

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL REI

DEIVIDE ALMEIDA ÁVILA

**DA ÁFRICA PARA O BRASIL: a travessia transatlântica do
corpo negro feminino**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS:
TEORIA LITERÁRIA E CRÍTICA DA CULTURA
MESTRADO EM LETRAS**

**São João Del Rei, MG
2023**

DEIVIDE ALMEIDA ÁVILA

**DA ÁFRICA PARA O BRASIL: a travessia transatlântica do
corpo negro feminino**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de São João del-Rei, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Teoria Literária e Crítica da Cultura

Linha de Pesquisa: Literatura e Memória Cultural

Orientador: Prof. Dr. João Barreto da Fonseca

**São João Del Rei, MG
2023**

Deivide Almeida de Ávila

Da África para o Brasil:
a travessia transatlântica do corpo feminino negro

Banca Examinadora

Prof. Dr. João Barreto da Fonseca – UFSJ
(Presidente/Orientador)

Prof.^a Dr.^a Ozana Aparecida do Sacramento – IF Sudeste MG
(Titular Externa)

Prof.^a Dr.^a Kelen Benfenatti Paiva - IF Sudeste MG
(Titular Externa)

Prof.^a Dr.^a Vanessa Maia Barbosa de Paiva – UFSJ
(Titular Interna)

Prof.^a Dr.^a Nádia Dolores Fernandes Biavati
Coordenadora do PPG em Letras

Junho de 2023



Emitido em 04/07/2023

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 12/2023 - PROMEL (13.20)

(Nº do Protocolo: 23122.025274/2023-25)

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 17:27)

JOAO BARRETO DA FONSECA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DCOMS (12.82)
Matrícula: 1719890

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 20:57)

NADIA DOLORES FERNANDES BIAVATI
COORDENADOR DE CURSO - TITULAR
PROMEL (13.20)
Matrícula: 2141488

(Assinado digitalmente em 05/07/2023 17:57)

VANESSA MAIA BARBOSA DE PAIVA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DCOMS (12.82)
Matrícula: 1803544

(Assinado digitalmente em 04/07/2023 21:58)

OZANA APARECIDA DO SACRAMENTO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 454.789.026-91

(Assinado digitalmente em 06/07/2023 19:29)

KELEN BENFENATTI PAIVA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 852.451.606-25

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/> informando seu número: **12**, ano: **2023**, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**, data de emissão: **04/07/2023** e o código de verificação: **8c4485ed96**

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

?325? Ávila, Deivide Almeida de .
Da África para o Brasil: a travessia
transatlântica do corpo negro feminino / Deivide
Almeida de Ávila ; orientador João Barreto da
Fonseca. -- São João del-Rei, 2023.
89 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Letras) -- Universidade Federal de São João del-Rei,
2023.

1. Feminismo negro. 2. Diáspora. 3.
Interseccionalidade. 4. Decolonialidade. 5. Corpo
feminino negro. I. Fonseca, João Barreto da ,
orient. II. Título.

Dedico às mulheres negras

Enquanto posso pensar,

escrevo falo.

Tiro as amarras dos nervos

e sustento em fogo brando.

Poefação

minhas histórias,

dou aos meus netos, Zumbi

com seus feitos de bravura e glória.

Enquanto posso pensar,

falo escrevo,

reencarnado Mandela,

pintando uma nova tela

para enfeitar os peitos dos meninos [...]

Geni Guimarães

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo investigar a obra *um corpo negro*¹ (2019) de Lubi Prates (1986), que traz o racismo vivenciado no cotidiano que transita entre a ancestralidade e o silenciamento da voz do negro. Os versos prateanos corporificam memórias individuais e coletivas em um espaço de autorrepresentação, inscritos em formas de dizer sobre o corpo feminino negro que está subjugado a representações estereotipadas e etnocêntrica, construídas historicamente pela tradição cultural brasileira. Para este trabalho foi utilizado o conceito de diáspora para explicar o processo de construção do corpo negro na sociedade brasileira, o de interseccionalidade para auxiliar na discussão do corpo através do gênero, da raça e da classe, e elementos da argumentação sobre a decolonialidade para engendrar na escrita contemporânea uma possibilidade de denúncia e resistência. Para tanto, foi preciso adentrar nos processos históricos e analisar a historiografia do corpo negro, exibindo as táticas criadas com a intenção de camuflar a história africana e sua disseminação.

Palavras-chave: Corpo negro feminino; Diáspora; Interseccionalidade; Decolonialidade.

¹ Optamos por manter a escrita como está inserida em toda a obra.

RESUMEN

Esta disertación tiene como objetivo investigar la obra *um corpo negro* (2019) de Lubi Prates (1986), que trae el racismo vivido en lo cotidiano que transita entre la ascendencia y el silenciamiento de la voz negra. Los versos prateanos encarnan memorias individuales y colectivas en un espacio de autorrepresentación, inscrito en modos de decir sobre el cuerpo femenino negro que es subyugado a representaciones estereotipadas y etnocéntricas, construidas históricamente por la tradición cultural brasileña. Para este trabajo, se utilizó el concepto de diáspora para explicar el proceso de construcción del cuerpo negro en la sociedad brasileña, el de interseccionalidad para ayudar en la discusión del cuerpo a través del género, la raza y la clase, y elementos del argumento sobre la decolonialidad para engendrar en la escritura contemporánea una posibilidad de denuncia y resistencia. Para ello, fue necesario ahondar en los procesos históricos y analizar la historiografía del cuerpo negro, mostrando las tácticas creadas con la intención de camuflar la historia africana y su difusión.

Palabras clave: Cuerpo femenino negro; Diáspora; interseccionalidad; Decolonialidad.

ABSTRACT

The purpose of this thesis is to investigate the book *um corpo negro* (2019) by Lubi Prates (1986), which brings racism in everyday life, the one that transits between ancestry and the silencing of the Black voice. The Prates' verses embody individual and collective memories in a space of self-representation. Verses inscribed in ways of saying about the black female body which is subjugated to stereotyped and ethnocentric representations, historically constructed by the Brazilian cultural tradition. For this work, the concept of diaspora was used to explain the process of construction of the black body in Brazilian society, the intersectionality concept to assist in the discussion of the body through gender, race and class and the decoloniality concept to engender in writing a possibility of denunciation and resistance. To do so, it was necessary too delve into the historical processes and analyze the historiography of the black body, showing the tactics created with the intention of camouflaging African history and its diaspora.

Keywords: Black female body; Diaspora; Intersectionality; Decoloniality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	06
CAPÍTULO 1	
Um corpo colonial e as políticas diaspóricas da raça	14
1.1– Uma (ir) racionalidade classificatória	14
1.2– Um olhar alheio sobre o corpo negro.....	20
1.3 – Uma mirada na construção do corpo negro brasileiro.....	33
1.4 – Interseccionalidade e feminismo: a violência contra o corpo da mulher negra	41
CAPÍTULO 2	
Feminismo negro: estereótipos, generalizações e apagamentos	45
2.1– Movimentos e ações políticas do feminismo negro	45
2.2– Um corpo negro feminino ou somente um corpo negro?	49
2.3– A opressão e a exploração do corpo negro feminino	55
2.4– Por um feminismo decolonial	58
2.4.1– Uma voz brasileira <i>amefricanizando</i> o feminismo	63
2.4.1.2 – <i>Poemafricano</i> o feminismo brasileiro	70
Considerações finais ou reflexões inconclusivas	75
Referências bibliográficas	78

você nunca esteve diante do horror

você traz os olhos arregalados
 e você nunca esteve diante
 do horror,

você nunca viu uma cidade bombardeada
 uma cidade destruída
 uma cidade esvaziada pela guerra.

você nunca esteve diante
 do horror,

você nunca chegou em outro continente
 sem saber dizer palavra
 só com seu nome e angústia na boca,
 você nunca foi deportado para um país que não
 [existia mais.

você traz os olhos arregalados
 e você nunca esteve diante
 do horror,

você nunca sentiu uma arma
 apontada para sua cabeça
 enquanto repetia: *é um engano*
 você não é negro, você sempre
 esteve em segurança,

você nunca sentiu fome
 te impedir de lamentar levantar
 agüentar
 você nunca perdeu o telhado
 para a tempestade.

Você nunca esteve diante
 do horror,

você pode fechar seus olhos.

Lubi Prates

INTRODUÇÃO

O negro foi arrancado de seu próprio país, escravizado e apartado de sua etnia, de sua nação e de suas manifestações enquanto pertencentes a uma “raça”. Sobre esse tema, diversos escritores contribuíram para retratar o processo de colonização e resgataram as lutas pela liberdade com enfoque nas batalhas e as derrotas sofridas durante o período da escravidão. Ainda, há os pesquisadores que enalteceram os grandes heróis negros, como exemplo, Zubi dos Palmares, que lutou pela resistência contra autoridades coloniais do século XVII. Mas, toda essa historiografia abarcou pouca participação efetiva dos negros africanos escravizados no processo de formação do povo brasileiro e da rica herança cultural que nos deixaram.

Frequentemente descrito como objeto, o indivíduo negro também é mencionado em algumas historiografias como um sujeito desprezível, cujas identidades são reforçadas em textos que perpetuam uma visão preconceituosa. Para combater os estigmas sociais, a literatura escrita por mulheres negras busca superar esses estereótipos sobre “raça” que deixam marcas profundas em seus corpos.

E importante lembrar que o conceito de raça foi criado pelos europeus como uma maneira de legitimar a colonização nos países africanos, servindo como justificativa para explorar e subjugar os negros. No entanto, as declarações colonialistas os posicionaram na sociedade e moldaram sua imagem ao longo da história. As noções de raça são discursos que abordam a origem de um grupo e utilizam termos que se referem a características físicas, qualidades morais, intelectuais e psicológicas, atribuindo preferência e supremacia ao corpo branco. Dessa forma, os colonizadores relegaram ao corpo, considerado a essência do ser humano, estereótipos que sirvam para justificar seus atos de dominação e exploração dos negros.

Na sociedade capitalista contemporânea, um conjunto de desigualdades revela a complexidade da realidade social e as relações entre indivíduos. A história do Brasil, conforme narrada na versão oficial, destacou o heroísmo da elite nacional, retratando-os como vencedores. A preocupação com a voz subalterna e as narrativas dos povos vencidos é recente e os novos tempos nos

inspiram a iluminar os caminhos poucos explorados da história do negro brasileiro. Na relação raça/classe encontramos respostas para a desigualdade social entre negros e brancos, podendo ser interpretada e justificada pela existência não somente da hierarquização de raças, mas pelas condições sociais relegadas ao corpo negro que habita um sujeito.

O corpo negro expressa e representa um arquivo de memórias carregado de ancestralidade afrodescendente. Lubi Prates (2019, p.23) confirma a desumana violência imposta à população africana quando versa: “minha memória de/comidas e tambores/ esqueci no navio/ que me cruzou / o Atlântico.”

Através de uma perspectiva racial, a incompreensão e a inacessibilidade ocidental marginalizaram a identidade negra, afastando-a de suas raízes étnicas e submetendo-a a interpretações eurocêntricas.

Apesar de o período colonial ter ficado para trás, as transformações que ocorreram no cenário nacional até os dias de hoje têm um caráter neoliberal que impactou profundamente a desigualdade social e aumentou a exclusão dos afrodescendentes. Essa situação de alteridade é resultado da estruturação inicial da sociedade brasileira, cuja identidade nacional reflete um sistema escravista retrógrado oriundo de uma cultura patriarcal e etnocêntrica.

Quando se trata de opressões, dentro da etnia negra há ainda o grupo mais oprimido e violentado, o das mulheres negras. A filósofa Sueli Carneiro (2003) diz que “o racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população em geral e das mulheres negras em particular (...)” (CARNEIRO, 2003, p.03).

As vivências de racismo enfrentado por mulheres negras ecoam nas representações pejorativas presentes no imaginário que foi herdado de uma cultura colonizadora que, por meio de diversos mecanismos, subjugou o povo negro. Essas representações surgiram em uma sociedade racista, classicista e também cisheterossexista, na qual os negros buscaram se adequar de alguma forma a um sistema que os oprimiam. Esse modelo opressor de sociedade, baseado no pensamento colonizador europeu, ainda perdura na contemporaneidade.

Partindo das opressões sofridas pelas mulheres negras que não estavam incluídas no movimento feminista, a vertente feminista negra existe e foca em

especificidades próprias e fundam o Movimento de Mulheres Negras (MMN) em 1970. No Brasil, por exemplo, a luta por questões raciais e de gênero nas mobilizações de direitos humanos, são tratados pelo MMN com reclamações pelas quais os corpos femininos negros estão inseridos em um contexto de desigualdades provocados pelo racismo e pelo patriarcalismo.

Importantes ativistas do feminismo negro brasileiro destacam a necessidade do Movimento para tratar de forma específica os preconceitos e discriminações que as mulheres pretas passam. Dentre elas, podemos destacar a antropóloga Lélia Gonzalez, a filósofa Sueli Carneiro, a socióloga Vilma Reis, a ialorixá Mãe Stella de Oxóssi, a assistente social Miriam Alves, as professoras e escritoras Conceição Evaristo e Livia Natália, entre tantas outras que foram assassinadas, como a vereadora Marielle Franco.

No Brasil, a poética de autores negros se organiza de forma política, atuando como um meio para afirmar uma identidade étnica no combate ao racismo. De acordo com Miriam Alves, o próprio termo “literatura negra”, que se refere a um fenômeno que surgiu no século XX, dentro da esfera da criação dos Cadernos Negros, tem um significado consciente de politização, como relata a autora: “uma das principais características da Literatura Negra se deu através de atitudes literárias de organizar a fala através do coletivo, autodenominando-se ‘Escritores Negros de Literatura Negra’” (...) (ALVES, 2002, p.68).

A partir do corpo negro feminino que assume um lugar de fala, Prates reescreve e denuncia a violência contra a população negra. Afirma a desumana incoerência imposta a estas subjetividades que não cessaram com a abolição, cujo eu-lírico partilha do sofrimento perpetuado pela história dos negros, contextualizando-o a partir do navio negreiro.

Lubi Prates transpõe a corporeidade negra para um corpus-escrita, transferindo a condição de representante do gênero e da raça as quais pertence. A poeta caracteriza sua escritura dentro dos estudos pós-coloniais, pois investigam os impactos do colonialismo na estruturação da modernidade e a especificidade do pensamento crítico produzido sob a experiência colonial. Prates escreve uma poesia que não foge à tônica de seu tempo e sente necessidade de dizê-lo, pois não consegue livrar-se das marcas profundas de uma formação desenvolvida no seio de uma sociedade escravista.

Além de poeta, Prates também é tradutora, editora e curadora de literatura, com diversas publicações em plaquetes, antologias e revistas nacionais e internacionais. Editora e sócia-fundadora da *nosostros editorial*, é responsável, também pela revista *Parênteses*. Estudante de Psicologia do Desenvolvimento Humano na Universidade de São Paulo, a escritora organizou festivais literários para visibilidade de poetas, “eu sou poeta” no ano de 2016 e “Otro modo de ser” no ano de 2018, em Barcelona. Como participante em festivais literários, atuou no Brasil e em países da América Latina.

Estreou com a publicação do livro *Coração na boca* em 2012. Em 2016, lançou *Triz*, e em 2018, sua terceira obra, *um corpo negro*. No mesmo ano de 2018, publicou no Uruguai, *Sin país*. Livros esses no gênero poético.

Um corpo negro foi finalista do 61º Prêmio Jabuti e do 4º Prêmio Rio de Literatura. Contemplado pelo PROAC com bolsa de criação e edição de poesia, foi publicado na Argentina, na Colômbia, nos Estados Unidos, na Espanha e na França.

No ano de 2019, Lubi Prates organizou a antologia *Nossos poemas conjuram e gritam*, com vários textos de poetas nacionais. Também, em 2019, foi uma das curadoras do Clube de Leitura Antirracista, que aconteceu no Centro Cultural de São Paulo. Foi uma das organizadoras de *GOLPE: antologia manifesto*. Como tradutora, é responsável pela edição brasileira da *Poesia completa* (2020) de Maya Angelou.

Lubi Prates é uma poeta contemporânea que aproveita a liberdade de criação e expressão, resultando em uma escrita em que aborda diversos temas com sentimentos profundos. Ela constantemente traz à tona a preocupação sobre a invisibilidade enfrentada por mulheres e negros, o que pode ser claramente observado nos versos dos poemas da antologia intitulada *um corpo negro*. Esses poemas são marcados por inscrições densas e impactantes que exploram a condição e o devir do negro.

Ao ler a obra *um corpo negro*, percebe-se um sujeito lírico capaz de pensar sua vivência num tempo, em seu próprio tempo, operando deslocamentos. A poeta fala de seu tempo e nele produz. Lubi Prates,

afrodescendente, reclama as outridades² negras com uma literatura engajada que referenda da própria história pessoal, em que “algo parece verdade para alguém”, ou seja, a ligação entre fatos é assinada intimamente com a remetente com base em suas experiências de vida, cujos “sentimentos mais profundos vividos pelos indivíduos negros são o aporte para a verossimilhança da literatura negro-brasileira” (CUTI, 2010, p.87).

A poeta reconhece e valoriza a importância da representatividade do corpo negro como espaço para múltiplos discursos. Ela entende que nesse corpo estão presentes a História, a memória, a identidade e a cultura de uma raça. É essencial destacar que os diversos conhecimentos multifacetados da escritora são propiciados pela própria vivência.

É muito importante dar visibilidade a escrita feminina negra que por vezes é marginalizada e mascarada no campo literário. Discutir as marcas do feminismo em relação à raça e gênero nos traz contribuições para a construção de um novo olhar e uma representação sobre a mulher negra. Também, um diferencial para o discurso literário e a possibilidade de desestruturar o cânone, dando formas de lutas e resistências frente a um sistema decolonial e interseccional. Na poética de Lubi Prates, um/o corpo feminino vocaliza duplamente a cicatriz deixada pelo colonialismo.

A multiplicidade de significados atribuídos ao corpo negro abrange também o corpo feminino de Lubi Prates, contribuindo para uma expressão coletiva e compartilhada. A poeta e teórica Lívia Natália (prefaciadora da obra) afirma que “os poemas se organizam pelo desamparo, pelos escombros, pelas humanidades adernadas no fundo do oceano” (2019, p. 13), o que podemos ler como uma obra engajada que partilha da diferença de uma classe que necessita ser vista e existir.

A busca pela existência também se dá pela sobrevivência, desde que os africanos embarcados no Brasil foram destituídos de seus valores, de suas crenças, da língua e dos laços familiares, como diz Carla Akotirene (2019, p.

² Outridade é o mesmo conceito de Alteridade, do filósofo Mikhail Bakhtin (1885-1975), uma teoria que afirma que o ser humano depende de ser humano para se constituírem uma relação social, ou seja, uma teoria que prega respeito e consideração de igualdade entre tudo e todos os integrantes do universo, sem distinções por raças, etnias, credos, gêneros..., que possam menosprezar/excluir algum grupo.

