de isolamento, condições financeiras, localização, estagnação ligadas a uma ideia de atraso, pairava sob os seus governantes a busca pela mudança geograficamente da capital Oeiras para uma localidade que fosse mais estratégica tanto do ponto de vista político, mais principalmente econômico.

Haviam várias alegações de insatisfação, tanto pelos governos provinciais, quanto pela sociedade e viajantes, que argumentavam sobre a inconveniência de uma província ser marcada por um distanciamento considerável somada a outras dificuldades como o transporte e escoamento de riquezas, bem como situada distante dos grandes rios. A pesquisadora Gandara (2011, p. 91), pontua que havia argumentações, de que Oeiras não tinha as condições de desempenhar um papel ativo como polo de desenvolvimento do Estado, além disso, seu isolamento físico trazia dúvidas até mesmo sobre sua eficácia administrativa. Alegavam também que a província não possuía características de um centro urbano.

Ademais, alicerçados em tais convicções, o presidente da província se valeu de suas estratégias políticas, com o intuito de promover a transferência da capital e se utilizar dos meios de transportes aquíferos para se ter uma maior mobilidade, o que representaria um novo tempo baseado no encurtamento de distâncias, no desenvolvimento das comunicações atraindo um ar de modernidade, pelo qual se almejava passar o país à época. No Brasil, neste período ideias de expansão, crescimento, modernidade e progresso estavam ligadas a noção de desenvolvimento urbano. A própria noção de modernidade estaria ligada ao um lugar de possibilidade,

---

<sup>47</sup> Ver - Na minha veia não corre sangue, corre barro: histórias e memórias de mulheres oleiras do Poty Velho, Teresina/PI; Início: 2019; Dissertação (Mestrado em História Social) - UFMA - Universidade Federal do Maranhão

<sup>48</sup> Ver Caetano veloso – Cajuína. Disponível em <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44704/> . Acessado em 14.10.2021.

identificação, um local de inovação implicado com a busca de um estilo de vida mais satisfatório, tanto em termos de localização e comunicação. Gandara (2011), ressalta que é tendenciosa a busca por lugares fronteiriços, que se configuram como um lugar promissor.

Efetivando a transferência da capital para as margens do rio Parnaíba, a província do Piauí, abriu-se para novas fronteiras, dado sua estratégia de posição geográfica. As margens fronteiriças, não são imóveis, pelo contrário, para além da dinâmica econômica, política e social, entre elas, circulam práticas, saberes e sujeitos diversos. Dada a análise de documentos oficiais, em 1793, já cogitava-se a ideia de mudança da capital para as margens do rio Parnaíba pelo Governador e Capitão-Mor das Capitanias do Maranhão e Piauí, Dom João Antônio Noronha. Outras localidades também foram cogitadas, como a cidade de Parnaíba (litoral piauiense), indicada pela junta provisória de 1812. Nos anos seguintes na cidade do Rio de Janeiro, tanta na assembleia quanto nas câmeras constituintes, era preferível a cidade de Parnaíba para ser a nova capital do Piauí.

Por outro lado, entrando em um declínio político gradual do Visconde da Parnaíba (1831-1843)<sup>49</sup>, este foi substituído por José Idelfonso de Sousa Ramos (1843-1844), que declarou a inviabilidade da cidade de Oeiras continuar como a capital provincial. Após uma votação sancionou a lei<sup>50</sup> que autorizava a mudança de capital para a margem do rio Parnaíba. Nesta primeira transferência o local escolhido foi a confluência do riacho Mulato, recebendo o nome de Regeneração. Embora Zacarias de Góes e Vasconcelos (1845-1847), concordasse com a transferência, ele se manifestou contra a execução das leis que apontavam pelo lugar escolhido por José Idelfonso. Para ele a capital deveria se localizar em um lugar salubre, fértil, abundante em água e que também oferecesse uma rápida comunicação com as províncias vizinhas, e que fosse um ponto estratégico que se aprimorasse o desenvolvimento econômico.

Zacarias de Góes impugnou a mudança para a foz do riacho do Mulato, alegando novamente inviabilidade do local. Marcos Antônio de Macêdo (1847-1848) seu sucessor, defendia a implantação da navegação como um ponto crucial para a escolha da nova capital. Ao assumir a presidência provincial do Piauí, Anselmo

---

<sup>49</sup> Visconde da Parnaíba (Manuel de Sousa Martins), ficou à frente da província entre (1824-1828); (1829).

<sup>50</sup> Lei nº 147 de 27.08.1844

Francisco Peretti (1848-1849) reafirmou que era de mais alto interesse a navegação do rio Parnaíba. Então este sancionou uma lei que anulou todas as outras anteriores, autorizando a mudança da capital para o município do Poti. Em anos seguintes, o presidente José Antônio Saraiva (1850-1853) reforça que é de incalculável vantagem a exploração do rio Parnaíba, afirmando que os municípios (alguns) tirariam um bom proveito, e que indiretamente toda província ganharia<sup>51</sup>.

No relatório de 20 de dezembro de 1850 é evidente que Saraiva estava preparando o terreno da transferência da capital para que seus sucessores a realizassem. Posteriormente, ele próprio optou em promover a mudança da capital, justificando que essa transferência haveria de fomentar a navegação do rio Parnaíba. Tal mudança provocou transformações espaciais no Estado, pois o eixo das relações, principalmente econômica encontravam-se no sul do Estado, agora passaria para a beira-rio Parnaíba, eixo norte. Esta atitude foi “aprovada” e aplaudida pelos moradores das vilas de Piracuruca, Campo Maior e Parnaíba.

A vila do Poti foi o local escolhido para instalar a nova capital, que outrora fora uma fazenda de gado conhecida por Chapada do Corisco. A escolha desta localidade também gerou um prolongado debate, sendo um deles, as cheias do rio. Por ser uma região ribeirinha, é natural que em certas épocas do ano ocorram enchentes, que conforme Chaves (1987, p.13), foi objeto de preocupação do governo. Como medida preventiva, o governo autorizou que os potenses mudassem para um local mais apropriado, o que foi recusado. Outra preocupação do governo foi logo providenciar a construção de uma igreja matriz. “Desta forma o governo repetia o processo das primeiras nucleações paroquiais em que a igreja foi o marco referencial para o surgimento da cidade” (GANDARA, 2011, p. 96). No Brasil, de modo geral, a construção de igreja e/ou capelas constituíam-se como um fator importante para o surgimento e/ou povoação de um determinado lugar.

Antônio Saraiva então autorizou o mestre João Isidoro da Silva França a dar início à igreja matriz, no local designado à nova vila. A pedra fundamental de sua construção foi lançada no dia 25 de dezembro de 1850, “cujo recinto deveria comportar de oitocentas e a mil pessoas, e não dispor de local para enterramento de cadáver” (NUNES, 1974, p.101). A igreja foi nomeada de Igreja Nossa Senhora do Amparo, em homenagem à santa. No mesmo dia do lançamento da pedra

---

<sup>51</sup> Relatório de 20.12.1850. De José Antônio Saraiva ao Conselheiro do Estado Visconde de Monte Alegre, Ministro e Secretário de Estado do Negócios do Império.

fundamental, houve a realização da primeira missa. Em carta dirigida a Saraiva, o mestre João Isidoro descreveu a solenidade:

Tenho a grande honra e satisfação de levar ao conhecimento de V. Exa. que no dia 25 do ano corrente teve lugar a primeira pedra no alicerce da porta do Evangelho da nova Matriz com as solenidades seguintes: ao depois de uma missa do Senhor vigário dita no meu rancho pelas 11 horas da manhã, acompanhado de todas as autoridades da vila e mais membros da comissão e as senhoras das principais famílias todas bem ornadas de jóias e bons vestidos e mais os principais cidadãos da vila tendo também acompanhado o Alferes do Destacamento as autoridades junto com algumas praças que se reuniram as quatro praças que eu aqui tinha e mais imensidade de povos de fora que aqui se juntou toda essa brilhante companhia como acima já disse e marchou para o sitio da nova matriz onde se achava a tropa formada e metendo o Senhor Juiz de Direito na pedra solene duas moedas, uma de prata e outra de cobre com o cunho do império e ao depois de encerrada esta arrelíquia dentro da mesma pedra, se deitou dentro do alicerce, o dito Sr. Dr. Juiz de Direito deus vivas à sua Majestade Imperial o Senhor D. Pedro Segundo e a S. Imperial Família, e a Constituição do Império e ao Exmo. Senhor Presidente da província, como fundador e protetor de no Vila, e como também a todos os potienses o que toda a brilhante companhia [...] com grande entusiasmos, e ao depois disto deram-se três descargas a tropa de alegria e acabada toda esta [...] retiram-se todos para [...] e foi anunciada com alguns foguetes a reunião de muitos tabuleiros que trouxeram as mesmas famílias com diferentes iguarias que reunidas [...] fizeram [;;;] banquete onde todas as famílias comeram com grande alegria e satisfação, deram-se muitos [...] ao Exmo. Sr. Presidente da província e a todas as autoridades que acompanham tão solene auto e assim se findou todo divertimento pelas quatro e meia da tarde e as cinco horas embarcaram todos na barca do Senhor Capitão Manuel Domingues e outros em botes e retiraram-se para sua casa, tudo com muita alegria, os Senhores da Comissão mandaram dar mais um dia de jornal e a casa obreiro por requisição que me fizeram os ditos obreiros e participei a Comissão em nome deles. Eles resolveram o que acima disse esperando a aprovação de V. Exa. Assim finalizou o dia 25 cheio de entusiasmo e prazeres (M.348. Doc de 26/12/1850. L 217. 25v. Doc 8/1/1851 apud NUNES, 1974, p. 104).

Portanto, a Igreja de Nossa Senhora do Amparo foi inaugurada um ano depois do lançamento da sua pedra fundamental, a capela -mor no dia 25 de dezembro de 1852, tendo sido totalmente concluída somente em 1862. A igreja matriz é composta da capela-mor, nave central, duas sacristias, e duas capelas laterais, possuindo uma capacidade para mil pessoas como previsto. Atualmente é a maior igreja do Estado do Piauí, situada entre duas praças, a Deodoro (antiga constituição), e Rio Branco. Sua frente é localizada para o rio Parnaíba, algo propositadamente simbólico. Apesar de toda a animação principalmente do presidente da província, uma transferência de capital implica grandes despesas, não sendo um processo rápido e prático. Como

vimos, assim que Saraiva assumiu, a pauta principal de seu governo foi de fato fazer com que esta transferência acontecesse. Para isso mandou construir logo uma igreja matriz, e outras construções menores, para ir já tomando forma de futura capital do Estado.

Entretanto, foi apenas no dia 21 de julho de 1852 que foi baixada e promulgada a resolução nº 315, que autorizava a transferência de fato da capital para a Nova Vila do Poti, já elevada à categoria de cidade, com o nome de Teresina. Ela recebeu esse nome em homenagem à imperatriz Teresa Cristina Maria de Bourbon que, segundo a literatura local, teria intermediado com o Imperador Dom Pedro II a mudança da capital. Conforme Gandara (2011, p.101), o presidente Saraiva dirigiu pessoalmente o transporte do acervo da antiga vila e instalou na nova sede a Câmara Municipal e demais repartições. É evidente que, com a transferência da capital, esta não agradaria todos os setores políticos, principalmente os consolidados em Oeiras. Entretanto, antes de se mudar efetivamente para Teresina, ainda em Oeiras, “tomou medidas necessárias e precauções para a sua segurança individual, uma vez que tinha sido informado de que se formava um plano de atentado contra a sua pessoa, contudo deixou assinado o decreto de mudança da capital” (CHAVES, 1987, p. 28). O atentado de fato aconteceu, “quando a bomba explodiu, o ilustre e pertinaz Presidente estava distante (FERREIRA, 1958, p. 628).

Oeiras, agora a antiga capital, segundo os oeirenses tinha sido vítima de um golpe terrível. Saraiva, ao chegar a Teresina, tomou todas as providências necessárias para agilizar a transferência do corpo administrativo. Ainda assim, conforme Gandara (2011, p. 102), muitos oeirenses, ingenuamente, acreditavam na possibilidade da volta do governo para Oeiras, por deliberação da Assembleia com a retirada do Presidente ou por ordem expressa do governo imperial. “Todas as repartições deixaram Oeiras e se estabeleceram na nova capital nos prazos fixados por Saraiva” (CHAVES, 1987, p. 28). Até 1855, teria ficado a última comarca na agora antiga capital. Para alguns estudiosos sobre o Piauí, CHAVES (1987); NUNES (1974); GANDARA (2011), após esse processo, ficando deserta da vida oficial, a velha capital entrou em decadência rapidamente<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Atualmente quando visitamos a cidade de Oeiras, percebemos que esta realmente parou no tempo. O setor mais conservador da cidade atribui o seu não desenvolvimento a mudança da capital para Teresina. Se procurarmos conversar com alguns setores da sociedade oeirense notamos que ainda hoje há um ressentimento quando se é tocado no assunto.

Como pontuamos rapidamente, a transferência da capital traria consigo uma concepção inovadora e moderna dentro dos surgimentos das cidades brasileiras. O ar da modernidade seria visto em Teresina através do seu traçado urbano, como o próprio Saraiva elaborou:

Não me ocupo em descrever as vantagens e belezas da localidade porque V.Excia me acreditará nesse ponto sem ouvir razões, e pela planta conhecerá que a Vila se começara muito regulamente. Nessa planta fiz uma mudança que foi fazer sair na grande praça três ruas em lugar de duas, formando três quarteirões dos dois que existirem na mesma planta. Os seis quarteirões da grande praça estarão ocupados por belas casas, antes do ano, porque pessoas muito abastadas vão principiar suas moradas e um desses quarteirões já tem todos os alicerces para uma grande propriedade, que seu dono promete acabar antes de seis meses (OFÍCIO DE 20.12.1850 apud GANDARA, 2011, p. 104).

É evidente a intenção de Saraiva em criar uma cidade ordenada. Teresina se destacaria em relação às demais províncias que comumente surgiam de aglomerações como por exemplo, a província do Rio de Janeiro. O presidente explorou a regularidade geométrica, tendo como ponto de partida a Igreja Nossa Senhora do Amparo, a partir da qual serviria de orientação para todas as outras medidas de demarcação da cidade. “Da grande praça da matriz fez sair três ruas, formando três quarteirões fazendo com que os arruamentos fossem cortados em ângulos retos. Assim o traçado das ruas em linha reta, cruzando-se umas com as outras, davam a forma de um tabuleiro (GANDARA, 2011, p. 105).

Apesar de a Igreja ter sido um ponto referencial para as demais construções, o rio Parnaíba também foi um fator fundamental, contribuindo com a sua própria beleza, no desenvolvimento arquitetônico e urbanístico da cidade. Segundo Rossi (1995, p. 141), o traçado de uma planta quer de forma espontânea ou deliberada, o desenho de suas ruas não se deve ao acaso, existindo um elemento gerador do plano. Em outras palavras, as ruas geralmente se direcionam ou se orientam para um determinado lugar. No caso de Teresina, temos a impressão de que as ruas levam as margens do rio Parnaíba.

**Figura 1:** Traçado original da cidade de Teresina



Fonte: SILVA FILHO, Olavo P. Carnaúba, Pedra e Barro na capitania de São José do Piauí. Belo Horizonte: Ed. Do Autor, 2007, p.108.

Conforme a planta acima, com o passar dos anos Teresina foi tomando o formato que lhe era esperado, a de capital da província. Logo também foi construído um cemitério e uma cadeia e outras obras que fossem necessárias. Teresina possuía uma área de mais de um quilometro já em 1860. Se há uma expansão territorial, há também com ela um aumento populacional. Conforme Chaves (1987), em junho de 1951, havia 49 habitantes que viviam na Chapada do Corisco, aumentando para 11.840 habitantes, apenas 6 anos depois em 1857, e na segunda década já havia 963 casas, sendo 530 cobertas por palha e 433 cobertas por telhas.

Com a Capital em construção, a iluminação pública era feita por lampiões, sobretudo nas casas das autoridades e em algumas repartições públicas. Somente em 1882 é que se instalaram 80 lampiões de querosene em postes de madeira nas principais ruas da capital. Posteriormente, em 1914, a cidade já contava com uma iluminação elétrica, mesmo que precária, e na administração do Major Dr. Domingos Monteiro, em 1929, deu-se início ao calçamento, escolhendo a rua Álvaro Mendes para tal feito. Entretanto “o calçamento era feito com pedras irregulares, cujo assentamento não obedecia ao menor gosto artístico ou técnico” (GANDARA, 2011, p. 107).

Verifica-se ainda que desde sua fundação, Teresina vem se desenvolvendo como uma capital promissora. Sua transferência se deu dentro de um contexto nacional de modernidade, mas sobretudo, nasceu sob o pretexto de desenvolvimento econômico. Saraiva, o executor de tal processo de mudança, deixa claro que a

implantação da navegação a vapor no rio Parnaíba foi um ponto chave para a escolha da vila do Poti, e seriam essas margens que possibilitariam surgimentos de novas vilas e cidades à beira-rio que confluiriam para um melhor desenvolvimento econômico, representando a modernidade e o progresso, sendo a primeira capital planejada do país.

### 3.2 TERESINA: UMA CIDADE NEGRA

A convivência com a diferença é algo que, de certa forma impõe-se na vida urbana. O fato de se impor não significa que esta diferença será respeitada e valorizada, sobretudo quando esta envolve raça, gênero e classe. Teresina traz consigo a história de ser a primeira capital planejada do país. Entretanto, em sua historiografia, os sujeitos que a compõem e que a compuseram são invisibilizados dentro de uma estrutura racista. O estudo sobre cidades constitui-se como um campo já consolidado na produção do conhecimento científico. O filósofo francês Henri Lefebvre (2011), contribui significativamente para problematizarmos as relações sociais a partir do sistema capitalista. Entretanto, os dilemas urbanos bem como o processo de segregação não passam somente por questões econômicas, mas também raciais. A presença expressiva da população negra em regiões periféricas dentro da própria dinâmica urbana das cidades brasileiras, tem levantado debates e olhares sobre tal fenômeno. Conforme (RIBEIRO; AVILA, 2019, p. 67), a cidade surge no paradoxo de seu contexto entre as relações de classe, gênero e raça, com as dicotomias demarcadas, “casa e rua”, “branco e negro”, os lugares estabelecidos no espaço vão cada vez mais se instituindo e definindo as relações de saber e poder na sociedade.

De acordo com o censo do IBGE -Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística do ano de 2010, Teresina constava com 814.230 habitantes. Atualmente, em 2021-2022, são estimados 871.126 habitantes<sup>53</sup>, sendo em sua maioria composta por pardos e pretos. Conforme uma pesquisa realizada pelo Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatística das Relações Raciais – LAESER, da Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ, segundo os indicadores do censo de 2010, Teresina é a segunda capital dentre todas a do Nordeste em presença preta e parda, sendo a

---

<sup>53</sup> Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pi/teresina/panorama>. Acessado em 18.10.2021.

sétima no país:

**Figura 2:** Dados da presença preta e parda nas capitais do Brasil

**Tabela 5. Presença preta & parda nas capitais das Unidades da Federação, Brasil, 2010 (Em % da população total)**

Capital	UF	Pretos & Pardos
Salvador	BA	79,5%
Belém	PA	72,3%
Macapá	AP	72,0%
Manaus	AM	71,8%
Rio Branco	AC	71,5%
Boa Vista	RR	71,2%
Teresina	PI	71,0%
São Luís	MA	69,6%
Goiânia	GO	68,9%
Porto Velho	RO	66,3%
Aracajú	SE	65,1%
Cuiabá	MT	64,8%
Palmas	TO	61,8%
Fortaleza	CE	61,8%
Maceió	AL	57,4%
Recife	PE	56,0%
Brasília	DF	54,0%
João Pessoa	PB	53,9%
Natal	RN	52,1%
Belo Horizonte	MG	51,7%
Vitória	ES	50,2%
Rio de Janeiro	RJ	48,0%
Campo Grande	MS	46,9%
São Paulo	SP	37,1%
Curitiba	PR	20,2%
Porto Alegre	RS	19,6%
Florianópolis	SC	14,7%

Fonte: IBGE, Sinopse do Censo Demográfico 2010, tabulação LAESER<sup>54</sup>

Estes dados apresentam uma cidade com características determinantes, com relação a sua composição étnico-racial, e desmitificam a imagem de que Teresina não possui uma população negra considerável. É claro que devemos levar em conta que a presença negra se dá na soma de pretos e pardos, e que nesse caso há um número maior de autodeclaração de pardos. É um dado interessante, que a própria população teresinense desconhece, chegando a superar até mesmo, dentre as capitais nordestinas, a cidade dos azulejos, São Luís do Maranhão. Praticamente quase todas as cidades brasileiras, principalmente aquelas que nasceram entre os séculos XIX-XX, foram pensadas dentro da lógica colonialista (urbanística), na qual determinados sujeitos não poderiam ocupar certos espaços na cidade. Os corpos negros foram os que mais sofreram controle durante todo processo de escravidão, perpetuando-se no pós-abolição, sendo vistos (muitas vezes não vistos) como ameaça.

Pesquisas sobre a segregação urbana no Brasil, com critério racial, vêm

<sup>54</sup> Publicação eletrônica “Tempo em Curso: boletim mensal sobre as desigualdades de cor ou raça e gênero no mercado de trabalho brasileiro” (ISSN: 2177-3955), Ano III, Vol. 3; nº10, LAESER - edição de outubro de 2011. Disponível em: <https://pt.slideshare.net/laeserieufrj/tec-2011-10>. Acessado em 20.10.2021.

crescendo desde 1940. Considerado estudo pioneiro, Pierson (1967) constatou em suas análises que a cor da pele dos moradores em Salvador variava conforme a qualidade dos bairros. Ou seja, em áreas mais pobres, estas eram habitadas predominantemente por pessoas negras (de tonalidade mais retinta), ao tempo em que pessoas brancas (e com pele mais clara), habitavam em localidades mais valorizadas. Outro trabalho importante é o do pesquisador Costa Pinto (1998), que ao desenvolver uma análise na cidade do Rio de Janeiro, constatou também que, os territórios precarizados, especialmente as favelas, eram compostos, em sua grande maioria, por pessoas negras. Teresina, também passa por este mesmo processo de marginalização da população negra, empurrando-a para locais afastados sobretudo do centro da cidade. Atualmente, a capital possui uma peculiaridade quanto à dinâmica socioespacial. O centro da cidade, durante o dia, é aberto essencialmente para o comércio. À noite, a sua movimentação se dá nos bairros.

A Cidade Verde é subdividida em quatro (04) superintendências, possuindo um total de 123 bairros, distribuídos por quatro (04) zonas: Norte, Sul, Leste<sup>55</sup>, sudeste, e uma região central. A maior parte da população negra teresinense encontra-se nas zonas, Norte, Sul e Sudeste, sendo considerados bairros periféricos (favelas). Entendemos aqui por periferia o local onde vive a população de baixa renda, morando em habitações irregulares, com dificuldades de acesso a serviços de primeira necessidade como educação, saúde, transporte, lazer, saneamento, segurança etc. É na periferia que encontramos uma forte ausência do Estado e de suas políticas públicas. Desta forma, a sociabilidade e as oportunidades de vida estão em grande proporção ligadas à vida nos bairros.

A minha escrevivência se constitui de uma região periférica da cidade de Teresina. Nasci e cresci num bairro chamado Porenquanto, que conforme a Secretaria Municipal de Planejamento da Prefeitura, é o localizado na região central da cidade. Entretanto, nós moradores consideramos como zona norte. Existem várias versões para o nome incomum. Conforme alguns relatos, contam que, quando os primeiros habitantes chegaram à região, esta não possuía um nome oficial, e que, mediante a insistência da pergunta de visitantes: “esse bairro já tem nome? A resposta era: Por

---

<sup>55</sup> A zona Leste é conhecida por conter os bairros nobres da cidade. Nesta região encontramos os luxuosos restaurantes, bem como os supermercados, lojas, academias, bares, boates, e outros tipos de serviços, para ter acesso a eles é necessário possuir um capital significativo. Geralmente sua população é composta por pessoas da “elite” teresinense.

enquanto ainda não. Outra possível versão é que o nome estaria relacionado às cheias do rio Poti, que devido ao seu período de alagação, o rio só dava passagem em algumas épocas do ano, assim era comum dizer: “Por enquanto ainda dá pra passar”. Tanto em uma versão quanto na outra, o certo é que esse nome se firmou. O desenvolvimento da região iniciou-se a partir da implantação do sanatório Meduna,<sup>56</sup> fundado pelo psiquiatra Clidenor Freitas em 1954, funcionado como referência em tratamento de psiquiatria no Estado e na região por mais de 56 anos. Atualmente, o bairro conta um empreendimento empresarial de um Shopping Center (Shopping Rio Poty), torres comerciais, e a ponte Estaiada que liga a zona leste ao grande centro da cidade.

A população que compõe o bairro Porenquanto<sup>57</sup> é majoritariamente negra. Conforme o censo do IBGE de 2010<sup>58</sup>, 56 % da população residente é feminina. Por faixa etária (média entre homens e mulheres) 23% possuem idade entre 35-49 anos. Em segundo lugar, com 17%, é composta por jovens entre 25-34 anos. No quesito habitação, 80% residem em casa própria, com quase 100% dos domicílios possuindo fornecimento de energia elétrica e coleta de lixo. Uma característica que costumo ressaltar é que o bairro faz “fronteira” com outro bairro periférico, o antigo morro do Urubu, renomeado agora como Morro da Esperança, sugestão dada pelo então arcebispo de Teresina, Dom Avelar.

Como características dos bairros periféricos, o Porenquanto possui um alto índice de violência, e pobreza. Vivo em um território de disputas entre organizações criminosas que detêm o “poder” da entrada e da saída de drogas, e da região como um todo. Muitos jovens negros que cresceram com meus irmãos tiveram suas vidas ceifadas pelas organizações criminosas e pelas abordagens policiais. Sabemos que no Brasil a questão racial influi na taxa de homicídios, principalmente, em regiões periféricas onde a população negra é a grande maioria. Segundo Barros (2008), estudos têm demonstrado que características fenotípicas de pessoas negras, como a cor, invariavelmente surgem como fatores importantes para a suspeição. Ou seja, pelo fato de sermos negros, automaticamente já nos tornamos alvo das truculências e

---

<sup>56</sup> O nome do sanatório se deu em homenagem ao psiquiatra e neuropatologista húngaro Ladislav Von Meduna, que desenvolveu a terapia do eletrochoque ou eletroconvulsoterapia.

<sup>57</sup> Na grafia da Secretaria Municipal de Planejamento e Coordenação – SEMPLAN, Porenquanto se escreve junto.

<sup>58</sup> Disponível em: <https://semplan.teresina.pi.gov.br/wp-content/uploads/sites/39/2018/06/PORENQUANTO-2018.pdf>. Acessado em 20.10.2021.

repressão policial. Dados revelam que a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil<sup>59</sup>, seja pela violência no local de residência, ação policial, e até mesmo pelo próprio Estado quando este não oferece o básico de sobrevivência para os moradores.

A pobreza ainda é algo bem presente na vida da periferia. Esta pode ser considerada rapidamente como insuficiência de renda. De acordo com Crespo e Gurovitz (2002), a pobreza se observa quando há uma fixação de padrões para o nível mínimo ou suficiente de necessidades, conhecido como linha da pobreza, determinando a porcentagem da população que se encontra abaixo desse nível. Assim, existe um padrão de vida mínimo a que todo ser humano deve ter acesso como gêneros alimentícios, moradia, produtos de higiene, vestuário etc. Tais aspectos são avaliados segundo o preço dos produtos, calculando a renda necessária para custeá-los. Caso uma pessoa não consiga acessar essas condições básicas para viver, ela pode estar em estado de pobreza, ou abaixo da linha de pobreza. Ressalto, aqui, que escrevo me referindo a um único indivíduo que necessita de um salário mínimo para se manter. Nas periferias, com famílias que possuem entre quatro a cinco pessoas, uma dessas condições básicas sempre irá faltar.

Uma mulher negra, favelada, mãe, pobre, catadora de lixo escreve:

[...] sonhei que eu residia em uma casa residível, tinha banheiro, cozinha, copa e até quarto de criada. [...] sentei na mesa para comer, a toalha era alva ao lírio. Eu comia bife, pão com manteiga, batata frita e salada. Quando fui pegar outro bife despertei. Que realidade amarga! Eu não residia na cidade. Estava na favela. Na lama, nas margens do rio Tietê. E com 9 cruzeiros apenas. Não tenho açúcar porque ontem eu saí e os meninos comeram o pouco que eu tinha. Quem deve dirigir é quem tem capacidade. Quem tem dó e amizade ao povo. Quem governa nosso país é quem tem dinheiro, que não sabe o que é fome, a dor, e a aflição do pobre. Se a maioria se revolta-se, o que pode fazer a minoria? Eu estou ao lado do pobre, que é o braço. Braço desnutrido. Precisamos livrar o país dos políticos açambarcadores. Eu ontem comi aquele macarrão do lixo com receio de morrer [...] os lixeiros haviam jogado carne no lixo. Ele escolhia uns pedaços: Disse-me: - Leva, Carolina. Dá para comer. Deu-me uns pedaços. Para não maguá-lo aceitei. Procurei convencê-lo a não comer aquela carne. Para comer os pães duro ruídos pelos ratos. Ele disse-me que não. Que há dois dias não comia. Acendeu o fogo e assou a carne. A fome era tanta que ele não pode deixar assar a carne. Esquentou-a e comeu. Para não presenciar aquele quadro, saí pensando: faz de conta que eu não presenciei essa cena. Isto não

---

<sup>59</sup> MARQUES, Marília. A cada 23 minutos, um jovem negro morre no Brasil, diz ONU ao lançar campanha contra violência. Portal Geledés, São Paulo, 08.11.2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/cada-23-minutos-um-jovem-negro-morre-no-brasil-diz-onu-ao-lancar-campanha-contra-violencia>. Acessado em 30.10.2021.

pode ser real num paiz fértil igual ao meu. Revoltei contra o serviço social que diz ter sido criado para reajustar os desajustados, mas não toma conhecimento da existência infausta dos marginais (JESUS, 2014, p. 39).

A descrição acima poderia ser muito bem de alguém do meu bairro, principalmente no contexto atual.<sup>60</sup> Escrito por Carolina Maria de Jesus, o trecho faz parte de um diário de relato pessoal, conhecido como *O Quarto de Despejo: diário de uma favelada*, onde a autora descreve a sua dura vivência (sobrevivência) na favela Canindé, na cidade de São Paulo entre 1937 a 1960. Carolina, uma mulher negra, só teve dois anos de estudo, somente o suficiente para aprender a ler a escrever, descreve a realidade de muitas pessoas que viviam na extrema pobreza. Mãe de três filhos, Vera Eunice, João José, e José Carlos, sustentava a família com o dinheiro que conseguia catando papelão nas ruas de São Paulo. Ao ler toda a escrivência de Carolina ficamos encantados com a forma simples de como ela escrevia seus textos, trazendo muita sensibilidade, crítica e percepção da sua realidade. Apesar disso, o

---

<sup>60</sup> Esta dissertação está sendo escrita em um dos períodos mais difíceis para a humanidade na era contemporânea. Em especial no caso do Brasil, desde março de 2020, o Sars Cov-2 (coronavírus), que é uma doença infecciosa que tem como principais sintomas, febre, falta de ar, tosse, entre outras coisas, vem destruindo vidas e famílias. Desde o primeiro registro de óbito em março de 2020, até o presente momento (outubro) de 2021, mais de 605.804 pessoas tiveram suas vidas ceifadas pela Covid-19. Muitas dessas vidas poderiam ter sido salvas se o atual Governo do presidente Jair Messias Bolsonaro tivesse tomado as medidas cabíveis desde o início da pandemia. Pelo contrário, tal presidente ainda hoje toma uma postura de negacionismo e de desvalorização da vida humana. Uma das principais medidas que evitariam que essas vidas fossem perdidas (acredito que o número de mortos diminuiria significativamente), teria sido a compra da vacina no seu tempo certo. Vivi as consequências da irresponsabilidade desse desgoverno na pele. No dia 13 de maio de 2021, no dia marcado pela “comemoração” da abolição da escravidão, meu padrinho, Francisco Ferreira de Sousa (Lambal), faleceu devido as complicações da covid-19. Era um homem trabalhador, que gostava de reunir a família. Naquela altura (maio), o Brasil já havia começado a “campanha” de vacinação. Um pouco tardia em relação a outros países. Acredito que se não fosse essa negligência do desgoverno atual que relutou em comprar as vacinas, meu padrinho estaria vivo.

Nunca vivemos em tempos tão obscuros como estamos vivendo agora. Pesquisas apontam que a população negra é a que mais padece perante o vírus. Segundo dados do Mapa da Desigualdade, mostra que, entre a população negra, 47,6% das mortes ocorreram por causa da coronavírus, já entre a população branca foram 25,1 a 28% tomando como exemplo o Estado de São Paulo. (Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2021/10/mapa-desigualdade-covid-sp.pdf>. Acessado em 31.10.21) Olhando pelo viés histórico já era esperado a negligência principalmente do Estado, e do desgoverno de Bolsonaro (governo declaradamente racista), o descaso com essa população negra que é mais de 56% da população total do país. Em relação a taxa de desemprego, conforme o IBGE, a taxa chegou a 14,1% no 2º trimestre de 2021, atingindo mais de 14,4 milhões de brasileiros, e aqui novamente a população negra é a mais afetada (Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/08/31/desemprego-fica-em-141percent-no-2o-trimestre-diz-ibge.ghtml> Acessado em 31.10.21). Como consequência do alto nível de desemprego, a fome tem aumentado cada vez mais. Segundo o relatório *O vírus da fome se multiplica*, o número de pessoas vivendo em situação de fome e de extrema pobreza, aumentou cinco vezes mais desde o início da pandemia. Mais de 20 milhões de pessoas vivem a níveis extremos de insegurança alimentar. Recentemente temos visto situações mais que semelhantes descritas por Carolina Maria de Jesus. Muitas pessoas retirando do lixo algo para levar para casa e alimentar a família (Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/especiais/o-virus-da-fome-se-multiplica>. Acessado em 31.10.21).

trabalho de Carolina recebeu muitas críticas por estar escrito fora da norma culta da língua portuguesa. Para nós mulheres negras, conforme Gonzalez (1983), ela escreveu no “pretuguês”.<sup>61</sup>

Em sua obra, a autora narra a extrema desigualdade social que há no país, a favela é o exemplo maior disso. Nos relatos, ela expõe o constante ciclo de violência a que ela e os moradores eram submetidos. Violências físicas, psicológicas e sobretudo moral, pelo descaso do Estado. Os relatos de violência e exploração sexual são bastante fortes em sua narrativa, bem como as brigas, hostilidades, a fome e o alcoolismo que comprometiam a sensatez dos habitantes da favela. Outro ponto importante é a visão crítica que Carolina possui do contexto em que vivia. Em algumas passagens, demonstrava ter uma consciência política acerca do papel dos governantes da época. Apesar de ser moradora da favela, Carolina não fazia parte do senso comum. Desta forma, quantas Carolinas de Jesus não existem neste vasto Brasil? Quantas não residem no bairro Porenquanto? Infelizmente esta é a realidade de muitas pessoas, principalmente de mulheres negras, que são mães de família solo. Como forma de escape da realidade que vivia, Carolina usou a palavra como instrumento de voz e de denúncia rompendo com o determinismo social que lhe era imposto, o de- marginalizada- ressignificando através da escrita a sua existência, tonando-se sujeita política da história.

Meu bairro nunca foi um local em que o Estado investiu qualquer tipo de ação pública para tentar minimizar o domínio das organizações criminosas. Aqui, entendo por ações públicas, como por exemplo, um complexo para a prática de esportes, cursos para o desenvolvimento profissional, aulas de música, de dança, teatro, cursos de alfabetização (tanto para jovens e adultos), aulas de pintura, grafite, desenho. Uma ação que o Estado poderia promover e que mudaria a realidade, principalmente, de crianças e jovens negras, seria um ciclo de debates e informações sobre as doenças sexualmente transmissíveis e as implicações da gravidez precoce. É alto o número de jovens negras que engravidam na adolescência no bairro Porenquanto, e isto acarreta várias implicações, principalmente no âmbito social. Segundo o Fundo de Populações das Nações Unidas – UNFPA<sup>62</sup>:

---

<sup>61</sup> O conceito de “pretuguês” será melhor desenvolvido ao longo desta dissertação no capítulo 04. Ver GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos. Ciências sociais hoje, Brasília: Anpocs, n. 2, pp. 223-44, 1983.

<sup>62</sup> Em inglês United Nations Population Fund-(UNFPA) é responsável por promover a integração da saúde reprodutiva em programas e estratégias nacionais; apoiar a realização de direitos sexuais e

Mais de 15 milhões de meninas nas idades de 15 a 19 anos dão à luz a cada ano. A maternidade em idade muito jovem acarreta complicações durante a gravidez e o parto e constitui um risco de óbito materno muito superior à média. Os níveis de morbidez e mortalidade entre os filhos de mães jovens são muito elevados. A maternidade precoce continua sendo um impedimento para a melhoria da condição educativa, econômica e social das mulheres em todas as partes do mundo. Em geral, o casamento e a maternidade precoces podem reduzir severamente as oportunidades de educação e trabalho da mulher, bem como sua qualidade de vida e a dos seus filhos (UNFPA, 1995, p. 242).

Apesar de mais de 15 milhões de meninas que engravidam na adolescência, a questão racial é um fator que faz com que meninas negras vivenciem essa experiência de outra maneira mesmo que tenham a idade e condições socioeconômicas parecidas. Ou seja, uma adolescente negra que engravida terá mais dificuldades em acessar as políticas de acompanhamento gestacional (pré-natal), e um atendimento de qualidade, do que uma adolescente branca, por exemplo. Dados do IBGE (2012)<sup>63</sup> apontam que entre as idades de 12 a 18 anos, o número de jovens negras que engravidam é superior ao de jovens brancas. Aquelas também são as mais suscetíveis a complicações na gravidez ou no parto, o que leva a um índice considerável de mortalidade infantil. Outra consideração importante a se fazer é o casamento infantil ou adolescente.

De acordo com a *Convenção sobre os Direitos da Criança* (UNICEF, 2004), um indivíduo com menos de 18 anos é considerado ainda uma criança. Conforme os dados já apresentados, uma gravidez precoce acarreta também um casamento infantil, envolvendo meninas menores de 18 anos. O Brasil é o quarto país do mundo em número de adolescentes casadas até 15 anos de idade.<sup>64</sup> Entretanto, meninas que possuem a idade entre 16 a 18 podem se casar dado o consentimento do país. Tais relações matrimoniais na infância e adolescência vêm decrescendo no país. De acordo com os dados de Estatísticas do Registro civil de 2010, assinala que 5,48% das meninas entre 15 a 17 anos convivem um cônjuge, e 1,87% não vive mais ou já viveu. Muitas dessas relações iniciam e terminam sem nenhum tipo de estrutura que

---

reprodutivos, com foco em mulheres, meninas, adolescentes, jovens e afrodescendentes; e contribuir para a crescente disponibilidade oportuna de dados desagregados de qualidade.

<sup>63</sup> IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. Síntese dos Indicadores de 2012. Brasília: IBGE; 2012. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2009/pnad\\_sintese\\_2009.pdf](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/trabalhoerendimento/pnad2009/pnad_sintese_2009.pdf). Acessado em 5.11.2021.

<sup>64</sup> Ver relatório anual de 2015 do PROMUNDO. Disponível em: <https://promundo.org.br/wp-content/uploads/2016/08/Promundo-Relatorio-Anual-2015-Final.pdf>. Acessado em 07.11.2021.

propicie o desenvolvimento familiar. Em termos de gênero, quando uma jovem é mãe e o seu parceiro a deixa ou a abandona, a maternidade tem um preço alto, sobretudo para as jovens mães negras.

Ao assumirem a responsabilidade de uma família em idade ainda considerada infantil, as jovens comprometem as oportunidades de desenvolvimento profissional e educacional. Falo aqui de realidades que vivem próximo a mim, onde a primeira coisa que uma jovem faz quando engravidada, é abandonar a escola. Muitas delas não conseguem completar nem o Ensino Médio. E as que desejam continuar, na maioria das vezes não conseguem prosseguir, pois precisam trabalhar para sustentar os filhos. Quando conseguem um emprego, este muitas vezes é informal, o que não garante os direitos básicos dos trabalhadores, como licença maternidade, décimo terceiro, direito a férias etc. Tanto o casamento infantil quanto a gravidez na adolescência dificultam a vida de jovens negras que moram nas favelas de reverter o ciclo de pobreza e vulnerabilidade em que já se encontravam. Ressalto aqui que é de extrema importância o acolhimento e o posicionamento da escola perante tal situação, em desenvolver práticas pedagógicas que as auxiliem nesse assunto.

De uma maneira geral, infelizmente o que a sociedade branca e “letrada” espera de nós, mulheres negras periféricas, é isso, que tenhamos três ou quatro filhos até os vinte anos e que ocupemos sempre os mesmos lugares em nível de mercado de trabalho, como empregada doméstica, lavadeira, cozinheira etc<sup>65</sup>. Nossos corpos são pensados e projetados para não ocupar os lugares de poder, muito menos os corredores das universidades, que são produtoras de “conhecimento”. E se, ocupamos esses espaços, estamos ali para servir. Hooks (1995, p. 468), afirma que o sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Na visão ocidental colonialista a presença da mulher negra estaria extremamente ligada a uma presença natural, próxima a natureza de estagio selvagem e primitivo, tendo o *status* de coisa e não de sujeito pensante.

### 3.3 MULHER, NEGRA, ACADÊMICA? SIM!

---

<sup>65</sup> Todas essas profissões são dignas como qualquer outra. Entretanto, é necessário fazermos uma análise histórica de quem ocupa esses espaços na sociedade brasileira.

Eu, como uma jovem mulher negra, as perspectivas sobre mim não seriam diferentes daquelas das meninas do meu bairro. Entretanto, ainda no Ensino Médio entendi a importância de estudar e me qualificar, para ter uma vida promissora através dos estudos. A família, nesses casos, é um ponto de apoio muito importante. Quando criança, não fui incentivada à leitura. Meus pais até que achavam importante, entretanto eles não sabiam o real valor que tem ao incentivar uma criança a ler. Minha vida escolar cursei inteiramente em escola pública, onde o ensino muitas vezes era precário. No terceiro ano do Ensino Médio, eu tinha a consciência de que eu queria estudar e me formar. Escolhi História, pois queira saber fatos que as outras pessoas não sabiam. Antes de passar de fato no Exame Nacional do Ensino Médio- ENEM, fiz duas vezes o curso preparatório para vestibulares. Até que em 2014 fui aprovada no Curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual do Piauí- UESPI, no horário noturno. Apesar de ter estudado e me preparado, para mim foi uma enorme surpresa e alegria ter sido a primeira filha do núcleo pai, mãe e irmãos a ter passado em uma universidade pública.

Consegui ultrapassar as barreiras que me eram esperadas. Depois de um ano de curso, fiquei sabendo que a UESPI, oferecia programas de assistência estudantil, sendo alguns deles remunerados, como monitoria, Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica- PIBIC, Programa Institucional de Bolsas de Extensão Universitária- PIBEU, Programa Institucional de Bolsa à Iniciação à Docência- PIBID, bolsa trabalho, dentre outros. No meu terceiro período, inscrevi-me para concorrer a uma vaga para desenvolver trabalhos administrativos (bolsa trabalho). Fui contemplada. A Pró-Reitoria de Extensão, Assuntos Estudantis e Comunitários- PREX órgão responsável por encaminhar os estudantes para os seus setores de lotação, informou-me que eu iria trabalhar em um Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro- NEPA. Desde a entrada no núcleo, minha vida em todas as dimensões nunca mais foi a mesma. Trabalhava de segunda a sexta, das 08:00 da manhã até as 12:00 horas. Conforme o tempo foi passando, fui me adaptando à rotina do núcleo e entendendo o propósito do mesmo. O Nepa tem por objetivo a defesa da pesquisa acadêmico-científica e/ou espaços afins realizada prioritariamente por pesquisadores/as negros/as, sobre temas de interesse direto das populações negras no Piauí e de todos os demais temas pertinentes à construção e à ampliação do conhecimento humano e, igualmente, ao desenvolvimento sócio-político e cultural da sociedade.

