

## *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*

*Black women: shaping feminist theory\*\**

Nos Estados Unidos, o feminismo não surgiu das mulheres que são mais vitimizadas pela opressão machista, das mulheres agredidas todos os dias, mental, física e espiritualmente – as que são impotentes para mudar sua condição na vida. Estas são a maioria silenciosa. Uma marca de sua condição de vítimas é que o fato de aceitarem sua sina na vida sem questionamento visível, sem protesto organizado, sem fúria ou raiva coletivas. *The feminine mystique*, de Betty Friedan, publicado em 1963<sup>1</sup>, ainda é saudado como o livro que abriu caminho para o movimento feminista contemporâneo – a obra foi escrita como se essas mulheres não existissem. Embora o livro já tenha sido criticado e até mesmo atacado por vários motivos, volto a chamar a atenção porque certas premissas tendenciosas sobre a natureza da condição social das mulheres, postuladas inicialmente nele, continuam a moldar o teor e a direção do movimento feminista.

A famosa frase de Friedan, “o problema que não tem nome”, muitas vezes citada para descrever a condição das mulheres nesta sociedade, na verdade se refere à situação de um seletivo grupo de mulheres brancas casadas, com

---

\* É ativista feminista e professora do Berea College (Kentucky, Estados Unidos); autora de vários livros, entre eles: *Ain't I a Woman?: Black women and feminism (1981)* e *Feminist theory: from margin to center (1984)*.

\*\* Título original do capítulo 1 de *Feminist theory: from margin to center (2000, 2ª edição)*. Direitos autorais concedidos pela Cambridge, MA: South End Press. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Revisão da tradução por Flávia Biroli.

<sup>1</sup> N. da T.: Todas as citações de *The feminine mystique* a seguir foram retiradas da versão brasileira *A mística feminina* (Friedan, 1971).

formação universitária, de classe média e alta – donas de casa entediadas com o lazer, a casa, os filhos, as compras, que queriam mais da vida. Friedan conclui seu primeiro capítulo afirmando: “Não podemos continuar a ignorar essa voz íntima da mulher, que diz: Quero algo mais que meu marido, meus filhos e minha casa”. A autora definiu esse “mais” como profissões, sem discutir quem seria chamado para cuidar dos filhos e manter a casa se mais mulheres como ela própria fossem libertadas do trabalho doméstico e tivessem o mesmo acesso a profissões que têm os homens brancos. Ela não falou das necessidades das mulheres sem homem, sem filhos, sem lar, ignorou a existência de todas as mulheres não brancas e das brancas pobres, e não disse aos leitores se era mais gratificante ser empregada, babá, operária, secretária ou uma prostituta do que ser dona de casa da classe abastada.

Friedan transformou suas dificuldades e as de mulheres brancas como ela em sinônimo de uma condição que afetaria todas as mulheres nos Estados Unidos. Ao fazê-lo, desviou a atenção de seu classismo, seu racismo, suas atitudes sexistas em relação à massa de mulheres norte-americanas. No contexto de seu livro, ela deixa claro que as mulheres que considerou vítimas de sexismo eram mulheres brancas com formação universitária que foram obrigadas pelo condicionamento sexista a permanecer em casa. Afirma:

É urgente compreender que a própria condição doméstica pode criar uma sensação de vazio, não existência, negação. Há aspectos desse papel que quase impossibilitam a mulher inteligente e adulta de conservar o senso de identidade, o seu “eu” profundo, sem o qual o ser humano, homem ou mulher, não pode de fato viver. Para a mulher capaz na América de hoje há algo de perigoso na condição de dona de casa [...] (Friedan, 1971, p. 262)

Problemas e dilemas específicos de donas de casa brancas da classe privilegiada eram preocupações reais, merecedores de atenção e transformação, mas não eram preocupações políticas urgentes da maioria das mulheres, mais preocupadas com a sobrevivência econômica, a discriminação étnica e racial etc. Quando Friedan escreveu *A mística feminina*, mais de um terço de todas as mulheres estava na força de trabalho. Embora muitas desejassem ser donas de casa, apenas as que tinham tempo livre e dinheiro realmente podiam moldar suas identidades segundo o modelo da mística feminina. Eram mulheres

que, nas palavras de Friedan (1971, p. 110); “ouviram dos mais avançados pensadores de nosso tempo que deveriam voltar atrás e viver sua vida como se fossem Noras, limitadas à casa de boneca dos preconceitos vitorianos”.