20), que “no mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas no oceano.”

Lubi Prates escreve na obra *um corpo negro*, um poema traduzido em outras línguas, cuja habilidade se apresenta na contemporaneidade como uma importante ferramenta para as demandas do mundo globalizado. Assim, a poeta dá visibilidade à condição da mulher negra brasileira, encontrando relações entre sua vida e de tantas outras mulheres negras, diante da herança do passado escravocrata brasileiro que diminui as oportunidades de inserção do grupo étnico afrodescendente na sociedade, colocando-as em situação de subalternidade.

A partir das representações estereotipadas, estigmatizadas e podemos dizer condenáveis, que Prates busca delatar através do corpo negro feminino as marcas da racialização. A poeta questiona o modo como os corpos negros foram menosprezados, calcados ao rebaixamento, vistos como corpos mercadorias e abjetos, denunciando os efeitos que as alteridades produziram para a trajetória social dos afrodescendentes e ainda não cessaram. Afinal, “eu tenho além de/ trinta anos/ mas/ quando/ um corpo negro/ está completo?” (PRATES, 2029, p.59)

Os versos que compõem *um corpo negro* reescrevem as marcações sociais, históricas, estéticas e culturais que este traz consigo. Eles expressão a dor de um tempo que remontam aos antepassados africanos que vivenciaram o terror e as agruras das experiências sofridas durante o período de escravidão colonial e a diáspora africana no Brasil. A escritora faz-se pensar sobre se sentir negra diante de uma história apagada e distorcida. Ela conduz o leitor pela direção reflexiva a partir da perspectiva do corpo negro feminino como cerne em sua obra, um corpo que conta sua própria história, que não é só um, mas um coletivo atravessado pelas questões de cor presentes em sua pele.

Partindo do pressuposto que a literatura articula questões pertinentes à sociedade e que esta foi negada por muito tempo aos negros e às mulheres, que esse projeto se articula para dar maior visibilidade à poética feminina negra, até porque, foi dada à mulher negra o direito à voz e esta pode falar e pode escrever e, a partir da escrevivência³, contribuir para abalar a visão eurocêntrica de

³ Termo cunhado pela escritora Conceição Evaristo com uma dimensão ética ao propiciar que a escritora assuma o lugar de enunciação de um eu coletivo, de alguém que evoca, por meio de

supremacia racial. As poetas negras vêm cada vez mais ganhando destaque no cenário literário-negro-feminino-brasileiro. Ainda, a literatura nos permite experimentar como é estarmos no lugar do Outro⁴, como no ato da leitura e igualmente no ato da escritura, mostrando assim, interesse filiado ao contrapartimento feminino e negro.

Esse estudo tem como proposta uma pesquisa de base qualitativa, cujo *corpus* será analisado sob a luz da teoria feminista negra. À vista disso, as principais noções que serão mobilizadas a fim de cumprir os objetivos propostos serão as de escritos sobre corpos negros, feminismo negro, decolonização, racismo, racismo estrutural, diáspora e interseccionalidade. Assim, o esforço deste trabalho constitui o exercício da compreensão de algumas problemáticas apontadas por estudiosos, entre eles, filósofos e pensadores de variadas áreas das ciências sociais em diferentes contextos da construção do Brasil. Sobretudo, a Literatura, como arte no uso estético da linguagem, está a serviço de um processo formador e fornecedor de conhecimento.

Para tratar do sujeito da pesquisa, vamos estabelecer diálogos com os teóricos: Schwarcz (1993), Quijano (2005), Fanon (2008), Fernandes (2007), Hall (2013), Mbembe (2017), Gonzalez (2020), Carneiro (2011), Almeida (2021), Akotirene (2020), Devulsky (2021), Ribeiro (2019-2020), Collins (2019), Nascimento (2016), Moura (2019) e Nogueira (2021), entre outros.

O *corpus* dessa pesquisa é o livro de poesias *um corpo negro* (2019), de Lubi Prates. Para tanto, vamos organizar os estudos sobre a obra da poeta, demonstrando aspectos em sua escrita que vinculam componentes temáticos e formais da literatura afro-brasileira. Também, vamos identificar os poemas do livro *um corpo negro*, a fim de investigar a presença das representações da vivência/experiência do corpo negro feminino, sobre o eixo das relações étnicas raciais na contemporaneidade de acordo com teóricos-críticos contemporâneos.

Esse estudo dissertativo será estruturado em dois capítulos e cada qual subdividido em sessões. O primeiro capítulo será fundamentado em aspectos históricos da diáspora africana que realiza um panorama sobre a invenção de

suas próprias narrativas e voz, a história de um nós compartilhado, aqui, em específico, a história da mulher negra.

⁴ CANDIDO, Antonio. "A Nova Narrativa". In: A educação pela noite e outros ensaios. São Paulo: Ática, 1989, p. 199-215.

“raça” e do corpo negro enquanto significado e significante, no cenário brasileiro do período colonial até a contemporaneidade, procurando ressaltar os diversos processos de apagamentos, estereótipos e generalizações relegados por meio da história.

No segundo capítulo, com base na teoria feminista negra, abordarei como os conceitos de interseccionalidade e decolonialidade estão imbricados na literatura contemporânea feminista.

Nos dois capítulos exemplificaremos os conceitos já citados com os poemas do livro *um corpo negro*. Refletiremos e analisaremos a obra de Lubi Prates com a possibilidade de pensar a sociedade através da literatura negra feminista e como esta poeta associa aspectos da recepção de seus textos com um olhar para além de uma visão já modulada em parâmetros literários instituídos.

CAPÍTULO 1

UM CORPO COLONIAL E AS POLÍTICAS DIASPÓRICAS DA RAÇA

A salmora tem a mesma cor da garapa.
Só a sede descobre a diferença dos sabores.
(Geni Guimarães)

1.1 – Uma (ir) racionalidade classificatória

O termo “raça”, como uma categoria classificatória, produz e reproduz identidades coletivas e de hierarquias nas construções locais, históricas e culturais das representações sociais. As sujeições raciais implicam desigualdades sociais e privilégios que podem ser reunidas pela fração que define dois grupos polares, brancos e não brancos, cujos primeiros, detém o poder e manda e os segundos, só obedecem.

Raça é, pois, uma categoria classificatória que deve ser compreendida como uma construção local, histórica e cultural, que tanto pertence à ordem das representações sociais — assim como o são fantasias, mitos e ideologias — como exerce influência real no mundo, por meio da produção e reprodução de identidades coletivas e de hierarquias sociais politicamente poderosas. (SCHWARCZ, 2012, p.34)

Os discursos colonialistas posicionaram os negros na sociedade e construíram sua imagem historicamente. As raças são discursos sobre origem de um grupo os quais usam termos que aludem a traços fisionômicos, qualidades morais, intelectuais e psicológicas, assegurando preferência e soberania ao corpo branco. Agindo dessa forma, o colonizador atribuiu ao corpo, tido como essência do ser humano, estereótipos para justificar seus atos de dominação e exploração do negro.

A raça foi utilizada como uma categoria classificatória das populações em países americanos como um todo e exerce influência real no mundo, pois produz e reproduz identidades coletivas hierarquizadas em construções locais, históricas e culturais das representações humanas.

Segundo Schwarcz (2012), o culturalismo foi à abordagem que se ocupou destas questões classificatórias, vez que a relação entre o biológico e o cultural

esteve na mira dos cientistas monogenistas⁵ e dos poligenistas⁶, que a partir dos estudos de Darwin sobre *A origem das espécies*, realizaram um amplo emprego das teorias ali desenvolvidas nos campos da história, da antropologia, da sociologia, da teoria política e da economia. Assim, o vocábulo raça passou a ser tratado pelo setor político e cultural, não mais restrito a biologia.

Ainda, Schwarcz (1993, p.60) diz que a visão monogenista utilizava da teoria darwinista para confirmar a tese de uma origem humana, reforçando a existência de uma hierarquia entre as raças, enquanto a visão poligenista passou a estudar a respeito da mestiçagem racial.

Para os monogenistas, o mestiço era um ser racial e socialmente degenerado, porquanto a mistura de espécies humanas distintas deveria ser evitada. Em paralelo ao evolucionismo social surgiu, então, a corrente do “darwinismo social”, que se baseava no determinismo de cunho racial.

A concepção de raça se tornou tão poderosa que acabou se incorporando à subjetividade dos sobreviventes (QUIJANO, 2005a, p.117). A diferenciação racial foi utilizada como um método de classificação social e distribuição de papéis na nova estrutura de controle de trabalho (QUIJANO, 2005a, p. 118). Após a construção da noção de raça, surge a dominação baseada no gênero, em uma sociedade patriarcal na qual as mulheres eram subjugadas pelos homens, porém se a mulher fosse branca e o homem negro, este seria inferior à mulher branca (QUIJANO, 2005b, p.18). Contudo, os negros passam a ser a identidade racial mais importante economicamente, uma vez que são execrados de seu ser e passam a atender a servidão sem qualquer tipo de direito, um ideal político de submissão e eliminação das raças inferiores, manifestado por meio da eugenia.

Como ciência, a eugenia supunha uma nova compreensão das leis da hereditariedade humana, cuja aplicação visava à produção de “nascimentos desejáveis e controlados”, segundo o britânico Francis Galton, fundador e defensor desse movimento científico em 1880. Enquanto movimento social, a

⁵ O monogenismo surge no início do século XIX e acreditava na origem comum da humanidade, o que a diferenciava era a proximidade ou distanciamento do Éden, ou seja, os mais perfeitos estariam mais próximos do Éden.

⁶ Surgida em meados do século XIX, nessa teoria, acreditava-se na existência de vários centros de criação da humanidade, o que explicaria as diferenças raciais. Ver em Schwarcz (1993)

eugenia preocupava-se promover casamentos entre determinados grupos e certas uniões eram consideradas nocivas à sociedade. Dessa forma, no Brasil do período pós-colonial, em razão da forte repercussão tanto das ideias do evolucionismo cultural, quanto do darwinismo social e eugenia, a raça adquiriu um contorno fundamental nos projetos de progresso do país. Nesse momento, diversos intelectuais brasileiros haviam adotado essas teorias, de maneira que era perceptível a existência de ao menos duas correntes diferentes que tratavam do progresso social (SCHWARZC, 1993, p. 60).

Considerando que as ideias do evolucionismo brasileiro enfatizavam a miscigenação como solução para o progresso e promoviam a ideia do branqueamento da população, na década de 1930, a mestiçagem passou a ser adotada como representação oficial da nação. A partir desse conjunto de ideais, surgiram estudos que buscavam selecionar características culturais para idealizar o povo brasileiro.

Mas a mestiçagem de acordo com Munanga (1999), não pode ser entendida como um fenômeno biológico, porque traduz o cruzamento de genes diferentes, que carregam valores e símbolos socialmente difundidos e hierarquizados.

Segundo Littré (*apud* Munanga, 1999), o termo mestiço é designado da relação sexual entre um branco e uma índia ou entre um índio e uma branca, e o termo mulato é designado ao fruto das relações sexuais entre um negro e uma branca ou entre a negra e um branco. Posteriormente, tais cruzamentos serão hierarquizados⁷. No entanto, Munanga (1999) explica que o começo do processo de mestiçagem deriva do abuso sexual contra as mulheres negras e indígenas, pois, as colônias em suas fundações tinham um desequilíbrio causado pelo número escasso de mulheres brancas. Então, para remediar esses dados, as autoridades da época tentaram aumentar o número dessas mulheres, o que não foi suficiente para garantir esse equilíbrio, assim, os colonos continuaram a abusar e violentar as mulheres negras e indígenas para satisfação sexual.

⁷ Essa hierarquização pode ser conferida/atestada em alguns textos literários, como na obra *Os sertões* (1902) de Euclides da Cunha, cujo mameluco (mestiço) é preterido em detrimento do mulato que é inferiorizado e contestado, enfrentando, assim, o preconceito de raça.

A mestiçagem não foi abordada como um fenômeno natural ou como uma inclinação dos colonizadores em relação à mistura étnica. Pelo contrário, foi resultado de um sistema de poder que continua a impor certa lógica, ainda hoje, no pensamento brasileiro.

Sobre a miscigenação e suas imbricações, as terminações destinadas aos negros, como mestiça/o e mulata/o, “têm a função de afirmar a inferioridade de uma identidade através da condição animal”, segundo Grada Kilomba (2019, p. 19), pois a mesma, diz que os termos citados são usados para definir o cruzamento entre duas espécies de animais diferentes dando origem a um terceiro animal.

A dominação portuguesa no Brasil do período pós-colonial, em razão da forte repercussão tanto das ideias do evolucionismo cultural, quanto do darwinismo social e da eugenia, adquiriu um contorno fundamental nos projetos de progresso do país, apartando os negros e mestiços para a periferia, considerando uma idealização da nação brasileira frente ao desenvolvimento econômico. Aqui, mais uma vez um tipo de mito ajuda a construir a história do Brasil, que pode ser intitulada, entre vários nomes, como o mito da democracia racial⁸.

Segundo Alessandra Devulsky (2021, p.38), no Brasil, ser branco está acima de qualquer julgamento sobre raça, posto que estiver “imbuído da identidade negra significa estar constituído de um ou de vários elementos desviantes daquilo que é normal”. Então, “ser branco é estar livre de qualquer parâmetro avaliativo do colorismo”, também chamado de discriminação pela cor da pele, uma forma de preconceito em que pessoas são membros da mesma raça, são tratadas de forma diferente com base em implicações sociais imbricados a significados culturais ligados à tonalidade da pele.

De acordo com o que disse a advogada e professora, o colorismo é um sistema sofisticado de hierarquias sociais, um dos braços do racismo oriundo da implantação do colonialismo português baseado na ideia da supremacia branca que, de modo desigual e injusto, restringem e disciplinam as variadas negritudes brasileiras. O colorismo se faz presente no processo de embranquecimento e

⁸ Alguns autores, como Wilson Honório da Silva, tratam do tema em obras que tem o racismo consolidado com a intervenção consciente de um partido.

segregação dos negros como forma de uma autoderminação social, sendo que, o sistema de discriminação racial passa a operar pelos níveis de raça e cor.

Além de um sistema interseccional, o colorismo afeta a identidade do negro em relação à tonalidade da pele, pois é visto, entre tantos adjetivos, como a raça maldita. Neste aspecto, Lubi Prates versa:

quem tem medo da palavra
Negro
quando ela não ultrapassa
as páginas do dicionário e
do livro de História?
quem tem medo da palavra
Negro
quando ela não está estática ou
cercada por outras palavras
nas páginas policiais?

quem tem medo da palavra
Negro
se transforma em:
moreno mulato
qualquer coisa bem perto de
qualquer coisa quase
branco?

quem tem medo da palavra
Negro
se quando eu digo
faz silêncio?

quem tem medo da palavra
Negro
que eu não digo?

quem
tem
medo
da palavra
Negro

quando ela não faz pessoa:
carne osso fúria?
(PRATES, 2019, p.49)

Muitos negros escamoteiam suas características fenotípicas, uma “estratégia temporária de sobrevivência, uma tentativa de passar despercebido sob o radar racista de instituições ou de espaços públicos privados.” (DEVULSKY, 2021, p.120). As mudanças aparentes nos corpos pretos são

diferentes e mais notadas que nos corpos brancos, mesmo quando estes usam/utilizam signos da cultura africana.

A visão eurocêntrica da eugenia persegue os negros e também os apartaram dos grandes centros. Os mitos históricos e sociais sobre o corpo negro, também representado pela mestiçagem, o nomeado malandro brasileiro era visto como vagabundo. Para Schwarcz (2012, p.68), “[...] a aversão ao labor, ainda associada à ‘coisa de preto’, ancorava-se na mestiçagem e vinculava-se à nova imagem da vagabundagem.”

Para a pesquisadora, à ideia do mestiço vagabundo, acrescentou-se o preconceito que o taxava como inapto para o trabalho nos setores produtivos que estavam em expansão, o que ocasionou a entrada maciça de trabalhadores imigrantes, sobretudo europeus, que agravou ainda mais esse problema. Essa noção racista fez ampliar a marginalidade, o desemprego e o subemprego das populações negras e de seus descendentes. Ademais, é a partir desse momento que se inicia a exclusão desses povos para as áreas pobres periféricas das cidades. Todavia esse processo não se restringiu apenas aos espaços urbanos, refletindo também na própria ocupação dos diversos Estados do país e, conseqüentemente, no desenvolvimento econômico dessas regiões.

Com o intuito de tornar-se ou ao menos parecer um país organizado:

O Brasil buscava civilizar-se, ou pelo menos, mostrar-se civilizado aos olhos do mundo. Para tanto, novas leis inibiam qualquer sinal de barbárie ou baderna, uma vez que a ordenação era entendida como condição máxima para se atingir o progresso desejado. As grandes cidades eram redesenhadas, eliminando-se as ruas e casas insalubres, expulsando a população mais pobre para áreas periféricas. Embriaguez, prostituição, arruaças de qualquer tipo eram punidas com prisão e, não raro, com a expulsão do infrator para regiões longínquas, como os seringais do Acre ou fazendas do Amazonas, onde cumpriam pena de trabalhos forçados, uma outra forma de escravidão para aqueles cujos pais e avós haviam festejado a Lei Áurea. (ROCHA, 2006, p. 211)

O mito da trajetória do desenvolvimento social e urbano apartou índios e negros como pertencentes a uma natureza de selvageria, como tentativa de uma construção de uma sociedade civil tida nos moldes europeus. O mundo colonizado implicou na inferioridade dos “selvagens” submetendo-os ao regime de servidão e escravidão com trabalhos forçados e exaustivos, causando o

genocídio massivo desses indivíduos. Desse modo, o modelo geoeconômico europeu posiciona-se frente ao Novo Mundo capitalista (QUIJANO, 2005a, p. 116).

Muitas vezes, o trabalho escravo só permitia ao sujeito negro e indígena o precário direito ao abrigo e a má alimentação, impossibilitando-os a ascensão social, o que podemos ver ainda hoje.

A dominação é então explicada pela invenção da inferioridade das vítimas de um conflito de poder em sua natureza material e em sua capacidade de produção histórico-cultural, o que Quijano (2005) chama de “colonialidade do poder”, conceito que interrelaciona as práticas e legados do colonialismo europeu em ordens sociais e formas de conhecimento, procedendo em estudos pós-coloniais, decoloniais e estudos subalternos latino-americanos.

Por meio desse conceito, podemos compreender que a tradição da cultura social, política e jurídica da América Latina é reflexo de um processo histórico de colonialidade, exploração, dependência e exclusão de diversos segmentos da sociedade. Além disso, ele também nos permite compreender as intersecções, contradições e diferenças nas várias etapas de desenvolvimentos desses povos.