Comecei a notar que em cada reunião era citada a Lei 10.639/03, a qual estabelece a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira. Parei e comecei a pensar, em minha própria trajetória enquanto aluna de escola pública no porquê, de nunca ter visto em sala de aula nada sobre a cultura e história afro-brasileira, apesar de ser uma Lei estabelecida desde 2003. Após algum tempo de leitura e de pesquisas, participei como pesquisadora voluntária do PIBIC, onde desenvolvi uma pesquisa intitulada: Avaliando a aplicabilidade da Lei 10.639/03 na Unidade Escolar Barão de Gurgueia em Teresina-PI<sup>66</sup>. Neste trabalho procurei problematizar e questionar o por que os conteúdos estabelecidos por lei não chegavam até aos estudantes e se chegavam, como tais eram abordados. Constatei que assim, como a grande maioria das escolas de Teresina, a escola Barão de Gurgueia desconhecia a Lei.

Considerando alguns anos de pesquisas sobre a população negra no Brasil, sei o quanto é danoso o não cumprimento da Lei para os estudantes das escolas sobretudo as públicas cujo alunado é majoritariamente negro, e das periferias. Muitos deles não se enxergam como sujeitos históricos e não querem se identificar como pessoas negras, porque a história que é contada é a de que fomos escravos<sup>67</sup>, apenas trabalhávamos e servíamos a uma elite branca<sup>68</sup>. Foi a partir do núcleo que eu me descobri enquanto uma pessoa negra, e depois em uma mulher negra e todas as intersecções que me atravessavam e me atravessam ainda hoje. Desta forma, é primordial o fortalecimento dos Consórcio Nacional de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros- CONNEABS nas universidades públicas e federais para trabalhar a igualdade de direitos e a valorização das populações de origem africana e indígena dentro e fora do espaço acadêmico, assim fortalecendo a luta antirracista, promovendo a diversidade, a igualdade racial e os direitos humanos.

Minha corporeidade<sup>69</sup> foi vista como “imprópria” dentro de uma Universidade

---

<sup>66</sup> Foi nesta escola que cursei todo o meu Ensino Médio.

<sup>67</sup> Escravizados.

<sup>68</sup> Mesmo depois de 18 anos após a sua implementação, ainda encontramos resistências nas escolas para ministrar os conteúdos. Entretanto, também, temos um avanço significativo da mesma, pois encontramos um alunado mais crítico e sabedor da história da população negra, mesmo que seja de uma forma rasa. As mídias sociais, como Facebook e Instagram têm nos ajudado muito nesse sentido. Nunca discutimos tanto e denunciemos sobre o racismo, como também temos valorizado e feito saber de nossas raízes ancestrais. Faço tal afirmação pelo fato de ter trabalhado como professora substituta em duas escolas públicas da cidade de Altos (cidade vizinha a Teresina). Claro que não devemos generalizar, trago aqui a minha percepção enquanto professora e sujeito histórico.

<sup>69</sup> É o percurso escolar que o aluno negro/negra vivencia cotidianamente pela reprodução de estereótipos voltados a cor da pele, cabelo, religiosidade e sexualidade.

(UESPI) com profundas raízes no colonialismo. Nossos corpos, em especial de mulheres negras nesses espaços experenciam tal situação de modo diferente, sendo atravessadas pelo racismo e o sexismo. Portanto não somos consideradas como produtoras de “conhecimento científico”, mas sim de um ativismo e sentimentalismo que rodeiam as nossas pesquisas. Nesse sentido, entendemos que, em algum momento, mais precisamente na modernidade, corpos foram vistos, analisados, comparados e hierarquizados. A partir disso, relações de poder foram constituídas e construídas dentro de violências múltiplas, causando o genocídio e o extermínio de tantas outras formas de ser, saber e estar no mundo, levando a mortes simbólicas, como por exemplo, o epistemicídio<sup>70</sup>.

Os corpos de africanos, afrodescendentes, e dos povos originários, que foram categorizados e hierarquizados, ainda hoje têm sido vistos como corpos indóceis, principalmente quando estes ocupam as universidades. No caso específico de mulheres negras, tal realidade se agrava, pois, além de silenciadas, sofrem discriminações que se interseccionam e são muitas vezes, lidas e assimiladas pelas funções de serviço ao outro, e funções de reprodução. Para Santiago (2020):

Em meio aos tabus e preconceitos, ainda não se falam deles nem se exibem, suficiente, eficaz e facilmente. Ainda assim, esses corpos são onipresentes: aparecem em discursos de poetas, romancistas, compositores, médicos, intelectuais, políticos etc. e em obras de artistas plásticos e imagens de publicidade. Apesar dessa exposição e encenação, eles, por vezes, ainda permanecem opacos, invisibilizados, deturpados e silenciados em imagens e narrativas televisivas, nas mídias e também nas artes. Quando aparecem, são, inclusive, objetificados sob o olhar e o desejo, reforçando estigmas, tais como virilidade e libido exacerbadas. Assim, tais corpos transitam, em discursos ficcionais ou não, na publicidade e na televisão, entre os espaços públicos e privados, ou seja, concomitantemente, ocultados, dissecados, apropriados, explorados e carregados de significações. Quando convém, são exibidos, tornando-se espetáculos de suposto exotismo, imbuídos de sexualidade quente, forte e até animalizados e servilismo, e sempre silenciados (SANTIAGO, 2020, p. 114-115).

Desta forma, nossos corpos negros femininos, têm sido historicamente vistos como uma natureza perigosa que deve ser governada. São corpos que sempre apareceram nos mais diversos meios como afirma Santiago, entretanto as narrativas que foram construídas foram todas constituídas a partir da visão do colonizador sobre nós. Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas só corpo sem mente (HOOKS, 1995, p. 469). No período de

---

<sup>70</sup> O termo será mais aprofundado nos capítulos seguintes.

escravização, os corpos de mulheres negras que deveriam ser uma espécie de incubadora para a geração de outras pessoas escravizadas, exemplificam na prática o controle que os senhores detinham sobre os nossos corpos. Como bem nos lembra Hooks (1995), para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravização, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-los como altamente dotados para o sexo. Tais representações vincularam na consciência de todos e todas que a mulheres negras eram somente um corpo sem mente, cuja sua função seria apenas servir e reproduzir.

A aceitação cultural deste pensamento ainda hoje permeia a cultura brasileira que insiste em representar os corpos negros femininos como um símbolo sexual desapropriado e bastante distante da vida mental/intelectual. Assim como Bell Hooks afirma que as mulheres negras nos Estados Unidos, postas dentro da hierarquia, gênero, classe e raça, ocupam os níveis mais baixos, no Brasil não é diferente. Aos corpos femininos negros estariam reservados o *status* de inferioridade, incompetentes e incapazes de se mover socialmente. Nesse ínterim, mulheres negras reivindicam suas ancestralidades, potencialidades, e a notoriedade de seus corpos, afirmando e reafirmando que, quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela (DAVIS, 2017).

Ademais, buscam o seu direito a fala e a existência através dos processos de empoderamento de seus corpos e detentoras de discursos e saberes apropriados para se libertarem das intersecções que às atravessam. Para Santiago (2020), com traços emancipatórios, em diversos segmentos socioculturais, elas encenam os seus corpos imbuídos de práticas de narratividades e assenhoramento de si, bem como de desejos de protagonismos sociais, políticos, profissionais intelectuais, e também afetivos e sexuais. Portanto, são corpos que não podem ser vistos apenas em aspectos biológicos, mas como corpos dançantes, laborais, ancestrais e divinos, e também rejeitados e violentados por uma lógica perversa que vem hierarquizando experiências a partir de uma concepção marcada pelo corpo (ARAÚJO, 2020).

Desse modo, mulheres negras, discentes e docentes que estão inseridas no âmbito acadêmico têm forjado estratégias de emancipação dos seus corpos, transgredindo as normatividades acadêmicas, produzindo outras interpretações para a história do Brasil, demonstrando que são também possibilidades para enriquecer os espaços universitários deixando-os mais ricos e produtores de conhecimentos diversos e múltiplos. Tanto minha pessoa, quanto a escrita deste trabalho se inserem

nesse contexto.

### 3.4 INTERESSANTE, PORÉM NÃO MUITO CIENTÍFICO

Dentro das universidades nas quais muitas ainda possuem currículos, práticas e epistemologias eurocentradas, quando uma mulher negra decide pesquisar seja qual for a temática, e se ela se aproxima das suas vivências, a produção do seu conhecimento sempre será questionada. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde a produção de discursos teóricos que nos construíram como o *Outro*, inferior, sem intelectualidade, foi desenvolvido sobretudo por homens, brancos e cristãos. Todas as formas de pensar fora desses padrões, são consideradas formas de conhecimento inválidas. Nesse sentido, a academia conforma Kilomba (2019), não é um espaço neutro, ele é um espaço branco onde o privilégio de fala tem sido negado as pessoas negras e tampouco é um ambiente de conhecimento e de sabedoria. A academia também é um espaço de violência.

Se lermos as produções acadêmicas de mulheres negras, elas em algum momento vão abordar as violências sofridas durante todo o processo de formação superior, desde o ingresso no curso de graduação/bacharelado, perpassando aos níveis de mestrado e doutorado. Giovana Xavier, mais conhecida como a preta doutora, intelectual negra, professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, em seu livro: *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história* (2019), descreve o quanto a experiência de estudar em uma instituição pública e de elite marcaria a sua vida e a construção de sua identidade profissional. Giovana relembra que os anos nos quais esteve na universidade foram atravessados pelo racismo principalmente no âmbito da pós-graduação. Assim que somos aprovados (as) tanto no mestrado quanto no doutorado, é quase que um ritual de iniciação apresentarmos os nossos projetos de pesquisas para os colegas de turma. Giovana rememora que:

Os comentários de mestrandos e doutorandos brancos sobre o texto “estava mal escrito e poderia melhorar” e como “estudar concursos de beleza negra no pós-abolição era algo “fútil e irrelevante” fizeram-me entender o abismo entre a teoria e prática social da cultura e do trabalho. Ao mesmo tempo em que se referenciavam pesquisas nas premissas de Edward Thompson acerca da importância de visibilizar as experiências e o protagonismo das classes trabalhadoras, operavam, para usar uma expressão do próprio historiador inglês, na mais absoluta “miséria da teoria” para o desenvolvimento de suas pesquisas supostamente neutras (XAVIER, 2019, p. 79-80).

Situações como essas são mais comuns que se imagina dentro dos programas de pós-graduação, até mesmo daqueles que se propõem a abrir e incorporar outras epistemologias não eurocentradas. A miséria da teoria, como afirma Giovana ainda permanece<sup>71</sup>. Há uma tentativa de desqualificação dos modos de fazer e pensar de pessoas negras. Kilomba (2019) também experiencia o racismo acadêmico quando ela afirma que é comum se referirem ao seu trabalho acerca do racismo cotidiano como interessante, porém não muito científico. Desta forma, qualquer tipo de conhecimento que não se enquadre na ordem eurocêntrica tem sido continuamente rejeitado, embasado no argumento de que não se constitui como uma ciência creditável. Grada Kilomba, intelectual negra, também em suas produções, em especial no livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), revela que, por ser uma mulher afro-portuguesa vivendo na Alemanha, ela mesma experienciou casos de racismo, desde o processo de inscrição para fazer o seu doutoramento no país:

Lembro-me do processo de inscrição do meu projeto de doutorado na universidade como um momento de dor. Ele despertou a dor vinda tanto das margens quanto da “impossibilidade” de estar no centro. A inscrição, tão emblemática da minha passagem para o centro, foi um longo e dúbio processo que parecia impossível superar ou triunfar. Lembro-me de como a lista de documentos necessários para se inscrever mudava toda vez que o processo parecia estar concluído. Exigiam repetidamente novos certificados que não haviam sido listados, nem sequer mencionado antes. Reuni-los consumiu tempo e dinheiro imensos, para lá e para cá, enviando faxes, solicitando documentos, à espera de documentos autenticados do meu país, traduzindo-os para o alemão e autenticando as traduções novamente. Ao final, disseram-me que nenhum daqueles documentos era realmente necessário, mas que eu precisava fazer um teste de alemão. Foi a primeira vez que alguém mencionou que, para ser matriculada como estudante de doutoramento, eu teria que submeter a um exame em língua alemã. Tal exame seria realizado dois dias após o recebimento dessa notícia. Fiquei super perplexa com o fato de que não e haviam dito isso antes, pelo menos eu poderia ter me preparado. O teste, no entanto, não estava listado como uma exigência oficial para candidatas/os ao doutorado e eu disse isso a eles, em vão. Dois dias depois, encontrei-me sentada e despreparada numa sala enorme com dezenas de estudantes de todas as partes do mundo. A tensão foi grotesca. O teste determinaria quem poderia se tornar estudante e permanecer na Alemanha e quem não poderia. Após o teste, procurei

---

<sup>71</sup> No meu caso cursei quase que inteiramente sem ler e conhecer produções acadêmicas e de outras naturezas, produzidas pela população negra e muito menos pelos povos nativos, na grade curricular do curso de História. Salvo o caso na disciplina de História da África, o que é muito pouco para um curso com duração de 4 anos. Essa deficiência epistemológica foi “suprida” ao ingressar no Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro- NEPA. Caso contrário, acredito que talvez a escrita deste trabalho não estaria sendo realizada.

os regulamentos da universidade, pedi uma tradução e li atentamente todas as seções da Constituição. De fato, eu não precisava daquele teste. Não houve neutralidade! Não houve objetividade! Aquele espaço não era “imparcial”! (KILOMBA, 2019, p. 59-60).

Não mesmo, não era imparcial. Nos casos de mulheres negras, parece-me que sempre é mais dificultoso todo o processo de entrada na pós-graduação, desde a inscrição, passando pela permanência e sua conclusão. Até mesmo quando vamos para a parte da entrevista do projeto, já ouvi relatos de outras mulheres negras que sentiram que o processo de entrevista foi tomando um tempo a mais do que o previsto. No caso, o tempo a mais não seria para esclarecimentos das bancas, mas sim questionamentos sobre a capacidade intelectual, a importância da pesquisa, e se a candidata realmente estaria “apta” à vaga. Outro episódio importante a se destacar é sobre um comentário que uma “colega” faz sobre o seu trabalho. Interessante, mas científico, interessante, mas subjetivo, interessante, mas pessoal, emocional, parcial, você interpreta demais. Você deve achar que é a rainha das interpretações (KILOMBA, 2019, p. 55). Quantas e quantas vezes nós, mulheres negras, não ouvimos isso de “colegas” de turma, principalmente, homens, brancos, heteronormativos? No caso de Grada, foi uma mulher branca que quis tirar a sua legitimidade de pesquisadora. Tais comentários nos revelam a tentativa de controle interminável sobre nós e sobre o que devemos ou não pesquisar. Nesse caso, o sujeito (a) branco (a) proferindo tais comentários é assegurado de seu lugar de poder e autoridade sobre um grupo que ele está classificando como menos inteligente, intelectual.

Dois pontos na fala de sua colega de doutoramento são cruciais para a análise dessa situação. Primeiro, a fala proferida, “você interpreta demais”, soa como uma espécie de advertência, extrapolando as normas da epistemologia tradicional, ou seja, as interpretações demasiadas não poderiam levar a pesquisadora a lugar algum. Em segundo, a metáfora da rainha. Essa figura simbólica também nos remete a uma ideia de poder, e que certos corpos pertencem a determinados lugares. Em contraponto da rainha estaria a plebe, lugar que, na fala de sua colega seria mais adequado a Grada. Estando na plebe, não poderia jamais alcançar a realeza. Portanto:

Tal hierarquia introduz uma dinâmica na qual a *negritude* significa não somente “inferioridade”, mas também “*estar fora do lugar*” enquanto a branquitude significa “*estar no lugar*” e, portanto, “superioridade”. Dizem-me que estou fora do lugar, porque em sua fantasia eu não posso ser a rainha, mas apenas a plebeia. Ela parece estar preocupada com meu corpo como impróprio (KILOMBA, 2019, p. 56).

No racismo, nossos corpos negros são corpos que não podem pertencer e que estão “fora do lugar”, são “impróprios”. Ao contrário, corpos brancos “estão no lugar”, como se fossem corpos que ocupassem o lugar naturalmente. Tais comentários, disfarçados muitas vezes de uma suposta “curiosidade” sobre as nossas pesquisas, são agressivos e mais uma vez performam o poder, intimidação e controle sobre nós. Como resultado dessa infeliz situação, Grada Kilomba lembra que parou um tempo de escrever, mais precisamente um mês. A filósofa Djamila Ribeiro também nos fala sobre ser um corpo negro, lido com “impróprio” na universidade quando cursava Filosofia:

Quando eu cursava Filosofia, um colega se mostrou muito surpreso por eu ter tirado uma nota maior que a dele num trabalho e sugeriu que era porque o professor gostava de mim. Outro colega insinuou que me daria a parte mais fácil de um trabalho “para me ajudar”. Experiências desse tipo me fizeram compreender que elogios podem significar condescendência (RIBEIRO, 2019, p. 27).

Todas essas experiências, apesar de ter citado apenas algumas, interligam-se a minha. A violência acadêmica é algo que pode afetar as nossas vidas para sempre. Em uma das minhas aulas na Especialização em História Afro-brasileira e Indígena, comentávamos sobre nossas experiências acadêmicas, quando uma colega de turma começou a relatar a sua dificuldade em se manter no curso a época em que fazia, e como o racismo acadêmico se manifestava em sua trajetória de diferentes formas. Louse comentou que, uma vez, um professor lhe disse que era bonita e que, por ser assim, por que ela não deixava a carreira acadêmica e não fazia outra coisa? Nós, mulheres negras sempre somos subestimadas quanto a nossa inteligência e capacidade de produção.

Eu, enquanto mulher negra, hoje com mais maturidade, percebo que na minha vida acadêmica, sofri um racismo sutil, disfarçado de comentário como de Kilomba. Uma vez, em minha graduação, decidi concorrer a uma vaga de monitoria, em que o objetivo era acompanhar uma disciplina, a qual já tivesse cursado. Após ter sido aprovada em todo o processo (os critérios eram notas e currículo), quando saiu o resultado, ouvi de uma colega de turma que eu só havia passado porque era amiga do professor. Ou seja, eu por minhas próprias capacidades, não teria passado. Lembro-me de outra colega, que assim que disse que iria pesquisar sobre mulheres negras, ela me disse: Nossa! Nunca pensei que você fosse pesquisar isso! Você tem certeza? Há fontes? Não é muito subjetivo? Portanto, a escrita deste trabalho também

é marcada pela dor e pelo medo. Somos levadas a pensar, em especial, no caso de mulheres negras, que não somos capazes de produzir conhecimentos. Nós produzimos e como produzimos, e esse saber não necessariamente tem que se encaixar nos padrões epistemológicos das universidades para ser validado e científico. De tantos questionamentos feitos a mim, cogitei em procurar alguma outra temática que se “encaixasse” nos “padrões” da academia. Porém, volto a reafirmar o pensamento de Hooks (1995, p. 474) Muitas vezes temos de ser capazes de afirmar que o trabalho que fazemos é valioso mesmo que não seja julgado assim dentro de estruturas socialmente legitimadas.

Sendo assim, escrevo a partir de uma epistemologia que inclui o subjetivo e o pessoal como parte do discurso acadêmico, pois todos (as) nós falamos de lugares, temporalidades, de experiências e escrituras específicas. Não há discursos neutros. Da mesma forma que acadêmicos (as) brancas escrevem de um lugar específico. Ademais, estudar, pesquisar e escrever sobre mulheres negras pode ser carregado de emoção e subjetividade, pois do contrário que o academicismo tradicional determina, nós, intelectuais negras nomeamo-nos, bem como marcamos a nossa escrita a partir do nosso local de fala. Como mulher negra, escrevo com palavras que descrevem a minha realidade, não com palavras que descrevem a realidade de um erudito branco por exemplo, pois partimos de lugares diferentes. Escrevo da margem e não do centro.

Como resultado desse não “enquadramento”, o trabalho de pesquisadores (as)/ escritores (as) negros (as) permanece em geral fora das produções acadêmicas. Suas produções foram e ainda são colocadas às margens por acadêmicos que regulam o que é conhecimento e verdade. Como as epistemologias acadêmicas estão enraizadas no projeto colonialidade/modernidade, os saberes e práticas de não-europeus passam pelas estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é erudição. A colonialidade do saber é controlada sobretudo por acadêmicos (as) brancos (as), que exercem posições de autoridade declarando o que é conhecimento válido ou não. Então, já que fomos consideradas como corpos sem mente, nossos trabalhos também são sem validade, e a-científico. Dada a situação, faço-me a mesma pergunta que Kilomba (2019, p. 54), se faz. Como eu, uma mulher negra, posso produzir conhecimento em uma estrutura que constrói de modo sistemático, os discursos e produções de intelectuais negros e negras como menos inválidos?

A proposta deste trabalho é também transgredir a linguagem do academicismo

clássico. Hora será perpassado por um discurso político, tensional, não neutro, carregado de experiências pessoais e por algumas vezes poético. Ancorado no pensamento “decolonial”, essa deveria ser a preocupação primordial da descolonização do conhecimento acadêmico cujo eixo seria abrir para a produção emancipatória alternativa. Desta forma, estamos transformando configurações de conhecimento à medida que nos movemos entre limites opressivos, entre a margem e o centro (KILOMBA, 2019, p. 59). Nesse contexto, a margem não deve ser vista somente como um local de opressão infértil, mas também como um lugar de resistência produtivo. Portanto, é fora do centro, na margem, que algumas categorias discursivas são questionadas e desconstruídas e reconstruídas para gerar novas alternativas e novos discursos como classe, gênero, raça, sexualidade, religiosidade, etc. A margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar (KILOMBA, 2019, p. 68). Novamente reafirmamos que a academia com todas as suas práticas não é um espaço neutro.

A discussão sobre o centro e a margem nos leva a debater o caráter excessivamente eurocêntrico das nossas universidades brasileiras e da sua mentalidade colonizada. Ao contrário da colônia portuguesa, o mundo hispânico nas Américas possui universidades desde o século XVI, sendo as mais antigas localizadas na Cidade do México, Bogotá, Lima, Quito, Córdoba. Outro ponto importante a se destacar é que as colônias espanholas contavam com imprensa, o que proporcionou a publicação de livros em quase todos os países da América Latina desde o século XVII. Na colônia portuguesa, somente em 1808, com a chegada da família real é que vamos ter a primeira imprensa- Imprensa Régia, que era controlada pelo rei. Ou seja, temos a mais curta tradição escrita de todas as Américas (CARVALHO, 2020, p. 83). Somente a partir do século XIX é que foram abertas algumas poucas escolas superiores no Brasil, e as universidades de fato começaram a ser constituídas no primeiro quartel do século XX. Em 1920 temos a criação da Universidade do Rio de Janeiro, e depois, em 1934, a Universidade de São Paulo como a primeira instituição integrada de ensino superior<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Há controvérsias de que a Universidade do Rio de Janeiro não teria sido a primeira universidade implantada. Conforme Bacelar [s.d.], embora não seja reconhecida oficialmente, os Estudos Gerais do Colégio dos Jesuítas da Bahia, teria funcionado como uma instituição de ensino superior, seguindo os estatutos da Universidade de Évora, a segunda fundada em Portugal depois de Coimbra. Eram ministradas disciplina como Filosofia, Retórica, Gramática, Teologia, Escritura, Moral e Humanidades. A instituição não tinha autorização para ministrar o curso de direito e nem de medicina. Em 1759, com a expulsão dos jesuítas da colônia, a universidade foi fechada. Para saber mais, ver: BACERLAR,

É notório, a nossa fragilidade em relação à própria América em si e a outras localidades do mundo quanto ao atraso da colônia portuguesa, mesmo depois independente, em instalar instituições de ensino superior. Dessa maneira, as nossas universidades, num formato tardio, constituíram-se em uma cópia barata das universidades europeias. Conforme Carvalho (2020), como não tínhamos instituições de ensino superior até o século XIX, nossa imaginação acadêmica humanista e científica foi muito limitada quando comparada com a da Europa e das Américas, ficando de fora dos debates iniciais e das transformações sofridas pelo modelo humboldtiano de universidade por mais de um século. Castilho (2008), que estudou os antecedentes da criação da Universidade Estadual de Campinas- UNICAMP, ressalta que houve uma tentativa ainda no século XIX, mais precisamente na constituinte de 1823, em fundar duas universidades, uma em Olinda e uma em São Paulo. Entretanto, o projeto não logrou êxito, tornando-nos assim um dos poucos países independentes em todo o século XIX, a não contar com uma universidade.

Dentro do contexto modernidade/colonialidade, para a fundação de nossas universidades, a elite local branca foi a procura e trouxe uma também elite branca acadêmica europeia para fundar as nossas universidades nos moldes do modelo ocidental de instituição superior. O modelo institucional que foi implantando aqui, de acordo com Carvalho (2020, p. 84), foi o humboldtiano, em que há a separação entre os institutos de pesquisas e as faculdades (universidades), obedecendo à mesma divisão da matriz europeia. Abrindo um parêntese de reflexão, Carvalho (2020) questiona que tanto a UNICAMP quanto a USP foram fundadas em regiões com uma grande tradição escravista, porém nenhuma estabeleceu relações e agregou os saberes de origem africana e muito menos dos povos originários. Em total concordância com Carvalho, ainda hoje nossas universidades, em sua grande maioria, não dialogam com outros saberes que são produzidos fora do âmbito acadêmico e muito menos têm o interesse em agregá-lo a esse ambiente.

Ainda hoje pesquisadores e pesquisadoras reproduzem a gênese da história da formação europeia como algo mistificado e verdadeiro, que foi e ainda é assimilado no Brasil de forma integralmente:

Não somente aceitamos como verdade e definitiva, mas também reproduzimos para a nossa juventude a narrativa, historicamente falsa, da criação de uma civilização grega autônoma, sem influência egípcia

nem semita, que foi continuada por uma civilização cristã autônoma, sem influência islâmica, seguida de um Renascimento puramente europeu que conduziu à civilização ocidental moderna, autocelebrada como o ponto de partida mais alto jamais alcançado pelas ciências, as artes e as humanidades em nenhum outro lugar do mundo e em nenhum outro momento da história (CARVALHO, 2020, p. 85).

Apesar de termos avanços significativos na área da educação no tocante à História afro-brasileira e africana, nossos livros didáticos continuam a reproduzir tal mito, como o único verdadeiro e perfeito, dentro de uma “evolução” que os demais deveriam seguir. A quantidade de páginas que se dedicam em mostrar um pouco da história dos reinos africanos, em sua grande maioria ocupam no máximo uma página, com alguns boxes de curiosidades sobre o tema. No mais, quando se referem, por exemplo, a história do Egito Antigo, (que muitos alunos não sabem que fica no continente africano) não fazem menção, de como a sociedade egípcia influenciou a cultura, a política, a filosofia, as artes, a medicina etc do mundo greco-romano ocidental. A mesma lógica niilista segue para a história de contribuição, luta e resistência da população negra no Brasil, bem como para a invisibilização das histórias e trajetórias de mulheres negras. As ausências pioram quando tratamos da história dos povos nativos do Brasil. A possível influência do continente africano nas américas antes mesmo da chegada dos europeus à África, nem sequer é mencionada nas discussões acadêmicas, o que dirá nos livros didáticos<sup>73</sup>. Claro que, se as produções dos livros didáticos são frutos diretos das produções acadêmicas, estes não teriam como ser diferentes.

As nossas primeiras universidades, UFRJ e a USP, que foram fundadas por duas missões francesas, assim como as demais que foram criadas posteriormente, facilitaram a identificação dos acadêmicos locais (brancos) com seus pares acadêmicos europeus. Nesse contexto, a questão racial foi um ponto crucial onde se intensificou em cima de bases racistas o modelo colonizado de conhecimento, e a colonização epistêmica, que, uma vez instalada, excluiu uma grande parcela da população. Desde a criação do ensino superior, trazendo para o nosso espaço geográfico do continente americano, as universidades em geral, em nenhum momento, colocaram como significativa a presença dos saberes dos povos nativos e africanos, nos espaços acadêmicos. Pelo contrário, sempre barraram e colocaram

---

<sup>73</sup> Ver NASCIMENTO, Elisa Larkin. As civilizações africanas no mundo antigo. In: **A matriz africana no mundo**/Elisa Larkin Nascimento, (Org). São Paulo: Selo Negro, 2008.

dificuldades na nossa entrada nelas.

Na primeira década do século XXI, tivemos a expansão das universidades através do Reestruturação e Expansão das Universidades Federais- REUNI em que um dos objetivos é o desenvolvimento de pesquisas que abranjam a temática da descolonização, e que incorporem as epistemologias africanas – afro-brasileiras e indígenas em diálogo com o Sul global e a América latina-caribenha. Em destaque, temos a Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira- UNILAB, a Universidade Federal do Sul da Bahia- UFSB, e a Universidade Federal da Integração Latino- Americana- UNILA. Destaco aqui em especial, esta última cujo projeto é rever e propor novas epistemologias, dentro de uma perspectiva latinoamericanista e integracionista buscando agregar novas possibilidades de ver, ser e estar no mundo. A escrita deste trabalho também é perpassada pelo projeto desta Universidade. Apesar de tal avanço, conforme Carvalho (2020), tais temáticas ainda aparecem muito pouco.

Apesar de termos ainda o espaço acadêmico mergulhado no eurocentrismo, algumas teorias têm tomado a postura de se contrapor à teoria narcisista europeia resistindo à imposição de ser e estar no mundo a partir de um universalismo abstrato. A teoria pós-colonial e a decolonial ambas têm sido cada vez mais discutidas e incorporadas em pesquisas acadêmicas. Sobre a teoria pós-colonial, importa dizer que surgiu na Inglaterra elaborado, por autores indianos tais como Edward Said, Homi Bhabha, Ranajit Guha, Gayatri Spivak, dentre outros. Um ponto peculiar entre os autores citados é que o seu posicionamento geográfico e intelectual se dá a partir dos Estados Unidos da América, bem como a circulação dessa teoria é apresentada em inglês. Uma contribuição forte dessa corrente historiográfica tem sido produzir uma nova leitura sobre a historiografia indiana, britânica, e sobre o mundo islâmico, trazendo as suas perspectivas reformulando e trazendo as narrativas de povos que foram subalternizados.

Desta forma, uma vez estabelecida propuseram-se a criar uma gramática teórica, que tem influenciado as ciências sociais e humanas de maneira geral. Carvalho (2020), tece uma crítica a esses autores (em especial os mencionados), ao perceber que, apesar formularem tal teoria, a crítica não se voltou para o espaço acadêmico no qual atuam ou atuaram. Ou seja, eles não questionam o seu próprio lugar geopolítico como membros da academia de países hegemônicos, como Harvard, Columbia, as quais ainda exercem um poder colonizador e imperialista.

A teoria decolonial, por sua vez, é historicamente e culturalmente mais próxima de nós. Surgiu nos países latino-americanos de língua espanhola, entendendo-se até aos Estados Unidos. Tem como principais teóricos Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Enrique Dussel dentre outros. Suas produções são publicadas em ambas as línguas, o que pode ocasionar uma projeção maior. O projeto acadêmico da decolonialidade também procura sistematizar uma epistemologia descolonizadora das formas de ver, ser e estar no mundo. É importante destacar, que dentro desta teoria a discussão sobre raça ganha a sua devida importância, como elemento estruturante do sistema moderno/colonial. Ao contrário da ideia de universalismo abstrato que se apresenta desincorporado, hegemônico, desinteressado, e sem pertencimento a qualquer localização geopolítica (o que não se configura como o tal, porque há sim um interesse, localização geográfica- a Europa), o projeto decolonial assume a necessidade de afirmação geopolítica, para a afirmação do conhecimento como estratégia de resistência.

Há também algumas críticas ao pensamento/teoria decolonial, conforme Costa; Torres; Grosfoguel (2020), a academia brasileira apesar de ter incorporado o projeto da decolonialidade nos seus trabalhos acadêmicos, muitas vezes, no entanto estes não citam qualquer autor negro/negra ou indígena. Apenas, se limita em dialogar com os teóricos da mesma rede de pesquisa a partir de uma perspectiva corporificada branca. Ou seja, apesar de ser contra um universalismo eurocêntrico, a perspectiva decolonial, de certa forma, ainda não é enegrecida. Para Carvalho (2020, p. 88), não há nenhum tipo de intervenção concreta que tenham realizado nos espaços acadêmicos em que atuam, sendo a contribuição da teoria exclusivamente conceitual e abstrata. Embora a problemática central nos desperte sobre a nossa condição de colonizados e subalternizados, não, há, de fato uma proposta completa para garantir que outras epistemes possam ocupar e dialogar nos espaços acadêmicos.

Tem-se uma preocupação sobre ambas teorias, que mesmo se opondo ao eurocentrismo, estas não se configurem como uma nova neocolonização epistêmica. De acordo com o pesquisador João Jorge Carvalho, precisamos tomar um posicionamento enquanto acadêmicos sobre a nossa subordinação e colonização ao mundo acadêmico ocidental e para isso, exige uma tomada de consciência em vários níveis:

Em primeiro lugar, uma compreensão de quem somos nós em termos da nossa história acadêmica especificamos, com nossas dificuldades

de construção de uma universidade enraizada na nossa sociedade. Logo, quem somos nós em termos da nossa história comum e das nossas diferenças com as tradições acadêmicas dos demais países da América Latina e do Caribe, principalmente no que se refere à presença (ou ausência) dos horizontes de conhecimento dos povos indígenas e afro-ibero-americanos. Em seguida, quem somos nós em relação à academia dos países ocidentais: nossa identificação com ela e o tipo de intercâmbio e de influência que ela exerce sobre a nossa própria academia. Mais um passo adiante, quem somos nós em comparação com as tradições acadêmicas da África, continente que nos formou em grande medida e com cuja academia nós exercemos pouquíssimo diálogo; e também como nos situamos em frente à Ásia, ao Oriente Médio e às demais regiões do mundo. E por último, para regressar à questão primordial: o que é a nossa academia em termos dos mais de trezentos povos e nações indígenas do Brasil, das inúmeras tradições afro-brasileiras, das culturas populares, dos quilombolas e dos demais povos tradicionais (CARVALHO, 2020, p. 90).

Historicamente sabemos que, dentro das tomadas de consciências listadas acima, a academia brasileira quase predominantemente mantém um diálogo estrito com as tradições ocidentais. Reflexo disso, basta fazermos uma análise a grade curricular do curso de licenciatura plena em História da UESPI da qual eu sou egressa. Embora com os avanços da discussão sobre os currículos eurocentrados nas universidades, que precisam ser reformulados, no caso específico desta instituição de ensino superior, as tradições francesas e inglesas são as que prevalecem durante toda a graduação. Mesmo as disciplinas como História das Américas, a grade base conceitual que se discute sobre o tema, é feita com teóricos franceses e ingleses. A não abrangência do corpo teórico metodológico, por exemplo, afro e indígena da América, para nós estudantes, é algo extremamente maléfico, pois acabamos por ficar limitados apenas a uma cosmovisão de mundo, e por consequência reproduzimos tais narrativas em sala de aula. Não podemos mais permitir que teóricos ocidentais (europeus) escrevam as nossas próprias histórias. É preciso ouvir de fato o outro lado da história, e mais que ouvir, é preciso que nós falemos por nós mesmos. Caso contrário, corremos o risco de cair no perigo da história única (CHIMAMANDA, 2019).

Fazendo uma contraposição teórica/conceitual às teorias pós-coloniais e decoloniais, o intelectual quilombola Antônio Bispo, mais conhecido como Nêgo Bispo, utiliza o termo contracolonização, demarcando o seu lugar de fala a partir de um grupo que resiste ferrenhamente contra à colonização ocidentalista. Morador do Quilombo Saco-Curtume, em São João do Piauí, é um ativista político, militante no Movimento Social Quilombola e nos Movimentos de luta pelo território. A sua contracolonização

parte do ponto de vista dos povos não ocidentais, a começar pela descolonização da linguagem e o questionamento ao projeto da modernidade/colonialidade, ocidentalizante e eurocêntrico imposto mais especificamente desde o século XVI. Segundo o intelectual, a forma de pensar dos povos tradicionais e a intelectualidade acadêmica se distanciam e são hierarquizadas a partir de diferentes paradigmas. Portanto:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra-colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios (SANTOS, 2015, p. 47).

É desses encontros e desencontros que as nossas universidades deveriam dialogar dentro de um universalismo concreto, que propõe um projeto político que visa estabelecer relações e diálogos horizontais entre as diversas particularidades (GROSFOGUEL, 2012). Desta forma, o universalismo concreto busca romper com a lógica da modernidade/colonialidade monológica e o universo abstrato permitindo a afirmação e a reafirmação da existência e o conhecimento daqueles que foram negados, apagados e invisibilizados pela colonialidade. Diante disso, há uma necessidade urgente de diálogo e de circulação de ideias e projetos acadêmicos e políticos de intelectuais ativistas negros e negras, e indígenas brasileiras (os). Estes não se configuram somente como receptores de ideias criadas em outros lugares do mundo afrodiaspórico, mas também participam ativamente na produção de ideias e desses projetos políticos, pós-coloniais, decoloniais e contracolonial.

Contudo, sabemos que essa circulação não acontece com a mesma intensidade que se tem nos projetos acadêmicos eurocentrados. Muitas produções de intelectuais afro-brasileiros e indígenas, passamos a conhecer nos programas de pós-graduação (nem todos), e ainda de uma forma restrita. Reforço novamente a importância dos núcleos de estudos afro-indígenas na academia. Podemos sinalizar de forma breve e direta a explicação para tal acontecimento. Primeiro, a academia, de maneira geral, ainda permanece branca, isso nos levar a refletir sobre a questão racial como um fator que estrutura todas as relações da sociedade. Uma vez que esta academia é branca, conseqüentemente o epistemicídio de outros saberes que não são eurocentrados são invisibilizados e colocados no ostracismo universal. Outro

ponto a se destacar é que a grande maioria das produções escritas circulam em inglês, francês e alemão. Avaliando o caso da América Latina, apesar de a língua espanhola ter suas semelhanças com a língua portuguesa, há um fluxo de trocas de baixa intensidade entre nossa academia e as latino-americanas. O que acontece é que, praticamente, só recebemos, importamos e assimilamos a literatura teórico-metodológica das línguas hegemônicas, e não exportamos e nem somos lidos e referenciados para além dessas barreiras linguísticas. Podemos mudar esse cenário com dois movimentos defendidos por Carvalho (2020), o movimento de cotas e o do Encontro de Saberes.

Fruto do posicionamento e pressão do Movimento Negro brasileiro, o sistema de cotas nas universidades públicas tem enegrecido e diversificado o nosso ambiente acadêmico. Aprovada no ano de 2012, a Lei Federal nº 12.711 estabelece a implementação de cotas para negros e indígenas em todas as universidades federais<sup>74</sup>, posteriormente se estendo para os níveis de pós-graduação e docência. O debate, em especial, sobre as cotas raciais veio para escancarar o caráter de desigualdade de acesso e permanência de estudantes negros (as) e indígenas no ensino superior, bem como refletir sobre a mentalidade eurocêntrica colonizadora nas nossas práticas docentes. Carvalho (2020) nos leva a pensar que não basta somente implantarmos a política de cotas, sem mudar o nosso currículo colonizado, pois, caso continue assim, ficaremos presos no eterno ciclo e reprodução de currículo e práticas docentes monoepistêmica.

É fato que o pensamento acadêmico influencia e molda as nossas relações sociais. Afinal, é das universidades que saem os quadros dos servidores do Estado, como o executivo, legislativo, judiciário, operadores dos meios de educação, professores, equipe da saúde etc. Tais servidores e profissionais foram formados tendo como a única verdade de conhecimento possível a epistemologia eurocentrada. Reflexo disso é que o mito da democracia racial ainda hoje permanece no imaginário social brasileiro. Começando, por exemplo, com mudança nos currículos das instituições de nível superior, o racismo e o epistemicídio certamente poderiam ser confrontados com maior eficácia se uma nova geração tanto de brancos quanto de

---

<sup>74</sup> Há três tipos de cotas: para alunos que tenham cursado integralmente o ensino médio em escola pública, outro tipo é destinado para alunos que sejam de famílias oriundas com renda igual ou inferior a 1,5 salário mínimo. E por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência. Todas elas estão intimamente ligadas pois a maioria dos alunos das escolas públicas com renda inferior a 1,5 de salário é negra.

negros (as) e indígenas adquirisse uma formação antirracista, descolonizadora e sensível à diversidade dos saberes não ocidentais. Ênfase, o papel de docentes negros, negras e indígenas que têm travado, no interior do espaço acadêmico, a luta por uma universidade mais democrática e plural. Infelizmente muitos ainda encontram resistências, tendo seus trabalhos e suas práticas pedagógicas desqualificados e considerados como a-científicos.

Criado em 2010, na Universidade de Brasília, o Encontro dos Saberes<sup>75</sup> tem por objetivo reunir mestres e mestras dos saberes tradicionais de várias áreas do conhecimento e oriundos das cinco regiões do país. O projeto/disciplina foi também implementado no doutorado em Estudos Culturais na Pontifícia Universidad Javeriana na Colômbia. A partir de 2014, houve a expansão da disciplina pelo Brasil em oito universidades: Universidade Federal de Minas Gerais -UFMG, Universidade Estadual do Ceará -UECE, Universidade Federal do Cariri- UFCA, Universidade Federal de Juiz de Fora- UFJF, Universidade Federal do Sul da Bahia- UFSB, Universidade Federal Fluminense- UFF, Universidade Federal do Rio Grande do Sul- UFRGS, Universidade Federal do Pará- UFPA.

De acordo com Carvalho (2020), o Encontro de Saberes possui quatro dimensões básicas: a dimensão étnico-racial, política, pedagógica e epistêmica. Segundo o autor, dentro desta discussão, é preciso considerar que, no espaço universitário, está se produzindo um modelo que é, na verdade uma grande exceção (CARVALHO, 2020, p. 93). Entretanto, devemos tomar cuidado quando utilizamos a palavra modelo<sup>76</sup>, para não cair no mesmo ciclo de exclusão de outras epistemes e narrativas. A primeira dimensão busca a ruptura da continuidade da exclusão étnico-racial que marca nossas universidades, tanto no âmbito discente quanto no docente. A segunda seria a quebra política, pois, sem ela, não há como inserir os mestres (as) dentro das universidades. A quebra aqui seria na mudança ou flexibilidade nos critérios de contratação e de pagamento dos mesmos. Uma vez que os mestres (as) não possuem uma diplomação formal, isto pode ser alegado como um impedimento para o exercício da ministração da disciplina, o que levaria a uma dissidência interna.

Quanto à dimensão pedagógica, a proposta é romper com a elaboração de

---

<sup>75</sup> O Encontro de Saberes foi ofertado como disciplina pelo departamento de Antropologia da UnB.

<sup>76</sup> Geralmente quando fazemos uso da palavra modelo, esta significa uma padronização de uma determinada coisa, e que, se essa determinada coisa não se encaixa no modelo, no padrão, ela é excluída.

diálogos monoepistêmicos provendo os interepistêmicos nas distintas áreas do saber. Carvalho (2020, p. 94-95), ressalta que a espiritualidade é uma parte importante da dimensão pedagógica, pois a maioria dos mestres (as) são altamente espiritualizados e isso perpassa na sua vida e conseqüentemente nos seus saberes. A quarta dimensão é a epistêmica. O diálogo interepistêmico com os mestres (as) empurrará as universidades para uma dimensão transdisciplinar e multiétnica dos saberes. portanto:

Cada um dos mestres acaba trazendo um questionamento da grade disciplinar e do próprio paradigma monoepistêmico com o qual as universidades ocidentais foram constituídas, o que nos leva à pergunta: como poderemos colocar em um mesmo espaço saberes diversos, epistemologicamente antagônicos, levando em conta que um deles se organizou retirando os demais? Como fazer com que o paradigma hegemônico dialogue com os outros saberes que ele próprio excluiu? Enfim, como nos será possível migrar de um plano monoepistêmico para uma busca de conhecimento em termos pluriépistêmicos? (CARVALHO, 2020, p. 97).

Em suma, tanto o movimento de cotas quanto o Encontro de Saberes promovem a possibilidade de que a base universalista abstrata das universidades se mova, uma vez que a presença de alunos negros (as) e indígenas promovem o questionamento não apenas as relações interpessoais marcadas pelo racismo, mas também os conteúdos passados pelos professores em sala de aula. Outro ponto importante é que além dos currículos, a metodologia “tradicional”, ou seja, a predominância do escrito em frente à oralidade também é questionada e tensionada. Uma vez que as pesquisas e estudos dos mestres (as) do Encontro de Saberes demandam o estudo das suas tradições humanísticas próprias, estas não passam apenas por obras escritas, mas sobretudo estão ancoradas nas suas tradições orais. Dessa forma, não há mais razão para que descredenciem e deixem de fora à oralidade de nossas universidades. Dentro desse contexto, fazemos a seguinte pergunta: o que é conhecimento e quem está autorizado a produzi-lo?

## CAPÍTULO 4

### INTELECTUAIS NEGRAS SIM. POR QUE NÃO?

*Para a mulher negra escrever e publicar é revolucionário  
Conceição Evaristo (2014)*

Historicamente, o mundo letrado se configura como um campo marcado pela exclusão de sujeitos não brancos (as). As intelectualidades ditas periféricas, para adentrar nesse meio, precisaram desenvolver meios de sobreviver e romper com esse espaço histórico branco, hétero, muitas vezes cristão e metodologicamente filológico. Dentro desse aspecto, o termo cunhado por Conceição Evaristo- Escrevivência- que morfologicamente advém da junção entre “escrever” e “viver”, expressa “escrever vivências”. Ademais, permite contar fatos vividos em nossa escrita, seja ela pessoal ou acadêmica. É a partir desse conceito, que dialogaremos com produções escritas de mulheres negras, embora o termo tenha sido cunhado recentemente<sup>77</sup>. O ato de escrever marcou e tem marcado a nossa escrita, bem antes de nós utilizarmos tal termo.

#### 4.1 A ARTE DO ESCREVIVER

O escrever segundo Souza (2019, p. 48), é um exercício que requer malemolência, ginga, pois é uma prática consciente da existência de uma estrutura colonial, e por isso, trata de driblar o sistema como meio de sobreviver. Ademais, o ato de escrever, apesar de em muitos momentos ser um ato individual, a sua propagação e o sentir são coletivos. Portanto:

A escre-(vivência) das mulheres negras explica as aventuras e as desventuras de conhecer uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra. (...) Essas escritoras buscam na história mal contada pelas linhas oficiais, na literatura mutiladora da cultura e dos corpos negros, assim como em outros discursos sociais, elementos para comporem as suas escritas (EVARISTO, 2005, p. 204).

Ler e compreender as escrevivências de mulheres negras é sobretudo ter uma nova leitura de ver, ser e estar no mundo. Seus escritos buscam promover revisões históricas, bem como trazer as suas memórias: saberes, medos, traumas e reflexões

---

<sup>77</sup> Conceição Evaristo vem trabalhando com o termo desde 1995.

que buscam romper com os silêncios históricos os quais sempre lhes foram impostos. Para Côrtes (2018), mulheres negras utilizam conscientemente o poder de transformação da escrita e da leitura, como forma de romper os estereótipos ligados à mulher negra. Seu caráter é de denúncia e sua ferramenta é a da experiência, pois nela há a possibilidade de leitura do que foi negligenciado (CÔRTEZ, 2018, p. 53). Além de escrever, mulheres negras expressam suas vivências através de suas vozes e de suas corporeidades. Entretanto, o ato de oralizar não significa que seremos ouvidas, principalmente num sistema racista, o qual a sociedade brasileira ainda permanece. Tanto o falar quanto o ouvir estão na mesma categoria do pertencer, ou seja, aqueles que falam (brancos) são reciprocamente ouvidos, logo pertencem. E aqueles que também falam (negros) não são ouvidos, logo não pertencem. Conforme Kilomba (2019, p. 42), especialmente para mulheres negras, falar torna-se, assim, virtualmente impossível, pois, quando falamos, nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita tampouco ouvida.

Nossos corpos negros também são marcados pelo conceito de escrever, e muitas vezes são atravessados pelas violências físicas e não físicas. Antes mesmo que a nossa fala chegue, os nossos corpos chegam primeiro. São os primeiros que a bala encontra, os que encontram a sepultura, são os que sofrem com a fome, com as doenças e outras mazelas. Mas também, os nossos corpos são elos que conectam e que transcendem (SOUZA, 2019). Nossa ancestralidade também se manifesta de forma corpórea em nossas danças, cabelos, em nossos narizes largos, lábios carnudos, perpassando em nós as memórias, as tradições e valores. É na permuta de afetos que nos fortalecemos e resistimos. E todos os corpos negros com todas as suas manifestações corporais tornam-se um espaço de luta pela democracia e liberdade, bem como denunciam o abandono e a exclusão social. É a partir dessa perspectiva histórica que esta pesquisa transita pelo fazer intelectual, um fazer enegrecido que objetiva transgredir e sabotar a colonialidade do saber e do ser.

Atualmente, os estudos decoloniais e contra-coloniais se dedicam a problematizar e a pensar o processo de colonialidade/modernidade. A modernidade ocidental é comumente entendida como a época da mais avançada forma de civilização em comparação a outros arranjos socioculturais, políticos e econômicos que aparecem como menos civilizados, não civilizados, selvagens e primitivos (TORRES, 2020). Desta forma, os povos europeus, através de suas instituições,

práticas, discursos e representações simbólicas, auto definiram-se como detentores de um progresso, de uma soberania, intelectualidade e razão entre muitas outras ideias que foram definidas como pressupostos para uma superioridade e distinção entre todos aqueles que não se encaixavam dentro desta lógica moderna. O ideal de civilização nos remonta muitas vezes ao movimento Iluminista com o enfoque nos impérios e nas formações dos estados-nações dos séculos XVIII e XIX, que desempenharam um importante papel nesse processo. Entretanto para Bowden, (2009), o ideal de civilização irá se aperfeiçoar melhor quando os impérios modernos invadirem a América.

Conforme Brett Bowden, a “descoberta” teve muitas implicações:

uma vez que foi determinado que ao mundo colonial faltava civilização e, conseqüentemente, soberania, foi quase inevitável que o direito internacional criasse por si só o grande projeto de salvação de levar os marginalizados ao domínio da soberania, civilizando o incivilizado e desenvolvendo as instituições e técnicas jurídicas necessárias para essa grande missão (BOWDEN, 2009, p. 131).

Foi com essa lógica que a classificação social foi regida pela ideia de raça, desumanização e coisificação de grupos sociais não ocidentais europeus, como negros e indígenas, e sempre dentro da dicotomia conquistadores/conquistáveis, superior/inferior, civilizado/incivilizado etc. Dessa forma, houve a construção de narrativas de cunho heroicos sobre as origens e os propósitos das instituições modernas. A colonização é representada como veículo de civilização, e a escravidão é interpretada como um meio para ajudar o primitivo e sub-humano a se tornar disciplinado (TORRES, 2020, p. 33). Levantar essas questões sobre o colonialismo sobretudo em pesquisas acadêmicas é perturbar a tranquilidade e a segurança do sujeito-cidadão moderno e das instituições modernas (TORRES, 2020). Nas palavras de Conceição Evaristo (2007, p. 21), “não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos. Sendo assim, a modernidade é fundada em categorias hierárquicas e dicotômicas incluindo um único sentido, o normativo, de classe, gênero, raça, sexualidade e conhecimento.

Para Jahn (2000, p. 95), há três níveis nos quais a modernidade/colonialidade operou: no ético, ontológico e no epistemológico. Essas dimensões ainda hoje se fazem presentes e visíveis em nossa sociedade, principalmente no campo do saber. Dada essa pequena reflexão, é importante pensarmos como já supracitado, o que é conhecimento, quem está autorizado a produzi-lo, o que é epistemologia e como estes

estão relacionados com a raça, gênero e poder. Em linhas gerais, epistemologia é o ramo da filosofia que estuda como o ser humano e a própria ciência adquire e justifica seus conhecimentos. Para Kilomba (2019, p. 54), derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, logo epistemologia é a ciência de aquisição de conhecimento e esta determina quais as questões a serem abordadas, bem como a condução e a análise de pesquisas para produzir conhecimento. Desta forma, não somente está definido o que é conhecimento, mas também quem pode produzi-lo.

#### 4.2 SABER E SABERES

Dentro desse contexto, a epistemologia ocidental é entendida a partir modernidade/colonialidade, e posta como a única e verdadeira fonte de conhecimento e de veracidade, refletindo os interesses específicos de uma determinada região do mundo- Europa- que em sua predominância, era formada por pessoas brancas, patriarcais e racistas, que se diziam portadoras de uma civilidade e racionalidade. Por conta do racismo e do sexismo, no caso de mulheres negras, nós em muitos casos, experienciamos a imposição de paradigmas e metodologias eurocêntricas. Qualquer outra forma de saber que não se enquadre dentro desses padrões, tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência creditável (KILOMBA, 2019, p. 53). A produção do saber e do conhecimento histórico pode ser entendida como um campo de disputas de poder cujo grupo social tende a se privilegiar em detrimento de outro. Ademais, para Souza (2019, p. 97), tal campo é utilizado como meio de reproduzir e inventar memórias sociais que justificam processos de violência, silenciamentos e respaldam a atuação de atores sociais que se colocam como sujeitos históricos universais. Espera-se que os ex-colonizados mediante tal situação, sejam dóceis e gratos (TORRES, 2020, p. 33).

A epistemologia colonial, enquanto projeto racial branco, é pensada numa dimensão violenta do estabelecimento do ser, que nega a existência de humanidades e se sustenta na invenção do superior. Para tal, a criação dos inferiores se faz “necessária” dentro da lógica e disputa do poder. De acordo com Fanon (2008), o inferior foi criado tendo sua dimensão ontológica negada, passando a ser e existir diante do branco, civilizado, racional, logo superior. Dentro das dimensões ontológicas, a colonialidade junto com o racismo anulam as humanidades de quem

não é e nem está dentro de uma mesma região geográfica e que não compartilha das mesmas ideias, discursos. Logo, se nossa humanidade nos é retirada, nossas atividades intelectuais são colocadas dentro da categoria de crenças e do pseudo saber, hora duvidosos e por vezes subjetivos, parciais, emocionais. Conforme Nogueira (2011, p. 15-16), o racismo epistêmico sustenta que apenas o mundo ocidental pode garantir a filosoficidade de um saber.

Nogueira (2011) afirma que, a partir das noções de epistemicídio, a colonialidade desqualifica e recusa os saberes que não se enquadram em seus registros, atribuindo-lhes não existência, não lugar. E, mais ainda, o epistemicídio tem-se constituído como instrumento operacional que proporciona a consolidação das hierarquias raciais (CARNEIRO, 2005). Para a autora o epistemicídio possui sua primeira expressão a partir do empreendimento promovido pela Igreja Católica, quando esta fazia a supressão do conhecimento nos processos de controle, censura, castração e condenação de ideias. Portanto:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O conceito de epistemicídio nos permite compreender melhor as múltiplas formas pelas quais a população negra é afetada, sobretudo no campo educacional, onde as desigualdades raciais são gritantes. Desde a primeira infância até a formação,

nos níveis de pós-graduação alunos negros e negras têm suas capacidades mentais questionadas, inferiorizadas e tidas como irrelevantes, a começar pelo direito de expressar-se oralmente<sup>78</sup>. Como sabemos, a população negra é aproximadamente 54% (soma de pretos e pardos), na sociedade brasileira, ou seja, somos a maioria que compõe este país, contudo o acesso a esses espaços de poder, representatividade, ensino superior, expressam os precipícios e dificuldades para ter o direito de acesso a esses ambientes, que são meramente racistas, exclusivos, sexistas e homofóbicos.

Ainda sobre o racismo que conseqüentemente gera práticas de epistemicídio, que não é estático, está sempre se moldando conforme o andamento da sociedade, Carlos Moore (2007, p. 284) sublinha que o racismo atua nas restrições e no cerceamento de recursos como, por exemplo: nas oportunidades de emprego, juntamente com o acesso, permanência e promoção em cargos, aos espaços de lazer (se você for um jovem negro (a), estará mais suscetível a ser abordado pela polícia)<sup>79</sup>, ao direito político<sup>80</sup>, a representações midiáticas<sup>81</sup>, aos serviços públicos, aos serviços sociais, ao direito à afetividade, acesso e permanência em todos os âmbitos educacionais, ao capital de financiamento, ao direito de livre manifestação de orientação sexual abrangendo todo o conjunto do movimento LGBTQIA+, ao direito à justiça, à manifestação religiosa. Para mulheres negras, para além do racismo, a interseccionalidades de gênero e de classe acentua tal situação como no direito de acesso a políticas públicas de saúde, acompanhamento gestacional, o direito à creche, aos acompanhamentos em relação a saúde da mulher, políticas do uso do cabelo, sexualidades, práticas e ensinamentos de seus saberes ancestrais, de terreiros e acadêmicos.

Para Souza (2019), quanto mais títulos acadêmicos, e o acesso a esses espaços comentados acima, mais elevados e superiores são aqueles que obtêm esses signos. Então, como ter acesso a esses espaços sem que o racismo e as questões de gênero e de classe conjuntamente com o epistemicídio inferiorizem, desvalorizem e desumanizem nossas práticas ancestrais de sabedoria, sem que sejamos atravessados (as) por dores, mortes, e negação de nossa ontologia?

---

<sup>78</sup> Ver Kilomba (2019, p. 41-46).

<sup>79</sup> Sobre isso ver: <https://www.geledes.org.br/youtuber-negro-abordado-enquanto-gravava-video-diz-que-esta-sendo-perseguido-pela-policia-de-goias/>.

<sup>80</sup> Ver: <https://www.brasildefato.com.br/2020/11/18/vereadora-negra-e-ameacada-em-sc-a-gente-mata-ela-e-entra-o-suplente-que-e-branco>.

<sup>81</sup> Ver: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/03/09/tj-de-sp-condena-dois-homens-por-racismo-e-injuria-racial-contra-a-jornalista-maju-coutinho.ghtml>.

Compartilho das mesmas aflições de Izabela Sousa (2019) quando ela diz que, dentro do ambiente acadêmico, a ingestão da sensação de se sentir menor é uma forma de violência que devemos combater. Assim como Kilomba (2019), Xavier (2019), Hooks (1995) entre outras, a nossa caminhada muitas vezes é marcada por dores, e essas dores em muitos casos nos levam a pensamentos de desistência. Há todo um sistema que diz de diversas maneiras que o nosso lugar não é na academia, e sim em serviços sub-humanos. Em minha escrivência, essa é uma questão importante. Nossas pesquisas acadêmicas são importantes sim, principalmente porque, quando adentramos nesses espaços, tanto produzimos novas epistemologias e metodologias e dialogamos com outras, bem como somos referências para outras mulheres negras que desejam trilhar esse caminho.

Quando compartilhei com uma colega sobre o que eu gostaria de pesquisar para o mestrado e lhe apresentei a necessidade tanto pessoal quanto acadêmica de pesquisar sobre o movimento de mulheres negras em Teresina, logo ela me questionou, com um olhar de surpresa, se eu teria bases teóricas e metodológicas para o desenvolvimento do mesmo. Ainda hoje, quando falo para algumas pessoas, as caras e os questionamentos são os mesmos. Para a grande maioria acadêmica que é branca, racista, sexista, homofóbica, patriarcal, a história de mulheres, em meu caso, histórias de mulheres negras não possuem elementos que se enquadrem no espaço acadêmico. De certa forma, eles tinham “razão”, pois o espaço científico é configurado para pensar o “Outro”, e para que esse “Outro” não tenha voz. Carneiro (2005), aponta que mesmo que a academia produza um conhecimento sobre a questão do negro, essa produção se desconecta do ser ontológico e de suas reivindicações. Para a autora, as áreas do conhecimento foram criadas para se conhecer o “outro”, tendo como ponto de partida e de investigação a diferença e a produção de saber.

Considerando os comentários, desde a escrita do projeto para a submissão no mestrado da UNILA, sou instigada a defender ferrenhamente que nossas práticas são revestidas de valor intelectual, e que nossas histórias, nossas ancestralidades, nossos saberes são tão importantes quanto as narrativas hegemônicas no campo da História. Desta forma, a problematização sobre a legitimidade dos nossos fazeres começa internamente, e nesse sentido a primeira barreira que superamos é que carregamos conosco (SOUZA, 2019, p. 103). O fazer acadêmico não compreende ou não quer se abrir para que outras epistemologias não brancas eurocentradas, advindas de outras

regiões do globo, periféricas, adentrem nesse espaço. Então, quando escrevemos e produzimos conhecimento, trazemos conosco traços de luta, resistência e insubmissão. Para Ribeiro (2017, apud SOUZA, 2019, p. 103), nós mulheres negras, falamos a partir de outro ethos, falamos a partir de outra vivência com o conhecimento, segundo o qual mulheres negras que não necessariamente partilhem do ambiente acadêmico, são entendidas como intelectuais, são nossas referências. Afinal, o que seria, e/ou quem são intelectuais?

Em Oliveira (2014, p. 65-66), traçar as funções e papéis de um intelectual é um caminho e tarefa árdua, porque carregam consigo perspectivas sociais, culturais, relações de gênero, questões étnico-raciais e ideológicas. Segundo o autor, os estudos que tratam de tal questão são muitos, assim como são muitos os significados atribuídos, que vêm se constituindo desde o século XIX e ainda hoje continuam em construção. É importante pontuarmos sobre tal discussão, porque o fazer intelectual se configura como um espaço de exclusão interseccionado pelos os critérios raciais e de gênero, principalmente durante o século XIX, cujo predomínio das doutrinas raciais vão marcar as sociedades. Sendo assim:

Quando foi cunhada, nos primeiros anos do século XX, a palavra “intelectual” era uma tentativa de recapturar e reafirmar a centralidade social e as preocupações globais que estivessem associadas à produção e disseminação do conhecimento durante o Iluminismo. Ela era aplicada a uma série heterogênea de romancistas, poetas artistas, jornalistas, cientistas e outras figuras públicas que sentiam coletivo, interferir de modo direto no processo político por meio da influência que exerceriam sobre as mentalidades da nação e moldar as ações políticas de seus líderes políticos. Na época em que a palavra foi criada, os descendentes dos “philosophes” ou da “République des Lettres” já tinham se dividido em enclaves especializados com seus interesses parciais e preocupações localizadas. A palavra, por conseguinte, foi um toque de reunir, tangido por sobre as bem-guardadas fronteiras das profissões e dos gêneros artísticos; um chamado para ressuscitar a tradição (ou materializar a memória coletiva) de “homens do conhecimento”, e para encarnar a prática e a unidade da verdade, dos valores morais e dos juízos estéticos (BAUMAN, 2010, p. 15 apud OLIVEIRA, 2014, p. 66).

Pelo excerto acima, o fazer intelectual estava intimamente ligado à função da profissão, que em sua grande maioria, intelectuais eram pessoas que prestavam serviços de certa forma essenciais para a sociedade, como médicos, cientistas, estendendo-se a setores culturais como romancistas e poetas. Conforme Oliveira (2014, p. 68), para Gramsci (1979, 1982), cada grupo social cria para si o seu modelo de intelectual, não existindo pessoa não-intelectual, pelo contrário, homens, mulheres,

jovens, crianças, todos possuem uma capacidade intelectual, entretanto nem todos desempenham tal função. No caso do Brasil, as referências de intelectuais serão majoritariamente homens, brancos, europeus, de poder aquisitivo, heteronormativos e cristãos. Essas mesmas características irão se tornar critérios para que intelectuais brasileiros se validem como o tal.

Em contraponto à noção de intelectual para o mundo ocidental, o pesquisador Oliveira (2014), buscou sistematizar em sua pesquisa de doutoramento sob o título de *“Negro intelectual, Intelectual negro ou Negro-Intelectual: considerações do processo de constituir-se negro-intelectual”*, as compreensões do que é ser um intelectual. Para ele, tal termo foi construído a partir de uma visão de mundo europeia excluindo outras epistemologias e outras noções de intelectualidade. Para a designação de intelectuais africanos, o autor nos chama a atenção ao que devemos levar em conta quando mencionarmos tal termo que, em África há, heterogeneidades epistemológicas, linguísticas, políticas e culturais, o que segundo ele, implica o uso do termo. O historiador Joseph Ki-Zerbo (2008), ressalta que em África os intelectuais desempenham um papel notável, determinante para a reflexão, ação, teoria e prática com vista ao desenvolvimento desse continente. Ainda para o historiador, são considerados intelectuais, de maneira restrita, os literatos, os cientistas e os que produzem arte. Porém, ele acrescenta que todos os que exercem a atividade intelectual podem ser compreendidos como intelectuais (ZI-ZERBO, 2005, p. 78-79).

Para Boubacar Barry (2012), há categorias sociais, que, mesmo sem passar pelo processo de escolarização superior, detêm saberes, na produção do ferro e em outros tipos de matéria prima, estendendo-se até ao âmbito religioso. Conforme o autor, esses saberes, em muitos casos, são hereditários ou próprios de um determinado grupo, não estando abertos a todas as categorias sociais. Ademais:

Há vários exemplos na história da África de intelectuais, se formos falar a partir da história de África, são várias as pessoas que detêm os saberes. Nas sociedades tradicionais houve e há vários intelectuais que detêm o saber, como por exemplo os Griots, que são os especialistas na memorização das histórias de grupos e de famílias, detêm um saber histórico, eles tinham e têm as escolas onde aprendiam a ser Griots. Tinham faculdades para aprender a história, mediante estes aprendizados poderiam dar soluções nos momentos precisos aos problemas que surgiam (BARRY, 2012, apud, OLIVEIRA, 2014, p.80).

De forma sintetizada, em África, o leque de intelectuais, passando pelo processo de formação acadêmico ou não, é bem mais inclusivo e diverso do que a

intelectualidade ocidental propõe. Portanto, intelectuais africanos podem ser: os que guardam as tradições, os que memorizam histórias (griots), os que têm conhecimento em matérias primas, um professor, um escritor, um cientista, poetas, romancistas, jornalistas, políticos etc, ou seja, todos aqueles que se propõem a pensar e resolver os problemas da sociedade, bem como trazer soluções. Todavia os processos de colonização e colonialidade hierarquizaram esses saberes, legitimando-se como a única epistemologia possível, exclusiva e detentora de um conhecimento válido e científico.

No território brasileiro, o fazer intelectual que se tinha em África terá a sua continuidade no mundo diaspórico. Mesmo dentro de uma lógica colonialista de subjugação, inferiorização e invalidez, esses saberes irão se ressignificar e se potencializar, não somente no âmbito acadêmico como também em outras áreas do ser social. De acordo com Ribeiro:

Pensando num contexto brasileiro, o saber das mulheres de terreiro, das lalorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento de luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outra cosmogonia a partir de referências provenientes de religiões de matriz africanas, outras geografias de razão e saberes, seria preciso, então, desestabilizar e transcender a autorização discursiva branca, masculina cis heteronormativo e debater como as identidades foram construídas nesses contextos (RIBEIRO, 2019, p. 27).

Para além disso as intelectualidades em contexto diaspórico perpassam nosso território e se moldam sobretudo nas experiências de mulheres negras e indígenas quando estas são as que plantam em seus jardins ou quintais, semeiam as matas, guardam as nascentes dos rios, cultivam sementes, são benzedadeiras, parteiras, conhecedoras das ervas e temperos, conhecedoras da culinária de quilombo. E essa sabedoria ganha praças, ruas, feiras e mercados se tornando práticas de resistências no tempo e as noções estreitas de intelectualidade ocidental. Todo esse fazer não é somente tão individual, mas sim um fazer coletivo. Desta maneira, são práticas e saberes que renascem a cada dia preservando nossas ancestralidades, nossos corpos e o cuidado coletivo entre nós.

Ainda para Oliveira (2014) mediante o entendimento da intelectualidade africana, esta abrange diferentes formas do saber como mestres e mestras (populares) cientistas, lideranças populares, dentre outros:

Como se vê, não se trata de uma definição do termo “intelectual”, mas sim, de buscar compreender qual é a sua essência, o que o faz uma pessoa para ser reconhecido como tal [...] os intelectuais estão

envolvidos com a sociedade local, nacional, continental e com todo o mundo; são pessoas comprometidas com a comunidade, nação e continente. São pessoas que trazem soluções e proposições para os problemas da sociedade. Pessoas que participam, dialogam e questionam as esferas de poder. São portadores dos conhecimentos escolares, não escolares e tradicionais; são porta-vozes de um grupo, de uma classe. São pessoas protagonistas, devido às suas ações e engajamentos. São defensoras dos direitos dos grupos dos quais são oriundas, sendo que o processo histórico e a realidade étnica e social são suas preocupações centrais. São diretivos e organizadores. São pessoas determinantes para a reflexão e ação, para a teoria e a prática. São mediadores entre a sociedade e o futuro da sociedade, e envolvidos com a sociedade e com o mundo (OLIVEIRA, 2014, 83-84).

Tornar-se um homem ou uma mulher negra intelectual em uma sociedade ancorada e construída no racismo, marcada pela invalidação de outras capacidades intelectuais é sem dúvida um dos maiores atos de resistências. É também desconstruir paradigmas e ressignificar frustrações reconhecendo que nossos signos, postos como menores são importantes, e que é a partir deles que nos organizamos (SOUZA, 2019, p. 107). Embora tenhamos uma rígida estrutura que produz dor, sofrimento e desigualdades, as produções, em especial, de mulheres negras têm provocado efeitos transgressores e de extrema importância para compreendermos como a sociedade funciona e se impõe a grupos que foram marginalizados dentro da história.

#### 4.3 ATLÂNTICAS: É TEMPO DE FALARMOS SOBRE NÓS MESMAS

Intelectual, historiadora, filósofa, escritora, antropóloga, mulher negra, Lélia de Almeida, através de seus escritos apresenta-nos reflexões e posições firmes, transitando pelo fazer intelectual e pelo seu ativismo em movimentos sociais (negro e feminista), refutando as falácias sobre a história política, democracia racial, cultura brasileira, racismo, sexismo, movimento negro dentre outros. Filha de pai negro e mãe indígena, seu Acácio Joaquim de Almeida, ferroviário e Urcinda Seraphina de Almeida, empregada doméstica, nasceu em 01 de fevereiro de 1935, em Belo Horizonte, sendo a penúltima filha dos deztoitos filhos do casal. Sua trajetória de vida é marcada pela sua condição social de mulher negra, que guarda semelhanças com uma pequena minoria de negros (as) pobres que ascenderam num período complexo e tenso das relações sociais e raciais no Brasil, permeada pelo mito da democracia racial, Lélia foi de babá a professora universitária, uma realidade que para muitos da população negra, tanto para crianças quanto para adultos, o trabalho vinha em primeiro lugar

para sobreviver.

Dentro desse contexto Lélia foi a única entre seus 17 irmãos a concluir a escola primária, tendo dois fatores primordiais que a ajudaram a ultrapassar as barreiras que sobretudo mulheres negras tinham ao tentarem seguir a carreira acadêmica<sup>82</sup>. O primeiro foi o fato de seu irmão Jaime de Almeida ter se destacado como jogador de futebol, primeiro pelo club Atlético Mineiro de Minas Gerais, e posteriormente pelo Club de Regatas Flamengo do Rio de Janeiro entre os anos de 1943 a 1944, sendo considerado como uma das lendas rubro-negras do time. Aqui julgo necessário lembrar que o futebol brasileiro desde seu início, como qualquer outro setor da sociedade, excluía negros das práticas esportivas.

Antes da entrada de Jaime para o clube, o mesmo (flamengo), cerca de vinte anos antes, participava da Associação Metropolitana de Esportes Atheticos- AMEA, que era composta por times da elite carioca como Botafogo, Bangu, Flamengo, Fluminense e América. A AMEA juntamente com a Confederação Brasileira de Desportos-CBD, tentaram manter um branqueamento dos times já citados. Ambos, também, possuíam o objetivo de barrar a subida do Clube de Regatas Vasco da Gama para a segunda divisão do campeonato carioca, porque o time era composto por mulatos e negros, sendo um time de características popular, que incluía as massas, especialmente, a massa trabalhadora<sup>83</sup>. De acordo com Mario filho (2003), a entrada de Jaime só se deu no contexto específico quando o clube tinha a ambição de se tornar mais querido e popular do Brasil, incorporando jogadores que tivessem características mais brasileiras, conseqüentemente carioca. Então, já que a grande parcela da população era negra, os homens negros vão ganhando espaço no futebol brasileiro<sup>84</sup>.

O segundo fator foi que, pelo fato de ser uma das irmãs mais novas, Lélia era considerada como uma filha para seus irmãos. De certa forma os dois fatores estão entrelaçados, pois quando Jaime de Almeida, mudou-se para o Rio de Janeiro a condição da família teve uma melhora e Lélia pode ser dedicar mais aos seus estudos. A trajetória da intelectual é marcada pelos resquícios da escravidão, principalmente

---

<sup>82</sup> Mulheres negras ainda hoje possuem dificuldades para adentrar, permanecer e finalizar cursos acadêmicos independentemente de seus níveis (graduação e pós). Entretanto no contexto em que Lélia vivia dever se levado em conta, pois era muito mais difíceis mulheres negras entrarem nesses espaços.

<sup>83</sup> Para saber mais ver: <https://observatorioracialfutebol.com.br/historias/vasco-da-gama-o-time-que-venceu-o-racismo/>.

<sup>84</sup> O fato de se ter jogadores negros nos clubes, tal inserção não anulava o racismo que muitos deles sofreram e ainda sofrem.

no tocante aos papéis que as mulheres negras e indígenas exerciam na sociedade brasileira:

Ainda em Belo Horizonte, “uma coisa” que a marcou muito foi o fato de sua mãe ter exercido a função de ama-de-leite para suprir as necessidades de amamentação de uma criança dessa família, cuja mãe falecera no parto. Lélia tinha a mesma idade da menina órfã, o que resultou na constituição de laços afetivos entre elas. Na idade escolar de sua amiguinha, a família italiana ofereceu-se para pagar o estudo de Lélia. Era uma recordação de forte conteúdo emocional para Lélia. Suas amiguinhas da escola sempre a convidavam para estudar em suas casas, segundo ela, por ser muito aplicada. Assim foi desenvolvendo em si uma independência com relação a sua família, pois enquanto as outras crianças eram acompanhadas pelos adultos, ela tinha de fazer “tudo sozinha”. Foi babá de “filhinho de madame”, como reagiu, ou seja, não se adaptou, contou com ajuda dos irmãos, das irmãs, das colegas e dos professores na concretização de seu desejo de estudar (VIANA, 2006, p. 48).

Tal exercício da “profissão” de sua mãe e até mesmo de Lélia quando foi “babá de filhinho de madame”, remete-nos a figura da mucama e suas funções no período escravocrata. As mucamas, eram mulheres escravizadas mais próximas da Casa-Grande e da família patriarcal. Eram as que circulavam no recôndito do lar e eram incumbidas de manter o bom andamento do mesmo. Em geral, lavar, passar, tecer, cozinhar, limpar, costurar, acompanhar as sinhazinhas, cuidar de seus filhos, fora outras tantas coisas, era a sua função. Após o pesado trabalho na Casa-Grande, cabia-lhes o cuidado com os próprios filhos quando assim a sua maternidade era exercida, bem como a prestação de assistência aos seus companheiros chegados do árduo trabalho das plantações. Gonzalez (2020)<sup>85</sup> ressalta ainda que as mucamas eram alvo de investidas sexuais do senhor branco, que em muitos casos, convidava parentes mais novos para se iniciarem sexualmente com as jovens mais atraentes.

Mulheres negras, além de exercerem a função de mucama, lhes cabiam também o papel de serem a mãe-preta, ou seja, aquela que de fato cuida dos filhos de suas senhoras, desde a primeira infância até a juventude. No tocante ao universo materno, as amas-de-leite se destacaram entre todas as funções desempenhadas pelos escravos na casa grande patriarcal. Conforme Giacomini (1988), a palavra mãe é usada para designar a relação entre mulher branca e seus filhos. Quando a escrava é a mãe, ela é a mãe-preta, ou seja, a ama-de-leite da criança branca.

---

<sup>85</sup> Apesar de utilizarmos como referência o ano de 2020, a partir do livro organizado por Flávia Rios e Márcia Lima: Por um feminismo afro-latino-americano, ensaios, intervenções, e diálogos, que reunir toda a produção escrita e audiovisuais transcritas, de Lélia Gonzalez, suas reflexões caminham entre as décadas de 1960 a 1990.

A presença forte do escravo doméstico e das amas-de-leite na casa grande é apontado como elemento corruptor da família dominante (GIACOMINI, 1988). Entendemos como corruptor no sentido de estar presente e ativo dentro do núcleo familiar dominante. Apesar das diversas razões que levaram ao costume da família patriarcal preferir as negras para amamentarem seus filhos baseando-se na ideia de que eram mais fortes, essa relação tênue entre a mãe-preta e os cuidados maternos para com os filhos dos senhores não as ausentou de descrições negativas, principalmente no tocante à educação da criança branca. Essa aproximação muitas vezes foi sentida como elemento que desvirtuava os filhos dos patrões influenciando-os a terem hábitos e costumes depravados.

Tais costumes e hábitos demonizados eram a sua herança cultural que se manifestava nem que fosse por um único momento, nas cantigas de ninar, cantadas geralmente em sua língua nativa, nas histórias que contava, trazendo mitos e personagens africanos. Entretanto para os senhores não passava de fanatismos e superstições que muitas vezes eram consideradas lascivas corrompendo as almas das crianças brancas. Ressaltamos que, na posição de ama-de-leite a partilha dos seios das cativas entre seus filhos negros e os brancos era inadmissível. Muitas tiveram seus filhos separados após o parto negando-lhes a maternidade. Giacomini (1988) analisa uma série de anúncios nos quais as mães eram vendidas ou alugadas com filhos ou sem em sua grande parte. A possibilidade de ambos viverem juntos na mesma propriedade estava ligada puramente a uma questão comercial. Todavia encontramos também o aluguel ou a venda de “escravas” com as “crias”. Quando isso acontecia, mãe e filho eram oferecidos a preços vantajosos destacando as qualidades físicas e morais de ambos.

Para Gonzalez (2020), tanto a figura da mucama quanto a da mãe preta juntamente com o pai-joão, foram exploradas pela ideologia oficial como exemplos de harmonia entre as raças, reforçando o mito da democracia racial. Ademais, nos lembra Gonzalez (2020, p. 54) que coube à mãe-preta enquanto sujeito de suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. A outra figura símbolo da suposta integração e harmonização entre as raças é a figura da mulata, afinal “são tão bonitas e admiradas”. Antes de aprofundarmos tal questão, é importante e necessário que façamos uma reflexão mesmo que sucinta sobre a palavra mulata.

Simploriamente, seu significado denomina uma pessoa que é filha de pais de etnias diferentes, como por exemplo, pai negro e mãe branca. Entretanto tal termo nos revela uma profunda falta de teorização e de reflexão histórica da herança e perpetuação de ideologias patriarcais e coloniais que estão presentes em nossa língua portuguesa. Salientamos que a língua, tanto escrita quanto falada, possui uma dimensão política, que tem poder de criar, fixar, perpetuar e reproduzir as relações coloniais que são fincadas nas relações de poder e de violência, pois como afirma Kilomba (2019, p. 14), a palavra que usamos define o lugar de uma identidade.

Advinda de nossos colonizadores e imposta em suas colônias, a língua portuguesa também foi constituindo-se dentro dos parâmetros da colonialidade, ao se definir como superior às demais línguas que surgissem em regiões dominadas pelos portugueses. Prova disso, era quando os homens e mulheres escravizados tentavam se comunicar em suas línguas maternas (isso quando ocorria de ficarem as pessoas da mesma etnia na mesma região ou local) eram punidos severamente e obrigados a aprender e a falar a língua do colonizador. Com quase quatro séculos de escravidão no Brasil, é quase impossível não nos depararmos com termos em nossa língua portuguesa que não reflitam por meio da mesma uma terminologia colonial e racista<sup>86</sup>.

Muitas terminologias racistas que usamos<sup>87</sup> em nosso dia-a-dia têm a função de afirmar e reafirmar a inferioridade (no caso específico aqui, a população negra) negando a sua ontologia, e aproximando da condição de animal. De acordo com Kilomba (2019), termos como mestiça (o), mulata (o), cabrita (o) foram terminologias criadas durante os projetos europeus de colonização e escravidão, que estavam intimamente ligados às políticas de controle de reprodução e de proibição aos cruzamentos das raças. Se é ligado à condição animal, logo é irracional,

---

<sup>86</sup> Há algum tempo atrás alertei a uma colega, sobre o uso do termo “criado mudo” para se referir a um móvel que fica ao lado da cabeceira da cama. Sabemos que o nome do móvel remete ao período da escravidão, quando alguns homens ou mulheres passavam o dia e a noite ao lado da cama dos senhores geralmente com um copo de água para atender as necessidades dos mesmos. A mais recente intervenção, foi a uma outra colega, foi quando ela disse que precisaria vender um rim no “mercado negro”, para pagar as contas. Como ato de descolonização, adverti-a e expliquei todo o sentido depreciativo ligado à população negra ao falar tal frase. Por que, tudo aquilo que não “presta”, é negativo é associado a nós? Frases como: vou te colocar em minha lista “negra”, a coisa tá “preta”, você está me “denegrindo”, fazer nas coxas, da cor do pecado, não sou tuas “negas”, serviço de preto entre outras inúmeras, ainda hoje se fazem presentes em nosso vocabulário e as repetimos se nos darmos conta o peso que elas carregam. É necessário que façamos a decolonialização nos mínimos detalhes. São coisas assim que de maneira gradual vamos derrubando a estrutura colonial.

<sup>87</sup> Quando me refiro a “usamos” (nós), quero dizer que mesmo pessoas comprometidas em romper com o colonialismo a começar pela linguagem, em alguns casos repetimos alguns termos racistas por este estar tão enraizado em nosso vocabulário, que passamos a reproduzir intuitivamente.

consequentemente impuro, e inferior:

Estes termos de nomenclatura animal foram altamente romantizadas durante o período de colonização, em particular na língua portuguesa, onde são ainda usados com um certo orgulho. Esta romantização é uma forma comum da narrativa colonial, que transforma as relações de poder e abuso sexual, muitas vezes praticadas contra a mulher negra, em gloriosas conquistas sexuais, que resultam num corpo exótico e ainda mais desejável. Além disso, esses termos criam uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção de branquitude como a condição humana ideal - acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade. Os termos mais comuns são: *m. (mestiça /o)*, palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão refeira/o isto é, um animal considerado impuro e inferior; *m. (mulata/o)*, palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; *c. (cabrita/a)*, palavra comumente usada para definir as pessoas de pele mais clara, quase próximas da branquitude, sublinhando, porém a sua negritude e definindo-as como animais (KILOMBA, 2019, p. 19-20).

Dada a contextualização, podemos perceber como a construção da figura da mulata vai se constituir na sociedade brasileira. Lélia Gonzalez (2020) afirma que, dentro das criações do sistema hegemônico, a categoria mulata será um tipo especial de “mercado de trabalho”. Ainda para Lélia, mais que o significado tradicional (filha de pai negro e mãe branca, e vice-versa), a mulata, é tida como produto de importação, novamente reforçando o mito da democracia racial. Um dos principais expoentes sobre a mulata brasileira, sem dúvida é Gilberto Freyre, na década de 1930, quando este em seus escritos, se reporta às mulheres negras (mais jovens e de traços finos) de forma sexualizada. [...]da mulata que nos tirou o primeiro bicho do pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu ao ranger da cama de vento, a primeira sensação completa de homem (FREYRE, 2006, P. 367).

Gilberto aborda a “relação” entre portugueses e mulheres negras a partir da própria visão dos lusos, onde o papel da mulata era apenas o de entretenimento sexual, sendo assim construída (especialmente) ao longo do século XX, como símbolo da beleza sexual do país. No imaginário social, a mulata “perfeita” seria a mulher que tivesse seios fartos, boca carnuda, quadril avantajado, nádegas grandes, cintura fina, dona de um corpo desejável, e consequentemente boa de cama, afinal, essa seria apenas a sua função: a de dar prazer aos homens. É evidente que toda a humanidade de mulheres negras enquanto mulatas é totalmente retirada. Tal fato implica também as relações afetivas e amorosas, relegando a essas mulheres apenas o caráter sexual

de seus corpos.

Gonzalez (2020) reflete ainda nas décadas de 1970 e 1980, sobre a força que a figura da mulata tem na sociedade brasileira. Para a intelectual, a profissão da mulata era exercida por jovens negras, que, num processo de extrema alienação, submetem-se à exposição de seus corpos, através do rebolado, para o deleite de turistas e representantes da burguesia nacional. “Sem se perceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como prova concreta da “democracia racial” (GONZALEZ, 2020, p. 59). Assim, de forma meio que inconsciente “reafirmam” um ditado racista que diz “preta para cozinhar, mulata para fornicar e branca para casar”, afirma Lélia. A figura da mulata, além de ser caracterizada “naturalmente” como um ser apenas sexual, a sua imagem também está vinculada à comercialização em massa, principalmente, no período do carnaval como meio de integração e de ascensão da mulata na sociedade.

Neste período os olhos do Brasil se voltam para as cidades consideradas eixos centrais de desfiles, São Paulo e, em especial, o Rio de Janeiro que expressam, por meio do desfile das escolas de samba, uma história que queiram contar, e é claro que não pode ficar de fora dessa grande festa a figura da mulata. As palavras de ordem que não podem faltar são: samba, bebida e mulher. As escolas colocam na avenida as suas cores. São muitos paetês, plumas, bandeirinhas, grandes alas de baianas, ciganas etc. E sob o ritmo da bateria frenética, todos a esperam, a mulata, com o seu charme e o seu rebolado, encantando uma multidão. É nesse momento que quase todos se concentram nas arquibancadas e diante da televisão. As frases mais ditas (majoritariamente por homens) são: “que bunda, meu Deus”, “olha aquela mulatinha ali” “que gostosa” etc. Para Lélia, é nesse período carnavalesco que o mito da democracia racial exerce toda a sua força simbólica. É nesse momento em que a mulher negra se torna a protagonista, a rainha, a mulata profissional. “Ali ela perde o seu anonimato e se transfigura na cinderela do asfalto, adorada e desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindo de terras distantes só para vê-la” (GONZALEZ, 2020, p. 80). No outro dia, elas estão estampadas nas capas de revista nacional e internacional, ganhando, nem que seja por um momento, fama e sendo admirada pelo mundo inteiro.

Com a imagem que é vendida e comercializada da mulata, toda jovem negra que desfila no mais humilde dos blocos sonha em um dia desfilar na maior passarela do samba do Brasil: na Marquês de Sapucaí. Entretanto, a suposta ascensão social

que viria, em especial, no período carnavalesco culminou com a de exploração sexual e manipulação, econômica e social de muitas jovens negras de origem humilde, o que é a realidade de muitas quando terminam os desfiles:

Ora, no caso dessas jovens o que acontece, é que visualizam esse tipo de trabalho como um meio de ascensão, como uma saída promissora do estado de pobreza em que se encontram. E lá se vão, contratadas para se apresentarem em espetáculos dançantes nas boates, os restaurantes finos, nos hotéis elegantes etc. Uma ou outra consegue se casar com algum turista europeu ou se transforma em manequim de certo renome. Mas a grande maioria acaba por se entregar à prostituição aberta, à bebida e outras drogas e termina como “estrela” dos “inferninhos” que pululam nas grandes cidades (GONZALEZ, 2020, p. 60).

Pelo exposto, é evidente qual o tipo de “ascensão” que a “mulata”, as jovens negras alcançam dentro desse contexto. Apesar de estarmos dialogando com Lélia Gonzalez entre as décadas de 1970, 80, 90, suas reflexões sobre a temática se fazem tão atuais mesmo quase 51 anos depois. Ainda hoje, em pleno século XXI, com toda a acessibilidade de informação que dispomos, a figura da mulata permeia o imaginário social brasileiro. Até o ano de 2014, a maior emissora de televisão brasileira, a rede Globo, no mês de fevereiro anunciava a sua *mulata globeleza*, Nayara Justino. Desde 1993, a emissora vinha trazendo, em sua vinheta, mulheres negras (no caso uma só que gravava a vinheta) quase nuas e sambando sobre o estereótipo da mulata brasileira. Nayara, de fato, foi a última globeleza, pois, segundo algumas entrevistas concedidas à imprensa, após comentários racistas feitos sobre sua pessoa, ela teria sido demitida por ser negra demais (Nayara é uma mulher negra de pele retinta). Interessante (maneira de dizer) é, se ao analisarmos a preparação da “globeleza” através de uma matéria exibida no fantástico, na fala do diretor de videografismos, Alexandre Pit, comenta que “é a maior mudança desses últimos oito anos, cara, a gente tem uma globeleza nova, e isso já faz uma super diferença. A globeleza é a musa da rede Globo né.... assim, ela que representa o nosso carnaval”<sup>88</sup>.