Com uma perspectiva interseccional, que tem como cerne múltiplos aspectos de racismos, a política irracional do homem branco genocida ainda subsiste contra a etnia negra. Dentro da noção de corporeidade no esquema epidérmico racial, a mulher também está vulnerável a consequências de um regime desumano e também são tratadas com discursos utilizados para a mesma animalização, hipersexualização e objetificação destinadas ao homem. Concepção essa, análoga à era colonial.

1.2 – Um olhar alheio sobre o corpo negro

A imagem do corpo masculino ou feminino é fundamental para a identidade de um sujeito, vez que ele é estruturante no ser e na existência humana.

O corpo está ligado à sua história e as interações sociais que nela são e têm significados. Falar sobre corpo implica o mesmo como signo, como um ente que produz e reproduz uma estrutura social de forma a dar-lhe um sentido que

varia de acordo com diferentes sistemas sociais. Essa argumentação permite compreender a unicidade de cores/raças numa visão essencializada de gênero e raça que classifica os corpos negros em uma única categoria inflexibilizada em uma identidade tida como própria e única, sem diversidade fenotípica, classificando-o como um “ícone identitário”.

Visões tradicionais/coloniais do senso comum homogeneízam os corpos negros como constituídos por sujeitos de cabelos crespos e narizes largos, pela robustez dos corpos e, principalmente, pela tonalidade da pele escura, calcando-os como um único sujeito, todos iguais. Entretanto, as questões sobre os traços fenotípicos dos negros definem e implicam uma reflexão mais ampla.

A questão dos corpos para Nilma Lima Gomes (2020, p.142)⁹, pode ser entendida como uma categoria social, que pode ser tomado, juntamente com o cabelo “como expressões visíveis da alocação dos sujeitos nos diferentes pólos sociais e raciais.” A pedagoga reflete que “o discurso do negro sobre o cabelo pode funcionar ora como reafirmação daquele enunciado pela visão preconceituosa da sociedade, ora como inversão e ora como superação.”

Ainda, segundo Gomes (2020, p. 245), o cabelo do negro e da negra brasileiros “se dá no cerne de uma constante ‘lida’ em redefinir e reconstruir uma representação estética repleta de riqueza e significado, entretanto, construída no contexto da dominação, da escravidão, da desigualdade social e racial.”

A maneira como esses sujeitos lidam com seus corpos, bem como com seus cabelos, refletem um conflito no seu processo de reconhecimento bem como sua aceitação/negação do “ser negro”. Num sentido disruptivo, Antonacci (2014) diz que a expressão corpo tem significado diferente em culturas ocidentais, e se refere à estrutura material e palpável em carne e osso e, na cultura africana, corpo é um lugar de memórias no qual se carregam gerações e tradições, indissociáveis. Na cultura ocidental brancocêntrica, sabemos que o cabelo crespo afro é classificado como “ruim”.

O corpo é um traço de nossa identidade que, por parâmetros sociais, nos posiciona de determinado modo na sociedade. Por isso, pode-se dizer que os

⁹ Do livro *Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, da editora Autêntica, a autora analisa o cabelo do negro como veículo de expressão e símbolo de resistência cultural.

indivíduos exercem um controle sobre os corpos uns dos outros de modo que cada um deve adotar ações com sua própria estrutura física segundo padrões da própria cultura. Assim, esse corpo se tornará um sujeito a partir do outro, da outridade, e, experimentará o sentimento de “estranho” que, constrangido, é relegado à condição de não existir.

Segundo Slavutzky (2021, s/n):

O “ser negro” corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etnossemântico onde o significante “cor negra” encerra vários significados. O signo “negro” remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor daquelas propriedades atribuídas aos brancos. Não se trata de significados explicitamente assumidos, são restos de um processo histórico que persistem numa zona de associações e que podem emergir de forma explícita. Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro ao se confrontar com o olhar do outro que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante? Resta ao negro, para além de seus fantasmas, inerentes ao ser humano, o desejo de recusar esse significante, que representa o significado que ele tenta negar, negando-se, dessa forma, a si mesmo pela negação do próprio corpo.

A existência e subjetividades de pessoas negras (o negro como não-ser), da noção de raça (o mito negro) e da corporeidade negra são ameaças que lhe chegam pelo racismo que fundamentam uma doutrina com um essencialismo de desprezo que justifica o ódio e a ridicularização contra a pertença de não-ser. Frantz Fanon (2008, pág. 26), disse que diante da sociedade, o negro ainda não é um homem, dele não se espera se quer humanidade, “há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada [...]”

O racismo é um fenômeno de grupo que coloca em foco uma tensão, cujo desejo é o do extermínio do negro e, diferentemente do preconceito, é a exteriorização da violência que traz ao corpo alheio a justificativa que incita o ódio e o pavor com designações depreciativas que ainda o marcam. Do homem negro nada se espera, pois nem pode ser ele mesmo em suas possibilidades de existência.

A imagem do corpo negro é individual e estritamente ligada à história do sujeito negado, cuja aparência é constitutiva de uma forma significativa que se perde em maneiras de se expressar com uma intuição fundamental do ser, vez

que a estereotipação não o difere entre sujeito e objeto. Para Fanon (2008), o sujeito racializado, reduzido a um corpo, é interditado, impossibilitado de chegar a uma consciência de si, do seu desejo e da sua realização existencial. O discurso segregacionista colonial humilha esses povos, criando em suas subjetividades um complexo psicoexistencial que os apartam do ideal humano.

As injúrias sofridas pela população negra oprimiram e ainda persistem negativamente na individuação do ser, privando-o o estatuto de indivíduo por ser, muitas vezes, subjugado como “coisa” e “mercadoria”. Segundo Munanga (2021, p. 25), tais considerações:

bem como a do abandono no qual ele foi projetado depois da escravatura, marginalizando-o do sistema produtivo numa economia capitalista em construção, impactaram negativamente na construção de sua identidade social enquanto negro e indivíduo pertencente ao grupo de negros. Consequentemente, em vez de se construir como indivíduo no interior do corpo social como um todo, pelas identificações com seus semelhantes sociais negros, ele desenvolveu um horror a se identificar com eles, pois representavam a humanidade inferior da qual queria fugir, e projetou sua salvação no desenvolvimento de uma identificação fantasmática com a ‘raça’ dominante por meio do imaginário da branquira [...].

A segregação racial ocorre como produto de uma militância da supremacia racial branca que, de alguma forma, marca a presença de sintomas do racismo que afeta o preto em diversos planos, seja ele no sociológico ou no psíquico. Esse processo de alienação reflete o que Fanon (2008) diz sobre o corpo dualizado que, enquanto matéria não é apenas um corpo natural com diferenças morfológicas, mas uma categoria cognitiva com representações ideológicas com visões do mundo que constitui identidades atribuídas, reivindicadas pelas próprias vítimas num contexto de dominação. A introjeção feita pelo branco e a aceitação do negro, criam outras/novas subjetividades sobre a raça e etnia negra, facultando, assim, a história e a identidade de um povo.

De acordo com Fanon, o negro lança sobre si um olhar carregado de objetificação que o faz descobrir sua “negridão”, que, através do discurso colonial alienante, afirma sua existência subordinada a referências. Aprisionado, incapaz de estar no mesmo espaço que o outro, o negro distancia-se de si, de sua

corporeidade num espaço temporal, constituindo-se como objeto e não como sujeito. O homem branco colonizou também seus pensamentos.

Essa identidade que assume a nação negra estabelece uma conexão com o que ainda podemos chamar de “corpo colonial”, fornecendo perspectivas significativas para compreendermos as mobilizações em prol de reivindicações antirracistas. A diáspora frequentemente se manifesta nos protestos dos indivíduos negros como dimensão disruptiva da colonialidade, gerando corpos/sujeitos decoloniais que exigem justiça racial.

A ideia de “corpo colonial” é de Frantz Fanon, que tem como um corpo construído pelo colonialismo em sua *performance*, que se faz visível no momento pós-colonial e é enunciado como existente através da ação política que critica o colonialismo (OTO, 2006).

Na obra *Pele negra, máscaras brancas*, de 1952, o psiquiatra e filósofo político, Fanon, como teórico crítico, anseia por libertar o negro das nódoas do colonialismo. Ele alerta que o negro precisa livra-se de todas as questões que influem sobre a consciência de sujeito racializado, da psicopatologia da colonização. A linguagem da diáspora foi elaborada na década de 60 entre intelectuais e ativistas negros como resposta à cultura europeizada. No Brasil, falar das rupturas do navio, da escravidão, da colonização e da racialização, os ativistas, bem como as feministas negras (re) produziram o sujeito nas Américas e a “África” na diáspora.

A definição do conceito diáspora vem da junção dos termos gregos *dia* (através, por meio de) e *speirō* (dispersão) e está associada às ideias de migração e colonização da Ásia Menor e do Mediterrâneo. No sentido clássico, diáspora tem correspondência ao exílio forçado, na dor e no sofrimento, visto sua referência à dispersão do povo judeu exilado da Palestina depois da conquista babilônica.

A diáspora africana ou afrodiáspórica segue como resultado de um processo de mercantilização no período da colonização brasileira bem como na atualidade. Antes, os negros escravizados cruzaram o Atlântico e chegaram a terras desconhecidas, entre elas, o Brasil, iniciando dessa forma, uma diáspora africana forçada. Em tempos contemporâneos, o negro atravessa os oceanos que representam as barreiras construídas/impostas pela sociedade excludente,

afinal, diz Lubi Prates diz (2019. p. 57): “arrancaram meus olhos/ e cada pelo do meu corpo/ cortaram minha língua./ cortaram meus seios e o clitóris/ cortaram minhas orelhas/ quebraram meu nariz./ encheram minha boca e os outros vácuos/ de monstros:” (versos 01 a 10). Não satisfeito coma exploração servil em vários âmbitos, viabilizado pela escravidão, “eles devoraram tudo./ só restou o oco.” (versos 11-12). O homem branco apartou o negro para outra coisa que não fosse à humanidade, “então, eles comeram este resto,/ limpam os beijos./ depois vomitaram.” (versos13 a 15).

Os variados tipos de deslocamentos e os processos contínuos de desterritorialidade implicam uma visão em torno de acultramento, silenciamento e apagamento étnico dos povos negros. O cenário diaspórico brasileiro contemporâneo, ainda arraigado no período colonial, determina o padrão estético e comportamental a partir de uma dada cultura, a do masculino, do hétero, do cristão, do branco e do europeu. Embora a ideia de diáspora configura-se num espaço demograficamente diversificado, os valores impostos amparam-se numa perspectiva monocultural, tida como a certa.

A diáspora africana foi um evento determinante para a formação da identidade negra. Foi um processo de incessante crueldade que contribuiu significadamente para a desestruturação cultural do povo negro, marcada pela escravidão. Depois de muita exploração, mesmo com a abolição, a situação deles ainda era miserável.

O estatuto do escravo negro na época do primeiro capitalismo¹⁰ é desvelado como uma figura do espectro e sofreu um processo de transformação através da destruição, tido como o fantasma da modernidade. O desprendimento da forma-escravo comprometeu o negro com novos investimentos e o tornou ainda a condição de outro, como uma “manifestação emblemática da face noturna do capitalismo e do trabalho negativo de destruição, sem o qual não existe nome próprio.” (MBEMBE, 2017, p. 230).

O julgamento de Achille Mbembe na obra *Crítica da razão negra* discorre sobre a evolução do pensamento europeu que esteve na origem e ainda persiste sobre o viés da subalternidade, apelidado por ele de “devir-negro do mundo”,

¹⁰ O início do capitalismo ocorreu no século XIII, a partir da desestruturação do sistema feudal que, posteriormente, trouxe o renascimento comercial.

bem como estratégias direcionadas a tapar o próprio assunto. Na obra, o autor considera urgente a descolonização mental da Europa em combate ao racismo global tecido pelo capitalismo selvagem, em que todos os negros poderão ser os “novos negros”.

De suma importância nos estudos contemporâneos sobre temas pertinentes a descolonização¹¹ negra, o crítico camaronês analisa a problemática da emancipação numa perspectiva decolonial e promove uma discussão que dialoga com outros pensadores sobre a questão colonial e sua relação com o capitalismo e o racismo. Em específico na obra supracitada, Mbembe (2017) recorda o peso do eurocentrismo que sempre abordou a identidade do negro “não em termos de pertença mútua (co-presença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho”. (p.10)

As concepções primárias em relação à raça que surgiram a partir do século XVII são descritas por Mbembe (2017, p. 300) como de um “delírio” produzido pela modernidade. Ele observa que os conceitos relacionados à raça negra, como de escravo, se diluem, transformando o sujeito preto de homem mercadoria (tráfico de escravos), para homem metal (exploração mineira na África) e, daí, para homem moeda (como produto de troca no capitalismo). Para ilustrar isso, o crítico e filósofo apresenta essencialmente alguns conceitos de/para o negro, como: aquele em que o vemos “quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”, também aquele em que “ninguém (...) desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal” e, finalmente, “funcionando simultaneamente como categoria ordinária, material e fantasmagórica”, definições estas atreladas a raça negra como autora e “causa de devastações inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas” (p.11).

¹¹ A relação entre as filosofias da diferença e o chamado movimento de pensamento pós-colonial situa teóricos e pensadores em dois lados. De um lado, autores que escrevem estudos pós-coloniais (Fanon, Said e Bhabha), de outro, os filósofos da diferença (Lyotard, Foucault, Deleuze e Guattari). Os autores do movimento pós-colonial são, em grande medida, herdeiros de um estudo já praticado pelos filósofos da diferença. No entanto, os autores pós-coloniais contribuem originalmente com estudos sobre considerações ao problema da diferença colonial, que, às vezes, deixa uma lacuna no pensamento crítico.

De acordo com a elucidação de Mbembe, as questões de classe, heterogeneidade e diferenças nunca foram sanadas, ocultadas sim, mas nunca apagadas. A contribuição dos afro-latinos e dos escravos negros para o desenvolvimento histórico de suas nações marca a ilegitimidade da igualdade racial e da liberdade universal ainda em tempos contemporâneos, cujo negro é representado como protótipo de uma figura pré-humana, incapaz de escapar de sua inutilidade por habitar um corpo preto, que o coloca como incapacitado a conferir a si mesmo uma forma verdadeiramente humana e impossibilitado de habitar o mesmo espaço/mundo da espécie humana eurocêntrica branca.

Mbembe critica diretamente a doutrina do neoliberalismo¹². Esse sistema é caracterizado pela redução dos investimentos sociais básicos por parte do poder público, o que por sua vez, remodela a economia de um país através do sucateamento dos serviços prestados à população, a redução de salários dos trabalhadores e a promoção da terceirização de serviços. Assim, há uma subordinação da relação entre Estado e sociedade e Estado e investimento público ao livre fluxo do capital financeiro e à lógica de desmonte do aparato social de proteção social e econômica.

O modelo de Estado neoliberal levou o empobrecimento da classe trabalhadora menos privilegiada - a classe negra, cuja escravização do corpo físico, além de provocar uma violência concreta, se desdobrou também na violência simbólica, pois tem violado os direitos dos indivíduos pretos, utilizando-se e apropriando-se de seus corpos com a naturalização da questão racial.

No poema “e ainda que” (p. 29), Lubi Prates denuncia o golpe à autoestima da população negra e faz uma homenagem a Marcos Vinícius da Silva¹³, menino de 14 anos assassinado pela Polícia Militar do Rio de Janeiro:

e ainda que
eu trouxesse

¹² No Brasil, esse sistema começa com o governo Collor e se consolida com a chegada de Fernando Henrique Cardoso à presidência no ano de 1994, com a delimitação do Plano Real. As ideias implementadas incluíram privatizações de estatais, venda de bancos, abertura do mercado nacional para empresas estrangeiras, redução do funcionalismo público entre outros.

¹³ Durante uma operação policial no Complexo de Favelas da Maré, na zona norte do RJ, sob intervenção federal desde fevereiro de 2018, o menino Marcos foi atingido na barriga por uma bala perdida dentro da escola. Entre outras falas da vítima, ainda ecoa a pergunta “Ele não me viu com a roupa da escola, mãe?”.

para este país
 meus documentos
 meu diploma
 todos os livros que li
 meus aparelhos eletrônicos ou
 minha melhores calcinhas

 só veriam meu corpo

 um corpo negro.
 (PRATES, 2019, p.29)

O impacto sobre a crise social do neoliberalismo sobre os negros é devastador, tornando-os descartáveis e muitas vezes, perseguidos por sistemas de forças da ordem brancocêntrica, disposto a exterminá-lo, afinal, o sujeito exterminado é só “um corpo negro.” A representação do corpo visado do eu-lírico prateano, remete-nos a uma estrofe do poema “É fato”¹⁴, de Antônio Carlos Lopes Petean (2020, p. 72), que nas mesmas circunstâncias diz: “Sei que é fato/ Só não sei se é sina/ Corpos negros tombarem/ em cada esquina”.

O brancocentrismo, como sistema de dominação, estabeleceu a noção de raça como um elemento fundamental para a criação de um novo padrão de poder, que naturaliza e categoriza as vítimas com base em sua condição racial, marcando-as em sua essência material.

Novamente, Mbembe, em seu ensaio *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (2018), cunhou o termo *necropolítica*¹⁵ em 2003, como necessidade de explicar como a sociedade estabeleceu parâmetros em que a submissão da vida pela morte está legitimada. Para o teórico, tal política não se dá só por uma instrumentalização da vida, ela está, também, pela destruição dos corpos, que além de relegados a própria sorte, muitas vezes, também é assassinado.

¹⁴ O poema citado pertence à obra *Condenados corpos negros e outros poemas*, cujo leitor também lerá o sentimento de repulsa e indignação gerada pela barbárie da escravização, bem como o reflexo desse sistema na contemporaneidade.

¹⁵ Mbembe é reconhecido como estudioso da escravidão, da decolonização e da negritude. Como grande leitor do filósofo Michael Foucault, se baseou na teoria sobre reflexões do poder e sobre as estruturas políticas das sociedades ocidentais, desde a antiguidade até a contemporaneidade, no que tange sobre o que nomeia de “biopoder” e “biopolítica”, cujas formas tecnológicas viabilizam práticas de organização social, como os direitos e deveres em uma sociedade. Tais técnicas servem também para práticas autoritárias de segregação, monitoramento, controle dos corpos e até mesmo dos desejos. Sobre o tema foucaultiano buscar em: BRANCO, Guilherme Castelo. *Michael Foucault: Filosofia e biopolítica*. 1ª ed. São Paulo: Autêntica, 2015.

A *necropolítica* aprofunda os conceitos de biopoder, de Foucault e de estado de exceção, de Giorgio Agambem, que, apesar de possuírem um significado profundo, não dão conta das formas racializadas sobre o controle de vida e morte produzidas a partir dos processos colonizadores.

Em prol de um discurso de ordem, em dadas ocasiões, os Estados adotam em suas estruturas internas o uso da força como uma política de segurança para suas populações. Os discursos utilizados para validar essas políticas de segurança podem acabar reforçando alguns estereótipos, segregações, inimizades e até mesmo o extermínio de determinados grupos.