Quando Alexandre diz que uma mulher negra é a musa da rede Globo, isto é uma grande falácia. Pouquíssimas mulheres negras (detalhe, com pele mais clara, porque as que possuem a pele mais retinta, suas chances são quase nulas) fizeram papéis de protagonistas de novelas. Vamos mais além, quantas estão por trás das câmeras? Quantas são diretoras, roteiristas, produtoras etc. No ano de 2021 a “grande

---

<sup>88</sup> A matéria pode ser vista e acessada na plataforma digital do Youtube através do link: <https://www.youtube.com/watch?v=vXrG5askvJ0>.

emissora” celebra 70 anos de telenovelas no Brasil, entretanto, como já sublinhado, o caminho para inclusão de pessoas negras neste espaço ainda ocorre de forma lenta. De certa forma, sabemos que as novelas espelham o viver na sociedade. Mas que sociedade é essa que é composta majoritariamente somente por pessoas brancas? Onde, na realidade no Brasil a maioria da população é negra. Assim como Lélia escreve em seus artigos, é *desnecessário* dizer que o racismo é resposta principal para tal fato.

É importante ressaltar que nesse endeusamento de cinderela do asfalto, logo após o término do carnaval, a mulata vira a gata borralheira. É no cotidiano que ela vai viver o outro lado da moeda: o de empregada doméstica. Sabemos que o trabalho doméstico feminino negro está intimamente ligado à figura da mucama no período da escravidão. Logo após a abolição, este trabalho sofreu pouquíssimas alterações. De acordo com um levantamento feito por Gonzalez (2020), em 1980, ao analisar a população negra em geral, no interior da população economicamente ativa, a intelectual chegou às seguintes conclusões: cerca de 83% nas ocupações de trabalhos manuais são preenchidas por mulheres negras. Tal categoria é dividida em duas modalidades: em trabalhadoras manuais rurais, e urbanas. As mulheres negras que se encontravam alocadas em atividades rurais, ocupavam-se sobretudo a agropecuária e o extrativismo. Já as urbanas estariam presentes em prestação de serviços domésticos. A proporção para ocupações manuais de mulheres brancas era bem menor, cerca de 61,5%.

Em relação à ocupação em trabalhos não manuais (são considerados aqui os níveis médio e superior) a presença da trabalhadora negra é a mais baixa levando em consideração à mulher branca, e aos homens brancos e negros, tendo apenas a porcentagem de 16, 9%. A porcentagem é explicada claramente se analisarmos os processos de exclusão de mulheres negras de direitos básicos como a educação e profissionalização no mercado de trabalho brasileiro. *Desnecessário* dizer que foi e (é) por conta do racismo. Trabalhos considerados de nível médio, em muitos casos, são ocupados em sua grande maioria pela presença feminina, como por exemplo temos: professoras de primeiro grau, secretárias, recepcionistas, enfermeiras, caixas, atendentes etc. Entretanto, se incluirmos o critério racial, mulheres negras possuíam uma inserção ínfima dentro desta categoria, sem levar em consideração a faixa etária, que seria um fator importante. As profissões listadas acima, exigiam de certa forma um contato com o público, o que, para Gonzalez (2020) dificultava ainda mais a

presença feminina negra nesses espaços, devido a um critério fenotípico de se ter “boa aparência”.

O que se entende por ter “boa aparência”? num país extremamente racista como o Brasil? É ter uma pele clara, cabelos lisos arrumados, ter traços finos, ter um corpo que se encaixe dentro dos padrões de beleza (ocidental)? Sabemos que sim. Por que mulheres que não possuem tais características não desempenham tais atividades? Por que mulheres negras não podiam ou tinham maior dificuldades de trabalhar com profissões que tivessem que lidar com o público? “Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira, e raramente copeira? Por que é “natural” que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais etc e tal?” (GONZALEZ, 2020, p. 85). Tudo é pensado para que mulheres negras não sejam vistas. Pensemos: onde fica localizado o quartinho da empregada? Sim, fica nos fundos da casa dos patrões. Por que que empregadas domésticas têm que entrar pelo elevador de serviço do prédio onde trabalham?

Como já citado, para além de “boa aparência”, os cargos de nível médio e superior requerem uma qualificação escolar. Pelo próprio histórico social de marginalização da população negra, sendo também garantida pelo Estado brasileiro no âmbito educacional, para mulheres negras completarem o primeiro grau era algo difícil, devido a sua condição: mulher, negra, pertencente à classe social mais baixa da sociedade, sendo elas que muitas vezes sustentam a família. Observemos o que Lélia nos descreve na década de 1980:

Em uma pesquisa que realizamos com mulheres negras de baixa renda (1983), constatamos que muitas poucas entre nossas entrevistadas começaram a trabalhar já adultas. Migrantes na grande maioria (principalmente vindas da Minas Gerais, do Nordeste ou do interior do estado do Rio de Janeiro) e muitas vezes já tendo “trabalhado na roça”, entravam na força de trabalho por volta de oito ou nove anos de idade para “ajudar em casa”. Desnecessário dizer que, nos centros urbanos começavam a trabalhar “em casa de família”, além de tentarem frequentar alguma escola. Pouquíssimas conseguiram “fazer o primário”. Um dos depoimentos mais significativos pra nós, o de Maria, fala-nos das dificuldades da menina negra e pobre, filha de pai desconhecido, em face de um ensino unidirecional, voltado pra valores que não os dela. E, contando seus problemas de aprendizagem, ela não deixava de criticar o comportamento de professores (autoritariamente colonialistas) que. Na verdade, só faziam reproduzir práticas que induzem nossas crianças a deixarem de lado uma escola onde os privilégios de raça, classe e sexo, constituem o grande ideal a ser atingido através do saber “por excelência emanado da cultura “por excelência”: a ocidental burguesa (GONZALEZ, 2020, P. 100).

Há dois pontos importantes nesse trecho: a infância de meninas negras, que muitas vezes é interrompida, quando têm que trabalhar para ajudar nas despesas de casa, e a questão escolar. A inserção muito cedo de crianças negras no mercado de trabalho (em casas de família) foi e continua sendo a realidade vivida por muitas jovens negras, que vão com a esperança de mudar de vida na cidade grande, acabam por cair num ciclo do trabalhado análogo a escravidão, falando mais contemporaneamente. Apesar de Lélia ter analisado tal questão na década de 1983, tal questão ainda hoje é latente em nossa sociedade. Se pararmos para assistir ou ler algum jornal, quase todos os dias vamos ter casos de mulheres negras que foram libertadas do trabalho análogo à escravidão, que atuavam como “empregadas domésticas”. O fato de começarem a trabalhar muito cedo, logo, como consequência, são, em muitos casos, induzidas por seus patrões a deixarem a escola, alegando que aquele universo não é para elas. E mesmo aquelas que romperam essa barreira ao adentrar no ambiente escolar, é mostrada a elas, que existe apenas um único padrão de conhecimento válido, em que a raça (branca), classe (ricos), gênero (masculino) são os que produzem um saber “por excelência”. O que não é muito diferente também nos dias atuais (apesar de já termos avançados bastantes nesse quesito).

Conjuntamente com o racismo, gênero e classe, e essas duas questões dificultam, que mulheres negras ascendam socialmente e profissionalmente, a cargos que exijam escolarização. E mesmo aquelas mulheres negras que alcançassem níveis mais altos de escolaridade, em empregos que exigissem o ensino superior, o critério racial também era determinante. “Em multinacionais (que possuem como código de discriminação a sigla CR, “colored”, colocada nos testes de admissão de candidatas negras para cargos mais elevados como o de secretária bilíngue ou trilingue, por exemplo” (GONZALEZ, 2020, p. 57).<sup>89</sup> O mesmo acontecia com mulheres negras de classe média, não bastava a escolarização (formação superior), andarem bem vestidas, ou aparentarem uma “boa aparência”, serem educadas, para que a discriminação diminuísse ou não houvesse.<sup>90</sup> Em muitos casos, quando nós, mulheres

---

<sup>89</sup> Tal ato ainda hoje é praticado em lojas, desde as pequenas até as maiores. Como exemplo recente ver: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/seguranca/caso-zara-policia-conclui-investigacoes-e-indicia-suspeito-por-racismo-em-loja-de-fortaleza-1.3149330>.

<sup>90</sup> Em uma disciplina ministrada pela professora Dr<sup>a</sup> Solange Rocha, na UFPB, (cursei como aluna de mestrado especial), a mesma chegou a dar um relato pessoal sobre tal questão. Como moradora de um condomínio de alto padrão, um dia, após ao término de uma aula, saiu para limpar a calçada de sua casa. Pouco tempo depois, uma empregada doméstica que estava passando para ir embora lhe

negras, independentemente de nossa classe social “os porteiros dos edifícios obrigam-nas a entrar pela porta de serviço, obedecendo aos síndicos brancos [...], afinal. Se é preta, só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço” (GONZALEZ, 2020, p. 83).

Lélia Gonzalez foi uma exímia intelectual negra analisadora e denunciante das questões ligadas à mulher negra no Brasil. Perpassando as fronteiras nacionais, a pensadora brasileira buscou refletir sobre as formas de dominação e resistência de mulheres negras para além das questões geográficas, culturais e linguísticas. Um diferencial nos escritos de Lélia já nas décadas de 1970, 80... é a busca por dialogar com pensadores e pensadoras não só brasileiros, mas também com os de países africanos, Europa, América Latina e do Caribe, e da América do Norte (mais precisamente dos Estados Unidos). Inclusive, a autora foi responsável por criar uma categoria de análise para pensarmos a América como um todo: América ladina e/ou amefricanidade. Para chegar a tal formulação a intelectual analisou a formação histórica dos países ibéricos (Portugal e Espanha) para entender como se constituíram e reconfiguram as relações de poder na América como um todo, em especial na América Latina.

Ao analisar as estratégias utilizadas pelos países europeus em suas colônias, Lélia verifica que o racismo terá um papel fundamental no tocante à introjeção da “superioridade” do colonizador em relação ao seus colonizados. Há duas táticas sobre as quais o racismo se manifestou (ainda hoje se manifesta): a de maneira aberta e a disfarçado. De acordo com Gonzalez (2020), o primeiro tipo é característico de países de origem anglo-saxônica, holandesa, e germânica, onde a valorização racial (do grupo branco) é afirmada através da segregação para manter a sua “pureza”. Nestas sociedades, a miscigenação é algo impensável, embora tenham ocorrido meios de dominação sexual como o estupro e a exploração de mulheres negras. Todavia, em sociedades latinas, o racismo se manifestará de maneira disfarçada, velada. Lélia classifica-o como o *racismo por denegação*. Nas colônias ibéricas, o que prevaleceu foram as teorias da miscigenação e logo, por consequência, o mito da democracia racial, segundo o qual todos “viviam” de forma harmônica. Tal maneira de racismo praticado na América latina teve suas raízes na própria formação histórica da Espanha e Portugal e sua relação com os mouros.

---

grita: “vamos, tá na hora”. A reflexão da professora foi: o que levou essa prestadora de serviço a achar que a professora não seria a dona/moradora da casa, mas sim a empregada?

Dada a presença dos mouros, ambos os países adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos de articulação das relações raciais. É importante ressaltar que se estruturaram a partir de um modelo rigidamente hierárquico. Para Lélia:

Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar” sintetiza tudo o que acabamos de expor (GONZALEZ, 2020, p. 131).

Desta forma, o racismo latino-americano e/ou o racismo à brasileira foi muito bem planejado e executado para manter indígenas e negros numa condição que seria a sua “naturalmente”, ou seja, na condição de inferioridade, sendo somente útil quando fosse força de trabalho. Claro que se utilizaram de todos os aparatos possíveis, como os meios de comunicação em massa, a ciência, a literatura, a história, e medicina, a cultura etc, para perpetuar a crença de que os valores ocidentais eram os únicos universais e verdadeiros. Por isso, para a América Latina, a miscigenação, a priori, não foi vista com bons olhos, entretanto, dada a ideologia do branqueamento, tal questão passou a ser internalizada como meio de embranquecer a raça, “limpar o sangue”, e isto trouxe quase que simultaneamente a negação da própria raça, e da própria cultura (GONZALEZ, 2020, p. 132)<sup>91</sup>.

Dada a pequena contextualização, voltemos a pensar sobre a categoria de amefricanidade. Para a intelectual, a noção de amefricanidade é de fato uma noção mais democrática para pensarmos a América, porque permite ultrapassar as fronteiras linguísticas, ideológicas, culturais e nacionais, incorporando todo um processo histórico de dinâmica cultural de resistência, reinterpretação e, por vezes adaptação. Lélia faz uma crítica ao termo afro-americano, que seria o termo usual para designar os afrodescendentes no continente americano. Entretanto, quando nos reportamos a

---

<sup>91</sup> Podemos ver isso claramente no Brasil principalmente no tocante à identidade ou pertencimento racial. Muitos negros de pele retinta não se declaram negros, mas morenos ou pardos, o que leva à negação e valorização da cultura afro-brasileira, e por consequência acabam aderindo às políticas de embranquecimento, como por exemplo, alisar o cabelo.

tal termo, logo somos levados a pensar em apenas nos negros dos Estados Unidos da América, e não a todos os que vivem no continente. Ainda mais, o termo aponta para uma posição imperialista e de “superioridade” onde os Estados Unidos se intitulam como a *América*. E os outros países do continente não são? Se não somos americanos, somos asiáticos então? Indaga Lélia. Ademais, sobre amefricanidade:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram a AMÉRICA muito antes de Colombo. Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 2020, p. 135).

Portanto, tal entendimento dessa categoria é de extrema importância para que formulemos redes de enfrentamento às práticas de racismo e os vieses ideológicos da “superioridade branca” na América como um todo. Como diz Beatriz Nascimento: devemos nos aquilombar. Então, como améfrica, através de nossa herança africana devemos assumir a nossa amefricanidade buscando ultrapassar uma visão idealizada, mítica sobre a África, bem como voltar o olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente, onde nossa história de resistência e nossa contribuição para o mundo nos níveis filosóficos, religiosos, científicos, e artísticos que tem sido apagada violentamente pelo racismo. Lélia também refletiu sobre um feminismo dentro desta América: o feminismo afro-latino-americano.

Não diferentemente do Brasil, mulheres afro-americanas (améfricanas) e indígenas<sup>92</sup> procuraram se reunir para formular meios de enfrentamento às opressões que lhes eram impostas (de gênero, e raça) em que tais questões dificultavam a

---

<sup>92</sup> Bolívia, Peru, Equador, Colômbia, Guatemala, Panamá, Nicarágua.

sobrevivência familiar, já que muitas delas eram as provedoras do lar. A presença dessas mulheres no mercado de trabalho ocupava uma grande parte do trabalho informal, como igualmente em solo brasileiro. Para a pensadora, as amefricanas de outros países e do Brasil, a opressão ocorre primeiramente por causa da raça, sendo o mesmo para mulheres indígenas. Lélia foi uma feminista que buscou articulação com outras intelectuais (aqui não necessariamente como o eurocentrismo ocidental exige, com diplomação etc), que pensavam a partir da epistemologia do sul global, e a descolonização do feminismo. Participou de vários movimentos de mulheres negras e indígenas na América e chegou à conclusão de que “a situação das amefricanas em dois países é praticamente a mesma sob todos os pontos de vista” (GONZALEZ, 2020, p 149).

Nesse caso específico, Lélia estava comentando sobre o Manifesto da Mulher Negra Peruana no Dia Internacional da Mulher de 1987, e o histórico encontro de mulheres latinas no Rio de Janeiro em 1975, onde, apesar de quase doze anos que separavam as duas organizações, a denúncia era praticamente a mesma: a exploração sexual, econômica e racial e o tratamento degradante ao qual essas mulheres eram submetidas. Apesar de a intelectual ter constatado muita semelhança em ambas as organizações, sabemos que tais situações se estendem por toda a América. Outro ponto em comum é que ambos se organizam a partir do movimento negro e não do movimento de mulheres.<sup>93</sup> E é por isso, assim como Gonzalez, que lutamos por um feminismo afro-latino-americano.

De maneira geral, encontramos nos textos de nossa intelectual brasileira, uma linguagem clara, ora simples, e por vezes complexa, repleta de ironias e sacarmos se fazendo entender a partir uma ortografia culta da língua portuguesa, bem como trazendo para os seus escritos o coloquialismo, (linguagem falada em nosso dia-a-dia). O “pretuguês”, como ela denominava, era uma espécie de africanização (herança linguística) falado, no Brasil, que por sinal eram vistos como incultos e ignorantes os que assim falavam. Para Gonzalez (2020), nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Portanto:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o

---

<sup>93</sup> [...] no movimento de mulheres, essas manifestações nossas, muitas vezes, foram caracterizadas como antifeministas e até como “racismo às avessas (o que pressupõe um “racismo às direitas, ou seja, legítimo (GONZALEZ, 2020, p. 149).

L é inexistente, afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que estão falando o pretuguês. [...] aquilo que eu chamo de pretuguês e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil. [...] o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o novo mundo[...] apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo[...] similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc (GONZALEZ, 2020, p. 90, 128).

Em suma Lélia, Gonzalez, nos apresenta, em suas reflexões e posições firmes de uma intelectual sobre a história, a política e a cultura brasileira. No conjunto de sua obra, ela não dialoga somente com autores brasileiros, mas busca refletir a partir e com intelectuais da América Latina e Caribe, Estados Unidos, Europa, e de países africanos. No tocante à interlocução com a produção brasileira, faz severas críticas aos ditos “interpretes do Brasil”, como Oliveira Vianna, Caio Prado Junior, Florestan Fernandes e, claro, não poderia ficar de fora o “nosso” Gilberto Freyre. Em contraposição, dialogava, em especial sobre as relações raciais no Brasil com Guerreiro Ramos, Lucia de Oliveira, Arthur de Ramos, Clóvis Moura dentre outros. Da América Latina e Caribe, Lélia recebeu influências dos movimentos sociais de mulheres negras, camponesas e indígenas devido a sua participação em vários eventos internacionais, bem como em especial de uma intelectual jamaicana, Lucille Mathurin Mair.

Dos Estados Unidos e Caribe estabelece uma conversa com intelectuais pan-africanistas, com quem teve contato através de Abdias Nascimento como, por exemplo, Aimé Césaire, Frantz Fanon e Angela Davis. Do continente europeu vieram três grandes influências para Gonzalez: Simone de Beauvoir com seus estudos sobre mulheres, sobre o feminismo “clássico”, os expoentes do pensamento marxista, Engel e Marx, que lhe são fundamentais para pensar classe na estrutura social e racial, e a psicanálise extremamente fundamental para pensar aspectos de dominação e subversão por meio da linguagem. Lélia, em diferentes momentos, foi à África. Sua influência vem de Amílcar Cabral, Cheikh Anta Diop, Filomina Chioma Steady, dentre outros. Embora suas obras sejam reconhecidas por trazer a mulher negra para o centro de suas discussões, outros assuntos merecem destaque pela recorrência em que aparecem como: o mito da democracia racial, movimento negro, feminismo, crítica ao eurocentrismo, racismo, sexismo, cultura brasileira, questões políticas,

religiosidade, práticas de resistência etc.

Lélia caminhou pela interdisciplinaridade para pensar tais temas, valeu-se de um diversificado arcabouço da história, filosofia, sociologia, antropologia, passando até pela psicanálise de Lacan e Sigmund Freud. Portanto o vigor de sua produção ultrapassa tanto as questões do próprio país quanto a de outros países, por sua forte interlocução internacional mostrando que as barreiras nacionais não passam de uma ficção política e social forjada pelo mundo capitalista e colonial. Seu pensamento vai muito além das barreiras impostas, sejam elas territoriais, linguísticas e ideológicas, que nos permitem construir um entendimento mais profundo de toda uma América, ou melhor dizendo, Améfrica. Em virtude de alguns pontos expostos acima, o legado de Lélia Gonzalez não cabe em apenas algumas laudas dessa dissertação.

#### 4.4 SINTO-ME SEMPRE ESCREVENDO DE MIM, MAS ESSE MIM CONTÉM MUITOS OUTROS<sup>94</sup>

Outra mulher negra intelectual contemporânea de Lélia Gonzalez foi Beatriz Nascimento, que nos deixou um grande legado principalmente quanto ao estudo do quilombo. Nordestina nasceu em Aracaju-Sergipe em 1942, filha de Rubina Pereira do Nascimento (dona de casa) e Francisco Xavier do Nascimento (pedreiro). Com toda a sua família: pai, mãe e dez irmãos mudaram-se no final dos anos 1949, para Cordovil subúrbio do Rio de Janeiro, buscando melhores condições de vida e também impulsionados pelo movimento de migração do Nordeste para o Sudeste em meio ao processo de industrialização e crescimento das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Beatriz ingressa, no ano de 1968, na Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ no curso de História, formando-se aos 29, anos em 1971. Neste mesmo período foi estagiária sob orientação do historiador José Honório Rodrigues no Arquivo Nacional, e logo depois tornar-se professora da rede estadual do Rio (RATTS, 2006).

Nesse contexto se envolveu com outras ativistas negras e negros, e desses encontros, formaram vários núcleos de estudos para se pesquisar e analisar a situação do negro no Brasil, dentre eles, o Grupo de Trabalho André Rebouças na Universidade Federal Fluminense- UFF. Participou ainda da criação do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos e da fundação do Movimento Negro Unificado. Nesta mesma

---

<sup>94</sup> NASCIMENTO, Maria Beatriz. Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

instituição cursou Pós-graduação em nível de *latu Sensu* em História do Brasil, concluindo-o em 1991, com a pesquisa “Sistemas alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às Favelas”. Logo após, nessa mesma IES, ingressou no mestrado acadêmico, entretanto não finalizou o curso. Beatriz passou cerca de 10 anos fora da universidade, somente em 1992, retornou ao espaço acadêmico para dar continuidade ao seu mestrado, não mais em História, e sim em Comunicação Social na UFRJ, onde também não concluiu, porque teve sua vida ceifada precocemente. Beatriz foi assassinada pelo companheiro de sua amiga, com cinco tiros. Sua “amiga” sofria violência doméstica, e Beatriz tentou lhe abrir os olhos, algo que lhe custou a própria vida<sup>95</sup>.

A historiadora dedicou a sua vida acadêmica (o que muitas vezes não se dissocia do pessoal) a estudar temáticas relacionadas ao quilombo, racismo, abordando a corporeidade negra e o estudo das diásporas através do conceito de transmigração. Nascimento escreveu diversos ensaios, poemas, resenhas, artigos, além de entrevistas em revistas e jornais de grande circulação nacional como Revista de Cultura Vozes, Estudos Afro-Asiáticos, Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, folhetim da folha de São Paulo, Jornal Maioria Falante, Isto é, Revista Manchete, e Última Hora. Seu trabalho mais conhecido e com ampla circulação à época foi o filme *Orí* de 1989, no qual é abordado, os movimentos negros de 1977 e 1988, traçando relações entre o Brasil e a África, trazendo o quilombo como ideia central. Sendo dirigido pela cineasta e socióloga Raquel Gerber, o filme de sua autoria foi narrado por ela mesma (RATTS, 2021).

A entrada no universo acadêmico despertou a consciência de Beatriz de que ela era uma mulher negra, claro que de forma simplória, ela sabia que era, entretanto há uma enorme diferença quando se assume este posicionamento num sentido político, e num ambiente racista e sexista como foi (ainda é) a universidade, principalmente naquele contexto (década de 1960) onde há uma intensa

---

<sup>95</sup> Preso albergado Antônio Jorge Amorim Vianna, 35, foi condenado ontem, no Rio, a 17 anos de prisão pelo assassinato, em janeiro de 95, de Maria Beatriz Nascimento, historiadora e militante do Movimento Negro. No mesmo julgamento, a namorada de Vianna, Áurea Gurgel da Silveira, foi acusada pelo júri de prestar falso testemunho. Ela responderá a processo pela acusação. Vianna já estava condenado a 11 anos e 6 meses por estupro, tentativa de homicídio e porte de drogas. Ontem, para tentar desqualificar a vítima, Áurea disse que Beatriz fazia orgias e aliciava menores. Em 95, em um bar de Botafogo (zona sul), Vianna discutiu com Beatriz. Ela havia se recusado a promover a reconciliação de Vianna com Áurea, sua amiga. Na frente de testemunhas, Vianna disparou cinco tiros na historiadora. (Folha de São Paulo, 1996). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/4/20/cotidiano/29.html>. Acessado em 07.01.2022).

movimentação cultural, política, nacional (como movimento negro), e internacional (como os levantes antirracistas em prol dos direitos civis nos Estados Unidos) (RATTS, 2006).

Nesse período houve um número significativo de estudantes negras e negros das classes populares que adentraram nas universidades brasileiras e tiveram contato com outras visões de mundo. Neste caso, sendo estudante negro em um ambiente colonialista só há duas opções: ou você acaba repetindo a lógica colonial da dominação do saber, que é justamente a exaltação da história europeia como a redentora e portadora da civilização, ou você desperta a sua consciência negra, como fez Beatriz, e começa a questionar, no caso aqui, específico da área de história onde está a História da África e de seus descendentes no Brasil. Estaria essa limitada apenas aos patamares da escravidão e colonização, com o recorte econômico?

Nesse momento abandonei qualquer projeto burguês como se saísse por uma *Exit* [“saída”, em inglês] imaginária da fila da passeata dos Cem Mil. Nesse momento eu tive consciência de minha cor preta e do quanto eu poderia começar ‘de novo’. Comecei então o meu ativismo político [...] Não será possível que tenhamos características próprias, não só em termos “culturais”, sociais, mas em termos humanos? Individuais? Creio que sim. Eu sou preta, penso e sinto assim (NASCIMENTO, 2021, p. 7 e 40).

Beatriz é uma intelectual que no período de 1970 a 1990, buscou produzir uma história do negro brasileiro. É sobre tal lacuna que a historiadora questiona ao entrar na universidade. Quando Beatriz afirma que “eu sou preta, penso e sinto assim” (RATSS, 2006, p. 94), logo se contrapõe a ideia universalizante do “penso, logo existo” de René Descartes, de acordo com COSTA; TORRES; GROSFUGUEL (2020, p.12), passa-se a acreditar que o conhecimento produzido dentro dessa tradição tem validade universal, e, mesmo que Descartes não tenha definido quem é esse “eu”, não há dúvidas de que ele se refere ao homem europeu. Portanto a historiadora tenciona e questiona a historiografia acadêmica hegemônica permeada por esse pensamento de Descartes, segundo o qual o negro (assim ela nomeia) só aparecia na história do Brasil como mão- de- obra:

Um trabalho que trate de um povo como nós tem que levar em conta aspectos não apenas socioeconômicos como também raciais. Não se pode incorrer na perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam às origens da vida histórica de um povo que foi arrancado de seu hábitat, escravizado e violentado na sua história real [...] retomando o problema da história do negro no Brasil: quem somos nós, pretos, humanamente? Podemos aceitar que nos estudem como seres primitivos? Como expressão artística da sociedade brasileira?

Como classe social, confundida com todos os outros componentes de classe economicamente rebaixada, como querem muitos? Pergunto em termos de estudo. Podemos, ao ser estudados, ser confundidos com os nordestinos pobres? Com os brancos pobres? Com os índios? (NASCIMENTO, 2021, p. 39).

Beatriz Nascimento em seus escritos assim como Lélia Gonzalez, em muitas vezes adota a postura de se escrever em primeira pessoa, algo que para (nós) os historiados e levando em conta o contexto no qual ela estava inserida seria algo totalmente incabível, pois a escrita deveria ser na terceira pessoa, de forma a assegurar que todo o andamento da mesma estaria para o leitor de forma imparcial, distante e objetiva de quem a escreve. Desta forma, a historiadora tecerá críticas ferrenhas a nossa historiografia, buscando por uma história do negro brasileiro e rompendo estereótipos. Ao propor escrever a história da população negra sobre outra visão sobretudo a partir dos próprios negros, o preconceito racial ocupa um dos temas centrais de sua reflexão (RATTS, 2006; BATISTA, 2016).

Para Nascimento (2021), as relações inter-raciais são amenas, entretanto para os pretos elas tomam um aspecto diferente, pois a tolerância para conosco se camufla num profundo preconceito que se aflora nas mínimas manifestações. Lélia Gonzalez já nos advertia sobre tal questão ao relatar sobre as formas pelas quais o preconceito se manifestava de maneira velada disfarçada, o que impedia por exemplo, de se fortalecer a identidade do negro brasileiro, ao não se identificar como o tal. Ambas pontuaram em suas trajetórias tanto em momentos vividos como também apontaram as formas de como ele se manifesta em diversas áreas.

A todo momento o preconceito racial é demonstrado diante de nós, é sentido. Porém, como se reveste de uma certa tolerância, nem sempre é possível percebermos até onde a intenção de nos humilhar existiu. [...] de tal forma o preconceito contra o negro é violento e ao mesmo tempo sutil que ele existe latente e muitas vezes vem à tona nas relações entre nós mesmos. Temos, vamos dizer uma atitude de amor e ódio por nós mesmos; a presença e o confronto com o outro nos incomoda também. A democracia racial brasileira existe, mas em relação a um negro inexistente (NASCIMENTO, 2021, p. 40).

Algo que nos chama a atenção é quando Beatriz relata que muitas vezes o preconceito estava entre nós mesmos. Devemos nos atentar ao período sob o qual foi escrito. Esta é uma passagem de 1974, estávamos em plena Ditadura Militar, e fortemente mergulhados no mito da democracia racial, que inclusive para ela, só existiu em relação a um negro inexistente. O que é totalmente válido, porque, enquanto existirmos na sociedade brasileira, seremos afetados pelas tensões raciais. A

historiadora ainda pontua que as manifestações preconceituosas são tão fortes que somos tratados como se vivêssemos ainda sob o escravismo<sup>96</sup>. Muitos deles, de acordo com Nascimento (2021), partem da nossa intelectualidade, que abrange poetas, literatos romancistas, escritores etc. Por exemplo, na literatura a representação que se faz de nós “é a de criado doméstico, ou, em relação à mulher, a de concubina no período colonial (NASCIMENTO, 2021, p. 41). Ademais, os intelectuais nunca quiseram nos estudar como raça, como afirma Beatriz:

O branco brasileiro de um modo geral, e o intelectual em particular, recusa-se a abordar as discussões sobre o negro do ponto de vista da raça. Abomina a realidade racial por comodismo, medo ou mesmo racismo. Assim, perpetua teorias sem nenhuma ligação com nossa realidade racial. Mais grave ainda, cria novas teorias mistificadoras, distanciadas dessa mesma realidade (NASCIMENTO, 2020, p. 41).

De fato, a intelectualidade brasileira branca nunca abordou as relações e tensões raciais como deveria, afinal eles olham para a população negra com os olhos da casa-grande, ou seja, apenas diante do ponto de vista econômico e servil (EVARISTO, 2007). É por isso que o mito da democracia racial se estabeleceu como uma “realidade verdadeira”. Não havia como, Beatriz uma mulher negra intelectual, escrever sobre o negro brasileiro sem mencionar situações vividas que perpassam tanto a violência emocional, como a própria exaltação da falsa democracia racial:

Um dos fatos que mais marcaram meu período escolar e minha formação posterior foi quando um professor de geografia, discorrendo sobre a etnia brasileira baseando-se na teoria do lusotropicalismo de Gilberto Freyre, disse: “O Rio de Janeiro era, no início do século, uma sociedade impossível de se viver, só tinha preto”. Adiante, comparando a questão racial dos Estados Unidos com a do Brasil: “No Brasil não existe racismo, porque a miscigenação sempre existiu e continuará existindo, não vamos ter conflitos porque *o negro tende a desaparecer*” (NASCIMENTO, 2021, p. 41).

Como já vimos com Lélia Gonzalez (2020) e é bastante recorrente em outros autores<sup>97</sup>, o espaço escolar para crianças, jovens e até mesmo adultos se configura como um espaço violento. É no chão da escola onde tais teorias (democracia racial e miscigenação) serão de qualquer modo difundidas e muitas vezes internalizadas e repetidas por nós. Segundo Nascimento (2021) tais afirmações foram tão fortes que ao mesmo tempo em que sentia o afloramento do racismo de maneira tão dura, ela

---

<sup>96</sup> Apesar de ter sido escrito em 1974, escrevo como se tivesse escrito recentemente. Ainda hoje em algumas situações somos tratados como se estivéssemos ainda no período da escravidão, basta olhar as notícias nos jornais brasileiros referentes ao trabalho doméstico e ao trabalho nos canaviais e rurais no país.

<sup>97</sup> Ver Gomes (2017); Santos (2014).

achava que talvez tal condição fosse a solução para os negros se sentirem iguais aos brancos. Beatriz, ainda vai mais além ao dizer que a miscigenação estaria cada vez mais presente e mais solicitada por parte do preto, o que seria fruto da ideologia do embranquecimento. Ainda há outro tipo de agressão simbólica no qual o preconceito racial se mostra mais perigoso:

Entretanto, ultimamente tem havido por parte dos intelectuais e artistas, principalmente, uma nova mistificação, baseada na teoria contrária, mas que demonstra um preconceito racial talvez mais perigoso. Uma das piores agressões que sofri nesse nível foi por parte de um intelectual branco. Disse-me ele que era mais preto do que eu por ter escrito um trabalho sobre religião afro-brasileira, enquanto eu não usava cabelo afro nem frequentava candomblé. Foi uma das constatações mais difíceis de situar, uma das mais sutis sobre o preconceito racial no Brasil (NASCIMENTO, 2021, p. 42).

Esse é o tipo de violência mais vivenciado sobretudo por nós, mulheres negras, quando assumimos a posição de acadêmica e intelectual. “Açam eles que, por frequentar candomblé, fazer músicas que falam da nossa alegria, sabedoria e outros estereótipos, podem também subtrair a nossa identidade racial” (NASCIMENTO, 2021, p. 42). Além disso, muitas formas de preconceito que relata a intelectual, partem do próprio negro, e que todas essas agressões, todo esse recalque (assim ela chama), é por que ainda não se escreveu uma história do negro no Brasil, “por isso fazem de nós uns recalcados, uns complexados.” “em oitentas anos de uma “abolição” da qual pouco participamos, que não partiu do nosso amadurecimento político-ideológico como raça, nem como brasileiros, não podem estar resolvidas as nossas frustrações. A senzala ainda está presente. Oitenta anos em termos de história total são dias” (NASCIMETO, 2021, p. 44).

Dentro de suas temáticas pesquisas, preocupou-se também em analisar a condição da mulher negra. Segundo Ratts (2006, p.65), em diferentes textos tanto poéticos quando acadêmicos Beatriz traz o corpo feminino negro enquanto lugar sagrado pelo dom da reprodução, mas também em muitas ocasiões o sagrado ocupa o lugar da força e da resistência. Em seu ensaio intitulado *A mulher negra no mercado de trabalho*, publicado em 1976, Beatriz faz uma análise histórica para compreender qual o lugar que essa mulher negra ocupa, numa sociedade altamente hierarquizada. Em primeiro lugar, dada a divisão hierárquica da sociedade, que ela conceitua também como castas (porque neste sistema grupos desempenham papéis rigidamente diferenciados) ela faz uma comparação entre polos. No primeiro estariam o Senhor de terras, dono do poder econômico e político, e no outro lado extremo estaria o

escravo, força efetiva de trabalho. Entre esses dois polos haveria uma porção de mulheres e homens livres vivendo em condições de miserabilidade. Ao ser permeada pelo caráter paternalista e patriarcal, a mulher, de uma forma geral, só aparece quando lhe é atribuído o papel de esposa do Senhor, dona de casa e mãe de seus filhos. Desnecessário dizer que aqui a historiadora se refere à mulher branca. O ócio que constantemente a acompanhava, em contrapartida era descontado em uma única pessoa, a mulher negra.

Enquanto a inação era inerente à mulher branca, na outra ponta estaria a mulher negra essencialmente produtora, com um papel correlato ao do homem negro, ambos, como aborda Beatriz, exerciam papéis ativos:

Antes de mais nada, como escrava ela é uma trabalhadora, não só nos afazeres da casa-grande (atividade que não se limita somente a satisfazer os mimos dos senhores, senhoras e seus filhos, mas também de produtora de alimentos para a escravaria), como também no campo, nas atividades subsidiárias do corte do engenho. Por outro lado, além de sua capacidade produtiva, pela sua condição de mulher e, portanto, de mãe em potencial de novos escravos, ela tinha a função reprodutora de nova mercadoria para o mercado de mão de obra interno. Isto é, a mulher negra é uma fornecedora de mão de obra em potencial, concorrendo com o tráfico negreiro (NASCIMENTO, 2021, p 56).

Embora, ambos, o homem e a mulher negra, fossem os braços da escravidão no Brasil, é sobre ela que recai o peso da dominação senhorial. Logo após a abolição tanto o homem negro quanto a mulher viverão sem amparo total do Estado, ocupando os serviços e condições análogas a sua condição anterior. Nascimento (2021), reflete sobre o período de industrialização no país na década de 1930, quando a expansão industrial, os setores de serviços e a estratificação social apresentavam uma maior flexibilidade. Entretanto, essa flexibilidade realçava as diferenças nos papéis atribuídos aos inúmeros grupos da sociedade.

Um dos fatores que atenuavam essa diferença era o fato racial. “O critério racial constitui um desses mecanismos de seleção, fazendo com que pessoas negras sejam relegadas aos lugares mais baixos da hierarquia, através da discriminação” (NASCIMENTO, 2021, p. 57). Atravessadas pelas questões de gênero e raça, mulheres negras, devido a essa condição, dão continuidade histórica aos papéis que lhes foram atribuídos desde a escravidão.

A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas, e

que permaneça como trabalhadoras nas áreas rurais (NASCIMENTO, 2021, p. 58).

Beatriz Nascimento, também pontua outro fator para que mulheres negras ocupem os empregos similares aos que ocupavam na sociedade colonial: a falta de educação. Historicamente, no pós-abolição, um dos direitos básicos de qualquer cidadão, a educação foi negada a um grande contingente da população negra, fazendo com que ficasse fora da disputa do mercado de trabalho, sobretudo as mulheres negras. A educação, sendo vista como meio de ascensão social e conseqüentemente geradora de melhores condições de vida, torna-se um requisito para o acesso aos melhores empregos. Em diálogo com Gonzalez (2020), quando esta afirma que houve um crescimento de mulheres ocupando empregos de nível médio como secretarias, atendentes etc, esta ocupação não se deu na mesma proporção para a mulher negra, pois, em muitos casos os serviços exigiam que tivesse “boa aparência”, o que, por motivos racistas, excluía-na mesmo que tivesse uma formação. Do mesmo modo, Nascimento (2021), demonstra que no recenseamento de 1940, 1950, e 1970, registraram que a mulher branca conseguiu ter maior acesso à educação incluindo o nível superior, o que levou na diminuição entre a desigualdade entre ela e homem branco.

Se a mulher branca estava ocupando o mercado de trabalho, mulheres negras continuavam a trabalhar em empregos de baixa remuneração e, em muitos casos, em péssimas condições. Infelizmente, apesar de tanto Beatriz Nascimento e Lélia Gonzalez e outras intelectuais terem refletido sobre a mulher negra de forma geral, muitos desses problemas apresentados ainda persistem, tanto no acesso à educação (permanência e finalização), bem como na ocupação de empregos de nível médio e superior e na igualdade salarial.<sup>98</sup> Sem falarmos na exploração e dominação sexual a que vem sendo submetida desde os primórdios de nossa colonização, o que gerou representações baseadas em estereótipos de que a sua capacidade sexual se sobrepunha à das demais mulheres, tendo como “atrativo erótico” a cor, sendo comparada a um ser primitivo. Para além de todas essas questões, a intelectual, durante a suas pesquisas produzidas entre 1976 e 1994, dedicou-se ao estudo do quilombo tendo como objeto a sua continuidade histórica no pós-abolição.

Partindo das análises de fontes ditas oficiais, como o documento do Conselho

---

<sup>98</sup> Ver: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2021/12/705-mil-homens-brancos-tem-renda-maior-que-a-de-todas-as-mulheres-negras.shtml>. Acessado em 10.01.2022.

Ultramarino de 1740, o qual definia o quilombo como toda habitação de negros fugidos que passassem de cinco ainda que não tenham pilões nem ranchos levantados, Beatriz Nascimento (2021) vai buscar entender a relação entre passado e presente desses agrupamentos, rompendo com os estereótipos que foram construídos em nossa historiografia. “Nessas descrições reforçam-se as noções dos negros como seres primitivos, malfeitores e irresponsáveis, e dos quilombos como bandos destituídos de caráter político (NASCIMENTO, 2021, p. 110). Ou seja, o quilombo foi mais do que um lugar para negros fugidos. Ao pesquisar em livros didáticos para saber como abordaram sobre o quilombo, Beatriz notou que tais representações negativas foram transmitidas, apresentando-o sempre como um local de negros fugidos, conferindo ao heroísmo no caso específico de Palmares a Domingos Jorge Velho por ter posto um fim na rebeldia dos negros (RATTS, 2021; BATISTA, 2016).

Sendo o livro didático um produto cultural, embasado em uma historiografia nacional<sup>99</sup>, autores que escreveram sobre o quilombo, como Edson Carneiro, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, entre outros, discorreram sobre os quilombos partindo da visão paternalista que docilizava as relações entre escravizados e senhores, apresentando-o sempre como um lugar de negros fugidos e não como um lugar de resistência. Conforme Beatriz, essa generalização foi propagada tanto em âmbito acadêmico quanto nos currículos escolares, sendo arraigada na memória nacional, gerando uma percepção negativa e de inferioridade do povo negro brasileiro. Para se aprofundar nessa temática, Nascimento visitou diversos quilombos no Brasil e na África (Angola), onde pôde fazer comparações entre diferenças e semelhanças. A partir de suas análises constatou que os quilombos iam se ressignificando no decorrer do tempo e de acordo com cada região, e que apesar de muitos terem características comuns, a generalização necessitava passar por um revisionismo histórico. Para ela:

A repetição das generalizações na bibliografia que estuda especificamente o “quilombo” desde as primeiras décadas deste século se deve, em parte, ao fato de os negros como grupo subordinado desconhecerem a escrita, ao mesmo tempo que o sistema educacional brasileiro não beneficiava os escravos e ex-escravos no passado; e em outra parte à própria incompreensão das autoridades ultramarinas e colônia sobre essas formações humanas (NASCIMENTO, 2021, p. 112).

---

<sup>99</sup> Ver BITTENCOURT, C. M. F. Conteúdos históricos: como selecionar? In: BITTENCOURT, C. M. F. Ensino de História: fundamentos e métodos. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009. p. 135-173.

A historiadora trata, em sua própria escrita, de humanizar as histórias dessas pessoas fugidas ou libertas, que, por diversos fatores, não puderam deixar de forma escrita as suas vivências. Desta forma, em documentações oficiais os quilombos apareciam “sempre na análise do momento do ataque da ordem social vigente aos estabelecimentos dos negros (NASCIMENTO, 2021, p. 113). Em contrapartida, a intelectual traça uma definição de quilombo na qual este se forma mais da necessidade humana de se organizar de um modo específico que não aquele arbitrariamente estabelecido pelo colonizador (NASCIMENTO, 2021, p. 124).

Ademais, ao estudar as estruturas, a historiadora traça paralelos de características que vieram do continente africano e se remodelaram em solo brasileiro tornando o quilombo como estrutura social. Em primeiro lugar, ela exemplifica que um homem africano escravizado, saído de uma organização social desenvolvida em África, ou ocupante de um determinado grupo social hierárquico, e por suas experiências anteriores, não aceita a sua nova condição de escravizado no Brasil, de acordo com Nascimento (2021, p. 125), ele poderia, mesmo na senzala ou na fazenda, reorganizar um grupo nos moldes anteriores ao qual ele pertencia, portanto, esse homem poderia exercer a liderança de um quilombo. Ainda assim, as lideranças poderiam vir de um feiticeiro, curandeiro, parteira, de pessoas que “devido a sua importância no grupo, o aglutinam em torno de si” (NASCIMENTO, 2021, p. 126).

Essas condições seriam as de um grupo em seu estágio inicial, assim, de maneira gradativa, poderiam fortalecer os laços e vínculos com suas regiões de origem, através da religiosidade, das festas, de ritmos musicais próximos, e todos com o mesmo propósito de ter atitudes contrárias à ordem política, jurídica e social estabelecida. Portanto o quilombo, de forma simplificada “é um processo de reorganização e contestação da ordem estabelecida” (NASCIMENTO, 2021, p. 129). Na historiografia sobre o quilombo, existe um vício interpretativo no qual o mesmo só é apresentado do ponto de vista das fugas, rebeliões e repressão, no entanto, Beatriz aponta que, devido ao seu caráter produtivo e comercial, formula a hipótese de que houve um período no qual ela intitula de “paz quilombola”:

Entre um ataque e outro da repressão oficial, ele se mantém ora retroagindo, ora se reproduzindo. Esse momento, chamaremos de *paz quilombola*, pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens livres, embora potencialmente passíveis de escravidão. Pensamos que, pela duração no tempo e pela expansão no espaço geográfico, o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração, e isso graças ao espaço de tempo que chamamos

de *paz*, embora muitas vezes ele não surja na literatura existente (NASCIMENTO, 2021, 133).

Partindo do pressuposto deste período de paz, Beatriz ainda pontua que, se os negros escravizados tivessem deixado relatos escritos, nós teríamos mais fontes que falariam sobre a paz do que a guerra. Outro ponto fundamental nos estudos de Beatriz é a falsa ideia de que os quilombos somente existiram durante os séculos XVI, XVII, XVIII, XIX, deixando de existir no século XX, então, ela desenvolve suas pesquisas sobre o quilombo a partir da continuidade histórica, levantando novamente outra hipótese de que ele passa por uma ressignificação tanto cultural, social e político. Nascimento, valendo-se do método da história oral e da etnografia, discorre sobre uma continuidade geográfica entre as favelas e os quilombos, observando que aonde em séculos passados foram áreas geográficas de quilombo, para a atualidade dela, eram territórios de favelas. A autora exemplifica a partir da cidade do Rio de Janeiro, onde regiões como “Catumbi, Leblon, Corcovado e outros transformaram-se em favelas e sobrevivem até hoje, embora transmudados fisicamente, até os nossos dias” (NASCIMENTO, 2021, p. 135). Outras continuidades históricas estariam nos costumes religiosos, culturais e lúdicos, além de sofrer o mesmo tipo de violência, a repressão.

Portanto, por meio desta suscinta trajetória de Beatriz de Nascimento e do diálogo com alguns de seus trabalhos publicados, foi possível traçar e entender um pouco das inquietações e dos caminhos percorridos dentro de uma academia machista, sexista na qual foram (e ainda são) as universidades brasileiras, enquanto uma mulher, negra, nordestina, buscando uma história de seu povo, o povo negro. O legado deixado pela historiadora suscita uma série de indagações e reinterpretação de temáticas tão importantes para se compreender a formação do Brasil, como o mito da democracia racial, a continuidade histórica nas relações de trabalho da mulher negra, mestiçagem, e sobretudo o estudo do quilombo. Beatriz Nascimento, foi uma historiadora que procurou trazer as nossas raízes e ligações históricas como continente africano, percebendo e apontando como essas histórias foram escritas dentro de nossa historiografia, nas múltiplas facetas da estereotipação, caindo no ostracismo acadêmico. Infelizmente, o mesmo ocorre com Beatriz, ainda hoje não vemos a sua produção intelectual circulando nas referências dos cursos de ciências humanas, nem em específico nos cursos de história, e muito menos nos livros didáticos escolares. E sabemos o porquê de sua produção não estar na academia

brasileira, pelo menos não como deveria.

Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, sem dúvidas contribuíram para o avanço dos estudos das relações raciais no Brasil, o que possibilitou novas interpretações sobre a história da população afro-brasileira. Julgo aqui importante e necessário descentralizar o eixo Sul e Sudeste como preceptores de uma intelectualidade tanto acadêmica quanto social. Apesar de Beatriz ser nordestina, sua movimentação se configura no Sudeste do Brasil. Ao mesmo tempo que ambas as estudiosas se articulavam por lá, por aqui (Norte e Nordeste), outras mulheres negras também estavam pesquisando, produzindo conhecimento e fortalecendo tanto o movimento negro, quanto o de mulheres negras em nível local e nacional, como Sônia Terra, Haldaci Regina, Dailme Tavares, Valcirana Maia, dentre outras, como veremos no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO 5

### O MOVIMENTO DE MULHERES NEGRAS EM TERESINA

*[...] Quando eu entro em 1988, eu conheço o Coisa de Nêgo em 1990, em 89 para 90, eu conheço o grupo Coisa de Nêgo que também era um grupo liderado por mulheres negras, era Sônia Terra, Lúcia Araújo, Francisca Trindade, as três mulheres que lideravam esse grupo, junto com outras mulheres, mas eram elas as pessoas de frente, tinham poucos homens que estavam lá, né? A, não ser os que estavam na percussão, mas na sua maioria de 70% eram mulheres. Então, fazer o percurso das mulheres negras dentro desse momento, mais não como uma questão institucionalizada, dizendo aqui é um movimento de mulheres negras, mas éramos nós que estávamos na frente, éramos nós que estávamos nas entrevistas [...]*

*Halda Regina (2020).*

A entrevista concedida por Haldaci Regina, conhecida carinhosamente no seio do movimento negro e na sociedade piauiense como Halda, no trecho em epígrafe, aponta questões cujo, investigação constitui o objetivo central deste capítulo, que é a constituição da formação do movimento de mulheres negras em Teresina, observando suas atuações nos campos políticos, sociais e culturais. Para Cardoso (2012), as organizações desenvolvidas por mulheres negras constituem estratégias de resistência para confrontar as desigualdades vigentes na sociedade. Tais grupos de mulheres negras deram espaços para uma autodefinição do grupo, empoderamento e protagonismo coletivo.

Há um consenso entre os pesquisadores e pesquisadoras<sup>100</sup> no tocante a organização exclusiva para mulheres negras que teria sido pela exclusão, ou pela não inserção de pautas específicas que contemplassem a vida de mulheres negras, como o movimento feminista e o próprio movimento negro. Desta forma, elas continuaram a fazer parte dos grupos mistos até quando perceberam que o melhor formato para intensificar e fortalecer a mobilização para enfrentar as desigualdades, principalmente de raça e gênero, seria por meio da organização de grupos próprios (CARDOSO, 2012, p. 185.).

Não podemos deixar de pontuar a conjuntura em que se desenhou a organização de mulheres negras no Brasil como um todo. A partir dos finais da década

---

<sup>100</sup> Ver CARNEIRO (2005); GONZALEZ (1985); SILVA (2014).

de 1970, 1980 em diante, vamos ter a emergência dos movimentos sociais, lutando por um país mais democrático e justo para todos os setores da sociedade, com uma marca maior de liberalização e de alargamento das possibilidades de manifestação (CARDOSO, 2012). Nesse contexto, muitas organizações atreladas a Igreja Católica vão surgir como os Agentes de Pastoral Negros- APNs, Juventude Operária Católica - JOC, Pastoral da Juventude do Meio Popular-PJMP, que serão os locais onde muitas mulheres negras darão início a sua militância especificamente na cidade de Teresina. A Campanha da Fraternidade de 1988 será de extrema importância para fomentar mais ainda as discussões sobre as condições em que vivia a população negra. É nesse contexto de ebulição dos movimentos sociais principalmente do Movimento Negro Contra a Discriminação Racial – MNCDR, que posteriormente será o Movimento Negro Contemporâneo- MNU, atrelado às Comunidades de Eclesiais de Base- CEBs, que muitas mulheres negras não só na cidade de Teresina iniciaram uma militância mais ativa na sociedade, partindo de formações e discussões fomentadas pela própria Igreja Católica.

### 5.1 OUVI O CLAMOR DO POVO NEGRO

Para compreendermos como uma reforma dentro das hierarquias da Igreja Católica influenciou não só na formação de grupos mistos que discutiam questões relacionadas à população negra, ligados à Igreja ou não, futuramente se refletirão nas organizações, em grupos específicos de mulheres negras, faz-se necessário uma pequena e relevante contextualização desses movimentos, a começar pela própria mudança interna na Igreja Católica, ao querer uma maior aproximação com as camadas populares, observando também o contexto de Ditadura Militar, ao qual o país estava, a época, submetido.

A década de 1960, tanto numa conjuntura internacional como nacional,<sup>101</sup> influenciou fortemente os setores da Igreja, levando-a a querer uma maior aproximação com as classes menos favorecidas da sociedade. Essa aproximação é fruto das discussões realizadas pelo Concílio Vaticano II entre os anos de 1962 a 1965, evento esse que, segundo Passos; Giorgi; Baptista (20, p. 600), assinalou, dentre tantas coisas, um conjunto de transformações não só na hierarquia, mas principalmente na

---

<sup>101</sup> A Guerra Fria, a bipolarização entre capitalismo e socialismo, diversas ditaduras instaladas pela América Latina, incluindo o Brasil.

base, nos membros da cristandade, buscando um processo de redefinição do lugar social da Igreja Católica na América Latina a partir da visão de Leonardo Boff, segundo ao qual, “o continente americano foi o que mais levou a sério o Vaticano II, promovendo transformações e foi onde se projetou a Igreja como um desafio para a Igreja Universal de ter uma consciência mais humanitária principalmente em relação aos pobres (BOFF, 2012, p.4).

Partindo da experiência socialista em Cuba, o Papa João XXIII, o grande protagonista do Concílio Vaticano II, elaborou uma encíclica<sup>102</sup> que orientava a Igreja a se voltar mais para as questões políticas, culturais e sociais, independentemente do regime político vigente. Desta forma, distanciando-se mais da interpretação Teológica, onde as atuações e posições da Igreja seriam definidas pela tradição transmitida pela força da autoridade. Após o Concílio a capacidade do sujeito sem a separação do religioso, passou a ser mais valorizada, ao tempo em que houve uma maior inserção e interesse da Igreja no mundo desses sujeitos, observando suas experiências (PASSOS; GIORGI; BAPTISTA, 2000, p. 601).

As transformações econômicas, políticas e principalmente sociais por que passava a sociedade brasileira em tempos de Ditadura, tiveram ressonância na Igreja, a ponto de se iniciar no seu âmago um movimento voltado para refletir sobre a questão da população negra tanto dentro como fora da mesma, pelos menos uma boa parte dela. Fazendo análises históricas da Igreja Católica, esta, embora tenha apoiado o golpe militar, para Valente (1994, p.78), ao tempo em que a repressão se intensificava contra diversos grupos e indivíduos que resistiam à Ditadura, incluindo alguns de seus próprios membros, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil- CNBB, que tendia para uma linha progressista do clero no Brasil, passou a assumir o papel de defensora dos direitos humanos. Portanto, fruto desse contexto, por volta de 1978, organizou-se dentro da Igreja a Pastoral Afro-Brasileira- PAB, com o compromisso de explicitar a discriminação racial contra os afro-brasileiros, partindo das manifestações de bispos, padres e muitos leigos e leigas que eram a favor da causa negra, indígena e dos sem-teto, sendo uma pastoral marcada pela mobilização e participação de base popular.

Uma vez criada esta pastoral, de acordo com Passos; Giorgi; Baptista (2000, p 603), nesse grupo havia alguns posicionamentos distintos que pairavam sobre a antiga postura da Igreja quanto aos negros, em virtude do seu passado tanto apoiador

---

<sup>102</sup> É um documento pontifício expresso por meio de uma carta, endereçada especificadamente aos Patriarcas, Arcebispos, Bispos, Presbíteros e aos fiéis da Igreja.

quanto escravagista, alegando a legitimidade ou não da própria pastoral. Outro ponto de discordância seria a nomenclatura, o que levou ao posicionamento de dois grupos dentro da PAB. Esse grupo contrário a Igreja entendia que ela não teria respaldo nenhum e que se deveria mudar o nome para Grupo de União e Consciência Negra. O outro grupo defendia que a PAB continuasse atuando em conjunto com a Igreja. Em 1981, o primeiro grupo (União e Consciência Negra) de certa forma conseguiu com que suas ideias prevalecessem, entretanto, em 1983, o grupo da PAB se rearticulou passando a ser chamar Agente de Pastoral Negros – APNs.

Foi nessa conjuntura que muitos homens negros, mais principalmente mulheres negras, iniciaram a sua militância perpassando por todas as áreas pessoais e políticas. A princípio, essa militância era voltada para as questões do grupo misto em geral (mulheres e homens), para as questões raciais. Desta forma, com a reformulação da então antiga PAB para os APNs, estes se tornaram uma das possibilidades de se inserir e lutar pela causa do negro no sentido mais coletivo, como foi o caso de uma de nossas depoentes:

Na realidade assim, eu entrei no Movimento Negro em 1988. Em 1988 a igreja na sua campanha Ouve o clamor do povo negro, Campanha da Fraternidade, então com essa Campanha da Fraternidade, nacionalmente muitos grupos surgiram, e surgiu dentro da Igreja uma Pastoral chamado, Agente de Pastoral Negro, que era os APNs. Então o Agente de Pastoral Negro, a gente tinha uma composição de pessoas que eram só católicas vamos dizer assim, tinha pessoas que eram frei, freiras, essas coisas todas. Nosso grupo era composto por essas pessoas, uns eram só militante... e na realidade a gente tinha um grupo formado por maioria de mulheres negras. Então, desde que eu entrei no movimento que nós sempre fomos a maioria, e que a gente fazia todas as questões e fazia as discussões de movimento misto (REGINA, 2022).

Como é evidente na fala de Halda Regina, a importância da organização dos APNs, que já se articulavam em todo o território nacional, sendo um grupo formado não só por membros da Igreja como também por pessoas leigas, como eles costumavam a chamar. Um ponto interessante é que havia pessoas que eram somente militantes, não estando necessariamente ligadas aos ideais religiosos. Para além, o grupo era formado pela maioria de mulheres negras que, segundo a entrevistada, eram elas que estavam sempre à frente do movimento, mesmo sendo ele ainda misto. Isto será uma característica marcante sobre a organização do movimento de mulheres negras na cidade de Teresina. Para Rocha (1998, p. 42), o modelo de organização de como foi constituído e a motivação dos participantes pela

causa negra, os APNs acabaram por se tornar a maior entidade negra do país na década de 80, atingindo seu auge em 1988, com a Campanha da Fraternidade sobre o negro.

Assim, os APNs estavam sobre o tripé fé, política e cultura que se volta aos pobres, que nesse caso não era entendido no sentido literal e econômico (embora fosse o caso da grande maioria) da palavra, mas, para além disso, significava e designava os excluídos, oprimidos e explorados. Ainda para Rocha, ele define as pessoas que participavam dos APNs como:

Pessoas engajadas que exercem atividades voltadas para a comunidade negra; que se unem a todas as instituições e movimentos negros que lutam pela mesma causa; cujo trabalho oferece acolhida a todos aqueles que se identificam com a luta contra toda forma de racismo, superando as diferenças de cor e de religião e que, enquanto organização, não estão vinculadas a nenhuma política partidária (ROCHA, 1988, p. 80).

É, então, a partir dessa acolhida que muitas lideranças negras tanto homens, mas principalmente mulheres negras, vão começar a se destacar dentro desses movimentos de base da Igreja Católica, porque, como foi já ressaltado por Halda, são elas que estiveram sempre à frente. Ademais, no tocante à superação de diferenças entre as religiões, outra questão era o anseio dos participantes negros trazer para dentro da Igreja a cultura negra:

Quando eu participei da Pastoral Negra, como ele era nacional a gente fazia discussão aqui em Teresina, com algumas pessoas ligadas a igreja, porque naquele momento a pastoral o objetivo dela era trazer a cultura negra para dentro da Igreja. Então, a gente organizava as celebrações, porque não era uma pastoral assim de revolucionar, com a fala e fazer outras questões, era mais aquela concepção de mudar o rosto da Igreja, de trazer o povo negro na Igreja, então a gente cantava, tocava tambor, usava as roupas diferentes para trazer uma concepção de igualdade entre culturas dentro da Igreja, a gente ia em outras igrejas em Teresina, mas poucas vezes saía de Teresina (REGINA. 2022).

Uma das estratégias usadas tanto pelo próprio Movimento Negro em si, quanto pelas pessoas negras que faziam parte dos APNs, foi ter utilizado elementos culturais característicos da cultura negra, como o tambor, roupas coloridas, turbantes, cabelos “black” ou trançados etc como meio de contar a história da população negra, e valorizar a identidade negra, por conseguinte a nossa estética. Desta forma, em concordância com Nilma Lino Gomes (2017), o Movimento Negro ele é educador,

assim como nossos corpos também são e que nos ensinam através de inúmeras formas, sendo uma delas por meio de nossas manifestações culturais. Outra questão de extrema relevância é que se poderia ter a inserção dentro da Igreja debates sobre as religiões de matriz africana, uma vez que esta é discriminada pela sociedade brasileira. Portanto, o corpo negro não se separa do sujeito, uma vez que nossos corpos históricos ancestrais falam a respeito de processos de violências, erotismo e exótico, ancorados em práticas racistas, mas falam também sobre nossos corpos que são locais sagrados, divinos, resistência e de saberes que ressaltam a nossa identidade coletiva por mais que esta muitas vezes se anuncie de forma individual.

Como um dos objetivos dos APNs era a denúncia e o combate ao racismo, uma das estratégias adotadas para a valorização da história do povo negro no Brasil foi ter promovido no seu interior cursos de formações onde se pudesse conhecer bem mais a fundo a nossa história que ultrapassasse o viés meramente econômico da escravidão, tendo como base a temática racial com presença de lideranças religiosa e leigos, para dialogarem e capacitar o próprio negro para se apropriar das ideias do colonizador sobre sua história:

Havia uns encontros formativos para gente entender o que é ser negro, qual a identidade negra, a nossa representatividade, a história do povo negro, a história da época que a gente falava muito mais em Zumbi, a história de Zumbi dos Palmares, resgatava muito pouco dos escravos, né? Mas era voltado para Zumbi. Era mais como um processo de formação nosso, para fazer a abordagem da Igreja e trazer esse aspecto de mudança, para mudar um pouco os rituais litúrgicos, e trazer também uma nova linguagem no evangelho, falar do evangelho, e não falar em separar o joio do trigo, porque quem geralmente era o joio era a população negra né. Então, a gente fazia essas abordagens a partir do evangelho. Na pastoral da Juventude, que eu participei, a gente ficava mais centralizada mesmo a participar dessas formações interiores que eu lembro que era muito boas. Porque era uma época em que se falava da teologia da libertação (REGINA, 2022).

Essa ação dos APNs foi importante na medida em que colaborou com um estudo voltado para a nossa história de resistência e luta, de nossa identidade, o que é ser negro, reforçando a luta em prol das questões raciais. Para Rocha (1988), esses cursos formativos foram um chão fértil para a fomentação da consciência e identidade do povo negro, sendo estas como verdadeiras escolas para a cidadania, onde muitos grupos se organizaram com o objetivo de transformar a sociedade. Para além disso, evidencia-se na fala de Regina que não se deixava de lado a questão da religiosidade, sendo abordada também para o entendimento da questão do negro no Brasil, como o

exemplo da separação do joio e do trigo e principalmente a teologia da libertação.

Sobre a Teologia da Libertação é importante ressaltar que num contexto onde a Igreja Católica procurava romper com os moldes tradicionais que faziam com que as pessoas mais humildes passassem despercebidas, a partir desta teologia tem-se um olhar voltado para aqueles que mais precisam se libertar da opressão, da pobreza, buscando uma mudança de sua condição social, política e cultural, não só no Brasil, mas na América Latina como um todo. Leonardo Boff, teólogo brasileiro, é um dos principais expoentes desta teologia. Para ele era, preciso tomar a atitude de ouvir o outro:

Devemos assumir a perspectiva das vítimas, em primeiro lugar, por uma questão de justiça. Os ameríndios e afro-americanos nunca puderam ser ouvidos. A cultura europeia bem como as Igrejas missionárias andaram por um caminho de mão única durante cinco séculos. Agora é hora e a vez de ouvir o reverso da conquista. Dar a vez ao discurso dos que viviam neste continente já há séculos e que estavam na praia espreitando os seres estranhos das caravelas. Em segundo lugar, porque se trata de uma questão ética. A chegada dos europeus significou violência. O desenvolvimento autônomo das culturas aqui presentes foi interrompido abruptamente. De autônomas passaram a dependentes e subjugadas. (BOFF, 1992, p. 59).

Tendo essa ideia fortemente compartilhada e difundida dentro da Igreja Católica, atrelou-se a fé à luta por melhoria de vida das pessoas menos favorecidas, como bem citou Boff, pobres, negros e indígenas. Foi a partir desse ideal que muitos jovens negros e negras começaram a fazer parte dos APNs, porque “vislumbrava mudanças sociais, políticas, mudanças de pensamento” (REGINA, 2022). Sônia Terra, mulher negra, foi uma dessas jovens que viu desde cedo as desigualdades, por sua própria experiência de vida, sendo filha de uma empregada doméstica e moradora de uma comunidade periférica, viu nesse espaço um possível local de transformação social, não somente para ela, mas para a comunidade em si. Sônia salienta que:

Ali eu despertei para a questão de classe, de saber de uma desigualdade, evidentemente que a gente faz essa leitura hoje... naquele momento eu comecei a ver aquela realidade periférica estranhando todas aquelas questões e comecei a participação na Igreja Católica, eu já frequentava a igreja e comecei através da igreja a participar de grupos de jovens, a ser catequista, isso naturalmente me introduziu ao grupo de adolescentes, grupo mesmo de jovens, foi aí que começou o despertar, mais acentuado para uma questão de classe, para as desigualdades de questões que havia mundos distintos, e era uma realidade muito dolorida, de muita necessidade, e foi muito difícil... Eu fui feliz, porque eu venho de uma geração que a gente, a partir dessa atuação na igreja Católica, viveu a teologia da libertação, do Leonardo Boff e isso nos induzia à questão de fé e

política. A fé sem obras é morta e nos impulsionava, a ter uma atuação cristã. Começou daí a minha participação na vida da comunidade, e já me inseria nas lutas reivindicatórias (TERRA, 2022).

Rocha (1988) aponta que essas organizações como os APNs que tinham um caráter religioso, são caracterizadas como aquelas cuja fé funcionava como um elemento motivador das lutas sociais de caráter étnico-racial, ademais assinala o setor eclesial como uma alavanca de sustentação dessas organizações. “Então isso para mim foi uma escola muito importante na minha vida. Ela me transformou numa mulher negra mais consciente, uma pessoa com maior militância” (REGINA, 2022). Ainda no tocante aos cursos de formação, uma vez que mulheres negras eram a maioria, perguntei se havia alguma abordagem específica sobre mulheres negras, Halda nos responde que:

Não, não falava na condição da mulher negra, a gente falava em igualdade entre homens e mulheres, igualdade entre pessoas, né? Falava muito da questão da igualdade, mas não ficava direcionada a mulher negra... falava assim de racismo. Nós que éramos negro era que falávamos de nós mesmos de nossas experiências, nossas vidas, nós éramos quem pautávamos. Nos APNS era assim, a gente estudava Tereza de Benguela, via alguns conteúdos, estudava questões de racismo no Brasil, porque se identificar como negro... era uma coisinha básica. Era voltado para a questão racial mesmo, não voltado especificadamente para mulher (REGINA, 2022).

Apesar de não abordarem em específico a situação da mulher no Brasil, como vinha sendo exposto e debatido por outras mulheres negras em cenário nacional com Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro dentre outras, é dentro desses centros de formação que muitas jovens, mulheres irão se perceber como negras. “Isso me transformou numa mulher negra mais consciente, uma pessoa com maior militância” (REGINA, 2022). Para além dos APNs, outras pastorais foram criadas com o intuito de atuar na diminuição das mazelas e na vulnerabilidade social dada a ausência do Estado naquele contexto de Ditadura Militar, em serviços como alimentação, saúde, discriminação e moradia. Foram então criadas: Pastoral Operária (PO); Serviço Pastoral dos Migrantes (SPM); Conselho Pastoral dos Pescadores (CPP); Pastoral dos Nômades (PN); Pastoral Carcerária (PC); Pastoral da Saúde (PS); Pastoral da Mulher Marginalizada (PMM); Pastoral do Povo da Rua (PPR); Pastoral Afro-Brasileira (PAB); Pastoral da Pessoa Idosa (PPI); Pastoral da AIDS, Pastoral da Juventude Operária (JOC) Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP).

Embora algumas delas partilhassem do mesmo objetivo em comum, que era a luta pela a diminuição das desigualdades sociais, cada pastoral tinha uma atuação específica como se evidenciou acima. Na cidade de Teresina, tanto a JOC quanto a PJMP tiveram uma forte atuação. É a partir delas, por exemplo, que vão sair lideranças, mulheres negras, como Sônia Terra e Francisca Trindade. Para Sônia:

Costumo dizer que foi uma das minhas melhores escolhas de vida, foi a Juventude Operária Católica, movimento de jovens trabalhadores e trabalhadoras internacional, onde o método criado pelo fundador da JOC, o método que é bastante utilizado, e ainda hoje é que é o método ver, ajudar e agir, e a partir de ver e julgar essa realidade que a gente via de analisar as causas, a gente atuava como cidadãs e cidadãos e nos inserimos nas lutas onde quer que estivéssemos, desde bairro, escola, o trabalho, então eu comecei na JOC a participar e estar mais atuante (TERRA, 2022).

Quanto à questão de se perceber enquanto mulher negra dentro dessa pastoral voltada mais para as questões de classe, porque, ao contrário de Halda Regina, que já se insere no APNs, cuja discussão de raça e racismo se fazia mais frequente, Sônia comenta que esse processo se dá muito depois de sua entrada na JOC, mas reconhece que sua entrada ali foi de extrema importância para se reconhecer como uma mulher negra e todas as especificidades que nos acompanham como tal. Portanto:

O despertar da questão racial que você pergunta foi ele é um processo que vai se dar muito depois, e mais depois ainda vai se dar esse reconhecer-se mulher negra nas especificidades. O fato é que a partir dessa participação, a gente vai compreendendo que a gente nessa divisão de classes a gente tem também realidades específicas enquanto mulheres e aí quando a gente se coloca como mulheres a gente vai vendo que a gente tem uma realidade muito mais específica, como mulheres negras, como pessoas negras, aí vem o nosso olhar para essas diferenças que mesmo nesse contexto da luta de classes, na organização dos movimento sociais, você percebe nitidamente que há diferenças entre ser branca e entre ser negra, entre ser homem e entre ser mulher, e aí nessas diferenças vem o despertar. E como se diz aí... Nossa Lélia Gonzalez é como nos diz Nilsa Borges...é tornar-se negra, é esse processo (TERRA, 2022).

Por ser uma pastoral voltada para as relações de trabalho, para a classe trabalhadora, na cidade de Teresina essa pastoral, ramificou-se em diversos bairros tidos como periféricos como Pio XII, Lourival Parente, Monte Castelo, Primavera Buenos Aires, Redenção, mais principalmente no Parque Piauí que abrigou um seleiro de organizações sociais. “O parque Piauí é um celeiro da história política, social, cultural da nossa cidade e do Estado. Porque eu acho que dali sugiram grandes

lideranças desse movimento que se concentrava lá” (TERRA, 2022). Atrelada a essa pastoral, a PJMP também teve uma grande atuação dentro da prática das pastorais sociais. Sua metodologia procura propor aos jovens assumir a consciência de sua classe, de uma visão iluminada pela leitura popular da bíblia, procurando tornar os jovens multiplicadores da utopia do reino, buscando uma sociedade alternativa, num projeto de ida de respeito ao ser humano. Ambas, mais voltadas para discussões de classe, sem levar em conta a questão racial:

A gente era muito aquela coisa mesmo, porque a gente vivia um momento pós e ainda ditadura.... resquícios da ditadura, então era muito marcante essa questão da luta de classe. E foi nessa luta de classe que a gente foi se atendo para isso. E isso já começou a acontecer a partir de mais à frente de Salvador, com o MNU que começa a discutir isso e vai chegando para a gente também e a gente começa a se olhar, a identificar, porque os problemas sempre nos cercaram, nos atravessaram, tanto que reconhecer foi um processo a partir dessas questões externas que começam a chegar também de outros movimentos. E aí, a gente começa a discutir entorno dessas questões raciais. A princípio raciais de uma forma geral, homens e mulheres sem dividir em gênero. A questão de gênero, só vai se dar bem mais à frente (TERRA, 2022).

Percebemos que, apesar de muitas jovens/ mulheres negras terem começado sua militância a partir dos movimentos de base da Igreja Católica, como nas pastorais, as discussões de raça, para muitas mulheres negras, no caso específico vão chegar até elas em momentos diferentes mesmo estando nessas pastorais que eram ligadas de uma certa forma. Algo que não se pode negar é a forte influência externa que tiveram de outras pastorais e outros movimentos, inclusive o Movimento Negro, o que vai levar a uma maior articulação da própria organização do movimento de mulheres negras. Levando em consideração a conjuntura política da época, alguns setores da Igreja passaram a ser vigiados pelo Serviço Nacional de Informação- SNI, órgão de repressão por parte do governo, depois de sua reorientação para o campo progressista. Para Jesus (2021, p. 8), a obsessão com o comunismo e o avanço dos ideais de esquerda no país, os militares, preocupados com a unidade nacional, afirmavam a crença de que o Brasil estava debaixo de uma democracia racial, negando e silenciando o racismo vigente nas relações raciais aqui existentes.

No que diz respeito a essa conjuntura, em 1988 foi realizada pela Igreja Católica a Caminhada da Fraternidade cujo título foi “A fraternidade e negro” com o lema “Ouvi o clamor deste povo”, com o intuito de fomentar discussões sobre a situação

lastimável em que vivia a população negra. Vale ressaltar que a caminhada fazia alusão também ao centenário da abolição da escravidão no país, e pelo fato de ser um período marcado pela redemocratização, implementou-se uma nova Constituição (a Constituição cidadão como ficou conhecida) em consequência desses diversos eventos. Portanto, naquele ano de 1988, para Jesus (2021), várias estratégias de luta foram traçadas por todo o movimento negro para denunciar o racismo em meio às comemorações oficiais.

Ademais, ao fazermos uma análise do texto-base da Campanha da Fraternidade de 1988, torna-se evidente o reconhecimento do povo negro como injustiçado, e para Passos; Giorgi; Baptista (2000), nota-se a necessidade de se demonstrar ao interlocutor, sobretudo por meio da simbologia imagética, que o povo negro teria sido injustamente penalizado, recorrendo a um apelo emblemático da Igreja a fim de sensibilizar a sociedade brasileira. Mediante essa explanação, é reconhecido, pelo Movimento Negro a importância direta e indiretamente da Igreja Católica mediante a fomentação de discussões sobre a realidade da população negra, à época, o que levou a um maior fortalecimento dela.

Desta maneira, estes são alguns registros de trânsitos de mulheres negras, em caso específico de duas mulheres negras, Halda Regina e Sônia Terra, além de Francisca Trindade e Lúcia Araújo, entre outras que, a partir de lugares diferentes, mas, partindo do mesmo princípio (o povo negro), se inseriram no Movimento Negro em Teresina, o qual, segundo suas falas, elas eram a maioria. Faz-se importante dizer que esta é uma das diversas maneiras pelas quais mulheres negras adentram no movimento misto em Teresina, para depois se organizarem em grupos específicos de mulheres negras. Portanto, como nos relata Sônia Terra, foi desses movimentos ligados à Igreja Católica, como os APNs, JOC, PJMP que surgiram muitas lideranças negras:

A maioria aqui sim.... inclusive foi muito forte aqui foi o nascimento dos APNS, porque eles tiveram uma campanha da fraternidade dos 100 anos da Abolição, que a Igreja Católica trouxe a campanha da fraternidade com o tema que questionava essas questões ainda do povo negro, e aí isso desencadeou na própria nos agentes de pastoral negros, que começou a discutir mais fortemente essa questão negra, essa questão racial. Mas, eu não diria que isso é 100%, porque, eu também não domino 100% para dizer que outros grupos não pudessem ter surgido, que não fosse a partir daí, agora eu desconheço. Então assim, dentro do nosso contexto de pessoas que estão mais nessa militância, com mais visibilidade, esse surgimento nosso foi dessa forma (TERRA, 2022).

Para esta pesquisa foram escolhidas mulheres negras que de certa forma, tiveram uma maior visibilidade nos campos sociais, políticos e culturais, e que a inserção no Movimento Negro se deu por meio das CEBs. Para além disso, conforme a própria Sônia Terra, algumas mulheres negras de sua geração vão começar a sua militância a partir daí, não que outras mulheres não possam ter se inserido em outros movimentos ligados à causa negra ou não. Para Monteiro (2008, p. 38), no Piauí os movimentos negros são oriundos das associações de bairro, sindicatos, organizações partidárias, e de grupos da juventude da Igreja católica, como os já supracitados. Ademais, áreas como a educação e o campo cultural serão espaços de sociabilidade importantes, onde principalmente mulheres negras irão iniciar a sua militância a partir desses espaços.

Ao tempo em que muitas mulheres negras adentram no movimento a partir da Igreja Católica, para além desses grupos, na Universidade Federal do Piauí-UFPI já se cogitava a criação de um grupo de pesquisa voltado para a população negra, o que levou também a inserção de homens e mulheres negras ao movimento como Dailme Tavares:

E aí, na universidade foi esse novo universo, né? E eu conheci o Ruimar Batista, e aí ele já chamou a gente, ele foi chamando vários universitários negros para formar um grupo de universitários. E aí foram várias reuniões [...] e aí nós formamos esse grupo, foram várias reuniões para formar esse grupo para gente participar desse evento, que foi o primeiro Seminário Nacional dos Universitários Negros, organizado pelo pessoal de Salvador (TAVARES, 2022).

A Inserção da Dailme, como se evidenciou deu-se por meio da formação de um grupo de estudos voltado para a situação dos afrodescendentes, a partir da realização de um Seminário Nacional de Universitários Negros, realizado na cidade de Salvador. Uma vez inserida no mundo das pesquisas e esta ligada à causa negra, Dailme, por ser uma mulher negra, moradora de um bairro periférico da cidade e por gostar do estilo musical reggae, resolveu fazer uma pesquisa sobre esse tema, uma vez que ele era marginalizado e considerado Coisa de Nêgo:

Como eu nasci e cresci no bairro ilhotas, lá no cantinho ali da rua, tinha o bar do Olavo, e lá no Olavo rodava muito reggae, eu sempre gostei muito de reggae, e eu já sentia o preconceito.... tinha gente que dizia começou a sair essa música aí, daqui a pouco você começa a sentir o cheiro da maconha. E aí me chamava atenção aquilo, todo mundo gostava de reggae. E aí eu pensei... vou fazer um projeto para estudar o reggae em Teresina. Aí eu procurei o professor Francis... eu falei para ele.... professor eu tenho um sonho, olha aqui o meu projeto. Vamos fazer....eu organizei o projeto e coloquei para as bolsas do

CNPQ. E aí o projeto foi aprovado. Aí na Universidade Federal, ninguém dizia nada na minha frente porque se dissesse já sabia....o pessoal falava pelas costas... que era o fim do mundo o CNPQ, esses professores aprovar um projeto para estudar o reggae essa música aí dos maconheiros. Isso gente, na Universidade Federal. Esse nêgo fumador de maconha, esses nêgo lavador de carro, onde isso é ciência .... (TAVARES, 2022).

A pesquisa realizada por Dailme, para além de partir de um interesse pessoal (o gosto pelo reggae), era uma forma de militância dentro da universidade que era e ainda é mergulhada em pesquisas eurocêntricas, onde a história da população negra é vista apenas pelo viés econômico. Entretanto, como ela mesma nos diz “Essa coisa de que nêgo não tem história? a África não tem história? e aí nós fomos para a pesquisa”. Com o título- O reggae a sua história e influência na sociedade teresinense- a análise central de sua pesquisa foi fazer uma comparação entre o reggae da cidade de Teresina, São Luís e Salvador. Além de ser uma pesquisa ousada e inovadora dentro do campo das ciências humanas, Dailme durante a sua trajetória de pesquisa, sentiu que existiam relações de gênero distintas, pois relatou uma certa surpresa ao falar de sua pesquisa para os entrevistados que eram predominantemente pertencentes ao universo masculino:

A primeira surpresa é que eu já ia para as festas de reggae, mas quando eu fui nos bailes de reggae em Teresina, que eu comecei a entrevistar, geralmente os homens, porque o reggae basicamente, as festas de reggae está na mão dos homens, tem esse lado da economia, que tem os empresários, que eles chamam de magnatas em São Luís, os que são bem ricos, os que promovem as festa de reggae. Então a primeira surpresa.... aí fui entrevistar também DJs que tinham programa de reggae. A primeira coisa foi uma surpresa, como uma mulher estudando o reggae.... eu pensei que era um estudante. A primeira surpresa foi essa, uma mulher estudando a música reggae que é esse espaço que é bem masculino [...].... mas tem muita coragem.... mas por quê?... ele só faltava dizer.... menina, isso aqui é coisa de homem. (TAVARES, 2022).

O depoimento acima indica a complexidade organizativa do Movimento Negro enquanto grupo misto, contudo, a partir da experiência individual, é levantado um ponto extremamente relevante, que são as relações de gênero dentro do próprio movimento, mesmo tendo algo em comum que os ligasse, como a raça. Para Cardoso (2012, p. 201), a participação de mulheres negras nas mais diversas áreas, mas principalmente ligada ao Movimento Negro, foi positiva pois elas teriam introduzido o debate de gênero, contribuindo para a construção de relações menos hierarquizantes entre os militantes. As relações de gênero dentro do espaço acadêmico podem ser

mais violentas para mulheres negras que ocupam esse espaço, como está evidenciado no depoimento de Dailme, uma vez que aquele espaço não foi “construído” para elas (nós). Apesar de toda essa dificuldade, o interesse em pesquisar o reggae e suas implicações na sociedade teresinense, tema que foi marginalizado dentro da academia como não científico, Dailme quebrou paradigmas ao conquistar o primeiro lugar de premiação de desenvolvimento de pesquisas promovidas pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico-CNPQ em nível local, galgando terceiro lugar em nível nacional.

Quando mulheres negras se destacam de alguma forma, automaticamente o racismo que, aparentemente está disfarçado, vem tona. Nas universidades, no âmbito das pesquisas quase sempre somos descredibilizadas porque o nosso interesse de pesquisa geralmente é voltado para algo que nos afeta direta ou indiretamente. Nesses espaços que são violentos para nós mulheres negras, Kilomba (2019, p. 51) afirma que é comum nos dizerem que nossos trabalhos são interessantes, porém não muito científicos. Ocupar esses espaços que também são nossos e que por muitos séculos nos foram negados, causam “incômodos” naqueles que se acham donos da ciência e do poder:

Eu trouxe o cartaz onde eu tinha ficado em terceiro lugar, né? E eu preguei no mural do CCHL, aí quando foi no dia que eu cheguei não tinha mais o trabalho tinham arrancado. Cadê o meu cartaz que eu botei aqui? quem tirou? Eu não vi não, eu vi a pessoa já tava amassando, foi uma moça branca amassou e jogou lá no.... Ah eu não contei história, fui lá na diretoria do CCHL, olha esse racismo aqui, eu botei meu trabalho e os despeitados tiraram. Se tirarem de novo de lá eu vou botar de novo (TAVARES, 2022).

Nota-se que o simples fato de um cartaz tendo como destaque uma mulher negra pesquisadora, que ficou bem colocada em uma competição nacional promovido pelo CNPQ, o racismo deixou de ser velado e passou a ser algo escancarado. A mensagem que a moça branca que arrancou seu cartaz quis transmitir foi que aquele espaço não era para ela, mesmo que implicitamente. Dailme estava sendo convidada a permanecer em “casa” ou em qualquer outro lugar que fosse principalmente de subserviência, mas que estivesse fora das estruturas universitárias. Dentro das discussões epistemológicas que já foram discutidas em capítulos anteriores, temos nessa situação a questão entre o centro e a margem ao qual Hooks (1989) e Kilomba (2019) problematizam enquanto mulheres negras intelectuais. A moça branca, estaria no centro e falando a partir dele, logo seria legitimada. Em contra partida, passa um

recado a Dailme, mulher negra, que permaneça às margens. Portanto, a nossa realidade experienciada pelo racismo coloca em risco o conforto, a sociedade branca, uma vez que ocupamos esses espaços e passamos a denunciar tais práticas.

Ainda, em se tratando de espaço universitário, há algo em comum entre muitas mulheres negras, inclusive as desta pesquisa, que é a entrada tardia na Universidade por inúmeros motivos, mas o principal deles é que tiveram que trabalhar para ajudarem no sustento de casa, como nos relatam nossas entrevistadas:

[...] Eu não entrei na universidade com 18 anos...eu terminei o Ensino Médio com dezessete ano mais ou menos, eu já tinha o ensino médio. Mas eu não entrei na universidade por que é a realidade da mulher negra, né? Você tem que trabalhar, então eu comecei a trabalhar... eu trabalhava de manhã de tarde e de noite [...] eu comecei a dar aula em escolinha particular, alguma coisa assim, na minha casa, então não tinha como eu ir para Universidade porque a minha meta era ter dinheiro para eu me autossustentar para também entrar no padrão de outras meninas que tinham roupa, que tinha desodorante, que tinha um absorvente que tinha um perfume, eu queria entrar nisso, então eu tinha que trabalhar. Universidade assim era uma coisa assim bem distante. Eu já entrei na universidade com 32 anos, eu entrei no nascimento da minha filha (REGINA, 2022).

O espaço da universidade se torna uma realidade distante para mulheres negras quando se tem que trabalhar para ter acesso a produtos de necessidade básica como os de higiene pessoal relatado por Halda Regina. Ademais, as estruturas sociais foram construídas para nos deixarem de fora desses espaços nos colocando apenas no mundo do trabalho, como se esse fosse um lugar natural de mulheres negras. Sônia Terra também compartilha de uma situação parecida com a de Halda:

Eu, com 17 anos eu terminei na época segundo grau, hoje ensino médio e eu só entrei na universidade aos 42. Então tem um distanciamento muito grande, e não porque eu não quisesse, mas porque eu não tinha esse acesso. Eu tive com 18 anos a começar a trabalhar, pela minha sobrevivência, para ser arrime de família, então eu não consegui entrar na universidade e demorei um tempo e também.... e tem outro aspecto que você vai encontrar em muitas de nós. À época, para nós, nossa militância era muito intensa, nós nos dedicávamos muito e a gente tinha uma resistência também à academia, porque para a gente a academia era algo inalcançável, era aquele lugar também em que a gente não se sentia acolhida, que era como se fosse repressora.... houve momentos em que achávamos que essa academia não era nosso espaço e que a militância era só o espaço da luta, porque aquele era um local branco, lugar que não respeitava as nossas identidades. Só muito tempo depois a gente foi desconstruindo esse discurso que a gente sabe que era um discurso pautado, em colonialismo, nessa forma racista, que tudo se pautou nesse sistema, que era justamente a intenção desse sistema

repressor racista, era de nos tirar, de nos afastar (TERRA, 2022).

A entrada “tardia” e o ter que trabalhar para ajudar a família são pontos em comum entre elas, inclusive na fala de Dailme como veremos mais adiante. Na depoimento de Sônia Terra, além desses pontos já citados, o não acesso a esses espaços advém de uma conjuntura histórica de exclusão da população negra tanto no período da escravidão quanto no pós-abolição, quando esta população teria sido excluída do processo educacional partindo de ações do próprio Estado brasileiro. Outro ponto importante em sua fala é quando ela ressalta que havia uma resistência por parte delas ou de algumas delas, como a própria Sônia, por algo inalcançável, tendo como espaço de luta “apenas” o Movimento, consequência de toda uma colonialidade arraigada nas universidades brasileira. Todavia, essa passagem primeira pelo movimento acabou sendo uma enorme riqueza ao entrar posteriormente na universidade. Já havia um entendimento melhor do que era ser uma mulher negra nesse espaço, de suas identidades, da história da população negra no Brasil de luta e de resistência, histórias de mulheres negras, que por conseguinte traziam esses debates para dentro da sala de aula. Em contrapartida, o racismo continuava:

O que é que eu sofria mais dentro da universidade, era o fato de ser militante do movimento negro. Então, se você era militante as pessoas já lhe olhavam com outro olhar, né e ficava e tinha atitudes racistas.... olha só porque você é militante, você quer dizer que é racismo, elas queriam de certa forma afrontar, dizer que não havia racismo mas que havia muito racismo. Agora assim, que foi importante para mim estar na universidade, sendo militante é que eu consegui militar dentro da universidade.... mesmo não criando coletivo lá, mas em todas as minhas discussões eu fazia o recorte racial, tudo que eu iria falar eu fazia o recorte racial (REGINA, 2022).