A precariedade da vida que torna os corpos negros vulneráveis e desprestigiados é o cerne do estudo do filósofo camaronês, que esclarece o uso do poder político e social, por parte do Estado, de forma a determinar por meio de ações ou omissões, quem pode permanecer vivo ou morrer, afinal, “a carne mais barata do mercado é a carne negra, que vai de graça pro presídio e para debaixo do plástico, e vai de graça pro subemprego e pros hospitais psiquiátricos”.¹⁶

Marielle Franco, feminista, vítima do sistema da *necropolítica* e do racismo de Estado, ao analisar a atuação das Unidades da Polícia Pacificadora (UPP), implantadas nas favelas do Rio de Janeiro, descreveu sobre a constituição da soberania do *necropoder*:

A abordagem das incursões policiais nas favelas é substituída pela ocupação do território. Mas tal ocupação não é do conjunto do Estado, com direitos, serviços, investimentos, e muito menos com instrumentos de participação. A ocupação é policial, com a caracterização militarista que predomina na polícia do Brasil. Está justamente aí o predomínio da política já em curso, pois o que é reforçado mais uma vez é uma investida aos pobres, com repressão e punição. Ou seja, ainda que se tenha um elemento pontual de diferença, alterando as incursões pela ocupação, tal especificidade não se constitui como uma política que se diferencie significativamente da atual relação do estado com as favelas. (FRANCO *apud* ALMEIDA, 2021, p. 126-127)

Ainda, tendo como cerne o elemento racial para o uso da tecnologia da *necropolítica*, Marielle Franco disse que:

¹⁶ A música “A carne” foi escrita por Seu Jorge, Marcelo Yuka e Ulisse Cappelletti, na década de 1990, e ficou popularizada por interpretações do grupo Farofa Carioca e da cantora Elza Soares.

(...) a continuidade de uma lógica racista de ocupação dos presídios por negros e pobres, adicionada do elemento de descartar uma parte da população do direito da cidade, continua marcando a segurança pública com o advento das UPPs. Elementos esses que são centrais para a relação entre Estado Penal e a polícia de segurança em curso no Rio de Janeiro. (FRANCO *apud* ALMEIDA, 2021, p. 147)

As feministas negras apresentam novos desafios para uma reavaliação sociológica dos movimentos sociais negros da contemporaneidade. Ao considerar a intersecção de sua identidade como mulheres negras com fatores culturais, educacionais, étnicos, socioeconômicos, ocupacionais e de procedência, elas defendem uma compreensão mais ampla, questionando questões persistentes. É nesse espaço que os movimentos negros femininos encontram e interagem entre si, estabelecendo movimentos sociais feministas negros antirracistas. Carla Akotiroene, em acordo com Crenshaw, diz que o negro, uma vez protegido do racismo, terá mais tempo no combate as necropolíticas. A pesquisadora lembra a perseguição e morte da feminista Marielle Franco e diz que “A interseccionalidade é a autoridade intelectual de todas as mulheres que um dia foram interrompidas. [Ela] é sofisticada fonte de água metodológica, proposta por uma intelectual negra (...).” (AKOTIRENE, 2020, p. 114)

As desigualdades e a sobreposição de opressões e discriminações existentes estão para além do gênero, os olhares discriminatórios levam em consideração raça, classe, origem, orientação sexual, entre outros fatores.

Nos estudos culturais e pós-coloniais, as noções de diáspora e a metáfora do Atlântico negro desempenham um papel fundamental na reavaliação dos movimentos negros. Esses movimentos situam suas ações dentro dos contextos contemporâneos, destacando a conexão intrínseca entre a história moderna, o colonialismo e a escravidão.

Versos do poema “para este país” nos impulsionam a investigar bagagens e territórios dos ancestrais africanos sequestrados da África:

para este país
eu traria

os documentos que me tornam gente

os documentos que comprovam: eu existo
parece bobagem, mas aqui
eu ainda não tenho essa certeza: existo.

para esse país
eu traria

meu diploma os livros que eu li
minha caixa de fotografias
meus aparelhos eletrônicos
minhas melhores calcinhas

para este país
eu traria
meu corpo

para este país
eu traria todas essas coisas
& mais, mas

não me permitiram malas

:o espaço era pequeno demais
aquele navio poderia afundar
aquele avião poderia partir-se

com o peso que tem uma vida.

para este país
eu trouxe

a cor da minha pele
meu cabelo crespo
meu idioma materno
minhas comidas preferidas
na memória da minha língua

para este país
eu trouxe

meus orixás
sobre a minha cabeça
toda minha árvore genealógica
antepassados, as raízes

para este país
eu trouxe todas essas coisas

& mais

: ninguém notou
mas minha bagagem pesa tanto.
(PRATES, 2019, p.27)

Para além dos olhares colonizadores que só vêem corpos objetificados, os versos da autora apontam para a diversidade étnica que significam religiosidade e ancestralidade como formas de perceber e viver o mundo. Este eu-lírico coletivo traz consigo uma bagagem que permanece para além da desumanização, apontando caminhos para o entendimento da existência negra. No decorrer dos séculos, os corpos negros criaram, reinventaram e construíram expressões, saberes e manifestações religiosas como instrumentos de resistência à escravização, ao racismo e à segregação, pois, ainda não tiveram reconhecimento e não tiveram uma acolhida merecida.

Por muitos caminhos, linguagens orais, visuais, sonoras trazem lutas sem fronteiras por liberdade, evidenciando que corpo e memória são indissociáveis entre povos e grupos socializados em matrizes orais. Suas tradições transmitidas em presença de corpos, materializam-se em gêneros não-verbais de narratividade inerentes à moldagem de corpos enquanto fontes vivas. (ANTONACCI, 2014, p. 159)

A tentativa de silenciar africanos traficados pelas rotas do Atlântico foi nefasta. A etnia desse povo escravizado veio na bagagem como música, dança, religião..., como materiais de/para resistência.

O sociólogo Aníbal Quijano (2005a) disse que os escravos africanos foram sequestrados e violentamente desenraizados de suas terras e, os vários povos, entre eles, achantes, iorubas, zulus, congos, bacongos etc, perderam suas culturas e passaram a ser conhecidos como negros. Esse processo culminou em dois resultados na história da colonização, as identidades perdidas e a negação de seu lugar na cultura mundial. Estes foram realocados no tempo histórico como passado, como não-europeus e como primitivos (QUIJANO, 2005a, p. 127).

Essa realocação possibilitou a vários tipos de dualidades com disparidades subumanas baseadas na relação branco/negro, como o eu e o

outro, o humano e o não humano. Um novo dualismo, a relação do corpo e não-corpo, está relacionado com a ideia de raça e de gênero no eurocentrismo.

Vários foram os povos que obedeceram essa diferenciação, porém, elas não foram separadas, coexistiram, inseparáveis do ser humano. No cristianismo houve a divisão da “alma” do “corpo”, ocorrendo uma ambiguidade nesse sentido, pois a “alma” é o objeto de salvação, mas o “corpo” é o ressuscitado (QUIJANO, 2005a, p. 128-129). Durante os séculos XV e XVI ocorreu à ênfase da “alma” no período da inquisição, havendo uma mutação desse dualismo com Descartes, o que antes era corpo e não-corpo passa a ser “razão/sujeito” e “corpo”. A razão capaz de um conhecimento racional e o corpo como objeto de conhecimento.

Devido a essa leitura eurocêntrica, as “raças inferiores” foram tratadas como seres não-rationais, tendo seus corpos colocados entre próximos da natureza ou, dentro da natureza conforme o nível de sua inferioridade. Nessa escala estão inclusos negros e mulheres “próximos da natureza”, enquanto que as “mulheres negras” nessa escala de classificação social são as mais inferiores, portanto, se encontram “dentro da natureza”. Acredita-se que a ideia de gênero surgiu nesse novo e radical dualismo (QUIJANO, 2005a, p.129).

Com essa dualidade, percebe-se que o eu e o outro coexistem, num pensamento eurocêntrico irracional, cujo outro não é visto pelos demais. E, na escala social de classificação, a mulher negra continua como reflexo distorcido de uma época em que a sociedade ainda permanece hétero-sexista-racista. Segundo Kilomba (2019), a mulher negra é o outro do outro por não ser branca e não ser homem.

Para tanto, as lutas das feministas negras introduzem nas análises sociológicas as lutas de combate ao racismo diaspórico nas quais o lugar epistêmico, que também assume o lugar de fala de muitas feministas, se vincula com a da poeta Lubi Prates.

1.3 – Uma mirada na construção do corpo negro brasileiro

Os africanos foram trazidos ao Brasil na condição de escravos e distribuídos de acordo com a necessidade comercial de cada região provincial.

Melo e Braga (2010, p. 53), afirmam que os negros originários da Guiné foram os primeiros a aportar aqui, por volta do ano de 1533, quando 17 “peças” de escravos foram entregues ao capitão-mor da costa brasileira, Pero de Góis.

Segundo os pesquisadores, durante três séculos e meio, cerca de cinco milhões de africanos de diversas áreas do continente foram distribuídos para atender a várias capitanias brasileiras.

Tratados como mercadorias, os escravos tidos como “peças”, serviam como mãos de obra em condições sub-humanas. Desconsideraram as características étnicas, culturais e religiosas de um povo, com a prerrogativa de que os negros necessitavam ser “civilizados”.

Ao longo dos séculos, os brasileiros adquiriram a cultura de expressar juízo de valor estereotipado sobre a aparência do negro brasileiro. Essa condição se perpetuou e permanece até os dias de hoje com padrões que os subalternizam e os marcam como marginalizados e inferiores.

A conceituação do “ser-negra” pelo pensamento colonial é evocado por Prates quando enuncia:

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes
do depois.

uma memória preservada
para além de artifícios tecnológicos
no código genético
que me determinou determinará
negra.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes silenciado
do depois traçado no agora.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes: o encurvamento
os açoites destruindo o silêncio
é nas minhas costas
que eu rasgo abre sangra cicatriza
mas permanece.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do depois:este ousar erguer-se
um edifício que se constrói

a partir de escombros.
(PRATES, 2019, p.55).

O pensamento colonial de europeização sobre o corpo preto continua marcado pelas invenções que o estigmatiza. O passado de um país escravista se apoia no mito da democracia racial que habita o imaginário brasileiro e ainda permanece na forma organizacional política nacional. O corpo negro aprendeu o que a sociedade o ensinou, o que foi necessário num momento histórico ao qual foi inserido e moldado. No poema “é nas minhas costas”, vemos que a história deixou e ainda deixa marcas indeléveis que não foram dissipadas, as memórias que a acompanham são despertadas e vividas cotidianamente. Nesse aspecto, Cida Bento (2022) assinala a importância de se entender tanto a memória como a amnésia coletiva: trabalhar o território da memória é reafirmar que não se trata apenas de recordação ou interpretação. Memória também é construção simbólica, por um coletivo que revela e atribui valores à experiência.

Historicamente, a inserção do negro na sociedade brasileira ainda acontece de forma lenta após a abolição de 1888. Sobre isso, Florestan Fernandes (2007, p. 66) disse que o negro viu-se duplamente usurpado e que:

na verdade, a abolição constitui um episódio decisivo de uma revolução social feita pelo branco para o branco. Saído do regime servil sem condições para se adaptar rapidamente ao novo sistema de trabalho, à economia urbano comercial e a modernização [...].

A integração do negro na sociedade não permitiu a mobilidade do mesmo, que continuou subalternizado e mal visto, quando descartado pelo homem branco como substituição pelo imigrante europeu para o trabalho, uma questão, também, de um possível branqueamento da população brasileira.

Para Nascimento (2016), o objetivo pela política imigratória foi o desaparecimento do negro pelo recrutamento de mão de obra do sangue europeu e este alvo central permaneceu na política nacional durante o início do século XX.

O projeto de eugenia do embranquecimento no Brasil aconteceu com políticas públicas direcionadas e tomaram proporções com adeptos em todo o país. Assim, o negro encontrou-se em situação de não mobilidade,

impossibilitando-o ao trabalho e a não ocupação e direito a educação, fatores esses, que os impossibilitaram a ascensão social. Percebemos que os negros não assumiram literalmente a posição de libertos, vez que se encontravam presos a amarras políticas que os desprestigiavam e não os incluíam como sujeitos na sociedade.

A ascensão e a mobilidade do imigrante branco europeu no país estabeleceram um modelo de brancura que passou a vigorar com imposições manifestadas pelo corpo de pele alva que impôs ao corpo preto, mais uma vez, a subalternização pela tonalidade da pele que carregam. A construção da branquitude nacional influencia a sociedade a customizar a etnia para além dos corpos, politizando e entrojando nos negros, que o ideal e os modelos sociais arraigados são privilégio dos brancos, impossibilitando-os a construção de uma identidade étnica racial. Contudo, o corpo negro brasileiro ainda herda o pensamento deixado pela colonização, que o marginaliza e o inferioriza, um enraizamento em nossa sociedade marcado por estigmas inventados.

Esse enraizamento é responsável por mediações das relações físico-emocionais que ocasiona depressão ao sujeito negro. Segundo Freire *apud* Nogueira (2021, p. 117), “a ‘brancura’ vista na perspectiva do olhar do negro oprimido é, uma qualidade transcendental: para esse olhar negro, prevalece a brancura, acima das falhas do branco.”

Mais uma vez, a “brancura” confirma a supremacia racial, estruturando a essencialidade universal. E, essas considerações acarretam no sujeito negro o conceito de vergonha que pode levar ao ódio de si próprio, causando no mesmo, um processo de personificação, levando-o a perder e contribuir com o ideário da branquitude, a perda da condição de sujeito.

Não obstante o que acontece no mundo, a universalização de tal ideário politiza o Brasil e relega o negro ao rebaixamento. O brancocentrismo passa a ser parâmetro como modelo estético, cultural e civilizatório para a existência humana.

Desorientado por um sistema que objetifica, desestrutura e demoniza, o negro sente-se subordinado a referências impostas, e, não satisfeito a essas reconsiderações, segundo Fanon (2008), ele quer ser homem em meio a outros homens. Ao tentar fugir de tantos estereótipos, animalizado, inferiorizado,

subordinado e complexado por alcunhas e imagens que o define, o sujeito negro procura adotar subjetivamente, mesmo que camuflando, uma atitude de branco ou identificar-se com a figura do branco, perdendo assim, sua identidade.

A informalidade no tratamento da desigualdade impede a mobilidade dos negros e tem como efeito mais perverso do racismo, a inibição da participação do mesmo em todos os níveis da cidadania plena. Em vários planos na sociedade brasileira, como na mídia, no espaço público, no espaço privado, na educação, na saúde e em outros setores, o falso relacionamento cordial esconde a iniquidade e a violência psíquica provocadas pela rejeição do modo de ser do outro. “A ambiguidade ou a dissimulação do racismo dificulta a percepção da desigualdade de oportunidades entre o negro e o branco” (SANTOS, 2009, p. 25).

No Brasil, as manifestações de preconceito racial refletem o privilégio dado àqueles de pele branca, uma herança da escravidão que ao longo da história se tornou um fator silencioso e aceito nas relações humanas. Esse cenário impede a população negra de ser reconhecida afetiva e solidariamente e de desfrutar de direitos igualitários. A compreensão desses direitos é vista como um privilégio da sociedade branca, e os movimentos negros reconhecem essa injustiça, discordando de um Estado democrático baseado em vantagens e regalias.

Com uma visão panorâmica sobre o corpo racial, é possível perceber que o corpo absorve e é categorizado pela sociedade, que o ensina o que é considerado relevante em cada contexto histórico, moldando-o de acordo com suas próprias necessidades.

Cada palavra que compõe os versos da obra *um corpo negro*, revelam às ações de operadores racistas utilizados nas estruturas dos países brancocêntricos, como no desamparo nos versos que compõem o poema “mátria e/ ou terra-mãe”:

repetem repetem
mátria
com tanta certeza
como se a palavra
existisse
no dicionário
o último lugar de validação.

mas não é mãe
se permite
que te arranquem
o solo e os pés
no mesmo instante

não é mãe
se inventa um navio
quando te jogam
ao mar
se força as ondas
pra que cheguem
mais rápido
ao desconhecido

não é mãe
se permite que grite
até a rouquidão
mas num idioma
que ninguém compreende.

repetem repetem
mátria
com tanta certeza
como se a palavra
existisse
no dicionário
o último lugar de validação.

de onde eu vim
pra onde sempre vou
eu chamo pátria.
(PRATES, 2019, p. 20-21)

A poeta aborda o tema do abandono em seus verso, revelando um sujeito lírico que é impactado pela memória do tráfico negreiro. Essa memória ressalta e reafirma o lugar ocupado pelos negros na sociedade. Infelizmente, eles são mal vistos e têm sua humanidade negada, não sendo permitida a mesma flexibilidade e reconhecimento que são dados a outros. A sociedade refuta a ideia deles serem considerados filhos legítimos, deslocando-os de seu lugar de pertencimento, ou seja, desterritorializando-o. A não incorporação desse sujeito nessa terra proíbe que ele exerça a plenitude de sua potência. Sua condição nunca é de cidadão ou mesmo de indivíduo que goza de direitos. Essa circunstância faz com que ele se sinta como um imigrante permanente - considerado e sempre abordado como suspeito acometido pela violência e, entre tantas penalidades recebidas, sofre com o patriarcalismo. Grada Kilomba (2019,

p. 56) diz que “corpos negros são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘fora do lugar’, por essa razão, corpos que não podem pertencer.”

Frente a reivindicações por direitos igualitários, o feminismo negro designa um movimento teórico, político, social e prático protagonizado por mulheres negras. Elas vão ao encontro das experiências na diáspora africana, que variam, mas mantém um eixo comum que se traduz em ações e reações às condições de vulnerabilidade de grande parte dessas mulheres em países patriarcalistas e etnocêntricos. Afinal, antecipa Prates (2019, p. 71 a 73):

nos tornamos maiores
que um continente

agrupamento de
quilômetro
de terra

apenas com nossos corpos
um sobre o outro.

nos tornamos maiores
que um continente

isolados por oceanos
ou riscando fronteiras entre
tudo que era nosso e
o resto.

nos tornamos maiores
que um continente

e não precisamos de
guerra fincar bandeiras
colonizar o outro dizer
esse território é meu.

nos tornamos maiores
que um continente e

inventamos
um idioma próprio.

nos tornamos maiores
que um continente.

nos tornamos maiores
que um continente e

sequer percebemos quando
nossas terras secaram e
surgiu a rachadura:

a fresta existente entre minhas pernas ficou profunda
até alcançar as águas possíveis
de movimentar as placas tectônicas

as águas possíveis
de separar os corpos

as águas tão inconscientes
abaixo do lodo que temos todos.

nos tornamos maiores
que um continente e

prevejo
demorará séculos milênios
para matarmos nossa civilização.

nos tornamos maiores
que um continente e

prevejo

demorará séculos milênios
para alcançarmos a distância existente
entre África e América Latina.