Na militância dessas mulheres negras na universidade, mesmo que não aparentemente não mudasse as estruturas dominantes, somente pelo fato de estarem ali, de serem um corpo incômodo dentro desse espaço, suas ações foram de extrema importância na medida em que reivindicavam mudanças na educação, a partir da promoção de conversas, debates e redes de ajuda para outros universitários, principalmente negros, além de fortalecerem os Núcleos de estudos afro-brasileiros-NEABis. Sobre o racismo na academia, Sônia comenta que:

É difícil você como mulher negra não viver o racismo no dia a dia, ele se dá de várias formas. É nos olhares que são sutis e que não são...qualquer mulher negra que não tenha sofrido racismo é porque ela ainda não acordou para a realidade, ou ainda está tentando se

salvaguardar da pior forma possível. Ele é dolorido, porque o racismo mata a gente de várias formas .... você sabe que por mais que você esteja empoderada você sabe que é incômodo em alguns lugares que as pessoas elas estão sempre fazendo pensar que tem lugar não é para você, que você tá ali, mas ali não é o seu lugar (TERRA, 2022).

Atualmente através da política de cotas, temos enegrecido as universidades brasileiras, já podemos ver uma grande e rica diversidade não só de pessoas negras, mas de pessoas às quais o acesso à universidade sempre se manteve distante e dificultoso, como mulheres, indígenas, pessoas com deficiência, trans, pessoas com renda mínima etc. O fato de termos a entrada dessas pessoas é que também novas pesquisas, nas mais diversas áreas têm-se voltado para a nossa história como é o caso de pesquisas desenvolvidas por mulheres negras. De acordo com Guedes (2008), a partir da década de 1970, um contingente populacional feminino que havia concluído o 2º grau (hoje Ensino Médio), adentraram nas universidades por um processo característico da época, que foi a crescente progressão de carreiras que preparavam para o magistério secundário, particularmente nas áreas das ciências humanas. Entretanto, a análise que Guedes (2008) faz não contempla a questão racial. Dailme, que deu entrada na universidade nesta época, relata que:

Eu lembro que quando eu entrei na universidade tinha a estatística, de cada 100 estudantes que entram nas universidades públicas, sejam elas estaduais ou federais só três são negros. A estatística era essa, mas aumentou mais, não é? Mas o que eles podem fazer para que a gente não cresça é muito sério. E aí depois para a gente entrar no mercado de trabalho, é outra luta enorme (TAVARES, 2022).

Embora tenha tido um crescimento feminino na academia, dados do Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil (2009-2010), ao analisar a entrada ao ensino superior de jovens entre 18 a 24 entre as décadas de 1980 a 2000, mostraram que o aumento das taxas no caso de mulheres negras passou de 2,0% para 9,2%, o que é muito pouco em comparação à entrada de homens e mulheres brancas. Dailme ainda levanta outra questão, que é a inserção da mulher negra no mercado de trabalho cuja porcentagem cai para 0,4% de mulheres negras que tenham doutorado no corpo docente das pós-graduações de todo o Brasil, segundo o Censo da Educação Superior de 2016<sup>103</sup>, o que leva também à solidão da mulher negra nesses espaços.

---

<sup>103</sup> ver em: FERREIRA, Iola. Menos de 3% entre docentes da pós-graduação, doutoras negras desafiam racismo na academia. Gelédés, 2019. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/menos-de-3-entre->

Ainda sobre a questão do trabalho atrelado a educação:

A minha mãe fez de tudo para que a gente aprendesse a ler e a escrever e eu ouvia muito aquilo, a minha mãe dizer.... Olha eu não quero minhas filhas trabalhando na cozinha dos brancos. Não quero, não quero, vocês têm que fazer todo o possível para vocês aprender a ler e escrever, a gente tem que aprender, tem que aprender a ler eu não quero vocês trabalhando na cozinha dos brancos... eu me lembro demais disso que minha mãe falava. E a minha mãe dizia... o melhor marido é o seu emprego, então a minha mãe ela já tinha essas ideias assim feminista, né? de criar filhas para ter autonomia, ter liberdade (TAVARES, 2022).

É evidente, no excerto acima, a preocupação da mãe de Dailme (Dona Antônia) com a sua educação e inserção no mundo do trabalho, uma vez que não conseguiu adentrar nesse espaço porque tinha que trabalhar para ajudar no sustento de casa. Embora seu pai ganhasse bem, era a sua mãe, uma mulher negra, que tomava conta de todos os assuntos relacionados à casa incluindo as finanças, visto que seu pai “o meu pai era um homem da farra, né? Então o dinheiro do meu pai era para o cabaré aquela coisa” (TAVARES, 2022). Assim como evidenciado na fala das entrevistadas, no que diz respeito à educação, o investimento feito pela família em seus filhos nessa área, para Cardoso (2012), são esforços geralmente empreendidos pelas mães, mulheres negras que não puderam frequentar a escola, universidade, que impulsionam as filhas (os) aos estudos para não continuarem nesse ciclo histórico que é muitas vezes, o mundo do trabalho doméstico.

Cada uma das depoentes, à sua maneira, ressaltaram o papel que suas mães tiveram em suas trajetórias, sendo consideradas feministas mesmo quando assim o termo não era entendido. Mais uma vez, a ideia de um feminismo negro (mesmo sendo anacrônico) se faz importante, num tempo em que além da questão conceitual que nós conhecemos hoje, as práticas dessas mulheres negras levaram a outras mulheres negras a buscarem liberdade, melhores condições de vida, empoderamento etc. Apesar dos problemas financeiros que atingiam grande parte das famílias negras, as renúncias e privações pessoais que as depoentes rememoraram na trajetória de suas mães, elas destacaram ações de resistências visando romper com humilhação e exploração fundada pelo sexismo e racismo (CARDOSO, 2012). Cabe salientar que, as memórias que vieram naturalmente sobre as trajetórias de suas mães, as

inspiraram a enfrentar toda as dificuldades enquanto mulheres negras num mundo machista, sexista, racista e patriarcal.

Como já evidenciado, o movimento de mulheres negras em Teresina, vai se organizando a partir da inserção de mulheres negras em diferentes espaços de luta, como os APNs, nas universidades, nos sindicatos, nos bairros, dentre outros, mesmo sendo dentro do movimento misto em que elas tomavam e frente e eram a maioria. Assim, elas foram fortalecendo o individual e o coletivo ao mesmo tempo. Ademais, após se envolverem de fato com a causa da população afro-brasileira, o fortalecimento da identidade negra será uma questão importante para o Movimento Negro em si no Estado do Piauí, conseqüentemente em sua capital Teresina através da manifestação cultural do bloco de carnaval Coisa de Nêgo, a afirmação da negritude para além da questão cultural de divertimento ao qual estava inserido a priori, como um bloco de rua, passará pelo compromisso e com a reabilitação de todo um legado de luta e resistência, histórico, político, cultural, do negro no Brasil, que se apresentará a sociedade teresinense como forma de luta contra o racismo por meio do viés cultural. E elas, mais uma vez, estavam à frente.

## 5.2 ISSO É COISA DE NÊGO: DA AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA À LUTA POLÍTICA

Uma vez fortalecidas as discussões raciais, a partir de itinerários formativos fomentados pelos APNs, JOC, PJMP, entre outros, homens e mulheres negras sentiram a necessidade de continuar a luta contra o racismo por meio da criação de coletivos próprios como vai ser o caso da fundação do grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo, que vão apresentar suas reivindicações por via das manifestações culturais, mas sobretudo será como uma escola que falará através de suas vestimentas, musicalidades, cabelos etc, sobre a história da população negra, buscando fortalecer essa identidade negra em Teresina, que logo se estenderia para todo o Estado. De acordo com Monteiro (2008, p. 38), o Estado do Piauí passou por um considerável lapso de tempo inexistindo o debate sobre a questão racial negra, devido ao escamoteamento da situação do negro na sociedade piauiense, o que conseqüentemente, segundo a autora, teria dificultado ou impedido a formação de movimentos identitários negros no Estado.

Desta forma, foi organizado o grupo Coisa de Nêgo em Teresina em 1990, com

fortes influências externas, de outros grupos como: o Akomabu do Maranhão, e o Ilê Ayê da Bahia, que já faziam toda uma movimentação cultural político-social para viabilizar os problemas sociorraciais em seus estados bem como mostrar para a sociedade brasileira por meio do viés cultural, a história do negro no Brasil. Portanto, compactuando com os mesmos desejos desses grupos, o Coisa de Nêgo nasceu com objetivo de afirmar a existência dos afro-piauienses, antes negada até pelo próprio Estado, criando sistemas de representações nas esferas públicas, como maneira também de se inserir no meio político, para lutar contra o racismo e mito da democracia racial que era latente naquele período.

Sônia Terra, sobre a questão da invisibilidade da população negra no Piauí, conta-nos que:

Nós tivemos por exemplo que fazer uma manifestação aqui no governo do Mão Santa, na frente do Palácio do Karnak... nós abraçamos o Palácio do Karnak enquanto população negra, porque teve uma declaração do então governado à época o Mão Santa, dizendo que... revoltado porque tinha aparecido o Piauí como um Estado que tinha um maior número de negros, ele veio dizer que o Estado não tinha negros, e nós tivemos que nos manifestar, para dizer, colocar nossa cara negra com muito orgulho. Mas a gente vivia essas coisas, e a gente tinha um poder repressor muito grande (TERRA, 2022).

Como é evidenciado no excerto acima, para o então governado da época, Francisco de Assis Moraes Souza, conhecido popularmente como Mão Santa, que assumiu o governo do Estado entre os anos de 1995 a 2001, por ter o Estado do Piauí aparecido como um Estado que tinha o maior número de negros, soou como uma ofensa à sociedade piauiense a ponto de declarar que não havia negros. Isso releva o quão racista ele era, e também o próprio estado representado em sua figura, um homem, branco, da elite piauiense. Uma vez imersos na luta contra o racismo, as manifestações e protestos contra esse tipo de violência que negava a existência de muitos negros e negras que constituíram/constituem esse Estado, era natural que acontecesse. Todavia, ainda estávamos num período de redemocratização brasileira, o que fazia com que a repressão continuasse forte:

[...] A gente estava nesse pós ditadura, onde a gente ao ir para as ruas, era um momento muito forte onde a cavalaria atuava com muita força, por um período... a qualquer manifestação, eu digo que a gente corria de bater o pé na bunda, dessa cavalaria. Nunca esqueço uma vez que

saindo da Simplício Mendes, a gente estava fazendo uma pregação de cartazes com grude, e a gente ia pregar os cartazes lá... vinha a cavalaria... nesse dia nós corremos tanto, tivemos companheiras presas... foi uma jovem que também era bancária... e a gente tinha que lidar com isso também. A gente estava sempre em alerta, e a gente sabia que quanto mais a gente estava de frente, a gente estava exposto também a essas questões. E ser negro e ser negra era bem mais difícil ainda, trazer pra gente essa identidade (TERRA,2022).

Desta forma, uma vez que havia uma invisibilidade desses sujeitos negros e negras enquanto pessoas, conseqüentemente, o silenciamento de suas histórias inviabilizava a formação de uma identidade negra consistente. Portanto, um dos objetivos do Coisa de Nêgo foi levar a homens e mulheres negras a se assumirem como negros, sem terem vergonha de suas histórias e de suas trajetórias. Essa identificação com a negritude, conseqüentemente se tornará um ato político, que para Souza (1983, p. 17-18), saber ser negro (a), identificar-se como negro(a), apesar de ter tido as nossas identidades massacradas, submetidas a exigências e compelida a expectativas alienadas, é também comprometer-se em resgatar nossas histórias e nossas potencialidades. Para tanto:

O Coisa de Nêgo com ele foi fundado em 90, a gente já vinha dessa trajetória, a gente já se organizava assim com grupos de questões raciais e tudo mas foi no Coisa de Nêgo que realmente a gente demarcou, na cidade, que a gente pode dizer que foi um divisor de águas, no sentido de demarcar uma presença, onde foi muito importante a gente trazia o elemento cultural, porque a cultura ela agrega, a cultura ela se identifica, ela nos identifica. Nessa questão da cultura foi mais fácil chegar nas pessoas, trazendo isso, mas é isso também nos colocavam desafios (TERRA, 2022).

É por meio da cultura que o Coisa de Nêgo fortalecerá uma identidade negra em Teresina e no Piauí. A princípio o grupo ganhará destaque a partir das apresentações artísticas e musicais ao se apresentar nos desfiles de carnaval da cidade, que era voltado para a elite do estado personificado apenas nas escolas de samba. A intenção em ser um bloco afro de rua era chamar atenção para os elementos culturais negros, a partir do próprio nome do grupo, Coisa de Nêgo. Segundo Monteiro (2008), a nomenclatura do grupo foi dada em decorrência de uma poesia de autoria de Cineas Santos<sup>104</sup>, intitulada- Coisa de Preto- que mais tarde além de virar hino do grupo, foi

---

<sup>104</sup> Poeta e escritor brasileiro, nascido Campo Formoso, Sertão do Piauí. Desde 1965 vive em Teresina, capital do Piauí, onde desenvolveu trabalho de agente cultural, atuando em diversas áreas, há décadas exercendo atividades no cenário artístico-cultural.

alterada por Feliciano Bezerra<sup>105</sup> para Coisa de Nêgo. A desmistificação e o processo informativo da nossa história afro-brasileira começavam pelo próprio nome, uma vez que, o que vinha a ser Coisa de Nêgo? Para Sônia:

A gente tentava trazer sempre à tona desconstruir o que a historiografia oficial, esse não lugar que essa historiografia oficial nos colocava e isso era muito importante a partir do próprio nome Coisa de Nêgo. Coisa de Nêgo era no sentido de desconstruir essa questão de que tudo que era ruim, era coisa de nêgo, se é ruim é coisa de nêgo, se é bandidagem é coisa de nêgo, tanto é que é nêgo e não negro, porque era assim o ditado popular racista mesmo... coisa de nêgo é história, coisa de nêgo é cultura, coisa de nêgo é raiz, coisa de nêgo é construção, coisa de nêgo é esse país, é arquitetura da nossa cidade, coisa de nêgo é a participação em tudo porque a gente faz e tem na história do país (TERRA, 2022).

Desta forma, vê-se evidente o propósito ao denominar o grupo com esse nome, ao buscar desconstruir esse estigma negativo e pejorativo que foi algo considerado intrínseco à raça negra. Toda essa desconstrução se daria por meio das manifestações político-sociais de seus membros. Uma das estratégias utilizadas pelo grupo que era misto, tendo mulheres negras como a maioria, foi ter usado seus corpos como transmissores de saberes, sobretudo ancestrais, ao se utilizar de roupas coloridas, cabelos soltos ou trançados, turbantes, instrumentos em sua essência pertencentes ao grupo dos membranofone<sup>106</sup>. Todos esses elementos contribuíram para instigar a curiosidade da sociedade teresinense. Segundo uma de nossas entrevistadas e membro do Coisa de Nêgo:

O Coisa de Nêgo foi um grupo que ele conseguiu revolucionar, Teresina, posteriormente o Piauí. Porque o que era na década de 90 apresentar um grupo com turbantes, mas com roupas extremamente coloridas, com tambores que a gente esquentava, porque era de coro de bode, então isso era revolucionário, por um lado as pessoas gostavam porque era diferente, mas não era de certa forma um grupo aceitado, as pessoas diziam que eram macumba, as pessoas diziam que era feio, que usar o cabelo daquele jeito era feio, que a gente usava uma camiseta com um broche dizendo negro é lindo as pessoas não aceitavam e diziam nada a ver isso aí, vocês não são lindos, né? Mas a gente insistia, mas era um grupo.... que era uma revolução muito grande, a estética a roupa que o Coisa de Nêgo apresentava, a música, principalmente as músicas vai falar de Hilda de gituiu lá na Bahia, as músicas falavam da nossa história e olha só como era o Coisa de Nêgo, a gente passava pelo processo do carnaval que levava

<sup>105</sup> Militante negro, músico e compositor que fez articulações com grupos musicais negros de outros Estados como a Bahia e o Maranhão, fortalecendo a identidade negra no Piauí.

<sup>106</sup> Instrumento constituído a partir de uma membrana esticada e percutida, que no meio popular são conhecidos como tambores.

o bloco para rua, depois em novembro tinha a festa da Beleza Negra (REGINA, 2022).

Apesar de ser um divisor de águas como nos afirmou Sônia Terra e Halda Regina, o Coisa de Nêgo foi revolucionário em uma época em que ser negro, em que assumir a identidade negra era difícil, justamente por conta do mito da democracia racial, em que havia uma desvalorização de nossas práticas e culturas ancestrais. Em contrapartida essas manifestações até mesmo visuais incomodavam setores da nossa sociedade teresinense, a ponto de pessoas negras serem presas simplesmente pelo fato de serem negras e estarem vestidas com roupas coloridas, com turbantes etc:

Para além disso, com o grupo o que a gente trouxe também, a questão das nossas vestimentas, a questão dos nossos adereços, e isso também afrontava. Então nós tivemos muito dos nossos barrados pela polícia colocados em camburão da polícia, pelo simples fato de estarem vestidos, com suas roupas mais afro. Aí eu posso citar o caso do Severino Santos, o caso do Chico, o Nêgo Chico, que é o Francisco Oliveira, o caso do Gilvano Quadros, que as abordagens se deram única exclusivamente por serem negros, e estarem em uma forma “inadequada”, no seu transitar pela cidade (TERRA, 2022).

**Figura 3-** Teresina em cores: Assunção Aguiar; Lúcia Araújo; Halda Regina e Sônia Terra.



Fonte: Arquivo pessoal

Assim como esses corpos eram lidos como incômodos, também ensinavam a outras pessoas sobre a nossa história:

Nós, enquanto Coisa de Nêgo, a gente se preocupava muito com a apresentação mesmo visual, com as roupas, a gente se preparava né... o colorido das roupas, porque era importante a gente trabalhar. Nós começamos a copiar um pouco do llê mesmo, de outros grupos afros, essa coisa mesmo de trabalhar a coroa, a bijuteria, são elementos que davam uma visibilidade maior para quando a gente fosse se apresentar. Quando a gente vai trabalhar a questão da estética, como a gente trabalhou... mas não como a estética padrão, mas uma estética que pudesse é remeter a uma história ... a trança porque... porque a palha, porque os búzios, porque o colorido, porque o vermelho, porque o amarelo, porque a gente tava homenageando Oxum, porque vermelho a gente tava homenageando Iansã, porque azul... a gente trabalhava mais com a estética no sentido de que as pessoas poderiam aprender com aquele colorido e com aquele visual (REGINA, 2022).

Os corpos negros, aqui, eram corpos de resistência que evocavam memórias diaspóricas, como no uso dos turbantes cuja peça remetia à religião de matriz africana. Estes, são usados na maioria das vezes pelas mulheres de terreiro, remetendo por exemplo às influências, mulçumanas, nas indumentárias africanas, tendo como função litúrgica a proteção do *Ori*<sup>107</sup> (*cabeça*), local sagrado, onde, segundo a religião habita a energia e a divindade de cada pessoa. Dentro desse contexto, tudo pode nos ensinar, tudo é história, que evoca nossas memórias afrodiaspóricas, nos remetendo às nossas origens, a África.

De acordo com Garcia (2010, p. 33), a vestimenta, nesse caso, é pensada para além da função de apenas cobrir o corpo, sendo portadora de sentidos, sendo lida como um texto que transmite uma história ou comunicação. A autora ainda pontua que, a vestimenta é um forte componente simbólico, acrescido da função estética e estratificada que a roupa apresenta nos modos de compor a visibilidade pessoal. Desta forma, as vestimentas coloridas, os turbantes, os adornos abrigam e transmitem sentimentos e memórias que nos ensinam através do visual. Ademais, o vestir aqui é considerado como um ato de aquisição de competência do sujeito para realizar a performance de fabricar simulacros de identidade por meio da aparência (GARCIA, 2010, p. 28).

Para Pereira (2017, p. 118), é através dos corpos que as memórias são transmitidas e guardadas, local vivo onde os saberes e ensinamentos são passados.

---

<sup>107</sup> Ori é uma palavra de origem da língua iorubá, referindo-se a cabeça literalmente. Ori é o Orixá pessoal, representando em particular a existência individualizada. Ademais, é o que guia e acompanha a pessoa desde o nascimento até a morte (DIAS, 2014).

Em diálogo com Pereira, Antonacci (2014, p 18) trabalha com a ideia de que as memórias estão ancoradas nos corpos negros, sendo transmitidas por meio da oralidade, sendo este corpo prolongamento acústico, matérias, que afloram indícios de costumes africanos e perfis de seus monumentos desdobrando interrogações à história. Assim, podemos compreender o corpo e suas vestimentas como um corpo-território:

Abandonar discursos e temporalidades universais no mapeamento geohistórico foi preliminar dessas atenções a memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos desterramentos, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada. (ANTONACCI, 2014, p. 19).

Através desse corpo território, vestido de tecidos coloridos, adornos, turbantes etc podemos não somente pensar nas Áfricas, como também no processo de escravização de pessoas negras, o qual se constituiu o processo de formação da sociedade brasileira. As memórias guardadas nas roupas ganham espaço, através das entrevistas concedidas, o corpo aparece como território principal para abrigar tais memórias e estéticas, e percebemos mais uma vez que estética e religiões afro-brasileiras, caminham juntas (PEREIRA, 2017, p. 124). No grupo Coisa de Nêgo, essa memória será bem mais destacada através das vestimentas de mulheres negras, não que os homens não passem essa mensagem também. Mas eram elas que se dedicavam mais em demonstrar uma estética negra, fazendo com que outras pessoas pudessem aprender mais de nossa história.

Para além da questão cultural, o Coisa de Nêgo era um grupo político, que tinha uma enorme importância na propagação da história do negro no Brasil e em Teresina. O grupo fazia algumas ações na cidade para combater o racismo e levar informação. Uma delas era se apresentarem em escolas com toda a estética negra já mencionada, performando danças, músicas etc. Sobre isso:

Eu lembro que a gente teve uma reunião com um gestor público que ele disse assim... olha, a gente tem um projeto de continuar nas escolas, já que a gente já vai para escola, mas a gente precisa segurar

para garantir um transporte para ser uma coisa para ficar, para qualificar mais... *ah eu pensei que o coisa de nêgo só tocasse tambor*<sup>108</sup>. O coisa de nêgo nunca foi só toque de tambor, que o toque de tambor era a nossa vida, que garantia a nossa vida, o toque era o que nos animava pra vida, pra cantar, pra dançar, pra ser feliz, mas a gente era um grupo político que a gente ia às escolas, todos os anos a gente se desdobrava para estar nas escolas, porque era uma coisa assim impressionante, a gente selecionava às escolas, mas teve um momento em que as escolas vinham até nós as vezes tinha 10, 15, não sei quantas escolas pra gente poder dar conta de falar sobre racismo e falar sobre o dia da consciência negra, da abolição da escravidão, dessa falsa abolição, a gente era um grupo político (REGINA, 2022, grifo nosso).

Foi por meio de ações assim que os símbolos, artefatos, instrumentos, musicalidades, estética negra, elementos ligados à cultura afrodiáspórica que nossa história ganhou uma maior visibilidade não só em Teresina, mas no Estado como um todo. Para Monteiro (2017, p. 62), o grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo sempre se inspirou no estilo africano como forma de resgatar sua ancestralidade através de trançados de cabelos, uso de roupas coloridas, instrumentos musicais, símbolos estes que servem de suportes étnicos para a identidade negra no Estado. Ademais, foi um grupo que participou de várias pautas dentro do Estado, contribuindo para a elaboração de planos de governos, cartilhas, formação de crianças por meio projetos sociais, e faziam articulações com as comunidades de terreiros e com as comunidades quilombolas.

O Coisa de Nêgo, apesar de ser uma entidade mista, mais uma vez teve o protagonismo de mulheres negras à frente, que futuramente, dadas questões específicas de mulheres negras que não serão contempladas nesses grupos, farão com que elas organizem seus próprios coletivos. A princípio, quem coordenava o grupo eram elas:

Eu conheço a Coisa de Nêgo em 1990, em 89 para 90 eu conheço o grupo Coisa de Nêgo que também era um grupo liderado por mulheres negras, era Sônia Terra, Lúcia Araújo, Francisca Trindade que as três mulheres que lideravam esse grupo, junto com outras mulheres, mas eram elas eram as pessoas de frente, tinham poucos homens que estavam lá, né? Ah, não ser os que estavam na percussão, mas na sua maioria de 70% eram mulheres. Então faz-se o percurso das mulheres negras dentro desse momento, mais não como uma questão institucionalizada, né dizendo aqui é um movimento de mulheres negras, mas éramos nós que estávamos na frente, éramos nós que estávamos na entrevistas, se você resgata algumas entrevistas do

---

<sup>108</sup> Fala do gestor.

coisa de nêgo, você vai ta lá a Sônia Terra falando, vai estar a Trindade falando, a Halda falando, a Assunção posteriormente quando entrou, então nós sempre tivemos no Piauí a partir da década de 1980, as mulheres negras mais engajadas nessa questão racial, mesmo esse movimento que era do APNS, que era um movimento mais formativo, e o Coisa de Nêgo era um movimento mais cultural que trazia, através dos tambores, a musicalidade, da vestimenta, uma outra perspectiva, de informação e de informação sobre a história da população negra através do visual, da estética mesmo, da musicalidade, assemelhando com o Ylê Ayê na Bahia e com a Akomabu no Maranhão (REGINA, 2022).

Desse modo, era crescente e notória a participação de mulheres negras em movimentos mistos, e cada vez mais ocupando espaços de destaques. Mesmo dentro desses espaços, elas já assumiam o papel de vigilantes, em lutar por uma visibilidade maior de sua existência enquanto mulheres negras e suas atuações políticas. A presença e a movimentação dessas mulheres, em grupos mistos suscitavam um debate importante, que foi a introdução do debate sobre as relações de gênero dentro do próprio movimento negro, uma vez que a raça não era um fator de separação e diferenciação entre seus membros, já o gênero sim. Segundo Cardoso (2012, p. 201), a introdução sobre as relações de gênero contribuiu significativamente para a construção de relações menos hierarquizadas entre os integrantes. No entanto, mesmo mulheres negras ocupando lugares de prestígio social, cargos de lideranças dentro dos movimentos mistos, como no Coisa de Nêgo, isso não necessariamente eliminava as hierarquias dentro das relações de gênero, como podemos constatar na narrativa de uma de nossas depoentes:

[...] Mas as discussões internas, eram muito tipo assim, pau a pau, era na conversa, era fala, e a gente ia pra cima. Mas assim, o que é que a gente sentia também é que esses homens ganhavam com isso, ganhavam com a nossa oratória, ganhavam com a nossa fala, não havia um esforço por parte deles, porque nós fazíamos. Porque nós estávamos preocupadas com a compra dos tambores, com a compra dos tecidos, nós estávamos preocupadas com a organização do Show, nós estávamos preocupadas com tudo isso, enquanto para eles era chegar tocar, e em algumas vezes impor algumas opiniões depois que já estava tudo organizado [...] (REGINA, 2022).

Nota-se que existia uma disputa de poder, levando de uma certa forma à sobrecarga da mulher negra, uma vez que elas eram responsáveis pela logística do grupo, como foi evidenciado acima, devido a uma indisposição ou o não esforço dos homens negros que ganhavam com a movimentação dessas mulheres. De acordo

com Cardoso (2012, p. 202), esta indisposição não seria algo particular dos homens negros participantes desses movimentos, mas de homens de modo em geral, uma vez que a proposta masculina visava à manutenção do poder. Segundo Gonzalez, inserida dentro de um movimento negro:

Todas nós, sem jamais termos nos distanciado do movimento negro, continuamos a discutir as nossas questões específicas junto aos nossos companheiros, que muitas vezes nos tentavam excluir dos níveis de decisões, delegando tarefas mais “femininas”. Desnecessário dizer que o MN não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir práticas originárias mistas, sobretudo no que diz respeito ao sexismo (GONZALEZ. 1985, p.100).

Apesar disto, elas já colocavam suas questões específicas enquanto mulheres negras:

[...] E aí a gente começou então a mostrar nossa cara enquanto mulheres negras, a colocar as coisas mais específicas nossas enquanto mulheres negras... e isso ia resultando também em visibilidade pela mídia, a partir das nossas ações, a gente começou intervir nessas aparições públicas com as nossas falas enquanto mulheres negras. Mesmo que a gente por exemplo falasse.... e tivesse numa entrevista como Coisa de Nêgo, até então ainda nessa coisa de organização mista.... mas a gente abordava e trazia as questões das mulheres negras. E isso foi muito importante, porque a gente começou a se inserir nesta participação também nacional e regional, e a gente foi se constituindo enquanto um grande número de mulheres no Piauí, no Nordeste, no Brasil. E nós do Piauí tivemos uma relação muito forte com São Luís com as mulheres do Maranhão. Então nossa participação era sempre muito, a gente fazia muito intercâmbio, entre Piauí e Maranhão entre mulheres negras. A princípio a gente teve um Fórum de mulheres negras, nos anos 90, e aí isso foi desencadeando essa participação e uma visibilidade cada vez maior das nossas posições mesmo como mulheres. E nós continuamos fortalecendo esse vínculo como mulheres negras (TERRA, 2022).

Há dois pontos importantes nessa fala. O primeiro é que uma vez à frente do grupo, em especial no Coisa de Nêgo, as discussões específicas sobre a vida de mulheres negras, e suas intersecções, mesmo quando esse conceito ainda não era entendido assim, já estavam ganhando espaços para debates dentro de um ambiente público e aberto como se observa na fala de Sônia em relação ao movimento com à mídia. Em relação a mídia, nota-se nas falas das entrevistadas que, havia uma relação amigável e receptiva, ajudando a visibilizar essas ações coletivas. O segundo ponto são as redes de sociabilidades que essas mulheres tinham com outros Estados, como Rio de Janeiro, Pará, Bahia, em especial com mulheres negras do Maranhão, que se

socializavam a partir do coletivo de mulheres negras Mãe Andreza<sup>109</sup>, todos eles se somavam e fortaleciam o Movimento de Mulheres Negras em nível nacional. Essa rede de sociabilidade entre elas vem desde suas antepassadas que se valeram dessas redes para poder resistir, fazendo com que elas também continuassem a luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

Ao falarmos em Movimento de Mulheres Negras, assim como qualquer outro grupo, este não é homogêneo, cada mulher negra possui sua particularidade enquanto sujeitos. Mesmo sendo um grupo que se agregava naquele contexto, faziam-se debates sobre a sexualidade em especial de mulheres de modo em geral. Uma vez que a conjuntura era propícia para a realização dessas discussões, pois o Movimento LGBT<sup>110</sup> também estava reivindicando e pautando questões relacionadas à sexualidade. A questão sobre a lesbianidade negra, por exemplo, dentro dos grupos mistos e mesmo algumas vezes voltada para as questões específicas sobre as mulheres negras, em Teresina raramente se abordava o assunto nas rodas de conversas realizadas por eles e por elas:

[...] se a gente fizer um resgate de mulheres lésbicas, bissexuais ou trans mesmo, que estavam dentro dos grupos, eles eram em número pequeno. Podia ter um, dois, ou três, mas que isso não era tocado no assunto. Existia a pessoa, mas não existia o diálogo, não existia o debate, existiam as pessoas, mas não o debate, como uma mulher negra lésbica, como uma mulher negra bissexual, com uma mulher negra trans, não existia o debate, existia a participação, e algumas que participavam vamos dizer assim, não dizia, não externava, ela não revelava enquanto mulher lésbica. Ela estava participando, mas a sua sexualidade não é discutida, não era levado em conta. Não assim, não era que não respeitava, eu acho que não era nem questão de respeito, eu acho que faltava mesmo era o debate, não tinha o debate de dessa forma jeito nenhum. E também tinha o medo. Será se eu vou ser aceita? Já sou uma mulher preta, aí eu vou se aceita dentro desse grupo, como é que eu vou ser aceita? Por exemplo, nós tínhamos dentro do Coisa de Nêgo meninos que eram homossexuais, e meninas que eram lésbicas, mas as meninas não se assumiam, até namoravam com outros garotos, que a gente não tinha o debate, que isso era muito ruim para elas, porque elas não conseguiam falar e o grupo também não dava resposta, não conseguia discutir esse tema que é importante é que o feminismo negro vai trazer. Se não for interseccional a gente

<sup>109</sup> O grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza foi criado em 1986 com o objetivo de discutir e criar estratégias para inserir mulheres negras na participação política, além de fomentar discussões sobre sexualidade, gênero, mercado de trabalho dentre outras coisas, no Estado do Maranhão. O nome do coletivo é em homenagem a Andreza Maria de Sousa Ramos, nascida em 10 de novembro de 1854, na cidade Caxias. Por aproximadamente 40 anos foi líder espiritual da Casa da Minas em São Luís.

<sup>110</sup> LBGT- Lésbicas, gays, Bissexuais e Transgêneros. Atualmente esse movimento engloba outras siglas passando a ser referenciado com LGBTQIA+ (lésbicas, gays, bissexual, transgêneros, queer, intersexual, + que integra mais outras siglas) abrangendo um grupo maior de pessoas que não necessariamente se identificam com a heteronormatividade.

não vai conseguir atingir esse número de mulheres, porque nós temos muitas mulheres hoje negras, lésbicas dentro das entidades de mulheres negras (REGINA,2022).

Para Cardoso (2012), entre os anos de 1990 e 2000 o movimento de mulheres negras já estava consolidado e diversificado, entretanto mulheres negras lésbicas estavam enfrentando a lesbofobia sozinhas. Como nos comenta Halda, não existia o debate, fazendo com que a convivência dessas mulheres em especial nos grupos mistos as desencorajasse em pautar questões mais específicas no tocante a sexualidade. As categorias como classe, raça, gênero, e sexualidade, só podem ser entendidas na sua multidimensionalidade e perplexidade (ESCOBAR; BAPTISTA, S/D p. 292)<sup>111</sup>. Seguindo nessa linha de pensamento, para Collins (2019, p. 37), dentro do que conhecemos hoje por interseccionalidades, outro padrão de supressão dessas múltiplas categorias consiste em defender um discurso cuja necessidade de diversidade, mas, na prática, é algo totalmente diferente. Ainda nesse contexto, mesmo que debates sobre lesbianidade negra raramente existissem dentro um grupo em que elas eram a maioria, as experiências de mulheres negras lésbicas à medida que as discussões avançavam, faziam parte das reformulações do próprio movimento de mulheres negras. Para Marcelino:

O fato de ser lésbica torna as mulheres homossexuais ainda mais vulneráveis às diversas formas de violência contra as mulheres. O “mito do silêncio” ganha força a partir do momento em que essa oposição, normal e contra a natureza, no campo da sexualidade dita uma regularização das práticas sexuais. Sendo assim, a heterossexualização imposta ao corpo lésbico constitui essa invisibilidade e silenciamento vindos de instrumentos tão poderosos que adentram na domesticação do corpo, nas práticas de ensino, na punição. O medo é um elemento comum e daí é compreensível entender o abismo que há entre as denúncias da violência e a visibilidade da homossexualidade. Se o silêncio invisibiliza os dados, a exposição, não raras vezes, punem. E nesta dupla tensão, o “outro” ainda se torna tutor dos passos alheios (MARCELINO, 2011, p. 6).

Conforme a citação acima, compreendemos que o mito do silêncio reforça segundo Marcelino (2011), o discurso da heteronormatividade que aponta a lesbianidade como algo contrário à natureza humana. Outro ponto importante está relacionado ao medo, como evidencia nossa depoente, em não serem aceitas dentro

---

<sup>111</sup> ESCOBAR, Geanine Vargas; BAPTISTA, Maria Manuel R. T. O Pensamento Das mulheres negras e a lesbianidade negra em contexto lusófono. In: Trabalho apresentado no GT “Violências: femicídio e LGBTQfobias” do V Congresso Internacional em Estudos Culturais: Gênero, Direitos Humanos e Ativismos. Disponível em: [https://mariammanuelbaptista.com/pdf/96\\_VCIEC\\_port\\_290\\_298.pdf](https://mariammanuelbaptista.com/pdf/96_VCIEC_port_290_298.pdf). Acessado em 30.09.22.

dos grupos mistos, uma vez que a questão racial conjuntamente com o gênero já era um fator de preocupação dessas mulheres. O debate sobre lesbianidade negra se faz mas que necessário dentro não somente dentro do movimento misto porém principalmente dentro do movimento de mulheres negras, uma vez que a lesbianidade negra é resistência, e elas resistem todos os dias à supremacia-eurocêntrica, à supremacia-heterossexista e à supremacia-machista (ESCOBAR; BAPTISTA, S/D p. 296).

### 5.3 A FESTA DA BELEZA NEGRA: A ÁFRICA EM CORES EM TERESINA

Devido a viagens feitas por membros do Movimento Negro em Teresina, como Feliciano Bezerra, ao Estado da Bahia em 1984, o grupo Ilê Aiyê exerceu forte influência através desse contato no tocante à valorização da negritude. Assim, membros do movimento e artistas locais decidiram realizar, em alusão ao dia da consciência negra, a Festa da Beleza Negra, o que mais tarde viria a se tornar o grupo Afro Cultural Coisa de Nêgo. Segundo Monteiro (2007), vale a pena ressaltar a participação de artistas locais na organização dessa festa como os irmãos Assis Bezerra, Dimas Bezerra, Feliciano Bezerra, Alberti Piauí, Pizeca.

A Festa da beleza Negra foi organizada com objetivo de valorizar os traços e a beleza de negros e negras, uma vez que havia grande dificuldade relacionada à autoestima da população afro-piauiense, que refletia a ideia do Estado piauiense de que não existiam negros aqui, como já comentado em páginas anteriores. Nesse contexto, por meio da realização desta festa, teremos uma ligação ancestral mais forte através de uma idealização da África como referência prioritária na construção da identidade, com seus símbolos étnicos, cabelos trançados, turbantes e roupas coloridas etc (MONTEIRO, 2007). Para Sônia Terra:

Ela é a célula mãe, e a gente pra reconstruir essa nossa identidade temos que recorrer a essa matriz. É impossível não ter a África como base. Não podemos falar de nada que envolve o negro, a cultura, a religião, a saúde, se a gente não tomar isso como referência, tem que ser um ir e vir constante. Tem que ter esse estudo, esse conhecimento, porque é ela que norteia. Porque mesmo aquelas pessoas que não têm a consciência disso, quando passam à prática racista elas vivenciam isso (S.T.46 anos, *apud* Monteiro, 2007, p. 72).

**Figura 4-** Festa da Beleza Negra em 1990, Sônia Terra.



Fonte: Arquivo pessoal

Desta forma, a África é a principal referência na afirmação tanto da identidade quanto da beleza negra, como visto na fotografia acima. Ademais, para Pinho (2004, p. 23), as Áfricas são reinscritas em nossos corpos por meio de uma estética que remonta a um passado histórico, tendo o corpo e todas as suas feições como elemento central na construção das identidades negras. Como já supracitado pelas nossas depoentes, o corpo transmitia ensinamentos valiosos sobre a cultura negra, por meio de vestimentas coloridas, turbantes, adereços, penteados e tranças. O cabelo em especial para nós, mulheres negras, reforça a nossa identidade negra como simboliza resistência, constituindo, assim, o primeiro signo da identidade negra, seguido pelo corpo e os demais sinais diacríticos (MONTEIRO, 2007, p. 84).

Desse modo, devido à exclusão social e um discurso voltado para a inferiorização cultural e traços africanos, a construção de uma estética negra no Brasil

foi construída a partir da negação dessas características sendo associadas ao feio, ao sujo, partindo da ótica do ocidental europeizada. Entretanto, a Festa da Beleza Negra procurou, através do corpo, cabelo e vestimentas coloridas, reconstruir uma expressividade por meio dessa estética, visando criar estratégias políticas culturais valorizando a estética negra, por meio de uma pedagogia da auto -afirmação (MONTEIRO, 2007). E toda essa expressividade, de uma maneira mais acentuada ou não, teve impacto na sociedade teresinense:

[...] ah todo ano a gente esperava não sei quantas pessoas para a festa da beleza negra, as pessoas compravam a roupa colorida, faziam tranças, compravam suas vestimentas para estarem lá, tirar foto e dizer que estava na festa da beleza negra, e tirar foto com o Coisa de Nêgo... aí você imaginar e pegar dez meninos da periferia, pobres que moravam em casa de taipa, e de repente estava lá com toda a vestimenta, tirando fotos com as autoridades não sei o que. Para eles sabe, era um estrelismo, era uma mudança, eles dizer que faço parte do Coisa de Nêgo, eu toco no Coisa de Nêgo, eu danço no Coisa de Nêgo (REGINA, 2022).

Como evidenciou, a Festa da Beleza Negra não estava desassociada de maneira nenhuma do Coisa de Nêgo, pois esta surgiu dessa organização. Um ponto importante a ressaltar nessa fala é a representatividade que foi tanto a festa quanto o grupo na vida de crianças negras. Para a intelectual e pesquisadora Nilma Lino Gomes (2020), as fases ou ciclos de infância e de adolescência são etapas significativas, e que no decorrer, dos mesmos a relação entre o cabelo e o negro, por exemplo, se intensificam. É nesses ciclos que as questões raciais também são percebidas com mais intensidade:

[...] a gente vai crescendo e a gente vai percebendo, né? Todas as formas de preconceito, de racismo às vezes quando criança gente percebe, mas não se dá conta da dimensão e uma criança super é amada em casa. cresci me achando uma rainha. Tive muitas decepções escolares com professores, mas eu sei que ia. Eu seguia, mas eu acho que o maior trauma para mim foi na adolescência mesmo. Quando me deparei percebi que realmente era Negra. Mas aí eu ao mesmo tempo que eu percebi que era negra de uma família negra, eu não queria ser negra eu achava ruim, dizer que eu era negra (REGINA, 2022).

Como se percebe nesse depoimento, a representatividade para crianças negras é algo muito importante. De acordo com Monteiro (2007), a ausência do seu pertencimento racial que muitas vezes se inicia dentro do recôndito familiar, e perpassa ao convívio em sociedade mais tarde, leva a criança a se basear em outros valores estéticos que não sejam de sua etnia. Mas é no círculo social mais fortemente

que crianças e adolescentes rejeitaram a sua identidade negra, devido ao racismo vivido. Ao perceberem tal questão, os membros do Coisa de Nêgo que também realizavam a Festa da Beleza Negra, tinham esse objetivo de trabalharem com a autoestima principalmente da criança, ao fazerem palestras nas escolas de Teresina, mostrando que nossos traços físicos e nossa estética possuem beleza própria. Ademais, a questão da estética não está somente ligada a autoestima, mas também a sexualidade e à religião (REGINA, 2022).

A realização da Festa da Beleza Negra, no dia da Consciência Negra (20 de novembro), não foi escolhida aleatoriamente. A consciência que queriam desperta na sociedade teresinense a valorização do negro, fomentando discussões sobre o conflito entre a rejeição e a aceitação vivido por homens e mulheres negras em relação à sua autoimagem (GOMES, 2020). Nesse contexto, ainda conforme a autora, foi criado um *slogan* que se transformou em palavra de ordem para os movimentos negros como forma de contestação ao racismo, nas décadas de 1960 e 1970, tendo perpassado décadas à frente, intitulado “*Negro é lindo*”:

Porque o que era na década de 90 apresentar um grupo com turbantes, mas com roupas extremamente coloridas, com tambores que a gente esquentava, porque era de couro de bode, então isso era revolucionário, por um lado as pessoas gostavam porque era diferente, mas não era de certa forma um grupo aceitado, as pessoas diziam que eram macumba, as pessoas diziam que que era feio, que usar o cabelo daquele jeito era feio, que a gente usava uma camiseta com um broche dizendo **negro é lindo** as pessoas não aceitavam e diziam nada a ver isso aí, vocês não são lindos, Mas a gente insistia, mas era um grupo....que era uma revolução muito grande (REGINA, 2022, grifo nosso).