De forma geral, o poema acima diz sobre os corpos negros em diáspora pelo mundo todo, formando assim, continentes com corpos reconstruídos à medida que estes foram submetidos a deslocamentos involuntários. A travessia física e psicológica desses corpos “impróprios” faz com que o negro questione sua própria identidade, efeito esse do colonialismo. Lubi Prates como tantas outras mulheres negras, experimentam na pele o que é ser/ pertencer um corpo em diáspora e, essa experiência transformou sua escrita em “narrativas

escrevientes” capaz de enunciar o não-lugar aos quais os corpos negros foram e ainda estão relegados. Nesse poema como em outros que compõe *um corpo negro*, a escrita da poeta atua como um ato de resistência e, ao resistir, Prates quebra o silenciamento e dribla as epistemologias ocidentais e hegemônicas, revelando e, de certa forma, reivindicando um outro lado de pertencer e ser no mundo.

O corpo negro feminino carregou a experiência africana durante a travessia oceânica em direção. Essa experiência foi recriada e manifestada de diferentes formas culturais e estruturas sociais. A relação das pessoas negras com a noção de território está profundamente entrelaçada com sua ancestralidade.

1.4 – Interseccionalidade e feminismo: a violência contra o corpo da mulher negra

As feministas negras apontam para o fato de que os Movimentos Feministas e os Movimentos Negros ainda falham ao negligenciar as peculiaridades das necessidades das mulheres negras. O histórico dos Movimentos feministas indica desinteresse no tratamento de questões de raça.

A emancipação feminina, sobretudo da situação da mulher negra e da relação de gênero e raça, aumentou o binômio raça e classe para *raça, classe e gênero* que “nos anos 90, [as] organizações feministas negras passaram a considerar o trinômio *machismo, racismo e pobreza* como forma específica da opressão da mulher negra” (SANTOS, 2009, p.31, grifos da autora).

A desigualdade social desencadeia o racismo que tem como papel camuflar a subalternização e a depreciação que aliena a raça e a classe negra como elemento explicativo das desigualdades raciais.

As feministas negras das Américas questionaram e expandiram os ideais de diáspora e corpo, a fim de expressar e analisar as experiências de raça e gênero, levando em consideração a dualidade entre corpo e gênero. No contexto pós-colonial, essas mulheres negras emergiram como sujeitas políticas, lutando pela questão de gênero no movimento negro (desafiando as ideias masculinas

dominantes) e pela questão racial no feminismo (desafiando a concepção de uma mulher universal), ao posicionar-se “nas margens” de outro movimento).

Sobre isso, Carla Akotirene (2020, p. 59), disse que:

a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estrutura, frequências e tipos de discriminações interseccionais.

O conceito de interseccionalidade, termo cunhado pela pesquisadora estadunidense Kimberlé Crenshaw, tem como objetivo capturar as consequências estruturais e as dinâmicas de interação entre dois ou mais eixos da subordinação, ainda, questionando os direitos humanos, que universaliza todas as mulheres, às opressões sofridas pelas mulheres negras, é negligenciada e não é discutida pelas mulheres brancas (CRENSHAW, 2012, p.172).

Não bastasse ao gênero a que pertencem, as mulheres negras são estigmatizadas pela cor de pele, que habita um corpo que compõe a base da sociedade não só brasileira, mas mundial, sempre abaixo do homem branco, da mulher branca e do homem negro, enfrentando, assim, opressões que partem desses outros grupos, ocupando, o que disse Grada Kilomba (2019): um lugar de dupla subalternidade na sociedade, por ser a antítese da masculinidade e da branquitude.

De acordo com o que Akotirene fala sobre interseccionalidade, a mulher negra é vista, antes de qualquer coisa, como negra, o que faz a sofrer a cisão de raça estruturando sua identidade feminina. A interseccionalidade é importante para perceber os muitos fatores que atravessam as experiências femininas negras, ter a sensibilidade analítica de considerar as experiências individuais. E, dinamizando os cruzamentos na identidade feminina negra, considera-se pertinente a contribuição de políticas públicas que combatam o racismo institucional. Ao pensar no contexto em que se insere e está locada a mulher negra, Sueli Carneiro tece uma análise sobre raça e classe como pontos cruciais para se entender o papel imposto, em particular, à mulher negra brasileira:

[...] mulheres negras fazem mulheres negras, fazemos parte de 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 com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação[...] as mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca[...] quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura[...] (CARNEIRO, 2019, p. 314-315).

A identidade branca feminista revela a insuficiência para integrar as diferentes opressões do feminismo construído em sociedades multirraciais e pluriculturais, cujo feminismo negro, parte de uma tradição negro-africana, que interrelaciona e dialoga entre presente, passado e futuro sobre criminalização ao racismo, a destruição do poder pátrio e legitimação da mulher negra como ser.

Em suma, o que Sueli Carneiro reivindica e contesta é o não reconhecimento do corpo negro que ainda está apartado tanto da vida social, quanto do corpo-mulher, ou seja, as imbricações de identidade e alteridade atravessam o sujeito mulher negra que também se revela como corpo político e ideológico, não somente como um corpo físico. A filósofa e educadora exorta e à ressurreição do sujeito feminino, que procura desvendar as complexas relações de poder que ainda sustentam nos dias atuais, a clássica distinção sexual e interseccional.

Nessa mesma visão, a poeta Lubi Prates narra o mundo que vê e vive, expondo as atrocidades contra seu corpo, um corpo negro que reclama as crueldades pelo recenseamento e encarceramento do tempo colonial à atualidade. Ao introduzir a escrita paralela em conjunto com a literatura racial,

Prates denuncia a violência contínua dirigida aos afrodescendentes, reafirmando a desordem imposta pelo sistema eurocêntrico de supremacia branca.

Lubi Prates (2019, p. 75-76) narra a saga do corpo negro em tempos contemporâneos que ainda tem que se camuflar para não ser alvo dessa ordem. Correr, fugir, se esconder faz parte para não ser atingido e até mesmo, morto. Em linhas gerias, a poeta em questão versa “perdi seu corpo negro/ na cidade/ porque sequer nos alcançamos:/ corremos em direções opostas/ quando a polícia chegou./ e seu corpo negro/ poderia ser meu corpo/ negro” (versos 06 a 10/ 26 a 28).

A voz-mulher negra de Prates aciona as questões que atravessam os corpos negros para além do seu próprio, colocando em questão o racismo proveniente de um sistema político-social.

Embora expressem indignação diante da opressão feminina, as demandas das lutas das mulheres variam conforme o contexto em que se encontram, levando em consideração fatores como classe, raça, nacionalidade, entre outros. No entanto, todas compartilham um ponto em comum: o reconhecimento de que, quando dão privadas de voz, saem prejudicadas. Neste caso, vamos abordar o ponto de vista do feminismo negro na contemporaneidade. Lubi Prates argumenta que a mulher negra é percebida como um corpo, próximo à natureza, visto pelo “eu” com uma reflexão distorcida, reduzindo-a a uma mera representação de um “corpo negro”. Sua poesia captura as vozes de corpos negros que assumem suas configurações históricas, sentidos e significados em meio à modernidade capitalista, que marginaliza a humanidade racial perante o mundo da razão eurocêntrica.

CAPÍTULO 2

FEMINISMO NEGRO: ESTEREÓTIPOS, GENERALIZAÇÕES E APAGAMENTOS

Pois a nós, o que nos baste,
é a dignidade imutável,
nos vestindo dentro e fora,
derrubando muros, tapando bocas.
Este cofre ninguém nos rouba:
É doce que ninguém come
ninguém lambe, ninguém vê,
ninguém pode saborear. Só eu e você.
(Geni Guimarães)

2.1– Movimentos e ações políticas do feminismo negro

O pensamento feminista negro representa um ativismo intelectual baseado em demandas específicas, buscando empregar o poder dos ideais desse grupo em prol da justiça social. As lutas das mulheres negras por uma vida significativa podem ser organizadas e vivenciadas de maneiras distintas, mas quando consideradas em conjunto, revelam porque essas ideias continuam sendo fundamentais para a luta pela liberdade, igualdade e justiça social. As mulheres negras são agentes do conhecimento da realidade de suas próprias vidas.

O Movimento de Mulheres Negras surge como resposta à necessidade de políticas que reconheçam a diversidade e que não negligenciem a existência de mulheres não brancas. A corrente do feminismo negro redimensiona as diversas formas de invisibilidade presentes nas narrativas feministas hegemônicas, as quais, ao denunciarem os privilégios, colocam em evidência a falsa noção de igualdade de gênero.

Vilma Reis (2001) diz:

No campo das contra narrativas contamos com os fatores da instabilidade, da incerteza e da interdisciplinaridade, como elementos que jogam fundamentalmente no campo da complexidade, tão importante como regra para os novos sistemas de representações, marcados pelo reconhecimento das identidades, para além do fato de admiti-las. Aqui consideramos contra-discursos como novos lugares de produção discursiva daqueles sujeitos que, segundo Foucault, ao serem ouvidos, mostram serem portadores de teorias, a exemplo dos prisioneiros, os chamados delinquentes, sujeitos que tinham muito a dizer sobre a prisão, as medidas de segurança do Estado e seu poder de conter milhares encarcerados sob os argumentos discursivamente legítimos da segurança da sociedade. O mesmo ocorre com as mulheres, os negros e os homossexuais, quando esses sujeitos reagem à produção de discursos sobre si e instauram outros a partir de suas próprias vozes. (p. 27-28)

Reis, socióloga e ativista negra brasileira, concebe o “contradiscorso” como uma corrente que engloba tanto as ações políticas quanto teóricas dentro e fora do ambiente acadêmico, reivindicando o direito à voz. A partir da década de 70, por meio da apreciação e identificação com os textos produzidos por intelectuais negras, as ativistas feministas negras começaram a problematizar e a questionar as práticas de silenciamento e invisibilização impostas a essas nos espaços públicos e privados.

Esses espaços, antes ocultos da consciência da mulher negra, de seus ideais e de suas ideias, agora transcendem as opressões do passado. As mulheres negras encontraram força para se opor a objetificações como “mulas do mundo”. Suas vozes resistentes ecoam como gritos de sobrevivência, vozes negras que reivindicam a imagem de si mesmas como dominantes, respaldadas pelo desejo de mostrarem presentes como corpos que existem. São gritos que conferem significado a vida em âmbitos que criam condições para que as contradições da mulher, também negra, sejam visíveis.

Para Rosália Lemos (2016), embora já houvesse em alguns estados brasileiros levantamentos e reflexões a respeito das especificidades das mulheres negras no período dos anos de 1945 e 1946, foi:

[...] a partir da década de 1970, que as mulheres negras intensificaram a crítica das opressões seja nos movimentos negros, de favela ou feminista. Todas empreenderam intensos debates acerca de direitos sociais, políticos, econômicos e civis. Era o momento de demarcar as especificidades das ações políticas do movimento de mulheres negras; das demandas das mulheres negras; da situação dessas mulheres negras e de suas necessidades ou condições de vida, com o objetivo

de construir a identidade do movimento com o foco nas desigualdades de raça, gênero e classe. (LEMOS, 2016, p.18)

Essas organizações de mulheres negras, denominadas posteriormente de feminismo negro, agiam de modo às quais se viam reféns em experiências particulares de opressões e intersecções.

Os anos 70¹⁷, além de ser um período de formação das teorias feministas do Brasil, foi também um momento de efervescência dos movimentos feministas ao redor do mundo. Enquanto lá fora as mulheres se uniam para lutar contra a discriminação sexual e pela igualdade de direitos, impulsionadas pelas utopias da década anterior, aqui no Brasil, era preciso posicionar-se contra a ditadura militar e a censura, em um duro combate pela redemocratização do país, pela anistia e por condições básicas de vida.

A vanguarda disposta a lutar contra o racismo, o machismo e a ditadura militar foi um ato de criação do MNU (Movimento Negro Unificado)¹⁸ que tinha como cenário áreas públicas. As lutas foram contra as torturas realizadas nesse período, bem como a exclusão de negros de espaços sociais frequentados pela elite ou pela classe média branca. Figuras históricas do movimento negro como Abdias Nascimento e Lélia González participaram da fundação do MNU.

A luta desse Movimento contou com a liderança de González e uma destacada equipe de mulheres negras jovens e trabalhadoras. Entre inúmeras reivindicações, conforme afirmado por Leny de Oliveira, uma das principais pautas era a seguinte:

[...] a Situação da Mulher Negra Brasileira e sua Situação de Oprimida na Condição de Mulher e como Raça [...] Explicou que a discriminação da mulher se define pela sua marginalização sexual, política, econômica e social [...] Falou sobre a divisão sexual do trabalho que acarreta menores salários para as mulheres e no caso das mulheres negras, está sempre reservado o desempenho de funções domésticas (empregadas, cozinheiras, lavadeiras, zeladoras etc.) Ao final falou sobre o problema do machismo do homem negro, sobre a mulher, machismo este que foi absorvido através de fatores condicionantes da sociedade branca, fazendo com a mulher negra também seja vítima do machismo negro, absorvido do machismo do homem branco. (OLIVEIRA *apud* SHAKUR, 2021, s/p.)

¹⁷ Sabemos que as reivindicações das feministas negras remontam de anos anteriores, porém, foi nos anos década de 1970 que essa luta foi “documentada” (textualizada) enquanto um movimento.

¹⁸ O MNU surge no ano de 1978 como expressão na luta da abolição social que sucedeu uma série de episódios racistas na cidade de São Paulo e se expandiu pelo país a fora.

As reflexões trazidas por Leny de Oliveira, pouco debatidas para a época, mostram os efeitos profundos da exploração econômica e da opressão racial e de gênero das mulheres negras brasileiras. A luta das feministas do MNU foi contra a exploração e a opressão.

Conforme sabido, a luta das feministas negras brasileiras centrava-se nas demandas que abordavam as múltiplas opressões que permeavam suas vidas, tendo a questão racial como ponto central. O que impulsionava estas feministas era o combate ao racismo que marcava vários pontos da vida social dessas mulheres. Nesse sentido:

A constituição do feminismo negro ou das feministas negras se deu a partir de uma destituição de um modelo único de identidade feminina negra que ao estabelecer uma tensão, cria espaço para apresentação de discursos sobre a diferença entre as mulheres negras, que são marcadas não mais pela raça [...] mas diferenças marcadas pela escolarização, orientação político-partidária; práticas sexuais e consumo. (MOREIRA, 2077, p. 02)

Há uma urgência na necessidade de discutir propostas que visem romper e combater qualquer forma de racismo, seja ele decorrente do machismo ou do branco-centrismo. O movimento de mulheres negras também reivindica a universalização da categoria mulher. Como sabemos, a submissão da mulher negra não se limitava apenas aos senhores de escravos durante o período colonial, nem se restringia a figuras masculinas em geral. O peso da subordinação dessas mulheres continua a ser sentido em um processo de esmagamento social porque estão na base da pirâmide social.

O poema “bem-vindo a este mapa” bem teoriza a situação da mulher negra que está apartada da vida social e é o retrato da realidade do ser mulher desfavorecida e calcada como abjeto, precisando sempre planejar fugas contra uma cadeia sistemática de opressões: “bem vindo a este mapa/de um território sem fronteiras. (...) onde há uma corrente/ desfazendo-se nos meus pés/ enquanto planejo fugas (...)” (PRATES, 2019, p. 51-52). Os versos prateanos demonstram que em nossa sociedade o negro ainda é deixado à própria sorte, sofrendo cotidianamente com a discriminação, com a violência policial, com o

desemprego, a permanente colonização, entre tantas outras condições análogas à escravidão.

Lubi Prates se insere no cenário de escritoras afro-brasileiras como uma feminista que denuncia condições que os negros ainda vivenciam e, ao narrar à trajetória das mulheres negras, preservada na memória coletiva, revela a ancestralidade, se projeta no presente e prepara o futuro quando diz: “bem-vindo a este mapa:/ onde guardo/ no meu ventre/ uma revolução.” (PRATES, 2019, p. 52).

2.2 – Um corpo negro feminino ou somente um corpo negro?

São muitas às mulheres negras espalhadas pelo mundo. Africanas, latinas, americanas e imigrantes. São mulheres que têm vergonha dos cabelos crespos, dos narizes largos, da robustez dos corpos e das cores desses mesmos corpos. São chamadas de negas, de mulatas entre tantos outros nomes pejorativos. Também são vistas como hiperssexualizadas, com corpos sexualizados. Ocupam postos de trabalhos invisíveis e com salários menores, pois têm a capacidade questionada. Tiveram a infância roubada. Foram golpeadas institucionalmente.

As mulheres negras, todas Dandara, Luiza Mahin, Victoria Santa Cruz, Matilde Ribeiro, Edna Roland, Fátima Oliveira e Marielle Franco, são unidas a tantas outras para enfrentar séculos de opressão e exploração a fim de derrubá-los. Para tanto, foi preciso construir movimentos que têm como programa e prática política, o desafio de enfrentar a desumana relação entre raça, classe e gênero.

A relação entre tais parâmetros foi construída, reproduzida e reinventada pela sociedade de classe que hierarquizou a opressão racial e de gênero que não precede dessa relação. A visão da mulher racializada nos critérios eurocêntricos do brancocentrismo está para além de preceitos estéticos, está também, amparada em termos políticos. “A enunciação da diferença é construída de uma forma que supõe que grupos racializados são uma ocorrência preexistente, em vez de uma consequência do racismo.” (KILOMBA, 2019, p. 165-166)

A fala da professora e teórica portuguesa deixa claro que as pessoas são diferenciadas, tratadas com discriminação por um processo, ou seja, a pessoa de corpo negro é destrutada pelo discurso racista fixado em sua pele. Podemos lembrar a declaração proferida por Sojourne Truth¹⁹ na *Women's Rights Convention* em Akron, Ohio (EUA), no ano de 1851, onde a abolicionista e ativista questiona a categoria de mulher e como ela, na verdade, as mulheres negras, não se encaixavam, ou melhor, não eram reconhecidas como mulheres perante a categoria instaurada.

Angela Davis, em “Mulheres, Cultura e Política” (2017), mostra que o fato dos escravizados negros estarem submetidos aos mandos dos senhores brancos, fez com que a igualdade entre homens e mulheres negras no âmbito da exploração do trabalho fosse dissipada, cujas mulheres não foram diferenciadas pela questão de gênero e, tal opressão foi explicitada na constante violência do estupro.

Assim, podemos salientar que os pontos de contato entre raça, classe e gênero foram desfeitos, pois a raça serviu para apropriação do trabalho tanto de homens quanto de mulheres negras. A apropriação da mulher para o trabalho ampliou os recursos ao tratar e considerar o gênero mulher negra como forte fisicamente, o que contrasta com a suposta fragilidade da mulher branca. Mas, a opressão a esta mulher serviu também para flexibilizar e, de certa forma, amenizar a situação desta através da constante violência e abuso de seu corpo.

Davis manifesta como a opressão racial e de gênero é uma ferramenta para a exploração do trabalho, e expressa como na sociedade capitalista as opressões são submetidas, escolhidas e atribuídas a essas relações e não a indivíduos. Mulheres e homens negros foram igualados, sem distinções ao trabalho, no entanto, às mulheres, ainda eram abusadas sexualmente.

Com essas condutas desumanas, notamos que o racismo é estrutural para o funcionamento e manutenção do capitalismo. Sílvia Almeida (2021, p. 55) diz que apesar da determinação de formas sociais que regulamenta e categoriza o racismo, cada sociedade possui uma trajetória sobre o sistema que: “só podem ser apreendidas quando observadas as respectivas experiências históricas

¹⁹ O memorável discurso “Não sou eu uma mulher?” foi feito em improviso na Convenção das Mulheres de 1851. Sobre, ler em Davis (2017).

(formações sociais)”. Ainda, o filósofo citado diz que as estratégias políticas são estatais e não-estatais, pois, “[...] as características biológicas ou culturais só são significantes de raça ou gênero em determinadas circunstâncias históricas, portanto, políticas e econômicas.”

A política do capitalismo colonial deu origem a processos de formação nacional dos Estados contemporâneos produzidos pelas classificações raciais que tiveram suma importância pela hierarquização racial, a legitimação do poder e estratégias econômicas para desenvolvimento.

Sueli Carneiro (2019) diz que no Brasil, a miscigenação deu origem a construção de nossa identidade nacional – fruto da “violação colonial” praticada pelos senhores brancos contra as mulheres negras. Ainda, a filósofa diz que essa “violência sexual colonial” é produto de todas as hierarquias de raça e gênero existentes ainda hoje.

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituídas no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. (CARNEIRO, 2019, p. 313)

Toda opressão direcionada a mulher negra está relacionada a mitos e ainda persistem na identidade dessas mulheres, às quais são justificadas pela proteção paternalista somente para as mulheres brancas. Ainda, segundo Carneiro (2019, p. 314), as mulheres negras fazem parte de um contingente que, entre tantos trabalhos realizados, como “escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas...”, são tidas como objeto, “não entenderam nada quando as feministas [brancas] disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar.”

Sueli Carneiro (2019, p.314) compara a horrenda situação da mulher negra que, antes ficava a serviço de “frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados”, agora, são “empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação.”

Entre tantos estereótipos destinados a mulher, o fenótipo do negro ainda persegue a mulher preta, tida como “antimusas da sociedade brasileira”, pois o modelo de padrão feminino, em vários quesitos, como aparência, cultura, saúde..., é o da mulher branca. Tal preferência, muitas vezes acontece até mesmo entre os homens negros. Esse argumento é colocado por Carneiro (2020, p. 91) como uma comparação da mulher com um objeto, que “a parte mais óbvia da explicação é que a [mulher] branca é mais bonita que a negra, e quem prospera troca automaticamente de carro.” E, se o negro ascende socialmente, ele vai querer a mulher que sempre é bem vista na sociedade. Assim, “o carro, como a mulher, é um signo.”

Do ponto de vista feminista, o gênero é um aspecto teórico que não pode ser dissociado de outras formas de opressão. Portanto, as lutas das mulheres negras devem ser construídas dentro do contexto de sociedades que possuem diferenças étnicas raciais, como é o caso do Brasil, cujo racismo estabelece a inferioridade dos negros, especialmente das mulheres negras. Além de combater as desigualdades decorrentes da hegemonia masculina durante o período colonial, essas mulheres também reivindicam o reconhecimento dos privilégios concedidos apenas às mulheres brancas.

Esse novo olhar feminista e anti-racista, ao integrar em si tanto as tradições de luta do movimento negro como a tradição de luta do movimento de mulheres, afirma essa nova identidade política decorrente da condição específica do ser mulher negra. O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelo movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro. (CARNEIRO, 2019, p.315)

Na nossa sociedade, as demandas das mulheres negras confrontam as políticas de racionalidade branca segregacionista que moldaram comportamentos desde os tempos da escravidão e perpetuaram desigualdades sociais, transformando raça e cor em marcadores fundamentais de diferença. Essas reivindicações revelam uma sociedade condicionada pelo paternalismo que estabeleceu uma hierarquia.

Para Lubi Prates,

ser mulher é uma bênção
ser mulher é poder gerar & poder parir
ser mulher é ter buceta, dois seios, uma bunda grande

ser mulher é
ser loira, olhos claros, nunca descabeçar-se
é ter sangue escorrendo entre as pernas & não
[deixar que percebam mesmo que

você corra
você nade
você dance

ser mulher é uma bênção
e desde a Bíblia é ser apedrejada queimada morta
uma contradição

eu descobri agora que
não sou mulher

estou viva
nunca queimada
nunca apedrejada

eu descobri agora que
não sou mulher

sou negra, sou apenas uma negra

e o sangue que vem do meu ventre
permito que seja rio
que volte pra terra e

corro
nado
danço

descabelo-me

eu descobri agora que
não sou mulher

eu tenho pinto
apenas um seio

quadril estreito

nunca pari

eu descobri agora que
não sou mulher

ser mulher é uma bênção.
(PRTAES, 2019, p.67-68)

Com um feminismo plural, a poeta fala do lugar da mulher preta que está apartada da vida social com direitos negados. Diferentemente da mulher branca que, também em outras épocas foi “apedrejada” pelo machismo, da mulher transgênero e da mulher lésbica que são mal vistas por questões físicas, a negra é inviabilizada pelos fenótipos, estando assim, distante do grupo mulher. O que a poeta reclama, em suma, é o reconhecimento do corpo, a valorização de um corpo-mulher, inscrito nas relações de gênero, sem que isso signifique uma regressão em relação à perspectiva da condição feminina. Como um feminino subalterno, a mulher negra (sobre) vive as agruras do tempo colonial. As experiências e vivências de um corpo feminino racializado é tão própria que, alguém que não viveu sob suas condições, sabe seu significado ou pode descrever suas dores pela condenação de ser considerado um ser maldito.

Como produto colonial da relação de desigualdade, a racialização passa a ser a causa da exposição social, produzindo preconceitos e discriminação, cerne de vários tipos de racismos, como o epistêmico, o institucional e o cultural, por exemplo.

A categoria universal do feminismo tem realidades diferentes entre o gênero no que supõe a categoria “mulher”. Como dito no capítulo anterior sobre a interseccionalidade, termo usado por Crenshaw que expressa a ideia de que raça e gênero se interrelacionam, adicionou na classe o ideário de que a emancipação é multidimensional como alternativa de contraposicionamento à realidade da maioria das mulheres.

A militância feminista negra se distinguiu das bandeiras que impulsionaram o chamado do movimento feminista brasileiro, pois para elas seriam outros obstáculos a superar, em oposição a mentalidade de muitas mulheres brancas para as quais o modelo de feminilidade

estava relacionado à brancura e à pureza, as quais não contemplavam as mulheres negras que têm que se desvencilhar de uma variedade de estigmas que correlacionam a cor e a trajetória histórica (ALVES, 2010, p. 61)

Nesse sentido, explorando a trajetória das mulheres negras, ao aproximar sua vivência social, elas remontam um pensamento sobre a essencialidade do próprio feminismo com o desejo de exercer integralmente o pleno direito de existirem como realmente são, mulheres para além da cor de pele. Lubi Prates reivindica o pertencimento da mulher negra como alguém que habita um corpo humano e mostra a longevidade de suas raízes africanas, evidenciando que a mulher negra precisa seguir na luta por uma virada civilizatória quando diz: “minha pele não é casca/ é um mapa: onde África ocupa/ todos os espaços:/ cabeça útero pés” (PRATES, 2019, p. 53).

Com uma perspectiva interseccional, Prates mostra como tal sistema pode ajudar a romper noções limitadas da realidade e dar visibilidade as mulheres negras.

2.3– A opressão e a exploração do corpo negro feminino

Como um grupo, as mulheres de pele escura são alvo de várias opressões que as exploram em variados âmbitos, seja ele no meio econômico, epistêmico e mesmo na vivência em sociedade. Mulheres se descobrem e/ou encobrem em posições diferentes em relação às múltiplas formas de ser e agir enquanto pertencentes a um gênero e a uma classe. Na arena da política sócio-cultural, tal junção e/ou disjunção é ignorada frequentemente, pois os efeitos que desestruturam e desabonam a mulher, precisam ser reescrito por uma legitimação coletiva, institucional e política.

A importância dessas questões para a população de mulheres negras, consideradas descartáveis, desenvolve uma luta inter-nacionalista, que, com uma nova visão diversificada de temáticas, busca novos acordos e associações com a ampliação de cooperações interétnicas.

Cresce entre as mulheres negras a consciência de que o processo de globalização, determinado pela ordem neoliberal que, entre outras coisas, acentua o processo de feminização da pobreza, evidencia a

necessidade de articulação e intervenção da sociedade civil em nível mundial. Essa nova consciência tem nos levado ao desenvolvimento de ações regionais no âmbito da América Latina, do Caribe, e com as mulheres negras dos países do Primeiro Mundo, além da participação crescente nos fóruns internacionais, nos quais governos e sociedade civil se defrontam e definem a inserção dos povos terceiro-mundistas no terceiro milênio. (CARNEIRO, 2019, p.317)

Com essa premissa internacional, o debate sobre a questão racial tem sido favorável em níveis diversificados, atingindo governos e movimentos em âmbito nacional, segundo Sueli Carneiro. Contudo, várias conferências pelo mundo foram realizadas em prol da mulher racializada, graças a conferências convocadas pela ONU no ano de 1990, que hoje constituem fóruns de recomendações de políticas públicas para o mundo.

No Brasil, aconteceu a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO 92), na cidade do Rio de Janeiro e, graças à firmeza da posição brasileira, que obstruiu uma reunião do G-77²⁰, o termo étnico-racial foi mantido no Artigo 32 que, em outras intenções, fala das barreiras enfrentadas pelo gênero feminino em questões de avanços na sociedade.

A capacidade de articulação das mulheres negras brasileiras aparece, também, registrada nos relatos dos encontros preparatórios para a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, realizada no ano de 2001, em Durban. Segundo Carneiro (2020, p. 185), a referida Conferência, “foi motivo de grandes expectativas e esperanças para o Movimento Negro do Brasil e para o conjunto da população negra.” Ainda, segundo a filósofa, as mulheres negras tiveram um protagonismo na pauta da Conferência, que, entre as diferentes determinações desenvolvidas,

destaca-se a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban, composta por mais de uma dezena de organizações de mulheres negras do país e coordenada pelo Criola²¹, organização de mulheres negras do Rio de Janeiro, pelo

²⁰ O Grupo dos 77 países nas Nações Unidas é uma coalizão que visa promover interesses econômicos coletivos de países em desenvolvimento com intuito de criar uma maior capacidade de negociação conjunta na Organização das nações Unidas.

²¹ Instituição sem fins lucrativos fundada em 02 de setembro de 1992.

Geledés/²²Instituto da Mulher Negras, de São Paulo, e pelo Maria Mulher²³, do Rio Grande do Sul. (CARNEIRO, 2020, p. 187)

As pautas reivindicadas por essas feministas estiveram relacionadas às múltiplas formas de exclusão social a que essas mulheres estão submetidas, diz Carneiro, uma articulação “em consequência da conjugação perversa do racismo e do sexismo” (p.187). Compondo uma maioria da delegação brasileira, a presença da mulher negra levou até Durban os ideais já iniciados antes, no ano de 2000, na Conferência Regional das Américas, ocorridas em Santiago do Chile.

Importante ressaltar a participação dos vários grupos feministas citados que estreitaram parcerias que “potencializaram” uma especificidade coletiva das mulheres negras na sociedade brasileira. “Essas iniciativas refletem o novo estágio de relacionamento entre mulheres negras e brancas no Brasil, sinalizando o aumento da cumplicidade e da colaboração na luta antirracista e antissexista.” (CARNEIRO, 2020, p.189)

Durban ratificou as conquistas da Conferência Regional das Américas, incorporando vários parágrafos consensuados em Santiago do Chile e tornou o ‘afrodescendente’ linguagem consagrada nas Nações Unidas, assim designado um grupo específico de vítimas de racismo e discriminação. Além disso, reconheceu a urgência da implementação de políticas públicas das desvantagens sociais de que esse grupo padece [...] (CARNEIRO, 2020, p. 191)

O acesso a população afrodescendente em vários âmbitos da sociedade cobram os Estados a adotarem a eliminação da desigualdade racial nas metas a serem alcançadas por suas políticas universalistas. No Brasil, a realização da equidade de gênero e raça foi conquistada pelas mulheres negras e um dos efeitos positivos da Conferência foi à política de cotas, mas, “o que Durban ressalta e advoga é a necessidade de uma intervenção decisiva nas condições de vida das populações historicamente discriminada. ” (CARNEIRO, 2020, p. 193)

²² Instituto da Mulher Negra, criado em 30 de abril de 1988. A palavra Geledè é originalmente uma forma de sociedade secreta feminina de caráter religioso existente nas sociedades tradicionais yorubás. Expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, a procriação e o bem estar da comunidade.

²³ Grupo de mulheres negras centrado em Porto Alegre que surgiu em 08 de março de 1987.

As conferências, bem como os fóruns nacionais feministas favoreceram propostas com diretrizes para fundamentações de política para as mulheres negras, que alcançaram força e visibilidade em âmbito internacional. A afirmação da decolonização e da despatriarcalização do Estado e da sociedade faz parte das reivindicações nas categorias analíticas da ciência política brasileira.

O ativismo dessas mulheres e o ativismo acadêmico:

contido nas várias teorias feministas são as forças políticas que, organizadas, têm tentado compreender, explicar, desconstruir, enfrentar e demonstrar o patriarcado institucional com esforços que estão voltados para se eliminar algumas das causas sistêmicas da opressão das mulheres, tentar eliminar o poder de domínio dos homens e seus privilégios correlatos e, afinal, visar a construção daquela igualdade e democracia que realmente importam e que são necessárias à construção de uma sociedade justa.

O que o duplo descolonização/despatriarcalização quer insistir é na existência da opressão de gênero – **expressão do patriarcado e do racismo institucionais** – como um problema do Estado, um problema político, um problema democrático e como um problema também, portanto, da ciência política. (MATOS; LINS, s/n)

O duplo analítico mencionado fortalece a reflexão sobre o conhecimento produzido no norte global, as teorias estabelecidas que persistem até os dias de hoje, como o americanismo, a europeização, o branqueamento, o ocidentalismo, o masculinismo e o imperialismo, dão força ao feminismo negro na reinvenção e desconstrução da realidade colonial/patriarcal que ainda prevalece nas instituições brasileiras e da América Latina. Os corpos negros que desafiam as verdades estabelecidas são aqueles que resistem às narrativas epistemológicas estrangeiras, à colonialidade imposta por tanto tempo nas ciências. É preciso e essencial incorporar a perspectiva negra ao feminismo, a fim de criar uma política específica que combata simultaneamente as desigualdades de gênero e o racismo. É preciso “enegrecer” o feminismo. Essa política permitirá que essas mulheres se tornem novas agentes no combate em consideração aos processos individuais de necessidades específicas a partir do lugar em que estão inseridas.

2.4– Por um feminismo decolonial

Decolonialidade é um caminho para resistir e derrubar padrões, conceitos e perspectivas impostos aos povos subalternizados. Precisamente, é também uma

crítica direta à modernidade e ao capitalismo que segrega o negro por condições análogas, ainda, em pensamento escravocrata.

O processo decolonial abre novos caminhos para a compreensão da realidade que envolve o corpo negro. Os moldes estabelecidos por uma memória colonial são desafiados por meio de rupturas e reinterpretações de valores. Ao afirmar as humanidades que foram subjulgadas pelos fundamentos hierárquicos que moldaram a construção daacialidade na era moderna, continua existindo uma estrutura de violência na contemporaneidade contra o corpo feminino negro. “A temporalidade da escravidão/abolição coloca a escravidão colonial em um passado histórico, e assim ignora o fato de que as estratégias de racialização e sexualização ainda continuam projetando suas sombras em nosso tempo.” (VERGÈS, 2020, p. 52)

Françoise Vergès em sua obra “Um feminismo decolonial” (2020) diz que:

Ao estabelecer uma analogia entre a sua situação e dos escravos, as feministas europeias denunciam uma situação de dependência e minoridade para a vida, mas elas retiram da escravidão elementos essenciais, que tornam essa analogia uma usurpação: captura, deportação, venda tráfico, tortura, negação dos laços sociais e familiares, estupro, exaustão, racismo, sexismo e morte conformam a vida das mulheres escravas. (VERGÈS, 2020, p. 57)

A cientista política fala aqui como uma manifestação a favor das mulheres racializadas, que, segundo ela, enfrentam dupla subjugação, a dos colonizadores e a dos homens colonizados que escravizou a mulher negra em vários âmbitos até a morte. Em tempos contemporâneos, para Vergès, essas mulheres ainda vistas com o olhar colonizado, o gênero a que pertencem, “não existe em si mesmo, ele é uma categoria histórica e cultural que evoluiu no tempo e não pode ser concebido da mesma maneira na metrópole e na colônia.” (p.61)

O feminismo decolonial escrito por Vergès nega a humanidade a todos os corpos negros, especialmente aos femininos, e estes são citados por Lubi Prates (2019, p. 71) quando teoriza “[...] e não precisamos de/ guerra fincar bandeiras/ colonizar o outro dizer/ esse território é meu.” O corpo negro feminino narrado pela poeta, de um modo geral, retrata às múltiplas existências que deságuam num eu-lírico amplo que ultrapassa o desejo de ser decolonizada, dona de seu

próprio corpo. Em consonância com a escrita feminina negra decolonial, também a poeta Geni Guimarães (2020, p. 135) diz: “Nos despertamos,/refizemos nossos corpos,/ restauramos nosso peito,/do coração arrancamos as safenas,/ e fazemos hoje a verdadeira abolição.” A escrita da luta dessas mulheres pretas retrata seus movimentos de luta pela liberdade.

O feminismo decolonial composto por intelectuais latino-americanas, afrodescendentes, mestiças e não brancas, denuncia a colonização européia como um marco na constituição de uma matriz capitalista-patriarcal de domínio econômico e intelectual que ainda perdura na atualidade, sustentando as desigualdades entre nações. Também, abraça a ideia de desuniversalizar o sujeito mulher e evitar a fragmentação de opressões. Tal fragmentação é uma forma de dominação, pois o oprimido subalterno sofre vários tipos de humilhações.

A América Latina dispõe de um índice de grandes iniquidades e abusos em relação às mulheres, reflexo de séculos de colonização. O índice de desigualdade e violência aumenta sobremaneira quando se coloca na equação a vida das mulheres negras. As opressões de gênero e raça regidos pelo patriarcado colonial são descritos com reprovações aos privilégios, a opressão e a discriminação da sociedade patriarcal. As vozes que reclamam, protestam e ativam o feminismo colonial, são de mulheres que vocalizam a força da mulher preta que anseiam por se libertarem das agonias cotidianas.