Essas palavras de ordem demonstram o quanto os movimentos negros estavam conectados, pois o contexto em que foi proferido o *slogan* “*Negro é lindo*” nos remete à fala do líder sul-africano Steve Biko<sup>112</sup> que teve repercussões internacionais, que obviamente influenciou os membros do Coisa de Nêgo. Para Biko:

[...] acho que a intenção é de que esse *slogan* sirva, e ele está servindo para um aspecto muito importante em nossa tentativa de alcançar a humanidade. A gente está enfrentando as raízes mais profundas da opinião do negro sobre si mesmo. Quando a gente diz: “*Negro é lindo*”, o que na verdade a gente está dizendo para ele é: “Cara, você está

---

<sup>112</sup> Stephen Bantu Biko foi um ativista anti-apartheid da África do Sul na década de 1960 e 1970. Líder estudantil, fundou o Movimento da Consciência Negra, que capacitava e mobilizava grande parte da população negra urbana.

bem do jeito que você é, comece a olhar para si mesmo como um ser humano (SILVA, 2001, p. 40-41).

Além de resgatar a nossa humanidade enquanto sujeitos conforme Biko, para Gomes (2020, p. 212), a ideia central era que o negro e a negra oprimida se libertassem dos valores racistas inculcados pela dominação branca resgatando a riqueza da cultura africana. Portanto, naquele cenário de luta e afirmação da identidade negra tanto em nível internacional quanto nacional, como se vê em Teresina, fez-se necessário, a politização de determinados estilos de cabelos, fossem eles soltos, com tranças, turbantes, e de expressões da estética negra como vestimentas coloridas, adereços, estilo musical, como forma de reaproximação das culturas africanas e de preservação de uma estética, de uma beleza negra, que ao longo do séculos foi solapada em decorrência do racismo, como fez a Festa da Beleza Negra e por conseguinte, o Coisa de Nêgo. Como nos relata Halda Regina, tudo é política.

#### 5.4 DO BLOCO DE RUA À MILITÂNCIA INSTITUCIONALIZADA JUNTO AO PARTIDO DOS TRABALHADORES- PT

A partir do que foi relatado em entrevista pelas nossas depoentes, podemos identificar alguns elementos em comum ligados ao processo de mobilização política tendo uma forte influência da conjuntura nacional pela qual o país passava naquele momento de pós-ditadura com a emergência de novos partidos políticos como foi o caso da fundação do Partido dos Trabalhadores- PT. Este surgiu em 1978, a partir da insatisfação de operários da indústria automobilística de São Bernardo do Campo em São Paulo, em relação à maneira como os trabalhadores vinham sendo tratados pela legislação vigente à época. Conforme Reis (2007), inicialmente as lutas eram de caráter sindical, voltadas quase que totalmente para a luta de classe, sem a observação de outros eixos importantes que compunham essa classe trabalhadora como o gênero e a raça. Ainda para Keck (1991) e Soares (2008), no seu surgimento na década de 1980, o PT possuía dois projetos políticos, um ligado ao socialismo, e o outro voltado para a cidadania que era percebida como a partilha do poder por diferentes grupos da sociedade.

Para Soares (2008), apesar desses projetos, a década de 1980 se caracterizou pela perspectiva de transformação social de grupos marginalizados, sobretudo, a

classe trabalhadora. Um ponto importante a se ressaltar era o antagonismo em que vivia a conjuntura política internacional, entre socialismo e capitalismo, trabalho e capital. Ademais, segundo a autora, é nesse contexto que o movimento dos trabalhadores rurais, sem -teto e o movimento sindical aparecem aliados, deixando a questão racial bem como a de gênero quase invisíveis nas formulações partidárias daquele período. Assim:

No interior de uma perspectiva socialista que tinha como horizonte a transformação da sociedade, o partido tendeu a tratar as demandas do movimento negro como problemas menores e que diziam respeito ao próprio movimento. Isso não quer dizer que o partido não reconhecesse a existência de um problema racial na sociedade brasileira. Os principais documentos do PT (Diretório Nacional do PT, 1998), ao longo da sua história, sempre fizeram menção a esse tema e às lutas dos movimentos sociais de uma forma geral. No entanto, o que se pode observar, por meio da análise dos documentos da década de 1980, é que ele não tinha um discurso e um debate elaborado sobre a questão racial que possibilitassem a articulação entre raça e classe. Limitava-se, portanto, a expressões de apoio e solidariedade, seguidas da ênfase na autonomia desse movimento (SOARES, 2008, p. 41).

Apesar de não se ter a priori um discurso voltado para as questões raciais, mesmo que houvesse expressões de apoio e solidariedade como nos fala a autora, é a partir da entrada de homens e mulheres negras no partido que essas questões serão levantadas e postas em pautas, uma vez que eles faziam parte da grande massa trabalhadora do Brasil. Atraídos pela questão de classe, a questão racial logo se fará emergente devido à própria efervescência e dinâmica do movimento negro no Brasil. Para Araújo (2004, p. 59), os militantes negros e negras que filiaram-se ao PT eram inicialmente oriundos dos segmentos de movimentos sociais de negros que já se encontravam organizados na sociedade civil para denunciar o racismo. Entretanto, como ressalta Santos (2005), uma parcela do Movimento Negro não priorizou a atuação nas instâncias partidárias, por querer ressaltar a sua autonomia em frente às organizações partidárias. Para Soares (2008):

O movimento negro adotou uma postura de desconfiança em relação aos partidos políticos. O desinteresse da direita pela questão e a falta de habilidade da esquerda em tratar outras problemáticas fora da sua experiência imediata fez com que parte dos militantes do movimento negro depositassem nas organizações de esquerda a mesma desconfiança que tinham em relação à direita, alegando que nenhum dos dois campos tratava adequadamente a questão do negro na sociedade brasileira. É preciso repetir que essa ênfase na autonomia é inerente ao contexto político de oposição da sociedade civil ao

Estado, quando do surgimento dos novos movimentos sociais, na conjuntura política do processo de redemocratização (SOARES, 2008, p. 42).

Apesar de o Movimento Negro ter adotado, a princípio, uma postura de distanciamento de ambos os lados, tanto da direita como da esquerda, sua aproximação se dará justamente pela filiação de homens e mulheres negras, ligados à luta de classe, ao partido de esquerda, o PT, que seria um pouco mais aberto a discutir questões referentes à população negra. Conforme Sônia Terra:

Porque naquele processo, era quase que natural, a maioria que advinha de luta dos movimentos de base, porque aquele partido surgiu de um desejo nosso, a gente não se enquadrava em nenhum partido, que estava ali posto, e a gente queria um partido diferente e a gente tinha um projeto e vimos no partido uma via parlamentar importante, né? Para dar vazão àquelas nossas demandas aos trabalhadores e as trabalhadoras. Então, surgiu o PT e naturalmente a gente foi se filiando, porque era um sonho nosso também (TERRA, 2022).

Como ficou evidenciado na fala de Sônia, a filiação de pessoas negras que advinham dos movimentos de base era algo quase que natural, por justamente o partido se tornar sensível à causa negra. Uma vez imersos nessa conjuntura política e com experiências já fortalecidas pela participação e mobilização, por exemplo, nos APNs, JOC, PJMP, a expectativa de homens e mulheres negras era que o partido fosse capaz de incorporar ao seu projeto de transformação social a dimensão racial e que reconhecesse a particularidade dos negros e de suas lutas no universo das lutas de classe (SOARES, 2009, p. 78). Desta forma, por abranger pessoas diversas, o partido foi se abrindo para outras demandas também:

[...] mas ele foi se abrindo muito a outras bandeiras, a outras demandas, inclusive ainda hoje nenhum outro partido superou o PT nessa diversidade, de colocar no seu estatuto, na sua estrutura essas divisões, essas inclusões de todo esse contexto político, das mulheres negras, LGBTQIA+, questões agrárias, questões de meio ambiente, então o PT, tem várias secretarias, várias questões que a gente fica inserido. Então, naquele momento não era tão forte, e partir da demanda também nossa que foi se ampliando, porque nós somos responsáveis também por isso. A medida em que nós mulheres não nos sentíamos contempladas nas questões específicas de mulheres, a gente foi cobrando que o partido tinha que ter a questão racial, então todas as secretarias setoriais que a gente tem no partido eles são decorrentes dessa nossa participação militante que cobra que tenha esse espaço para discutir (TERRA, 2022).

Como consequência da inserção no partido dos trabalhadores, houve uma

estruturação de espaços mais institucionalizados dedicados à militância negra, com a criação de secretarias setoriais. Em maio de 1986, foi criada a Comissão do Negro, através de uma resolução do Partido dos Trabalhadores no 4º encontro nacional que tinha como objetivo se contrapor às comemorações do centenário da abolição e à política de Jose Sarney (ARAÚJO, 2004). Assim, as comissões eram divididas por regiões e entre municípios, ficando sob comando de uma comissão nacional. A princípio, essas comissões estavam ligadas à Secretaria Nacional de Movimentos Populares, sendo desmembrada mais tarde. Para Monteiro (2009), com a criação da coordenação da pessoa negra, os militantes negros e negras teresinenses puderam fomentar políticas de inclusão social para a população negra piauiense por meio da articulação entre a sociedade civil e o governo com o objetivo de estarem estes nas dimensões de poder do Estado, fosse na política, na cultura, na economia etc.

Portanto, em entrevista cedida pelas nossas depoentes, esse é outro ponto em comum que muitas mulheres negras militantes teresinense têm, que é a filiação ao PT. É desse contexto que algumas mulheres negras se destacaram em cargos de lideranças em frente ao partido, uma vez que os componentes do Coisa de Nêgo tinham uma grande expressividade no Partido dos Trabalhadores, pois:

As pessoas que fazem o Coisa de Nêgo, e que fizeram o Coisa de Nêgo, eram as mesmas pessoas do PT, praticamente, pessoas que militavam no partido, pessoas do grupo Afro-Cultural Coisa de Nêgo são pessoas oriundos do PT, do partido, ou seja, militância do PT eram as mesmas pessoas do Coisa de Nêgo. O PT criava aqui, uma coisa ali, então era um foco de amigos assim, então é isso. As pessoas que criaram o PT, ou que criaram o Coisa de Nêgo, os mentores, já eram ligados ao partido político, é natural, é uma trajetória, é uma coisa natural que se encontrou. Os mentores do Coisa de Nêgo, eram todos do PT; quem primeiro botou o bloco na avenida foi eu, foi o Dimas, foi o Aluisio, todos três do Partido dos Trabalhadores, e assim foi indo, depois veio Sônia Terra, e outros integrantes, eu acho que é uma luta mesmo paralela (A. B, 43 anos, *Apud*, MONTEIRO, 2009, P. 49).

Para Araújo (2004, p. 61), o fato de existirem no PT órgãos e secretarias, para se discutirem os problemas raciais inserindo homens e mulheres negras para corroborar com o partido no projeto para combater o racismo e as desigualdades, o acesso aos negros às instâncias de poder, aos cargos políticos, públicos, continuará restrito. Em Teresina, entretanto, nós vamos ter algumas mulheres negras rompendo essas barreiras, candidatando-se e, posteriormente, assumindo cargos públicos, como secretarias com Halda Regina, Fundação Cultural do Piauí, com Sônia Terra,

cadeiras na câmara legislativa do Piauí com Francisca Trindade, coordenadora com Lúcia Araújo etc, todas elas dentro de seu campo de atuação com o objetivo de formular políticas públicas com a perspectiva de mudar a concepção das relações raciais, fazendo com que o governo do Estado do Piauí se comprometesse em combater o racismo, a fim de obter uma sociedade teresinense, por conseguinte, piauiense justa e igualitária (MOTEIRO, 2008), como veremos adiante. Ademais, são mulheres negras que sobretudo irão pautar questões específicas de mulheres negras, como o sexismo, a violência, questões de gênero, obstétrica, o racismo, a saúde, educação etc levando esse mesmo Estado a se comprometer a seu modo com essas questões e despertando a consciência dos afro-piauienses.

#### 5.5 FIOS DE MEMÓRIA COLETIVA: FRANCISCA TRINDADE E VALCIRANA MAIA

Ao entrevistá-las (Halda, Sônia e Dailme) há um fio de memória que emerge em seus discursos, que apareceram de forma tão espontânea em suas falas, em especial quando se trata de duas mulheres negras contemporâneas: Francisca Trindade e Valcirana Maia. Pesquisar sobre o movimento de mulheres no Brasil de maneira geral, é evocar memórias que são individuais e coletivas, pois cada mulher negra carrega em sua trajetória influências de outras mulheres negras que vieram antes delas, antes de nós. Portanto, a memória nesta pesquisa é entendida como um fio que conecta as memórias coletivas e individuais de nossas depoentes. Para Bosi (1979), há dois tipos de memórias, a memória hábito e memória lembrança. A primeira se caracteriza por aquilo que incorporamos no cotidiano vivido, como modos de fazer e de ser, algo mais automatizado. A segunda é entendida como uma lembrança mais pontual, referente a uma situação definida, “São lembranças independentes dos hábitos, isoladas, singulares que se instituem como imagens ressuscitadas do passado” (SANTANA, 2020, p. 37).

Para compor essa escrita, a memória lembrança far-se-á recorrente, pois as mulheres negras que foram entrevistadas para esse trabalho, ressuscitam e evocam memórias de um passado não tão distante. Assim, essas memórias são externadas pela oralidade, que para Perrot (1998), tal questão é um dos problemas da História Oral. Ainda para a autora, o sujeito vai esquecer muita coisa, e que no momento em que este mesmo sujeito estiver falando, ele vai construindo a maneira pela qual ele ou ela vai percebendo o seu passado (PERROT, 1998, p. 359). Entretanto, há outras

memórias que elas (sujeitos da pesquisa) querem lembrar. Todas as entrevistadas, em algum momento mencionaram os nomes de Francisca Trindade e de Valcirana Maia. Essas mulheres negras, fortaleceram tanto o movimento misto, quanto o movimento de mulheres negras em Teresina, devido às suas experiências de serem mulheres de frente de luta.

Então acho que antes da Halda está no Coisa de Nêgo já existia uma mulher preta chamada Trindade, e eu lembro demais da Trindade.... a primeira vez que eu vi a Trindade eu tomei um susto, aquela coisa do susto. Então quando eu vi a primeira vez que eu tomei um susto, porque eu achei uma mulher tão independente que.... eu achava.... a gente é assim? A gente pode ser assim? ela sozinha, num bar tomando cerveja, fumando cigarro lindamente assim e eu cheguei... e disse vim para fazer parte de uma reunião...é aqui? e ela começa a conversar.....eu tive um medo dela assim, porque ela causava essa coisa assim, que que a gente não estava acostumada vê, uma mulher empoderada demais. Então isso era há 20 anos 25 anos atrás, como uma mulher 30 anos atrás era empoderada, tão ela, tão cabeça erguida, era o visual dela, era ela em si, que já trazia essa coisa sabe (REGINA, 2022).

Uma mulher empoderada. É assim que nossas entrevistadas vão descrever Francisca Trindade. Nesta fala cabe ressaltar a frase “antes da Halda está no Coisa de Nêgo, já existia uma mulher preta chamada Trindade”. A citação nos remete ao fio de ancestralidade e ao de memória que ligam essas mulheres. Francisca das Chagas da Trindade nasceu em 1966, em Teresina, filha de Lídia Maria da Trindade e Raimundo Pereira da Trindade. Moradora de um bairro periférico da cidade, Água Mineral, assim como as demais mulheres negras entrevistadas, participou em sua juventude de grupos comunitários ligados à Igreja Católica, como a JOC e a PJMP:

Trindade e eu nos conhecemos nos corredores do Edifício Paulo VI, onde eu participava da JOC (Juventude Operária Católica) e ela, da PJMP (Pastoral da Juventude do Meio Popular, ambas ligadas à Igreja Católica. Nas atividades juvenis e cheias do desejo de mudarmos o mundo, fomos entrelaçando os laços de afeto com uma participação, cada vez mais, firmada nos sonhos coletivos (TERRA, 2022, p. 15).

A partir desse seu envolvimento, nos anos 1980, com as CEBs, este foi uma porta aberta para que Trindade, mulher negra, moradora de um bairro periférico, colocasse em prática o lema fé e política que vinha sendo pregado pela teologia da libertação e que norteava a conjuntura política que vivia não só a Igreja, mas também uma parcela da sociedade teresinense. Então, uma vez envolvida por essa ideologia,

Francisca Trindade desperta para a realidade de uma exclusão e para a falta de perspectiva na qual vivia a maioria dos jovens piauienses (SILVA, 2022). A percepção da realidade a princípio em seu bairro e nos demais da cidade de Teresina, que sofriam com a falta de direitos básicos como saúde, educação, moradia digna, saneamento básico etc, levou à participar de grupo de jovens em seu bairro, em 1982 e, no ano seguinte, a assumir a Secretaria da Pastoral da Juventude do Meio Popular-PJMP, com sede no edifício Paulo VI. Para Silva (2022):

Trindade tinha sonhos e o maior era de termos uma sociedade de iguais na diversidade, preservando o equilíbrio e justiça social, construídos e mantidos não pelo assistencialismo e o continuísmo do fosso entre ricos e pobres, mas pela equidade. Por isso, quando revemos sua atuação como parlamentar, não podemos deixar de perceber suas atitudes políticas assentadas no compromisso com os excluídos: mulheres, negros/as e aqueles que de uma forma ou de outra foram aliados do processo econômico, vitimados pelo sistema capitalista perverso (SILVA, 2022, p. 131).

Desse desejo de mudança, em busca de uma sociedade mais igualitária, Trindade, em 1984, torna-se Presidenta da Associação de Moradores de seu bairro. No ano seguinte filia-se ao Partido dos Trabalhadores- PT. Como já nos havia comentado Sônia Terra, as pessoas advindas dos movimentos de base da Igreja Católica filiavam-se quase que naturalmente ao partido, com o objetivo de provocar mudanças na sociedade, sobretudo trazer melhorias de vida para a população negra, a partir de suas experiências de serem homens e mulheres negras que compunham o partido. Em 1990, fundou juntamente com Sônia Terra, Lúcia Araújo, Gilvano Quadros, Pizeca, Nêgo Chico, Halda Regina, dentre outros, o Coisa de Nêgo, que dava vasão à história e cultura negra através de palestras, mas, sobretudo, por meio do canto, dança e rufá dos tambores (TERRA, 2022, p. 17).

**Figura 5-** Show Do Coisa De Nêgo, 1995

Fonte: Arquivo pessoal

Da esquerda para a direita temos: Halda Regina, Dailme Tavares, Rosana Ferreira que eram as “back vocals”, e as cantoras Sônia Terra e Francisca Trindade. Lúcia Araújo também era uma das vocalistas principais, mesmo não estando nesta foto. Visivelmente todas se valendo de uma estética negra, com roupas coloridas, adereços e empoderamento por meio de seus cabelos soltos. Ela foi a primeira vocalista, eu lembro demais ela cantando...a voz que ela tinha (TAVARES, 2022). Impossível esquecer a beleza e a força de sua voz cantando o afoxé e o samba reggae... Ela se transformava quando cantava (...) e firmava suas posições políticas enquanto mulher negra (TERRA, 2022, p. 18). Nesse percurso foi se fortalecendo cada vez mais como uma mulher negra, militante, tendo uma consciência maior das interseccionalidades<sup>113</sup> de classe, raça e gênero. Trindade, com todas essas experiências de liderança em frente à associação de moradoras, foi também fundadora junto com outras militantes da Associação Federal de Moradores e Conselhos Comunitários do Piauí, cujo objetivo era contribuir com a articulação e fortalecimento dos movimentos de moradia no Brasil.

Conforme Terra (2022, p. 20), Trindade se destacava pela sua eloquência nos discursos e pelo seu compromisso com os mais pobres e oprimidos. Era uma mulher

<sup>113</sup> Esse termo ainda não era tão popularizado como se encontra nos dias de hoje. Mas, ao analisar sua trajetória, podemos assim categorizar e conceituar tais opressões conforme Collins (2019).

negra, jovem que cativava a todos por onde passava.

**Figura 6:** Trindade, a líder política



Fonte: Internet<sup>114</sup>

Na foto em questão, é possível notar, através da expressão corporal, a propriedade com que Trindade estava falando. Dentro do universo da política, procurou estratégias para superar as desigualdades se comprometendo segundo Silva (2022), em políticas assentadas no compromisso com os excluídos: mulheres e homens negros, e todos aqueles que de alguma forma se encontravam aliados das políticas do Estado. A partir dessas experiências e filiada ao PT desde 1985, já se desenhava direta ou indiretamente uma possível candidatura à Câmara Municipal de Teresina. Mesmo o partido sendo aberto a questões relativas à população negra, Trindade, como uma mulher negra, enfrentou dificuldades dentro dele. Não nos esqueçamos de que naquele contexto, o PT, mesmo com seus ideais revolucionários e de esquerda, era composto predominantemente por homens brancos. Segundo Silva (2022, p. 131), uma vez fortalecida a sua consciência de classe, racial, e de gênero, sua movimentação dentro do partido não foi tranquilo. Ademais, conforme Regina Silva (2022, p. 84), para nós, mulheres negras, todos os espaços de disputa de poder são movidos pela opressão. Algo que é evidenciado na fala de Sônia:

---

<sup>114</sup> Disponível em: <https://www.parlamentopiaui.com.br>. Acessado em 06. 10. 22.

No PT, sua atuação não foi diferente, assumindo sempre posições ideológicas de esquerda, enquanto mulher negra, vinda da periferia e que sabia onde queria chegar na luta individual e coletiva. Sua trajetória dentro do partido foi marcada por fortes emoções, que somou muitas brigas para conseguir firmar o seu espaço como mulher e como negra, com uma determinação que não permitia papéis secundários ou submissos à ótica machista e racista que permaneciam ainda arraigados nas instâncias de direção do partido (TERRA, 2022, p. 20).

Desta forma, mesmo com todas essas questões que afetam diretamente a vida da mulher negra e que, em muitos casos situações como essas, fazem-nas desistir principalmente da vida política, Francisca Trindade continuou. Nos depoimentos colhidos, nas entrelinhas das falas de nossas depoentes, notamos que, em relação a uma possível candidatura dela, havia uma rede de fortalecimento e de solidariedade entre elas, principalmente nesses espaços de opressão. Para além disso, era uma mulher atravessada pela sabedoria de outras mulheres, com histórias e estórias a serem contadas, como um poema (SILVA, 2022, p. 85b). Então, Trindade decide se candidatar como vereadora da cidade de Teresina em 1992. Sobre sua candidatura, Sônia Terra (2022, p. 20) nos diz que esse desejo não veio apenas delas, mas, antes de tudo de um desejo coletivo. Naquela eleição, Francisca Trindade ficou apenas como suplente, porém, em 1994, assumiu o cargo.

Em 1996, é eleita novamente como vereadora. Em sua passagem pela Câmara Municipal, voltou-se a desenvolver projetos que atendessem as reivindicações populares, como “Praça toda graça”, aumento do vale transporte para dois meses e “Disque mulher cidadã” (SILVA, 2022). Ainda pelo Partido dos Trabalhadores, foi eleita Deputada Estadual, em 1998 e, em 2002, assumiu o cargo de Deputada Federal sendo a mais votada na história do Piauí nas eleições daquele ano, tornando-se uma referência na luta pelos excluídos e excluídas (TERRA, 2022). Durante seus mandatos, priorizou por projetos que envolvessem fundos de emprego e renda, e segurança pública, defesa do direito da mulher, combate à discriminação racial e ao abuso sexual infanto-juvenil. Direta ou indiretamente eram problemas que afetam a maioria da população carente de Teresina e do Estado do Piauí, inegavelmente formada de pessoas negras.

Francisca Trindade já era um nome cotado para ser a futura prefeita da Cidade verde. Entretanto, como nos relataram nossas depoentes, era a vez de ela ir para Órum. Trindade faleceu no dia 27 de julho de 2003, aos 37 anos, vítima de um acidente

vascular cerebral hemorrágico- aneurisma, enquanto discursava na Conferência Estadual de Apicultura e Pesca. Segundo Tavares (2022):

Então era uma mulher, que já era apontada para ser candidata prefeita. Já era uma mulher apontada para ser governadora e ela ia mesmo...só que a gente tem que se cuidar seja qual for a nossa religião a gente tem que se cuidar porque dimensão espiritual, eu como eu sou das religiões de Matriz, para nós na filosofia africana o mundo espiritual, ele convive com o mundo físico (TAVARES, 2022).

A trajetória de Trindade dentro da política encontrava-se toda desenhada. De vereadora a possível Governadora do Estado do Piauí. Isto, enfatizado na voz de Dailme Tavares, “ela ia mesmo”. Um ponto importante que Tavares pontua é a dimensão espiritual, que nesse contexto, Trindade estava vivenciando, era muito complexo e tenso, uma mulher amada por muitos e também odiada por alguns. O fortalecimento espiritual, para quem é da religião de matriz africana principalmente, tem que ser diariamente cuidado, pois, como evidencia Dailme Tavares, o mundo espiritual convive com o mundo físico. Para além da dimensão espiritual, Francisca Trindade era uma mulher negra, mãe, militante, política, dentre outras inúmeras funções, que vinham segundo relatos de nossas entrevistadas, com uma sobrecarga muito grande:

[...]E ela estava sobrecarregada, e a gente só morre na hora. Mas a Trindade estava numa sobrecarga de tanta coisa, filhos.... que é carga da mulher negra, né, filhos, companheiro... casa...dava conta como deputada federal. Então, essa sobrecarga de nós mulheres às vezes quando estamos em alguma gestão... em alguma liderança... até mesmo na academia. A gente, às vezes não vive. Porque a gente acha que aquele objetivo, nós só vamos conseguir, se for com essa sobrecarga de muita coisa. A Trindade passou também, por isso que muitas mulheres pretas morrem, tem a ver com vencer, tem vários problemas, nós mulheres... dificilmente tem uma mulher negra que não tem hipertensão (REGINA, 2022).

O ambiente político muitas vezes se configura como um lugar hostil para nós, mulheres negras. Por isso é importante a observância em todas as áreas de nossa vida principalmente da saúde mental, para que não haja uma sobrecarga emocional, o que pode desencadear outros problemas, tanto físico como mental. Esse é um ponto para o qual nossas depoentes que ocuparam cargos públicos como Sônia Terra, Halda Regina, Dailme Tavares (na academia) convergem e concordam que há uma solidão da mulher negra, quando esta ocupa esses espaços de poder, não só na política, mas em diversas áreas.

Trindade deixou sementes de esperança para a população teresinense, principalmente no tocante a sua experiência de vida. Uma mulher negra, da periferia da cidade, que de vereadora chegou a ser Deputada Federal mais votada em uma eleição no Estado do Piauí. Até os dias de hoje, ninguém conseguiu superar esse grande feito. Trindade foi e continua sendo luta. Trindade é política. Trindade é Teresina. Trindade é coletividade, Trindade é resistência, empoderamento, liberdade. Trindade sou eu e todas as mulheres negras que lutam por um país melhor, onde a raça, gênero e a classe não sejam categorias de exclusão, mas sim de inclusão. Ademais, mulher como Francisca Trindade, para Dailme Tavares:

Ela era uma pessoa muito forte, e ao mesmo tempo ela era muito alegre, uma mulher muito boa, muito doce, que infelizmente nos deixou. E não é fácil uma liderança dessa se firmar, porque uma mulher com todo esse perfil para entrar nesse mundo da política, predominantemente branco e masculino.... Então veja que depois dela até hoje nós já tivemos, Rosário Bezerra, que foi vereadora, mas não é fácil formar uma liderança negra política, vamos procurar candidatos negros. Não é fácil. Uma pessoa juntar todas essas características, todas essas qualidades para chegar nessa liderança. Então, é uma pessoa que faz muita falta, muita falta mesmo e não é fácil surgir outra liderança (TAVARES, 2022).

Outro nome de grande relevância para o Movimento Negro e por conseguinte o Movimento de Mulheres Negras em Teresina foi Valcirana Vieira Maia. Mulher negra, militante, era graduada em Educação Física pela Universidade Federal do Piauí-UFPI. Nesta universidade, foi uma das fundadoras do Núcleo de Estudos sobre Africanidades e Afrodescendência- Ifaradá, e do grupo Mimbó de universitários negros. Conforme Tavares:

Era uma pessoa maravilhosa, extremamente doce, era muito lutadora. Ela foi também para o Mimbó e ela estruturou realmente um projeto de pesquisa para ter o papel da mulher negra em Teresina. Então, eu lembro que quando eu terminei, eu já fui para São Paulo, mas a gente se corresponde a então a importância dela no movimento negro, é muito grande porque ela é uma das fundadoras, né desse grupo aí. E outra coisa, nós também somos dessa geração que fundou o Ifaradá, que é uma palavra, que vem do Yorubá que quer dizer o conhecer, a força, a justiça através do conhecimento e eu lembro que foi eu que dei a dica para colocar como símbolo o oxe de Xangô que é o orixá da Justiça (TAVARES, 2022).

**Figura 7-** Sônia Terra (primeiro plano) e Valcirana Maia



Fonte: Arquivo Pessoal

Valcirana era uma mulher negra dedicada em pesquisar a história do povo negro no Brasil, em especial sobre a histórias de mulheres negras. Como estava ligada à comunidade quilombola Mimbó, dedicou-se também a desenvolver pesquisas sobre as comunidades carentes e descendentes de quilombola, em que exerceu uma forte atuação. Valcirana, de acordo com o relato das mulheres negras aqui entrevistadas, possuía uma articulação muito grande, tanto regional como nacionalmente:

A Valcirana passou pelo MNU, passou pelo Ifaradá, ela escrevia algumas coisas, então ela tinha várias participações. Então ela era uma pessoa que circulava em várias questões, ela trouxe para gente a discussão da anemia falciforme, quando a gente começou a falar de anemia falciforme foi através dela, nessas discussões nacionais, que ela participava. Então, ela trouxe para o Piauí essa discussão. Então essa articulação que ela tinha nacionalmente também é importante porque ela trazia para o estado aquilo que ela aprendia, com essas outras organizações nacionais. Ela não chegou a fazer parte do Coisa de Nêgo (REGINA, 2022).

Essa articulação com outras entidades nacionais como o Geledés, o Crioula, através de Valcirana, fortalecia o Movimento Negro teresinense como um todo. Uma questão importante é que foi por meio dela que a discussão sobre a anemia falciforme começou a ganhar mais visibilidade em Teresina. Ademais, “já era uma grande liderança de mulher negra do Piauí, porque ela também tinha essa participação nacional com outras mulheres negras e não negras, e do movimento feminista” (REGINA, 2022). As influências externas serão visíveis quando em 1994, é fundado o Coletivo de Mulheres Negras Esperança Garcia. O coletivo surge como um grupo preferencialmente de mulheres negras, entidade civil organizada que tinha como objetivo a luta por projetos políticos e sociais, aspirando à elevação da autoestima da mulher negra (COSTA, 2012).

Desta forma, o Coletivo de Mulheres Negras se constituiu um dos primeiros coletivos criados em Teresina, voltado para as especificidades das mulheres negras. A organização era sem fins lucrativos e composto por mulheres das mais áreas e posições sociais. Segundo Costa (2012, p. 09), o coletivo dava ênfase ao trabalho social realizado por meninas e adolescentes negras do Estado. Para além disso, resgatava e valorizava a história afro-brasileira e afro-piauiense, por meio de elaboração de políticas de ação afirmativa, desenvolvendo programas profissionalizantes e educacionais, em especial para mulheres alijadas do contexto social e econômico. Para Costa (2012) tratava-se:

De uma entidade de intervenção social a partir de uma perspectiva de melhoria das condições de vida da população feminina negra, de ampliação da democracia e de desenvolvimento de caráter sustentável para mulheres negras, bem como a sua preparação para o enfrentamento do racismo e do sexismo vigentes na sociedade piauiense e brasileira (COSTA, 2012, p. 10).

A atuação do coletivo Esperança Garcia foi algo tão enfático na sociedade teresinense que contribuiu para a criação da primeira delegacia especializada em atendimento a mulheres vítimas de violência doméstica. As mulheres negras que compunham o coletivo, eram mulheres que resistiam ao sistema opressor, assim como a mulher que nomeia o grupo Esperança Garcia. É notória, a relação que foi construída entre o coletivo e o nome de uma mulher negra escravizada a partir de sua luta por liberdade. Portanto:

O coletivo é importante porque que ele traz à tona o nome Esperança Garcia, e porque as pessoas começaram a perguntar mais, quem é

Esperança Garcia? porque o nome coletivo de mulheres negras Esperança Garcia? Só pelo nome mesmo em si, ele já traz uma marca forte na história. Porque mesmo agora em 2022, com toda essa divulgação Memorial Esperança Garcia, Instituto Esperança Garcia vai surgindo várias coisas, mas as pessoas não conhecem Esperança Garcia, mas desde 90 que o nome de Esperança Garcia existe no Piauí (REGINA, 2022).

Há duas questões importantes na fala de Halda Regina. A primeira, a questão da visibilidade a Esperança Garcia que o coletivo trouxe ao ser nomeado com o seu nome, e a segunda, que parece contraditório, é a permanência desse nome na invisibilidade ainda em 2022. O fato é que Valcirana Maia foi uma mulher negra que ajudou a fortalecer a identidade negra dos piauienses. Vejamos esse relato:

Sem rodeios, Valcirana nos explicava que éramos negras, sim, que não existia raça "morena" (o que dizíamos ser) e falava para termos orgulho de nossa negritude, pois ela era sinônimo de força, de beleza, que ela jamais (não importava o que dissessem) nos diminuiria. Isso está marcado como um carimbo na minha memória (SOUSA, S/D)<sup>115</sup>.

Sem dúvida nenhuma, Valcirana Maia despertou em muitas meninas negras o sentido de pertencimento racial. Ela foi outra mulher negra militante que nos deixou muito cedo. Valcirana estava internada para a realização de uma cirurgia de retirada de vesícula, quando sofreu uma queda ao se levantar para ir ao banheiro, caindo da cama do hospital, batendo com a cabeça no chão, o que levou à sua morte em 2008 aos 39 anos. Para Dailme, amiga e companheira de luta:

Valcirana é desse grupo, dessa geração da década de 90, uma mulher muito forte que teve uma morte assim, eu acho que é porque era o tempo dela, porque acho que quando a gente tem que ir qualquer coisa acontece para que o corpo que a gente chama de morte física. Isso que ela estava hospitalizada e ela teve uma queda, bateu a cabeça ela era filha única, os pais dela já eram de idade. Foi uma outra perda muito forte então veja como nós temos perdas, e essas perdas elas são femininas, você já observou? Então eu vejo assim, a base desses movimentos negros somos nós, as mulheres, e você vê como nós temos perdas, perdas, por isso que eu te digo, a gente tem que vigiar o tempo todo seja a nossa religião, não é uma coisa por acaso não. Então veja, mulheres negras de frente da Linha de Frente, Valcirana ela era da linha de frente, Trindade, nem se fala que a Sueli também. Então são perdas muito forte (TAVARES, 2022).

Portanto, mulheres negras como Francisca Trindade e Valcirana Maia foram e são exemplos de resistência para as gerações futuras como eu e muitas outras

---

<sup>115</sup> SOUSA, Cecília Bezerra. Para Valcirana Maia, ou, a grandeza dos "pequenos" encontros. In: Revista Revestres. Edição Paulo de Tarso Morales. Págs. 26-27. Disponível em: [https://revistarevestres.com.br/wp-content/uploads/2021/12/Revestres50\\_online.pdf](https://revistarevestres.com.br/wp-content/uploads/2021/12/Revestres50_online.pdf). Acessado em 06. 10. 2022.

meninas, jovens, mulheres negras, cada uma dentro de sua área de atuação, seja na política, seja na academia. Aliás, tudo é política. Foram mulheres que lutaram para que a população menos favorecida tivesse as condições mínimas de dignidade para viver, em especial para jovens meninas negras de Teresina e do Piauí. Suas trajetórias de vida demonstraram na prática o que o feminismo negro brasileiro, ou um feminismo afrolatinoamericano, como nos diz Lélia Gonzalez (2020), tem como objetivo o comprometimento da recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos. Sendo mulheres negras, periféricas, traçaram novas estratégias de luta, e suas histórias chegam até nós nos dias de hoje através do fio de memória que nos conecta diariamente.

## 5.6 AYABÁS- INSTITUTO DA MULHER NEGRA DO PIAUÍ.

Como evidenciado no decorrer desta pesquisa, as mulheres negras que compunham os movimentos mistos eram a grande maioria e muitas vezes tomavam a frente:

Então faz-se o percurso das mulheres negras dentro desse momento, mas não como uma questão institucionalizada, dizendo aqui é um movimento de mulheres negras, mas éramos nós que estávamos na frente, éramos nós que estávamos nas entrevistas, se você resgata algumas entrevistas do Coisa de Nêgo você vai estar lá a Sônia Terra falando, vai estar a Trindade falando, a Halda falando, a Assunção falando (REGINA, 2022).

Nesse sentido, uma vez atreladas ao Movimento Negro, neste caso, advindas dos movimentos de juventude ligados à Igreja Católica a partir da década 1980, a medida em que as discussões sobre a população negra se tornavam cada vez mais enfáticas, elas enquanto mulheres negras, iam percebendo as suas especificidades como tais observando que suas demandas não estavam sendo contempladas dentro do movimento misto. Mesmo que homens e mulheres negras tivessem o mesmo objetivo, que era a luta contra o racismo e valorização da identidade negra em Teresina, mulheres negras dentro dos grupos mistos não estavam livres de sofrer ações machistas e sexistas:

[...] Quando o movimento começa a impor as decisões dos homens, foi aí também que a gente recuou. Porque, quando a gente saiu para a formação do Ayabás, eu já não era mais do Coisa de Nêgo, porque o Coisa de Nêgo já tinha outra concepção, mista e que tinha algumas concepções assim mais sexista, onde homens já começavam a mandar e a gente não.... (REGINA, 2022).

Uma vez percebido que elas, enquanto mulheres negras, vivenciavam suas experiências cotidianas diferenciadas dos homens negros e atravessadas pelas questões de gênero e de raça, a maioria das mulheres que participavam dos grupos mistos decidem fundar um Instituto específico que tratasse sobre a condição da mulher negra, não somente em nível de capital, mas que abrangesse todo o Estado. Desta forma, O Ayabás- Instituto da Mulher Negra do Piauí foi fundado em 2009, com o objetivo de lutar contra o racismo, sexismo, eliminação das desigualdades, valorização e promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade em negra em geral<sup>116</sup>. Além do mais, ressalta-se nesse documento que a direção será formada exclusivamente por mulheres negras, tendo como a primeira presidenta a professora Doutora Iraneide Soares da Silva e a vice Haldaci Regina da Silva. O fato de a presidência ser ocupado exclusivamente por mulheres negras, tal relação encontra-se intrinsecamente ligada à nomeação do grupo Ayabás, que busca destacar o protagonismo de mulheres negras. Sobre a fundação:

Nós fomos para praça no dia seguinte, 6 de setembro... seis mulheres junto com a professora Iraneide, e quando chegamos lá, para fazer panfletagem sobre o 6 de setembro, eram seis mulheres e um homem, que era o professor Cláudio, esposo da professora Iraneide (REGINA, 2022).

Ayabás é fundado no dia 06 de setembro, data é alusiva ao dia da Consciência Negra do Estado do Piauí<sup>117</sup>. Segundo Dailme Tavares:

A gente juntou e veio essa ideia de formar um grupo de mulheres negras. E aí, a gente botou em votação e deu o nome de Ayabás, porque Ayabás são nomes de orixás femininos do candomblé. Então, no começo eram eu, Halda, tinha Adriana e a Ana Patrícia, a Ana Patrícia foi a primeira tesoureira do Ayabás, então nós organizamos esse grupo que hoje é o Instituto da Mulher Negra do Piauí. Eu lembro que essa reunião estava eu Halda, Iraneide a Ana Patrícia e Adriana, e tinha outras, então nós começamos esse grupo só para mexer mesmo com essa questão da mulher negra (TAVARES, 2022).

O nome Ayabás vem do termo lorubá que quer dizer “mãe rainha”, e está relacionado ao protagonismo dos orixás femininos como Oxum, Iansã, Iemanjá etc. Tal nomenclatura não foi escolhida ao acaso. A gente também viu que o nome Ayabás tem um significado. Então, era mais no sentido desse empoderamento, dessas

<sup>116</sup> Todos esses objetivos contam na Ata de Assembleia Geral da Fundação do referido Instituto. A fonte encontra-se sob domínio da pesquisadora, arquivada em acervo próprio.

<sup>117</sup> O primeiro nome a ser cogitado para o grupo foi Sankofa, que significa olhar para trás ou “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro. Entretanto, concordaram que Ayabás tivesse mais a ver com grupo, pelo o significado do nome em questão.

mulheres, talvez a gente nos grupos mistos, a gente não tinha esse empoderamento (REGINA, 2022). O nome evocava a ancestralidade, mas sobretudo a religiosidade advinda de matriz africana:

Por isso a gente colocou esse nome, pela simbologia do nome, são rainhas que está ligada a ancestralidade. Inclusive algumas meninas que estão dentro do grupo, foram se incorporando dentro das religiões de matriz africana, é o grupo que traz esse poder mesmo das mulheres negras para se empoderarem como mulheres a partir de tudo, né? E tem uma relação com a religiosidade, e a gente tem essa relação com a religiosidade e as vezes quando a gente sente o nome Ayabás, ele tem uma carga muito forte. E se, a gente coloca esse nome, precisa também preservar esse nome. Então, se não tem a religiosidade dentro do grupo é muito difícil esse grupo funcionar. E tem muitas pessoas que começam a sentir porque tem uma ligação muito forte ancestral com esse nome. E as pessoas que a gente procura que são pai ou mãe de santo, falam isso, o Ayabás tem um nome muito forte se vocês colocaram, vocês têm responsabilidade sobre esse nome. Então, precisa trabalhar mais a ancestralidade, recorrer mesmo à religião de matriz africana, para fortalecer vocês (REGINA, 2022).

Atualmente o Ayabás encontra-se sob a presidência de Halda Regina. Hoje conta com filiação de diversas mulheres negras oriundas das mais diversas áreas como acadêmicas, jornalistas, professoras, funcionárias públicas, estudantes, advogadas, delegadas, mulheres da religião de matriz africana etc. Desde então, o Instituto tem promovido debates tanto internamente quanto externamente alcançando a sociedade piauiense por meios eletrônicos (facebook, Instagram), fazendo palestras, cursos formativos, mesas redondas, minicursos, seminários etc. Todas essas ações são para evidenciar as nossas histórias, nossas lutas, nossas resistências, dentro de uma sociedade racista e sexista como a sociedade brasileira. Como meio de se fortalecer. O Instituto está ligado à Rede de Mulheres Negras do Nordeste cujo objetivo é construir um processo de articulação e organização de mulheres negras dos 9 estados do Nordeste brasileiro, para incidir na formulação de políticas públicas voltada para a população negra. Ademais, possui articulação com outras entidades, institutos, coletivos de mulheres negras em nível nacional. Não estamos sós, construímos tudo em coletivo, porque juntas somos mais fortes.

Após essa pequena contextualização da fundação do Ayabás, faz-se mais do que justificado o porquê do nome do Instituto que nomeia também esse trabalho de pesquisa. Portanto, Ayabás é luta, é pertencimento, é coletividade, é comunidade, é ancestralidade, é Esperança, é religiosidade, é resistência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido para concluir esta pesquisa de Mestrado não foi fácil. Ser uma mulher negra pesquisadora no Brasil não é uma tarefa fácil, principalmente no contexto no qual esta pesquisa foi escrita, o de pandemia de Covid-19. Infelizmente, não só eu perdi um ente querido, Francisco Ferreira de Sousa (meu padrinho), como milhares de famílias que foram quase que totalmente desamparadas por um Governo negacionista presidido pelo então presidente Jair Messias Bolsonaro. Ao longo de seu governo houve cortes as verbas destinadas a educação. Isto afeta diretamente a vida principalmente de mulheres negras que querem adentrar nas universidades, e das que já estão nelas como eu. Após a Lei de Cotas, temos enegrecido mais as universidades brasileiras assim como os programas de pós-graduação. A nossa presença nesses espaços tem cada vez mais suscitado pesquisas sobre nossa história, uma história negra, em que nos mesmos somos protagonistas de nossas narrativas. Ademais, como não estamos sozinhas trazemos as histórias daquelas que vieram antes de nós, que lutaram para que eu, hoje, pudesse chegar a ocupar esse espaço e continuar com a luta por uma sociedade mais justa e igualitária.