Lubi Prates é herdeira desse feminismo que impulsiona e reverbera a voz das mulheres negras e declara “se me arrancaram pela raiz/ forço uma cartografia/ desejando a terra/ pois sobraram as sementes.” (PRATES, 2019, p. 25)

A vontade de vencer a histórica desigualdade de gênero que ainda se reflete em aspectos de violência contra a mulher negra, a escrita afrodescendente tem o papel de decolonizar as diferenças e padrões de imposições na modernidade.

Grupos e movimentos de teóricas do Sul Global como as pensadoras Gayatri Spivak (indiana), Lélia Gonzalez (brasileira), María Lugones (argentina), Oyèrònké Oyewùmí (nigeriana), Julieta Paredes Carvajal (boliviana) e Ochy Curiel (dominicana), entre tantas outras, propõem um feminismo atento às experiências das mulheres que tiveram suas vidas apagadas pelo projeto da modernidade que chega com o homem branco, cristão, europeu e heterossexual.

María Lugones²⁴, a partir da noção de colonialidade do teórico peruano Quijano, evidencia as limitações de suas considerações sobre colonialidade e gênero. A teórica reitera a situação do apagamento das mulheres colonizadas no discurso capitalista eurocêntrico. Lugones disse que o sexo é compreendido por Quijano como um atributo biológico que passa a ser elaborado como categoria social através de um recurso utilizado pelo colonizador. Assim, a teoria de Quijano, aceita uma série de pressupostos não problematizados que resulta de um ponto de vista biologizante e uma concepção generalista de gênero/sexualidade.

O imperialismo²⁵ e as práticas coloniais monopolizaram todo um sistema de representações femininas, configurando estruturas ideológicas que justificaram a não inclusão da mulher, pautadas por uma suposta essência ou natureza, o que justifica a opressão e a dominação de gênero e raça. Lugones(2010) (*apud* Dantas, 2017), afirma que “a consequência semântica da colonialidade do gênero é que ‘mulheres colonizadas’ é uma categoria vazia: nenhuma mulher foi colonizada e nenhuma fêmea colonizada era uma mulher.” Com tais proferidos, pode-se dizer que os sujeitos colonizados, ao serem inseridos no sistema de gênero europeu, foram destituídos de sua humanidade. Contudo, o feminismo decolonial indica outro caminho para combater a via dupla de opressão a partir de uma epistemologia de fronteira. Os resultados indicam uma compreensão histórico-sociológica sobre a colonialidade e suas repercussões na contemporaneidade.

Nas colônias, os corpos femininos foram vistos como corpos sexualizados e como sujeitos reprodutivos. Os signos da alteridade racial tornaram-se importantes na construção de uma sexualidade feminina transgressora. Na decolonialidade, o discurso feminista inclui os projetos pela libertação da mulher no sentido de combater os “neocolonialismos” continuados desde o período pós-

²⁴ O feminismo decolonial acadêmico surge a partir do texto “Colonialidad y género” (2008), da filósofa argentina María Lugones. Neste texto, a autora amplia a teoria da “colonialidade do poder” do sociólogo Anibal Quijano, já mencionado no capítulo anterior. Lugones, assim, introduziu a noção de “sistema moderno-colonial de gênero”.

²⁵ O colonialismo, legitimado pela ideologia imperialista, pode ser compreendido como o estabelecimento de colônias em territórios longínquos. A lógica colonial estabelece relação de força e de poder, utilizando, assim, a presumida superioridade do homem branco ocidental, o colonizador. Esse último, por sua vez, tem a missão de civilizar o outro com uma série de ideologias, políticas e culturas com o intuito de essencializar os povos colonizados.

independência. As reivindicações são por reconhecimento social entrelaçadas a demandas por igualdade de gênero, sem distinções, enfatizando as várias formas de oposição ao colonialismo político, econômico, social e cultural. No entanto, a partir da teoria da colonialidade de Aníbal Quijano, Lugones julgava que o gênero é uma imposição colonial, um sistema classificatório do processo de colonização cujo objetivo era submeter, subjugar e dominar as pessoas de diferentes maneiras, levando em consideração fatores como classe e etnia.

As demandas por igualdade de gênero estão quase sempre associadas à divisão do trabalho assalariado (dominado pelos homens) e pelo trabalho doméstico, não assalariado (designado às mulheres). Em outros setores, as demandas também pelo reconhecimento em gênero estão associadas ao androcentrismo²⁶ e ao sexismo cultural que deprecia quase tudo que é considerado feminino.

No paradigma decolonial, a lógica modernidade/colonialidade não pode ser dissociada. A colonialidade consiste na negação da existência de outros mundos com diferentes pressuposições. A modernidade só se tornou possível através da constituição de lógicas de dominação e opressões fundadas pelo poder colonial. Aqui, a crítica decolonial sugere modos de pensar alternativas ao modelo hegemônico ocidental, cujas desigualdades de gênero e raça podem ser observadas nas sociabilidades organizadas no interior da esfera doméstico/familiar/comunitária.

O discurso hegemônico feminista ocidental tende a apagar as experiências de raça/etnia, classe social e localização geográfica, subordinando-as em relação às mulheres do Norte. Nos programas e projetos para o desenvolvimento das mulheres do Sul, também chamadas de mulheres do Terceiro Mundo – pobres, analfabetas, domésticas, submissas etc., colonizadas pelo pensamento europeu, que centra no padrão feminino de classe média do Ocidente com sua própria representação implícita – desenvolvida, educada, livre etc., caracteriza uma análise normativa.

O feminismo decolonial nomeia uma corrente dos feminismos subalternos, contra-hegemônicos, que incluem, além de outros feminismos pós-coloniais, o

²⁶ Tendência para supervalorizar os pensamentos e ideias masculinas, especialmente as conservadoras, moralista e machista.

feminismo negro. Denunciam o racismo de gênero e a forma como a geopolítica do conhecimento silencia as vozes dos afrodescendentes. A colonização europeia representa um marco na constituição de uma matriz capitalista-patriarcal de dominação econômica e intelectual que perdura até hoje, sustentando as desigualdades socioeconômicas e as desigualdades entre nações.

Esse mesmo feminismo se inscreve no movimento de reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa do mundo. Não obstante do desejo de apoderamento dos direitos em tais circunstâncias, não como forma de oposição ao feminismo de classe média, que era proposto pelo “feminismo ocidental”, mas como uma diferenciação necessária para o próprio agenciamento das mulheres negras enquanto sujeitas políticas.

Buscando novas possibilidades de descortinar os países colonizados e entendê-los com um olhar de sua própria cultura envolvido em racialidades etnográficas, o feminismo decolonial busca não só o pensamento da realidade, mas buscar novas formas, novas possibilidades de entendimento e ações que promovam a superação das desigualdades.

Uma leitura mais ampla dos textos decoloniais latino-americanos no campo das Ciências Humanas e Sociais, principalmente na Educação, articula uma análise nas mudanças curriculares que o Movimento Negro e os negros em movimento conseguiram implementar uma tematização como necessária em estudos sobre relações raciais. Essa necessidade é tomada inicialmente como um dos mitos fundacionais do eurocentrismo que impôs na ciência a raça como uma categoria que inferioriza naturalmente o negro. Vale lembrar que, “quando as organizações políticas negras se tornaram mais consolidadas e passaram a intervir no campo da produção do conhecimento, a raça foi transformada em uma categoria de análise para interpretar as relações de poder (...)” (COSTA et al, 2020, p, 243) , o que deixou claro que o racismo, bem como seus efeitos, foram construídos pelo colonialismo.

2.4.1 – Uma voz brasileira *amefricanizando* o feminismo

A racialização tem desempenhado um papel na estratificação e marcação do corpo feminino negro, o que perpetua a existência da sociedade

burguesa na contemporaneidade. Essa sociedade é sustentada pelo patriarcado e pelo capitalismo neoliberal, que alimentam o mecanismo de desumanização. A necessidade do neoliberalismo de promover um feminismo dominante é fundamentada em uma das características essenciais da ideologia capitalista: o esforço de obter lucro ou gerar capital, utilizando tudo àquilo que, de alguma forma, atenda aos interesses de um público consumidor alienado pela lógica do mercado. As consequências nefastas dessa ideologia têm como único objetivo a obtenção de lucro e têm como base a exploração de mão de obra mais barata.

No Brasil, a voz da filósofa, antropóloga, professora e intelectual mineira Lélia González (1935-1994) desmistifica a condição feminina da mulher afro-latinoamericana que muitas vezes é vista em condições de subserviência. Ela foi à pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões a cerca das diferentes trajetórias de resistências das mulheres ao patriarcado, evidenciando as histórias das mulheres negras no Brasil, na América Latina e no Caribe. González deixa claro que as mulheres negras, pelo desenvolvimento colonial, se encontram muitas vezes na figura da “mãe preta” responsável pelo cuidado, ou seja, pelo papel da trabalhadora doméstica, e a autora afirma que “enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares” (GONZALEZ, 2020, p.58).

A antropóloga também aborda o processo de sexualização da mulher, principalmente a questão da mulata como função e como produto de exportação ao chamar atenção sobre os desdobramentos desse processo. González afirma que a exploração sexual da mulher negra impõe um “[...] processo extremo de alienação imposto pelo sistema” (p.59) que questiona a dignidade da mulher negra, ressaltando que a “[...] superexploração econômico-sexual de que falamos acima, além da reprodução/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra” (p.60).

Contrapondo a situação da mulher preta, Vergès (2020, p. 55) diz que “a mulher branca foi literalmente uma produção da colônia” e, *apud* Elsa Dorlin, explica que “o modelo feminino da ‘mãe’ branca, saudável, maternal, em oposição às figuras de uma feminilidade “degenerada” – a feiticeira, a escrava africana -, dá corpo à Nação.”

Apesar da inferiorização da mulher negra, González disse que:

[ela] exerceu um importante papel no âmbito da estrutura familiar ao unir a comunidade negra para resistir aos efeitos do capitalismo e aos valores de uma cultura ocidental burguesa. Como mãe (real ou simbólica), ela foi uma grande geradora na perpetuação dos valores culturais afro-brasileiros e em sua transmissão para a próxima geração. (GONZÁLEZ, 2020, p.161)

A importância da mulher no sistema capitalista decolonial é abordada por González como harmonia no ambiente doméstico, mas, ela é imprescindível, também, em ocasiões de resistências.

Ainda, acerca da condição das mulheres negras na sociedade brasileira, González disse que:

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta na perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão. Enquanto ser homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. (GONZÁLEZ, 1982, p. 97)

A categorização racial é bem clara na elucidação da ativista e mostra que à própria construção histórica de gêneros é o ponto crucial na estigmatização destas identidades. A ocorrência dessa marcação pode ser vista, mais precisamente, segundo González, a partir das transformações econômicas ocorridas no país como consequência do duro regime militar da ditadura no (des) governo Vargas²⁷, cujos negros e negras se tornaram parte da população marginalizada. Entre tantas desvantagens que sofreu o negro, o desemprego e a violência policial que o apartou dos centros, o colocou à margem do crescimento econômico do país, o qual não foi beneficiado com os progressos do chamado “milagre econômico”, que ocorreu nos anos de 1970, os “anos de chumbo” da ditadura. Contudo, em todo processo de uma construção da

²⁷ No livro *Lugar de Negro* (1982), em parceria com o antropólogo argentino Carlos Hasenbalg, González discute as relações entre classe, raça e gênero no contexto da ditadura militar.

nacionalidade brasileira, pensando aqui como um projeto de Estado, a população negra não foi incorporada e, na verdade, ela nunca foi pensada.

No texto “Mulher Negra”, publicado no ano de 1984, González intitula o apêndice como carta denúncia, e argumenta que “numa sociedade onde o racismo e o sexismo, enquanto fortes sustentáculos da ideologia de dominação fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra” (GONZÁLEZ, 2020, p.109). Já em seu texto “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”, a ativista argumenta a necessidade do entendimento dessas opressões e lógicas de subordinações, ao afirmar que “[...] esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser convenientes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegiam um aspecto de realidade por nós vividas [...]” (GONZÁLEZ, 2020, p. 270).

Os textos da filósofa deixam claros que a desarticulação das noções da tríade gênero, raça e classe não dão conta de uma compreensão das hierarquizações sociais e das desigualdades que ainda tem resquícios do processo colonial e da formação da nação brasileira. A partir do pensamento desenvolvido por Lélia, o projeto colonialista instituído no Brasil ainda sustenta estruturas de desigualdades ao negar outras formas de vida se não a que a própria ativista chama de “modelo ariano de explicação” (p.267), que ainda é sustentado pelo racismo.

Tomando a omissão da participação do negro na sociedade, que a antropóloga inclui como racismo, é visto como um projeto de denegação (negação de um racismo) que está presente na infância e leva o negro para a força de trabalho, cujas mulheres negras pertencem ao grupo mais explorado da sociedade (p.160). Para a ativista, a necessidade de pensar uma *América Ladina* é um processo de resgates das culturas negras e ameríndias, questionando à continuação do pensar racional do projeto colonial. Essa nova lente pensada pela autora:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, de ordem do inconsciente, não vem a ser o que em geral se afirma: um

país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: América Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo seu sintoma por excelência). (GONZALEZ, 2020, p.354)

Refletir a partir dessa perspectiva implicaria em ir além da influência colonial, a fim de estabelecer novas formas de pensamento. Seria necessário desenvolver uma nova epistemologia e novas categorias que sejam autenticamente brasileiras, baseadas em uma categoria afro-latino-americana que reconheça a participação sistematicamente marginalizada da população negra e ameríndia, resultado de pensamentos eurocêntricos. Assim, a luta de Lélia González mostra que o feminismo negro precisa superar os resquícios dos poderes instaurados no período colonial, destacando a importância sobre um feminismo afro-latino. O cânone de outros feminismos está instaurado em imagens brancas e pensamentos europeus, como por exemplo, as Sufragistas e o movimento de mulheres estadunidenses que lutavam por libertação, mas não estavam preocupadas com a libertação do povo negro ou pela reivindicação dos direitos do trabalho feminino, quando as mulheres negras já trabalhavam em condições subumanas.

Sueli Carneiro destaca as limitações dentro do feminismo para pensar a categoria mulheres e destaca que:

A origem branca e ocidental do feminismo estabeleceu sua hegemonia na equação das diferenças de gênero e tem determinado que as mulheres não brancas e pobres, de todas as partes do mundo, lutem para integrar em seu ideário as especificidades raciais, étnicas, culturais, religiosas e de classe social. (CARNEIRO, 2003, p. 331)

Essa não impropriedade das mulheres que reivindica na individualidade é descrita por Lélia González:

Quando nos reportamos às *amefricanas* da chamada América Latina, e do Brasil em particular, nossa percepção descobre uma grande resistência ao feminismo. É como se ela fosse algo muito estranho para elas. Herdeiras de uma outra cultura ancestral, cuja dinâmica histórica revela a *diferença* pelo viés das desigualdades raciais, elas, de certa forma, sabem mais de *mulheridade* do que *femininidade*, de *mulherismo* do que *feminismo*. Sem contar que sabem mais de

solidariedade do que competição, de coletivismo do que individualismo. (GONZÁLEZ, 2020, p. 269)²⁸

Ao explicitar a mulher como uma categoria, independente de raça, que González, a partir da leitura de mulherismo²⁹, de Alice Walker, e do entendimento de Simone de Beauvoir, de que o gênero é uma construção social, quando afirma que “não se nasce mulher, torna-se mulher”³⁰, que a feminista consegue comparar as diferenças dos feminismos, revelando a ausência de sororidade³¹ em relação ao gênero. Contudo, existe a importância substancial em pensar em outros feminismos, como o que compreenda “[...] o “caráter multirracial e pluricultural das sociedades [...]” (GONZÁLEZ, 2020, p.142).

Adotar a perspectiva de González, que contempla a inclusão, a equidade e a interseccionalidade, juntamente com tantas outras feministas, vai além da tríade raça, classe e gênero. Isso significa compreender o processo de colonização como responsável pela criação de diferentes realidades de sobrevivência e buscar promover uma transformação que resulte melhores condições de vida e inclusão/manutenção na sociedade.

A luta das feministas do Sul global surge no contexto da diáspora negra para recuperar as histórias de resistência dos povos colonizados contra as violências organizadas pela colonialidade do poder. Formular um novo pensamento sobre realidades e novas vivências se faz a partir de um novo entendimento de América, abarcando processos democráticos que compreendam o processo histórico específico da colonialidade e seus estigmas. Sobre isso, González disse que:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade (“Amefricanity”) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (Sul, Central, Norte e insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de

²⁸ Grifos da autora que destacam a oposição das categorias do feminismo.

²⁹ O Mulherismo Africano é uma teoria social que tem como ideologia a criação de novos critérios, conceitos e pensamentos para além da vivência ocidental liberal branca.

³⁰ Beauvoir argumenta que a mulher não nasce com uma essência definida, ela se torna o que é a partir de sua educação e de suas escolhas.

³¹ Sororidade diz respeito à união das mulheres, o que envolve um sentimento de irmandade, solidariedade e companheirismo.

Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural. (GONZÁLEZ, 2019, p. 362)

Entender e refletir sobre amefricanidade juntamente com um feminismo afro-latino-americano resulta um feminismo decolonial: um novo olhar que se faz necessário para além das categorias estabelecidas, uma forma mais completa que leva em conta os processos heterogêneos e múltiplos que infligem o corpo feminino. E, América como um sistema etnográfico (GONZÁLEZ, 2019, p. 363), é o racismo como sistema de hierarquia e o gênero como edificadores dessa hierarquização que determinam lugares, que faz com que o feminismo decolonial questione esses espaços ainda naturalizados no processo histórico brasileiro.

Lélia González foi a “pioneira” que mudou a história do feminismo negro brasileiro e a frente do MNU desmistificou a escravidão como elemento civilizatório. Também foi a primeira mulher negra a sair do país como representante do Movimento e participante em congressos e seminários. Tais vivências foram importantes para que a ativista buscasse a defesa das mulheres negras frente à sociedade civil, econômica e sexista. González buscou e reafirmou a identidade da mulher negra. “Negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido ao gosto deles”, dizia à filósofa que é referência no ativismo e inspiração para tantas outras feministas. Ainda: “a gente não nasce negro, a gente se torna negro.”³² Esse “tornar-se negro” revela uma identidade que vai se construindo através do e pelo olhar do outro branco e nessa batalha, torna-se uma conquista “Essa identidade negra não é uma coisa pronta, acabada”, ou seja, a racionalidade perpetua e questiona a pele escura como ser humano. Então, “uma pessoa negra que tem consciência de sua negritude está na luta contra o racismo”, as outras, estão na contramão do sentimento evocado pelo outro, “[ou] são mulatas, marrons, pardos etc”. (GONZÁLEZ, 1988)

O mito da democracia racial, abordado no capítulo anterior desta dissertação, apresentou uma visão idealizada promovida pelos governos

³² Parafrazeando Simone de Beauvoir e antes recriado por Neusa Santos Sousa no livro “Tornar-se negro”, González propõe uma versão não essencialista da raça quando Beauvoir conceituava os direitos das mulheres como “universal”, esquecendo que o racismo redefine os direitos em questão. Assim, a mulher negra não era incluída, até porque, ela era subordinada à mulher branca.

militares e amplamente aceita pelos brasileiros. No entanto, Lélia González rejeitou essa concepção harmoniosa entre portugueses, africanos e indígenas, pois esse sistema ignora a violência nas relações com esses grupos e nega a existência do racismo. Ela buscava o reconhecimento da cultura africana e suas contribuições (*amefricanidade*), destacando a afrodescendência presente na língua, na culinária, nos gestos, na dança e na musicalidade brasileira.

Lubi Prates é herdeira desse feminismo *amefricano* e pactua do ativismo de González em sua obra *um corpo negro*, como podemos ler nos poemas já referenciados.

2.4.1.2 – Poemafricano o feminismo brasileiro

A literatura brasileira foi muito influenciada pela visão racista, fazendo com que os negros aparecessem nas obras literárias apenas como estereótipos, quando apareciam. Contudo, mesmo em um meio completamente brancocêntrico, antes, alguns escritores negros se empenhavam na militância abolicionista, na busca de sua ancestralidade e de uma afirmação cultural. Algumas mulheres também foram fundamentais pela formação da identidade negra, como Maria Firmina dos Reis, primeira escritora negra brasileira, cuja primeira obra, o romance *Úrsula*, publicado no ano de 1859.

Hoje, a escrita de autoria feminina negra no Brasil vem delineando seu lugar na história. A produção literária brasileira dessas mulheres nos legou produções reveladoras da realidade no contexto de antes e de hoje. Com uma escrita engajada, para além de registro de uma época, a escrita do corpo como representação social, revela uma concepção comprometida como afrobrasileiras, amefricanas e como sujeita histórico-social.

O ato de dizer comprometido com a história coletiva é o que representa a escrita feminina negra, apreende com força maior a inserção modificadora no campo da historiografia literária, até então, cenário de visibilização dos autores quase sempre masculinos e brancos.

Várias são as lutas e reivindicações do feminismo negro. Expressões decoloniais reverberam, também na forma e no conteúdo dos poemas de Lubi Prates, em aspectos como a escrita livre e libertária, além do compartilhamento

de vivências e identidades do resgate de uma memória histórica. As demandas poéticas prateanas são apresentadas, contrapostas e organizadas de acordo com as experiências que vivencia.

A começar pela forma de sua escrita, composta por versos livres assimétricos e com letras minúsculas em toda sua composição, a poeta desconstrói o padrão, o cânone do português formal, se libertando de aspectos consolidados. Lubi Prates fortalece a luta contra a mentalidade colonialista que persiste também na escrita. Sua poesia adota uma forma oscilante, que reflete a necessidade humana em constante mudança. De maneira contemporânea, sua escrita é abreviada em letras minúscula e irregular, com um impactual visual marcante. A poeta atua como curadora de poemas essencialmente narrativos que funcionam como veículos para a memória coletiva, considerando o outro como um todo. Prates renova sua escrita com uma linguagem filosófica próxima ao coloquial, para ela, formas e estéticas são menos importantes do que a vida real de pessoas concretas, exigindo uma atenção especial ao indivíduo singular, como a vida do negro e, em particular, a vida da mulher afrolatina. Essa importância social da escrita é descrita por Diniz (2015, p. 81) quando diz que: “a margem da tradução da poesia é tão ampla quanto às demandas culturais que a poesia ainda assuma em uma sociedade.”

Partindo do pressuposto do feminismo decolonial descrito por González, podemos teorizar com o poema “condição: imigrante”, traduzido para o espanhol, para o catalão, para o francês e para o inglês, como forma de uma intencionalidade multicultural:

condição: imigrante

1.
desde que cheguei
um cão me segue

&

mesmo que haja quilômetros
mesmo que haja obstáculos

entre nós

sinto seu hálito quente
no meu pescoço.

desde que cheguei
um cão me segue

&

não me deixa
frequentar os lugares badalados

não me deixa
usar um dialeto diferente do que há aqui
 guardei minhas gírias no fundo da mala
ele rosna.

desde que cheguei
um cão me segue

&

esse cão, eu apelidei de
imigração.

2.
um país que te rosna
uma cidade que te rosna
ruas que te rosnam:

como um cão selvagem

esqueça aquela ideia
infantil aquela lembrança
infantil

de sua mão afagando um cão
de sua mão afagando

seu próprio cão

ficou em outro país
ironicamente, porque a raiva lá
não é controlada

aqui, tão pouco:

um país que te rosna
uma cidade que te rosna
ruas que te rosnam:

como um cão

:selvagem.
(PRATES, 2020, p. 33-35)

Neste poema, podemos a estreita relação entre xenofobia e racismo no Brasil. A tonalidade escura da pele serve como um indicador para aqueles que sofrem desconfiança e antipatia dos nacionalistas. A história do povo negro está

intrinsecamente ligada ao sistema de escravidão, que se tornou um costume desumanizador na mentalidade daqueles de pele branca – como o cão selvagem que observa, persegue e mata. Separada por línguas e pela distância entre fronteiras nacionais, a voz lírica negra precisa unir-se e fortalecer-se contra a persistente mentalidade colonialista, pois essa voz se manifesta nos corpos que compõem as cidades e países do “Novo Mundo”.

O poema descrito acima exemplifica as conexões interamericanas de solidariedade diaspórica. Dessa forma, Lubi Prates se insere dentro do atual movimento feminista afro-latino-americano, que analisa a realidade nacional, questionando a suposta democracia racial e denunciando o favorecimento ao branqueamento.

O corpo é o cerne nos poemas de Lubi Prates, um corpo manifesto que não se apresenta isoladamente na cena poética, pois sempre há a contaminação da raça branca com sua língua, sua cultura..., tudo de acordo com seus próprios interesses. Para Edward Said, “[u]m intelectual é como um náufrago, que, de certo modo, aprende a viver *com* a terra, não *nela*” (2006, p. 67, grifos do autor).

O não habitar um território pode estar associado a não aceitação de um corpo negro feminino, que está calcado a jugos impetrados nas memórias da escravidão. Ao explorar esse passado, a poesia de Lubi Prates constitui versos que rompem com os espaços que, ao longo da história, têm silenciado, apagado e marginalizado as populações negras em diáspora. A busca por esse reconhecimento como um corpo que pertence, se transforma em estratégias de afirmação, combate ao racismo e enfrentamento das profundas desigualdades presentes na sociedade brasileira.

Essa demanda atravessa diversos países que compartilham os impactos da longa história de escravidão e de racismo que desencadeia formas de opressão. As histórias representadas em cada verso dos poemas de *um corpo negro* são coletivas e perpassa cada pessoa negra, como esses foram atravessados pelo Atlântico, pois o racismo os faz lembrar/atualizar a cor que carregam na pele.

hasta aqui, hasta llegar a mi

você traz na boca

todo o gosto domar
 e eu tento adivinhar inutilmente
 quantos oceanos você atravessou
hasta aqui, hasta llegar a mí
 quais oceanos você atravessou
hasta aqui, hasta llegar a mí
 para guardar em si
 tanta água, tanto sal
 em cada gota de saliva.

você traz na pele
 todos os tons da terra
 e eu tento adivinhar
 inutilmente
 quantos continentes você percorreu
hasta aqui, hasta llegar a mí
 quais continentes você percorreu
hasta aqui, hasta llegar a mí
 para guardar em si
 tanta cor e esse cheiro
 que se acentua quando chove.

você diz reconhecer
 o gosto de mar que trago na boca
 os tons de terra que trago na pele
 fácil perceber então que
 atravessamos percorremos
 os mesmos oceanos os mesmos continentes
 hasta aqui

:somos filhos da África
 e tudo que contamos através dos nossos corpos
 fala sobre nós, mas no profundo da memória
 guarda nossos ancestrais.
 (PRATES, 2019, p. 69-70)

A pluralidade do “eu” é convertido em “nós” quando se aciona questões que adentram os corpos negros. Todos compartilham a humanidade negada, naufragada nos oceanos e despejadas nos continentes racistas. Lubi Prates tem o papel significativo de contar a história preservando a memória e mantendo sucessivas gerações que sofrem as mesmas agruras. Sua escrita reforça o conceito de inclusão e empoderamento, a qual convoca todas as mulheres a enegrecer e amefricanizar o feminismo à luz da decolonialidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU REFLEXÕES INCONCLUSIVAS

Faz-se necessário estudar e escrever sobre o passado colonial que estruturou profundas desigualdades e deixou cicatrizes permanentes na sociedade brasileira, especialmente entre os afrodescendentes. As nódoas deixadas pelo colonialismo resultam num racismo estruturante que ainda classifica o corpo negro como sendo a solução para o funcionamento “normal” da sociedade. O brancocentrismo ainda reina e o patriarcalismo igualmente comanda as políticas nocivas do neoliberalismo que pode resultar em perseguição, apartação e morte.

Nesse cenário, as mulheres negras, como últimas colocadas na pirâmide social, lutam por igualdade de gênero, de raça e de classe com um feminismo interseccional que busca solidariedade políticas dentre diferentes marcações, sendo essas, resultado da diáspora africana.

Ser mulher negra é estar sob o jugo até mesmo do gênero e da própria raça, uma vez que as feministas brancas só falam por si e os homens negros falam em prol do machismo racial.

Os estereótipos dessas mulheres pretas não sufocaram suas vozes. O grito de socorro vem com suas lutas como multidimensionais e com um projeto emancipatório amplo que busca direitos condizentes ao ser humano. Afinal, essas mulheres deixam de ser somente um corpo e buscam reconhecimento social como um corpo negro feminino.

Os corpos negros femininos buscam reconhecimento para além das opressões interseccionais colonizadoras. A possibilidade de superação desse sistema finca o feminismo decolonial. Assim, mulheres que, resistem como oprimidas, iniciaram a reconstrução do comum e começaram a se enxergar. Passaram a reivindicar a inseparabilidade mulher/negra como palavras de contestação social que as incluam como uma multiplicidade de corpos que se levantam contra regimes que as constroem como objeto. A batalha pelo direito de ser negra e mulher e respeitada permeia o cotidiano das afrodescendentes. A luta é pela oportunidade de mostrar seus talentos e gozar também de privilégios.

A mulher negra sempre teve que se reinventar, se adaptar às realidades sociais e enfrentar novas batalhas para superar as opressões que lhe são impostas. Todo esse processo de adaptação é impulsionado pelo empoderamento pessoal. Ao se nomear, ela adquire uma consciência mulherista que se manifesta por meio da autoconfiança, pela valorização própria e pela independência. Essas mulheres pretas trazem consigo diferentes formas de pensar a diáspora africana, e a proposta da amefricanidade surge para definir a experiência compartilhada pelos negros nas Américas diante do racismo.

O respeito dos outros tem sido tema recorrente na literatura das mulheres negras e ele é caracterizado como algo que se conquista com força, com muito empenho, a custo de um passado dolorido e sangrento. Especialmente a literatura de Lubi Prates que usa a autorrepresentação como recurso de linguagem o qual resgata um passado longo e constrói novos sentidos e significações na contemporaneidade. Seus escritos trazem um questionamento às representações negativas, com intuito de desmistificar estereótipos raciais e sexuais. A voz negra de/em Lubi Prates atua em ritmo ofegante em que as palavras, antes presas e silenciadas pelas condições históricas, desejam se libertar em nosso tempo.

Os poemas de *um corpo negro* trazem um mote que perpassa a história do afrodescendente do/no Brasil do passado e do presente, entendendo o seu destino e o mundo o qual habita. Também fala da mulher negra que conhece sua história e ancestralidade e sente o peso da tonalidade de sua pele em suas costas. A obra prateana atua como denúncia trazendo verdades em versos que desmascaram o racismo que opera em todas as esferas da sociedade. A cruel consonância preconceituosa que luta diariamente para apagar o negro das páginas da História com opressões que construíram lugares sociais de exclusão para incorrer na lógica do pensamento único da desumanização.

Nos poemas de Lubi Prates, o corpo negro se revela como um corpo manifesto, um corpo que é avaliado como um signo por sua interação com o ambiente e com os outros. Esse corpo também expressa um sentimento de repulsa e indignação diante da barbárie da escravização que deixou marcas na população afro-brasileira. Essa população foi estigmatizada pelo comércio da pele negra, destinada a servir aos outros e a satisfazer a ganância de um sistema

que se baseava na desumanização dos corpos. Esses corpos chegaram como mercadorias em navios/tumbeiros precários e insalubres, que exalavam um odor fétido e estavam manchados pelo sangue e pelas lágrimas que tingiram o Atlântico azul ao longo de intermináveis dias de horror. Porém, esses navios trouxeram consigo uma carga de cultura, de conhecimento ancestral e de religiosidade, carregados pelos povos que foram subjugados pela certeza do homem branco.

Lubi Prates escreve a geografia de um corpo posicionado no mundo territorial/político. O sentido desse corpo é cartografado nos mais diferentes tipos de tratamentos, seja ele linguístico, cultural, religioso e/ou étnico, presentes ainda na contemporaneidade.

Um corpo negro é um corpo vigiado, perseguido, sempre é alvo. “[...] A pele negra não é invisível, ela é essência destronada/ que fardados desonrados/ transformaram em alvo/ para atenderem aos desejos/ das inúmeras Casas-Grandes... [...]. (PETEAN, 2020, p. 76)

Um corpo negro não é somente um corpo. É um corpo com cor e para além da tonalidade, é um corpo presente, onisciente, que vive e habita, que fala e não mais se cala. Um corpo que grita, que clama, que chama e canta às agruras de um tempo naufragado mas que ainda borbulha no mar da inconsciência sócio-política humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Miriam. Cadernos Negros I – o postulado de uma trajetória. In: DUARTE, Constancia Lima; DUARTE, Eduardo de Assis e BEZERRA, Kátia da Costa (Orgs.). **Gênero e representações: teoria, história e crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Brasil Afro autorrevelado: Literatura Brasileira contemporânea**. Belo Horizonte: Nadyala, 2010.

ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos negros desafiando verdades. In: ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2014.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. 1. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer ofeminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Org. Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

_____. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamentofeminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Trad. Jamille Pinheiro Dias. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, J. B.; TORRES, N. M.; GROSGOUEL, R. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed., 3ª reimp., Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

CUTI. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DANTAS, Laiz Fraga. Lugones. **Contra a modernidade: pela decolonização do gênero**. Revista Sísifo. Feira de Santana – BA, nº 6, vol. 1. Ano 2017. Disponível em: <http://www.revistasisifo.com>. Acesso em: 11 out. 2022.

DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. 1ª ed. São Paulo: Sueli Carneiro. Editora Jandaíra, 2021.

DINIZ, Marcelo. A tradução como interlúdio. In: **O duplo estado da poesia: modernidade e contemporaneidade**. Organização: Susana Scramim, Marcos Siscar, Alberto Pucheu, 1. ed., São Paulo: Iluminuras, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. 2.Ed. revista. São Paulo: Global, 2007.

FRANCO, Marielle. **UPP - a redução da favela a três letras**: uma análise da política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. 2014. In: ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2021.

GOMES, Nilma Lima. **Sem perder a raiz**: o corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

_____. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Organização Flávia Rios, Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUIMARÃES, Geni. **Poemas do regresso**. Rio de Janeiro: Malê, 2020.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad. De Adelaine La Guardia Resende. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

IZABEL, Tomaz Amorim. Entrevista com Lubi Prates: **Meu corpo – não meu país – é meu lugar de fala**. Revista Forum, em 24 de setembro de 2019. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/rede/entrevista-com-lubi-prates-meu-corpo-nao-meu-pais-e-meu-lugar-de-fala/#> Acesso em: 13 de outubro de 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira, 1ª ed. Rio de Janeiro: Codogó, 2019.

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. Estud. Av. São Paulo, v.19, n.55, 2005b, p. 9-31.

LEMOS, Rosália. **Os femininos negros**: a reação aos sistemas de opressões. In: Revista Espaço Acadêmico – Especial: Feminismo Negro – Ano XVI, nº 185, 2016, p.12-25.

LUGONES, María. Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* vol. 25, nº 4, p. 742-759. Fall, 2010.

MATOS, Marlise; LINS, Isabella. **Políticas públicas para as Mulheres e a experiência recente do Brasil. As Conferências Nacionais de Políticas para as Mulheres**: histórico, regras, temáticas, desafios e proposições. Aula 7: Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher (NEPEM) – UFMG. Disponível em:

https://repositorio.enap.gov.br/bitstream/1/3241/9/Aula%207_Matos%20e%20Lins_CNPMs.pdf Acesso em: 27 out. 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. de Maria Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. De Sebastião Nascimento. 4ª reimpressão. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectivas, 2019.

_____. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. De Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MELO, Elisabete; BRAGA, Luciano. **História da África e afro-brasileira**: em busca de nossas origens. São Paulo: Selo Negro, 2010.

MUNANGA, Kabengele. Prefácio. NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *In: A cor do inconsciente*: significações do corpo negro. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OTO, A. de. **Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales**: algunas razones para seguir leyendo Fanon. *Worlds & Otherwise*, Durham, v. 1, n. 3, 2006.

PETEAN, Antonio Carlos Lopes. **Condenados corpos negros e outros poemas**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2020.

PRATES, Lubi. **um corpo negro**. 2. edição. São Paulo: nosotros, Editorial, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, Edgardo (org). A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005a, p.107-130. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/>. Acesso em: 20 jul. 2022

REIS, Vilma. **Atucaiados pelo estado**: as políticas de segurança pública implementadas nos bairros populares de Salvador e suas representações, 1991-2001. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/13695/1/Atucaiados%20pelo%20Estado%20-%20Vilma%20Reis.pdf>. Acesso em: 04 nov. 2022.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carnerio. Editora Jandaíra, 2020.

ROCHA, Elaine P. **Antes índio que negro**. Dimensões - Revista de História da UFES, n. 18, out. 2006, p.211.

SANTOS, Gevanilda. **Relações raciais e desigualdades no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. Companhia das Letras, 1993.

_____. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SHAKUR, Renato. **Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha/As mulheres negras na luta contra a ditadura brasileira**. Jornal esquerda diário.com.br, Seção Negr@s, do dia 23 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.esquerdadiario.com.br>. Acesso: em 25 out. 2022.

SLAVUTZKY, Abrão. Apresentação. *In*: NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. 1. ed. São Paulo: Perspectivas, 2021.

SOARES, Elza. **A carne**. Letras, 2003. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/elzasoares/281242/>. Acesso em: 24 jul.2022.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Trad. de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.