Foi por este motivo que resolvi pesquisar sobre o Movimento de Mulheres Negras em Teresina -Piauí, buscando evidenciar as histórias e os protagonismos dessas mulheres, nos âmbitos sociais, culturais e políticos, em especial de Haldaci Regina, Dailme Tavares e Sônia Terra. Para a construção e reflexão desse trabalho, deixei-me atravessar pela produção escrita de mulheres negras como, Bell Hooks, Conceição Evaristo, Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Patrícia Hill Collins, Djamila Ribeiro, Beatriz Nascimento, dentre outras, tendo-me sentida acolhida, e elas me apresentaram um alicerce dentro do espaço acadêmico que muitas vezes se configura hostil para nós mulheres negras, onde temos a todo o momento nosso fazer intelectual questionado, como bem nos relata Kilomba (2019).

Desta forma, abordamos no primeiro capítulo - Feminismo e Feminismos- as diferentes constituições dos feminismos, percebendo as multiplicidades e diversidades. Histórias como de Almerinda Gama e Antonieta de Barros dentre outras, nos mostraram que não poderíamos universalizar a categoria mulher e suas demandas. O segundo capítulo- Por um feminismo afro-latino-americano- expomos como mulheres afro-latinas-americanas se organizaram tanto individualmente como coletivamente formulando epistemologias para enfrentar o racismo e o sexismo dentro

de um continente com profundas raízes no colonialismo e patriarcalismo. No terceiro-Teresina, o ponto de partida- dissertamos sobre o lugar de fala da pesquisado conforme Ribeiro (2019), problematizando todas as implicações do que é ser uma mulher negra na academia, dialogando também com o conceito de escrevivência de Conceição Evaristo (2005). No quarto capítulo- Intelectuais negras sim. Por que não? apresentamos sobre as disputas epistemológicas dentro da academia de uma forma geral, onde as produções de intelectuais negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento acabam por cair no “esquecimento” acadêmico a partir da lógica do epistemicídio conforme Carneiro (2005). Quinto e último capítulo- O movimento de mulheres negras em Teresina- a abordagem deu-se sobre o nascedouro deste movimento na capital do Estado do Piauí, levando em conta que este foi um dos caminhos pelos quais esse movimento se iniciou, podendo haver outras narrativas e interpretações sobre o mesmo fato, bem como outros caminhos.

Ao longo desta pesquisa, vimos como o Movimento de Mulheres Negras, de modo geral, no Brasil se consolidou ao longo da década de 1980 e nas décadas seguintes, organizando-se por vários Estados, entre eles o Piauí. A conjuntura política de época- Ditadura Militar- ainda bastante latente principalmente contra os movimentos sociais, não foi capaz de fazer com que esses movimentos, em especial, o de mulheres negras, deixassem de se articular tanto em nível nacional como regional. Pelo contrário, elas se empenharam em pensar e articular projetos para a sociedade brasileira, que contemplassem as questões raciais, culturais, sexuais, classe e de gênero. Desta forma, o Movimento de Mulheres Negras de Teresina, fez essas articulações dentro ainda dos movimentos mistos, uma vez que as mulheres negras eram maioria. Como bem foi enfatizado, as mulheres entrevistadas não somente elas como outras, são oriundas dos movimentos de juventude da Igreja Católica, como a PJMP, JOC, APNs.

É importante salientar que esse foi um dos meios pelos quais essas mulheres adentraram tanto no movimento misto e posteriormente se organizaram enquanto movimento de mulheres negras para tratar de suas questões específicas. Há certamente outros meios por quais mulheres negras, se organizaram enquanto movimento. Entretanto, para este trabalho, foi priorizada a via já comentada, porque era algo em comum que essas mulheres negras tinham, e que estavam se movimentando tanto nos espaços sociais, políticos e culturais da cidade de Teresina.

O Coisa de Nêgo se constituiu como um espaço cultural, usado como estratégia

para uma construção mútua de uma identidade negra em Teresina, onde essas mulheres estavam também à frente do processo de construção de uma história negra da cidade. Ademais, como forma pedagógica, o grupo se valeu de aspectos centrais para a cultura negra como vestimentas coloridas, adereços, cabelos soltos ou trançados, turbantes etc. Todos remetiam à Mãe África, valorizando uma estética negra que se amostrava especialmente na Festa da Beleza Negra. Desta forma elas mostraram à sociedade piauiense que Coisa de Nêgo é coisa de todos e todas nós, através dos batuques dos tambores, das letras que remetiam ao nosso povo, à nossa história de luta, através das danças, mas principalmente reafirmando nossa identidade negra. O Coisa de Nêgo, como nos relataram nossas depoentes, nunca foi só dança, batuque, foi política também.

Foi devido à relação dos integrantes do Coisa de Nêgo com a política, que tivemos um maior envolvimento com a política partidária. Surge então nesse contexto o Partido dos Trabalhadores-PT, que como os outros partidos se mostrou mais “sensível” à causa do povo negro. Entretanto é válido lembrar que isso se deu também por causa da filiação de pessoas negras, homens e mulheres que já vinham de uma trajetória de luta, fazendo com que o partido incorporasse as discussões relativa a eles mesmos. Como evidenciado, a filiação era algo quase que natural. Portanto, é dessa conjuntura que lideranças negras femininas vão surgir, como foi o caso de Francisca Trindade, uma mulher forte que rompeu as barreiras, em especial, nesse meio ao se tornar Deputada Federal mais votada em todo o Estado do Piauí. Trindade era da comunidade e a comunidade era Trindade. Valcirana Maia também fez política mesmo não sendo a política partidária. Foi uma mulher negra que despertou a consciência racial de muitas outras mulheres negras. Ela sabia ir à luta, assim como Esperança Garcia.

Assim, procurei demonstrar que o Movimento de Mulheres Negras ao longo de sua trajetória, apesar de institucionalizado em 2009, como o Ayabás- Instituto da Mulher Negro do Piauí, surgiu da participação dessas mulheres em grupos mistos, que muitas vezes tomavam a frente das tarefas realizadas em grupo, como resposta ao avanço do racismo, do sexismo, da violência contra a mulher, das desigualdades de classe, e contra a homofobia. Elas eram plurais e diversas, confrontando a afirmação da existência de uma única mulher universal como o feminismo hegemônico assim o fez, constituindo-se em sujeitos políticos, valendo-se de toda as suas multiplicidades. Mediante isso, procurei compreender como esse movimento teria se

iniciado na capital por meio da metodologia da História Oral, ao entrevistar três mulheres negras que vivenciaram e participaram da construção desse movimento e estavam nos espaços sociais, culturais e políticos da cidade. Destaco aqui como pesquisadora, a potencialidade desta metodologia, pois através dela, conseguimos reavivar os fios de memórias que elas carregam consigo, construindo um vínculo direto entre elas mesmas e com aquelas que vieram antes delas. Ademais, a oralidade aqui se valeu das epistemologias africanas, em que a fala também é transmissora de conhecimento, é resistência, é tradição, é memória.

Ainda por meio da oralidade, constatamos que foram e são mulheres capazes de interpretar a realidade que as cerca, possibilitando elaborar estratégias de superação contra todos os mecanismos de opressão. Pudemos compreender também como a ideia de resistência foi traçada, mobilizada e apreendida em suas trajetórias, fossem elas individualmente e coletivamente. O sentido de comunidade, ancestralidade, memória, religiosidade e quilombamento (NASCIMENTO, 2021), é perpassada ora nas entrelinhas, ou não, em todos os depoimentos. Todas elas, em algum momento, recuperam as trajetórias de mulheres da própria família, em especial as de suas mães. As experiências destas, foram de grande inspiração para elas, seus ensinamentos jamais serão esquecidos, sendo consideradas feministas negras, mesmo que a conceitualização seja anacrônica. A maior herança passada das mães para as filhas foi a importância da educação formal, esta já era vista por elas como meio de romper os ciclos de exclusão e subordinação aos quais muitas vezes estavam submetidas. A herança escravocrata da “empregada doméstica”, fez-se presente na história de vida das matriarcas da família. Entretanto, Sônia, Halda, e Dailme, apesar das adversidades, alcançaram o ensino superior, trazendo para esses espaços as demandas do que é ser uma mulher negra, e ser uma mulher negra na academia.

Desta forma, em virtude das reflexões feitas neste trabalho, o Movimento de Mulheres negras de Teresina coloca-se como um desafio para o Estado do Piauí, para que este reconheça o mesmo como sujeitos históricos e políticos, que são agentes fundamentais na elaboração e implementação de estratégias contra o sexismo, o racismo e as demais opressões, fomentando políticas públicas voltadas ao povo negro, mas, principalmente às mulheres negras que estão na base das hierarquias sociais deste país. Assim, mulheres negras como elas e eu (nós), somos importantes sujeitos políticos-históricos-culturais que contribuíram para a articulação e organização de uma sociedade mais justa e igualitária, a partir da descolonização do

pensamento eurocentrado, à vista de compreender e narrar nossas histórias a partir de categorias baseadas em nossas experiências de amefricanas da diáspora negra. Este trabalho se constituiu um dos caminhos das trajetórias de mulheres negras para a formação do Movimento de Mulheres negras na cidade de Teresina. Isso não significa dizer que ele é o único, fazendo com que possam surgir outras narrativas sobre o mesmo tema produzindo outras interpretações.

Ademais, faço minha a letra dessa canção escrita por Bruna Prado, intitulada Mulher Negra<sup>118</sup> ao dizer que:

A liberdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. A igualdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. Sou mulher negra brasileira, mas não gosto de samba, e, no entanto, eu sou bamba desde sempre fui malandra, pois, como mulher, eu aprendi a mentir. Eu sou mulher brasileira, mas nunca fui pro samba e não nasci para ser malandra, e a minha liberdade só vai acontecer se eu não tiver que fingir.

A liberdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. A igualdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. Eu sou mulata bonita e tenho um bom quadril e a igualdade no Brasil só vai acontecer, se todo homem aprender a querer outras coisas de mim. Eu sou mulata, mas sou feia e não tenho um bom quadril e a igualdade no Brasil só vai acontecer se todo homem aprender a não zombar de mim.

A liberdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. A igualdade há de vir pelas mãos da mulher negra, pelas armas de uma mulher negra, ocupante do mais baixo nível da hierarquia ocidental. Sou mulher negra e o feminismo é um movimento que veio como atraso não ouviu o meu lamento, eu já trabalhava fora, já sustentava a casa, pra voltar, não tinha hora, deixei os meus filhos para poder trabalhar, me entreguei a outros homens que não o meu marido, mas perdão eu te suplico, eu não sou puta foi pra fugir de apanhar.

Sou mulher negra e não sou bruxa e nem mesmo macumbeira e se, tiver que

---

<sup>118</sup> Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=TSL4jN7D7PE&list=RDMMTSL4jN7D7PE&index=1>. Acessado em 10.10.22.

agradecer, eu faço preces a mim mesma que muito batalhou pra esse país poder crescer. A carne mais barata do mercado é a carne negra, mas que terrível é.... a carne mais barata todo mundo sabe é da mulher negra, é a da mulher negra.....

## FONTES, SITES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS:

Entrevistas:

SILVA, Haldaci Regina da. Entrevista concedida [ago. 2022]. Entrevistadora: Juliana Alves de Sousa. Teresina-PI, 2022. 1 arquivo. mp3 (2h. 40min).

TERRA, Sônia. Entrevista Concedida [ago. 2022]. Entrevistadora: Juliana Alves de Sousa. Teresina-PI, 2022. 1 arquivo. mp3 (2h. 33min).

TAVARES, Dailme. Entrevista concedida [set. 2022]. Entrevistadora: Juliana Alves de Sousa. Teresina-PI, 2022. 1 arquivo. mp3 (2h. 12min).

### SITES:

<https://institutoayabas.com.br>

<https://www.geledes.org.br>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias Ancoradas em Corpos Negros**. São Paulo: Educ, 2014.

ARAÚJO. Ailton Fernandes. **Participação política e o poder dos negros no Partido dos Trabalhadores**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Instituto de Filosofia e Ciências Humanas; 2004.

ARAÚJO, Siméia Melo. Descolonizar a universidade: por uma educação como prática para a liberdade. In: **Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos** / Claudia Mortari, Luisa Tombini Wittmann (Org.). – Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2020. (Selo Nyota, Coleção AYA, v. 1) 392 p.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade** / Carla Akotirene. -- São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ARAÚJO. Juliana Leandro de. OBÌNRIN YABÁS, SUAS JOIAS E ADORNOS CONTEMPORÂNEOS COLEÇÃO INSPIRADA NAS PRINCIPAIS ORIXÁS FEMININAS DA UMBANDA. Disponível em: file:///C:/Users/julia/Downloads/000902309%20(1).pdf. Acessado em 12.05.22.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1989.

AYER, Maurício. Na origem de um feminismo negro. In: **Revista Fórum**, 2015. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/noticias/na-origem-de-umfeminismo-negro/>. Acessado em 11.06.22.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. **Legisladores e Intérpretes**: sobre modernidade, pós modernidade e intelectuais. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BARRY, Boubacar. **Palestra proferida no dia 31/08/2012 no Núcleo de Estudos Afro-brasileiro**- NEAB/UFSCar, São Carlos 2012.

BATISTA, Wagner Vinhas. **Palavras sobre uma historiadora transatlântica**: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento. 2016, 279 f. Tese (Doutorado em em Estudos Étnicos e Africanos) -, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

BOWDEN, Brett. **The Empire of Civilization**: the Evolution of na imperial idea. Chicago: The Univerity of Chicago Pressa, 2009.

BARROS, G. S. **Filtragem racial**: A cor na seleção do suspeito. Revista Brasileira de Segurança Pública, 2(3), 134–156, 2008. <http://revista.forumseguranca.org.br/index.php/rbsp/article/view/31/29>.

BARROS, Zelinda. Feminismo Negro no Brasil. In: **Feminismo Negro Decolonial numa perspectiva de intervenção junto aos movimentos sociais e a produção acadêmica** 17 a 21 de julho de 2017 UFRB. Disponível em: Feminismo Negro ANCESTRAL.pdf. Arquivo próprio. Acessado em 03.03.22.

BOFF, Leonardo. **América Latina**: da conquista à nova evangelização. 3 ed. São Paulo: Ática, 1992.

BOFF, Leonardo. **Igreja Católica**. A recepção do vaticano II na américa latina. 01 novembro 2012 Online: Disponível em: <http://www.swissinfo.ch>. Acessado em: 28. 09. 2022.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRASIL. **Congresso Nacional**. Relatório n. 2, de 1993. Relatório final da Comissão Parlamentar Mista de Inquérito destinada a examinar a incidência de esterilização em massa nas mulheres no Brasil. Presidente: Benedita da Silva. Relator: Senador Carlos Patrocínio. Brasília, 1993.

BRASIL. Constituição (1891). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1891. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%2070%20%2D%20S%C3%A3o%20eleitores%20os,alistarem%20na%20forma%20da%20lei](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm#:~:text=Art%2070%20%2D%20S%C3%A3o%20eleitores%20os,alistarem%20na%20forma%20da%20lei)

BUITONI, Dulcília. **Mulher de papel**. São Paulo, Edições Loyola, 1981.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas**: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras / Cláudia Pons Cardoso. – Salvador, 2012. Orientadora: Profa. Dra. Cecília Maria Bacellar Sardenberg Tese (doutorado) – Universidade Federal da Bahia,

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.

COSTA, Francisca Raquel da. A carta de Esperança Garcia e os usos da memória da escravidão para a construção da identidade negra piauiense. In: **Anais do III Seminário Internacional História e Historiografia. X Seminário de Pesquisa do Departamento de História** - UFC Fortaleza, 01 a 03 de outubro de 2012. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/42772/1/2012\\_eve\\_frcosta.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/42772/1/2012_eve_frcosta.pdf). Acessado em 04. 10. 22.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Geledés, 2011. Disponível em <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulhernegra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acessado em 26.04.22.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CAETANO, Janaína Oliveira; CASTRO, Helena Carla. Dandara dos Palmares: uma proposta para introduzir uma heroína negra no ambiente escolar. In: **Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 14, n. 27, p. 153-179, jun. 2020. ISSN 1981-2434. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/view/12106/6082>. Acessado em 12. 06 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011/0>. Acesso em: 28.04.22.

COSTA, Joaze Bernadino. **Sindicatos das trabalhadoras domésticas no Brasil**: teorias de descolonização e saberes subalternos. Brasília, 2007. 274 f. Tese (Doutorado em Sociologia) -Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. – 1. Ed.- São Paulo: Boitempo, 2019.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes e descolonização: para uma refundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**/ Organizadores Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonado -Torres, Ramón Grosfoguel. – 2. Ed.; 3. Reimp.- Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

CASTILHO, F. **O conceito de universidade no projeto da Unicamp**. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2008.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CHAVES, J. **Como nasceu Teresina**. 2º ed. Teresina: PMT/Fundação Cultural, 1987.

CORTÊS, Cristiane. Diálogos sobre escrevivência e silêncio. In: DUARTE, Constância Lima; CORTÊS, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário A. **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 51-60.

CRESPO; Antônio Pedro Albernaz; GUROVITZ, Elaine. A pobreza como um fenômeno multidimensional. In: **RAE-eletrônica**, Volume 1, Número 2, jul-dez/2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/raeel/a/LVPkw9yHZfJ9kvjC8VSgTsh/?format=pdf&lang=pt> Acessado em 26.10.2021.

COSTA, J.B; TORRES, N.M; GROSGOQUEL. R. Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico/** Organizadores Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonado -Torres, Ramón Grosfoguel. – 2. Ed.; 3. Reimp.- Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

COSTA PINTO. Luiz Aguiar. **O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COLLARES, Ana Cristina Murta. **Jovens meninas e desigualdade no Brasil**. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215\\_tema\\_l\\_jovens\\_meninas\\_e\\_desigualdade\\_no\\_brasil.pdf](https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_l_jovens_meninas_e_desigualdade_no_brasil.pdf). Acessado em 30.10.2021.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. – 1. Ed.- São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS, Angela. “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. [entrevista concedida a Alê Alves]. El País, Salvador, 27 de julho de 2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503\\_610956.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html). Acessado em 15.03.22.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego a identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica. In: **Afro-Ásia**, núm. 49, 2014, pp. 11-39 Universidade Federal da Bahia Bahía, Brasil. Disponível em: <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=77031341001>. Acessado em 17.10.22.

DOMINGUES, Petrônio. Frentenegrinas: notas de um capítulo da participação feminina na história da luta anti-racista no Brasil. In: **Cadernos pagu** (28), janeiro-junho de 2007:345-374. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/BxK3GdGdpbRc8XCygctTGcx/?format=pdf&lang=pt>. Acessado em 05.05.22.

**DIFUSÃO HERÉTICA EDIÇÕES FEMINISTAS & LESBICAS INDEPENDENTES**. Textos escolhidos de Audre Lorde. Disponível em: [https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras\\_digitalizadas/audre\\_lorde\\_-\\_textos\\_escolhidos\\_portu.pdf](https://www.mpba.mp.br/sites/default/files/biblioteca/direitos-humanos/direitosda-populacao-lgbt/obras_digitalizadas/audre_lorde_-_textos_escolhidos_portu.pdf). Acesso em: 21 ago. 2018.

DUARTE, Constância Lima. **Nísia Floresta** / Constância Lima Duarte. – Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010. 168 p.: il. – (Coleção Educadores).

DEUS, Zélia Amador de. **Os herdeiros de Ananse**: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2008, 295 f. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: **Mulheres no Mundo – etnia, marginalidade e diáspora**. Nadilza Martins de Barros Moreira & Liane Schneider (orgs). UFPB- JP, Idéia/Editora Universitária, 2005.

EVARISTO, Conceição. Da grafia -desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita. In: **ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.)**. Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

ESCOBAR, Geanine Vargas; BAPTISTA, Maria Manuel R. T. O Pensamento Das mulheres negras e a lesbianidade negra em contexto lusófono. In: **Trabalho apresentado no GT “Violências: femicídio e LGBTQfobias”** do V Congresso Internacional em Estudos Culturais: Género, Direitos Humanos e Ativismos. Disponível em: [https://mariammanuelbaptista.com/pdf/96\\_VCIEC\\_port\\_290\\_298.pdf](https://mariammanuelbaptista.com/pdf/96_VCIEC_port_290_298.pdf). Acessado em 30.09.22.

ESPÍNDOLA, Elisabete Maria. Antonieta de Barros: educação, cidadania e gênero pelas páginas dos jornais república e o estado em Florianópolis na primeira metade do século XIX. In: **6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Universidade Federal de Santa Catarina- UFSC, de 15 a 18 de maio de 2013, p. 1-12, 2013. Disponível em: <http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos.6/elizabeteespindola.pdf>.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. 3ª ed. São Paulo, Ática, 1978.

FREITAS, Sônia. **História Oral: possibilidades e procedimentos**. São Paulo: Humanitas; I.O.E., 2002. 143 p.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

FONTÃO. Luciene. **Nos passos de Antonieta**: escrever uma vida. Luciene Fontão/orientadora, Zahidé Lupinacci Mozart. Florianópolis, Santa Catarina, 2010. Tese (doutorado)- Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Programa de Pós-graduação em Literatura.

FERREIRA, J.P. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Cidades Piauí Conselho Nacional de Geografia e Nacional de Estatística. Janeiro de 1958.

FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras brancas**. Salvador: Ed. Da UFBA, 2008.

FILHO, Mario. **O negro no futebol brasileiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos/ Organização Flávia Rios, Márcia Lima. - 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Mulher Negra afrodiáspora**, Rio de Janeiro: IPEAFRO, v.3, n.6/7, 1985, p. 94-104, abr./dez.

GUEDES, Moema de Castro. **A presença feminina nos cursos universitários e nas pós-graduações**: desconstruindo a idéia da universidade como espaço masculino. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.15, supl., p.117-132, jun. 2008.

GARCIA, Carol. **Imagens errantes: ambiguidade, resistência e cultura de moda**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2010.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. 3. ed. ver. amp.; 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GOMES, Cinthia Maria do Carmo. **"O que era preto se tornou vermelho"**: representação, identidade e autoria negra na imprensa do século XIX por Luiz Gama. 2020. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo. São Paulo. 2020.

GANDARA, Gercinair Silvério. **Teresina: a Capital sonhada do Brasil oitocentista**. In: Dossiê: Capitais sonhadas, capitais abandonadas – História, v.30, n.1, p. 90-113, jan/ Jun, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Decolonizing western uni-versalisms: decolonial pluri-versalism from Aimé C[esaire to the Zapatistas. **Transmodernity: Journal of peripheral cultural production os the luse-hispanic world**, Merced, Califónia, v.1, n. 3, p. 88-104, 2012.

GIACOMINI, Sônia Maria. **Mulher e Escrava**: uma Introdução Histórica Estudo da Mulher Negra no Brasil". Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GRAMSCI, Antônio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4, ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979; 1982.

HOOKS, Bell. O feminismo é para todo o mundo: políticas arrebatadoras. Tradução Bhuvi Libanio. – 9ª ed. – Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?:** mulheres negras e feminismo. Tradução Bhuvi Libano. – 6ª ed.- Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, Bell. **Olhares negros:** raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019a.

HOOKS, Bell. **Erguer a voz:** pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Boacaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. In: **Revista Estudos Feministas**. v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

JARBADO, Mercedes Veslaco. **Feminismos Negros. Una antologia.** Ed. Traficante de sonhos 2012. Disponível em: <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf>. Acessado em 18.04.2022.

JESUS, Marize Conceição. Os estreitos laços entre a Igreja Católica e o movimento negro em tempo de repressão e autoritarismo. In: **Anpuh- Brasil- 31º Simpósio Nacional de História** Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: [https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628787913\\_ARQUIVO\\_b3f8d0a00492b5d0f8f12c14e59ab4ac.pdf](https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628787913_ARQUIVO_b3f8d0a00492b5d0f8f12c14e59ab4ac.pdf) Acessado em 28 de set. 22.

JAHN, Beate. **The cultural construction of international relations:** the inventon of the state of nature. New York: Palgrave, 2000.

JESUS, Maria Carolina de. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. Ilustração Vinicius Rossignol Felipe. - 10.ed.- São Paulo: Ática, 2014.

KECK, Margaret E. **PT a lógica da diferença:** o Partido dos Trabalhadores na construção da democracia brasileira. São Paulo: Ática, 1991.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Tradução Jess Oliveira. – 1. Ed.- Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. African intellectuals, nationalism and pan-africanismo:a testimony. In: MKANDAWIRE, Thandika (ed). **African Intellectuals: Rethinking, politics, language, gender and development.** Dakar: CODESRIA, 2005.

LACERDA, T. de C. Tereza de Benguela: identidade e representatividade negra. **Revista de Estudos Acadêmicos de Letras**, [S. l.], v. 12, n. 2, p. 89–96, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/reacl/article/view/4113>. Acessado em: 24. 06. 22.

LE MOS. Rosália de Oliveira. Os feminismos negros: a reação aos sistemas de opressões. In: **Revista Espaço Acadêmico-** n. 185- outubro/2016.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider/Audre Lorde;** tradução Stephanie Borges. -1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana.** São Paulo: Selo Negro,

2004.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

MARCELINO, S. R. S. Trajetórias de Mulheres Negras Lésbicas: a fala rompeu o seu contrato e o silêncio se desfez. In: **Outras Mulheres: mulheres negras brasileiras ao final da primeira década do século XXI, 2011**. Disponível em: [http://www.maxwell.vrac.pucrio.br/18428/18428\\_1.PDF](http://www.maxwell.vrac.pucrio.br/18428/18428_1.PDF). Acessado em 30.09.22.

MONTEIRO, Artemisa Odila Cande. **O processo de construção da identidade negra em Teresina**: o caso do grupo afro-cultural Coisa de Nêgo. Tese de (doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2008.

MOREIRA, Núbia Regina. Feminismo negro Brasileiro: igualdade, diferença e representação. In: 31º Encontro da ANPOCS, 22 A 26 de outubro de 2007, Caxambu/MG. Disponível em <https://www.anpocs.com/index.php/papers-31-encontro/st-7/st18-5/2961-nubiamoreira-feminismo/file>. Acessado em 22.05.22.

MOTT, Luiz. **Piauí Colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portella. 1985.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Minas Gerais: Maza Edições, 2007.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos/ Beatriz Nascimento; organização Alex Ratts. – 1ª ed.- Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUEIRA, André. De princesa africana a escravizada em solo brasileiro: Aqualtune, a avó de Zumbi. In: **Aventuras na História**. Disponível em <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/de-princesa-africana-escravizada-em-solo-brasileiro-aqualtune-avo-de-zumbi.phtml>. Acessado em 30.06.22

NUNES, Karla Leonora Dahse. **Antonietta de Barros**: uma história. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, p. 159, 2001.

NOGUEIRA, Renato. **Denegrindo a filosofia**: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. Revista Griot (UFRB), 2011.

NUNES, M.C.P.; ABREU, I.G. Vilas e Cidades do Piauí. In: **Piauí: formação, desenvolvimento, perspectivas**. R. N. Monteiro de Santana. (Org). Teresina: Halley, 1995.

NUNES. Odilon. **Pesquisas para a História do Piauí**. Vol. IV. Teresina. Imprensa Oficial do Estado do Piauí, 1974.

OLIVEIRA, Emanuella Soares de. Uma Revolucionaria Brasileira: Nísia Floresta. In: **III Seminário Nacional de Sociologia** - Distopias dos Extremos: Sociologias Necessárias 08 a 16 de Outubro de 2020 - Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe. Disponível em: <https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/13850/2/RevolucionariaBrasileiraNisiaFloresta.pdf>.

Acessado em 12. 10. 22.

OLIVEIRA, Evaldo Ribeiro. **Negro intelectual, Intelectual negro ou Negro-Intelectual**: considerações do processo de constituir-se negro-intelectual. São Carlos: UFSCar, 2014. 207 f.

PASSOS, P. S. dos; GIORGI, M. C.; BAPTISTA, R. P. A pastoral afro-brasileira e a campanha da fraternidade de 1988: uma análise discursiva das questões raciais no interior da igreja católica. **Educere et educare**, [s. L.], v. 10, n. 20, 2000. Doi: 10.17648/educare.v10i20.12600. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/12600>. Acessado em: 25 set. 2022.

PEREIRA, Hanayrá Negreiros de Oliveira. **O axé nas roupas**: indumentária e memórias negras no candomblé angola do Rendandá. Dissertação de Mestrado. – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2017.

PERROT, Michelle. **A força da memória e da pesquisa histórica**. Entrevista e tradução Denise Bernuzzi de Sant’Anna. Projeto História, PUC, São Paulo, n. 17, p. 351-360, nov. 1998. Disponível em: Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História (pucsp.br). Acessado em 20. 10. 22

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro, Bauru, EDUSC, São Paulo, 2005.

PINHO, Patrícia de S. **Reinvenções da África na Bahia**. São Paulo: Annablume, 2004.

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma História do feminismo no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PINTO, Elisabete Aparecida. **Etnicidade, Gênero e trajetória de vida de Dona Laudelina de Campos Melo (1904-1991)**. Unicamp Faculdade de Educação, 1993. 493 f. Dissertação de Mestrado.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Tradução Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PEREIRA da Rocha, Solange. **Gente negra na Paraíba oitocentista**: população, família e parentesco espiritual. 2007, 390 f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

PIERSON. Donald. **Negroes in Brazil**: a study of race contact at Bahia. Carbondale and Edwardsville. IL: Southern Illinois University Press, 1967. (1.ed., 1942).

REIS, Daniel Aarão. **O Partido dos Trabalhadores** – trajetória, metamorfoses, perspectivas. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/culturaspoliticas/files/daniel4.pdf>. Acessado em 06. 10. 22.

ROCHA, José Geraldo da. **Teologia e Negritude**: um estudo sobre os agentes de Pastoral Negros. Santa Maria-RS: Gráfica Editora Palloti, 1998.

ROMÃO, Jeruse. **Antonieta de Barros**: professora, escritora, jornalista, primeira deputada catarinense e negra do Brasil. Florianópolis: Editora Cais, 2021.

ROSSI, A. **A arquitetura da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1955.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RIBEIRO, Djamila. Conferência Epistemologias de Mulheres Negras, no **II Congresso Internacional de Epistemologias do sul**: perspectivas críticas e I Jornada de estudos afro-latino-americano. UNILA, 2017.

RIBEIRO, Cristine Jaques; AVILA, Carla Silva de. O direito à cidade e a mulher negra. In: **Revista de Ciências Humanas e Sociais**. V.5, n.2, p. 66-83, jul-dez, 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. Disponível em: <https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetossociais/eusouatlantica.pdf>. Acessado em 13.01.2022.

SANTANA, Bianca. **A escrita de si de mulheres negras**: memória e resistência ao racismo. Orientador: Marco Antônio de Almeida. São Paulo, 2020. Tese (doutorado)-Programa de pós Graduação em Ciência da Informação. – Escola de Comunicação e Artes/ Universidade de São Paulo.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização quilombos**: modos e significações. Brasília, DF: INCTI- UnB, 2015.

SANTOS, Gevanilda Gomes dos. Comentários In: **Ianni et al**. O negro e o socialismo. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2005.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e **"Chegou a hora de darmos a luz a nós mesmas"**: Situando-nos enquanto mulheres e negras. Cadernos CEDES [online]. 1998, v. 19, n. 45 [Acessado 20 Outubro 2022] , pp. 7-23. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-32621998000200002>>. Epub 28 Abr 1999. ISSN 1678-7110. <https://doi.org/10.1590/S0101-32621998000200002>.

SOUZA, Neusa Santos. **Torna-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOARES, Claudete Gomes. Raça, Classe, e Cidadania no Partidos dos Trabalhadores: uma análise dos anos 1980 e 1990. In: **Êa Juventude**: Juventude Negra do PT em movimento/organizadores Fernanda Papa e Flavio Jorge. – São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2008.

SOARES, Claudete Gomes. **Raça, classe e cidadania: a trajetória do debate racial no Partido dos Trabalhadores (1980-2003)** / Claudete Gomes Soares. - - Campinas, SP: [s. n.], 2009. Orientador: Marcelo Siqueira Ridenti. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues; SILVA, Mairton Celestino. (Orgs). **Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito**. Teresina: EDUFPI, 2017.

SOCHEN, June. Hestory. Nova York: Alfred PublishongCo, 1974. The New Woman in Greenwich Village, 1910-1920. Nova York: Quadrangle Books, 1972.

SILVA, Cândida. **Ela faz da beleza negra a sua riqueza**. Viva Mais, São Paulo, n 73, p 20-21, fev. 2021.

SILVA, Hadalci Regina. Trindade: a representatividade da mulher negra no en(canto) e na luta política. In: **Francisca Trindade: o poder e a resistência da mulher negra [recurso eletrônico]** / Organizado por: Assunção de Maria Sousa e Silva. - Teresina: EdUESPI, 2022b.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e. Eu te oferto palavras! In: **Francisca Trindade: o poder e a resistência da mulher negra [recurso eletrônico]** / Organizado por: Assunção de Maria Sousa e Silva. - Teresina: EdUESPI, 2022.

SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes. **Movimento das Mulheres Negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil**. Belo Horizonte: Nandyala, 2014.

SILVA, Iraneide Soares da.Caminhos, Pegadas e Memórias: uma história social do movimento negro brasileiro. In: **Africanidades e afrodescendência na produção de saberes da Universidade pública: a experiência da UFPI/ Ana Beatriz Sousa Gomes, Solimar Oliveira Lima, Organizadores. – Teresina: EDUPI, 2017, p. 237-270.**

SCHUMAHER, Schuma e CEVA, Antônia. **Mulheres no poder: trajetória na política a partir da luta das sufragistas do Brasil**. Rio de Janeiro, Edições de Janeiro, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização quilombos: modos e significações**. Brasília, DF: INCTI- UnB, 2015.

SANTOS, Sales Augusto dos. **Educação: um pensamento negro contemporâneo**. Jundiaí, Paco Editorial: 2014.

SANTOS, Elis.S. dos; CONCEIÇÃO, Ideojane M.; MOURA, Patrícia A. Gravidez e abandono escolar de adolescentes negras: qual o papel da escola nesse contexto? In: **10 Encontro Internacional de Formação para Professores; 11 Fórum Permanente Internacional de Inovação Educacional [S.D]**. Disponível em file:///C:/Users/julia/Downloads/5268-21548-3-PB%20(1).pdf. Acessado em 18.10.2021.

SANTIAGO, Ana Rita. Corpos (In)dóceis e saberes interculturais: mais um desafio a educação. In: **Narrativas Insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando**

mundos / Claudia Mortari, Luisa Tombini Wittmann (Org.). – Florianópolis, SC: Rocha Gráfica e Editora, 2020. (Selo Nyota, Coleção AYA, v. 1) 392 p.

SOUZA, Izabela Fernandes de. **Sou entre elas. Na encruzilhada dos saberes: fronteiras, escrevivências e(re)existências de mulheres negras na cidade de Foz do Iguaçu**/ Izabela Fernandez de Souza. Foz do Iguaçu- PR, 2019. 167 f. Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal da Integração Latino-Americana- Instituto Latino Americano de Arte, Cultura e História. Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos-Latinos Americanos. Foz do Iguaçu- PR, 2019.

TERRA, Sônia. Trindade: a boa semente germinada na luta do povo. In: **Francisca Trindade: o poder e a resistência da mulher negra** [recurso eletrônico] / Organizado por: Assunção de Maria Sousa e Silva. - Teresina: EdUESPI, 2022.

TELLES, Maria de Amélia Almeida. **Uma breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

THEODORO, Helena. **Mito e Espiritualidade**. Pallas, 1996.

TENÓRIO, Patrícia Cibele da Silva. **A vida na ponta dos dedos: a trajetória de vida de Almerinda Farias Gama (1899-1999) - feminismo, sindicalismo, e identidade política**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, p. 263, 2020.

TORRES, Nelson Maldonado. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**/ Organizadores Joaze Bernadino-Costa, Nelson Maldonado -Torres, Ramón Grosfoguel. – 2. Ed.; 3. Reimp. - Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

UNFPA – FUNDO DE POPULAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração e plataforma de ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher**. Pequim: UNFPA, 1995. Disponível em: [http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao\\_beijing.pdf](http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_beijing.pdf). Acessado em 29.10. 2021.

UNICEF – FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA. **A convenção sobre os direitos da criança**. [s.l.]: UNICEF, 2004. Disponível em: [https://www.unicef.pt/media/1206/0-convencao\\_direitos\\_crianca2004.pdf](https://www.unicef.pt/media/1206/0-convencao_direitos_crianca2004.pdf). Acessado em: 29.10.2021.

VEIGA, Ana Maria. Uma virada epistêmica (negra): conceitos e debates. In: **Tempo e Argumento**, Florianópolis, v, 12, n, 29, e0101, jan./abr. p. 2-32, 2020. Disponível em: <https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180312292020e0101>. Acessado em 22.04.2022.

VERGER, Pierre F. **Lendas Africanas dos Orixás**. Editora Currupio, 2009.

VALENTE, Ana Lúcia Eduardo Farah. **O negro e a Igreja Católica**. Mato Grosso do Sul, CECITEC/UFMS, 1994.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais**: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990. Dissertação (Mestrado) – IFCS/UFRJ/ Programa de PósGraduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2006.

WERNECK, Jurema (20 de novembro de 2020). Mulheres negras são múltiplas e plurais. In: Revista Marie Claire. Disponível em <https://revistamarieclaire.globo.com/Blogs/jurema-werneck/noticia/2020/11/mulheres-negras-sao-multiplas-e-plurais.html>. Acessado em 29. 06. 22.

XAVIER. Giovana. **Você pode substituir mulheres negras como objeto de pesquisa por mulheres negras contando sua própria história**. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

## **APÊNDICE A**

### **ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA**

#### **I ETAPA - PRIMEIRO CONTATO -APRESENTAÇÃO**

- Apresentação da entrevistadora (nome, origens, trajetória acadêmica, etc).
- Apresentação do projeto (problemática, objetivos, metodologia, etc).
- Deixar explícito que o depoimento é de grande relevância para a pesquisa e que haverá muita satisfação.
- Evidenciar o respeito que nutre pela pessoa entrevistada.
- Informar sobre a autorização formal da entrevistada ao final das entrevistas para constarem ao projeto, como ciente da mesma e seu uso.

#### **II ETAPA- PROPOSTA -ROTEIRO I**

- Saber quando e como elas se descobriram e se constituíram uma mulher negra.
- Abordar sobre a trajetória de vida e construção das suas identidades.
- Abordar percepções de identidade racial; racismo na infância.
- Questões raciais com a família e a comunidade.
- Percepção de si.
- Religião.

#### **III ETAPA- PROPOSTA- ROTEIRO GERAL**

- Como se inicia o Movimento de Mulheres Negras em Teresina?
- Envolvimento com movimentos sociais. (igreja, estudantis, comunitários...).
- Percepção do contexto nacional- final da ditadura, reabertura política, como foi percebido em Teresina.
- Contexto local – como vivenciaram a cidade e seus espaços sociais, políticos e culturais - Teresina.
- A fundação de coletivos de mulheres negras em todo o país. Se tiveram alguma influência em Teresina, houve trocas de saberes? foram para fora?
- A fundação do grupo Afro-cultural Coisa de Nêgo 1990.
- A fundação do Coletivo de Mulheres Esperança Garcia.
- Filiação partidária ao Partido dos Trabalhadores- PT.
- Feminismo negro. Havia esse debate nos coletivos de mulheres negras de Teresina?
- Havia o debate sobre sexualidade? E lesbianidade dentro do Movimento?
- Percepção e trajetória da vida social, política e cultural em Teresina no período (1980-2000), bem como as atuações.
- Discussão racial no Piauí -Teresina dentro e fora dos coletivos.
- Fundação do Ayabás.
- Francisca Trindade e Valcirana Maia, a importância dessas mulheres negras para o Movimento de Mulheres Negras em Teresina.
- Quais as suas referências teóricas e pessoais que te influenciaram para o enfrentamento do racismo e do sexismo?

NOTA EXPLICATIVA: Por se tratar de um roteiro de entrevista semiestruturada, as perguntas não necessariamente seguiram a ordem estabelecida, deixando as entrevistadas a vontade, bem como foram feitas outras questões que não estavam no roteiro.

APÊNDICE B  
AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO

Eu, Haldaci Regina da Silva  
Brasileira, natural de Teresina (Piauí), autorizo o uso do meu  
**NOME PRÓPRIO por prazo indeterminado** no trabalho acadêmico intitulado  
"Ayabás: histórias, memórias e trajetórias de mulheres negras em Teresina- PI-  
1980-2000". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação  
nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado (a) e esclarecido(a)  
pelo pesquisador(a) responsável **Juliana Alves de Sousa** sobre a pesquisa, os  
procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e  
benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso  
retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer  
penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação e o uso do meu  
nome próprio no projeto de pesquisa (na dissertação) acima descrito.

Haldaci Regina da Silva  
Assinatura (depoente)

Foz do Iguaçu, 25 de agosto de 2022.

**APÊNDICE C**  
**AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO**

Eu, SÔNIA MARIA DIAS DE SOUSA (SÔNIA TERRA), Brasileira, natural de Teresina-Piauí, **autorizo o uso do meu NOME PRÓPRIO por prazo indeterminado** no trabalho acadêmico intitulado “**Ayabás: histórias, memórias e trajetórias de mulheres negras em Teresina- PI- 1980-2000**”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado (a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável **Juliana Alves de Sousa** sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação e o uso do meu nome próprio no projeto de pesquisa (na dissertação) acima descrito.

 Documento assinado digitalmente  
SONIA MARIA DIAS DE SOUSA  
Data: 20/10/2022 23:30:14-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

---

Assinatura (depoente)

Foz do Iguaçu, 21 de setembro de 2022

**APÊNDICE D**  
**AUTORIZAÇÃO DO NOME PRÓPRIO**

Eu, Dailme Maria da Silva Tavares,  
Brasileira, natural de Teresina, Piauí, autorizo o uso do meu  
**NOME PRÓPRIO por prazo indeterminado** no trabalho acadêmico intitulado  
"Ayabás: histórias, memórias e trajetórias de mulheres negras em Teresina- PI-  
1980-2000". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação  
nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado (a) e  
esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável **Juliana Alves de Sousa** sobre a  
pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis  
riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido  
que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a  
qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação e o  
uso do meu nome próprio no projeto de pesquisa (na dissertação) acima descrito.

Dailme Maria da Silva Tavares

Assinatura (depoente)

Foz do Iguaçu, 01 de novembro de 2022.

**APÊNDICE E**  
**IDENTIFICAÇÃO DAS ENTREVISTADAS**

<b>NOME</b>	<b>IDADE</b>	<b>ESCOLARIDADE</b>	<b>RELIGIÃO</b>	<b>ATUAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL NAS DÉCADAS DE 1980 E 1990</b>	<b>ATUAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL ATUALMENTE</b>	<b>LOCAL DA ENTREVISTA</b>
<b>Haldaci Regina da Silva</b>	<b>Entre 55 e 65 anos</b>	<b>Mestre em Educação- UFPI</b>	<b>Religião de Matriz Africana</b>	<b>APNs Coisa de Nêgo</b>	<b>Ayabás- Instituto da Mulher Negra</b>	<b>Memorial Esperança Garcia</b>
<b>Sônia Terra</b>	<b>Entre 55 e 65 anos</b>	<b>Mestranda em História Política e Sociedade- UESPI</b>	<b>Católica</b>	<b>JOC PJMP Coisa de Nêgo</b>	<b>Ayabás, Sankofa</b>	<b>Karnaquinho local de trabalho da entrevistada</b>
<b>Dailme Tavares</b>	<b>Entre 55 e 65 anos</b>	<b>Mestre em Ciências Sociais-UNESP</b>	<b>Religião de Matriz Africana</b>	<b>Ifaradá Coisa de Nêgo</b>	<b>Ayabás, Ifaradá, Núcleo de Pesquisas Teseu- UFPI</b>	<b>Plataforma Virtual Google Meet</b>