Em seus primeiros textos, parece que Friedan nunca se perguntou se a situação das donas de casa brancas com formação universitária era um ponto de referência adequado para se examinar o impacto do sexismo ou da opressão sexista sobre a vida das mulheres na sociedade norte-americana. Ela tampouco foi além de sua própria experiência de vida para obter uma perspectiva mais ampla sobre a vida das mulheres nos Estados Unidos. Digo isso não para desmerecer o seu trabalho, que continua sendo uma discussão útil acerca do impacto da discriminação sexista sobre um seletivo grupo de mulheres. Examinado a partir de uma perspectiva diferente, ele também pode ser considerado um estudo de caso sobre narcisismo, insensibilidade, sentimentalismo e autoindulgência, que atinge o seu pico quando a autora, em um capítulo intitulado “Crescente desumanização”, faz uma comparação entre os efeitos psicológicos do isolamento sobre as donas de casa brancas e o impacto que o confinamento tem no autoconceito dos prisioneiros nos campos de concentração nazistas.

Friedan foi uma das principais formadoras do pensamento feminista contemporâneo. Significativamente, a perspectiva unidimensional da realidade das mulheres apresentada em seu livro se tornou uma característica marcante do movimento feminista contemporâneo. Como Friedan, antes delas, as mulheres brancas que dominam o discurso feminista atual raramente questionam se sua perspectiva sobre a realidade da mulher se aplica às experiências de vida das mulheres como coletivo. Também não estão cientes de até que ponto suas perspectivas refletem preconceitos de raça e classe, embora tenha havido uma consciência maior sobre esses preconceitos nos últimos anos. O racismo abunda nos textos de feministas brancas, reforçando a supremacia branca e negando a possibilidade de que as mulheres se conectem politicamente cruzando fronteiras étnicas e raciais. A recusa feminista, no passado, a chamar a atenção para hierarquias raciais e as atacar, suprimiu a conexão entre raça e classe. Mesmo assim, a estrutura de classe na sociedade norte-americana foi moldada pela estratégia racial da supremacia branca; apenas se analisando o racismo e sua função na sociedade capitalista é que pode surgir uma compreensão profunda das relações de classe. A luta

de classes está indissolúvelmente ligada à luta para acabar com o racismo. Conclamando a que se explore a implicação completa da classe em um de seus primeiros ensaios, “The last straw”, Rita Mae Brown (1974, p. 15) explica:

Classe é muito mais do que a definição de Marx sobre a relação com os meios de produção. Classe envolve o comportamento que adotamos, nossos pressupostos básicos sobre a vida. Nossa experiência (determinada por nossa classe) valida esses pressupostos, a forma como somos ensinados a nos comportar, o que esperamos de nós mesmos e dos outros, nosso conceito de futuro, como entendemos os problemas e os resolvemos, como nos sentimos, pensamos, agimos. São esses padrões de comportamento que as mulheres de classe média resistem a reconhecer, embora possam estar perfeitamente dispostas a aceitar a classe em termos marxistas, um truque hábil que ajuda a evitar lidar de verdade com o comportamento de classe e mudar esse comportamento nelas mesmas. São esses padrões de comportamento que devem ser reconhecidos, compreendidos e alterados.

As mulheres brancas que dominam o discurso feminista – as quais, na maior parte, fazem e formulam a teoria feminista – têm pouca ou nenhuma compreensão da supremacia branca como estratégia, do impacto psicológico da classe, de sua condição política dentro de um Estado racista, sexista e capitalista.

É essa falta de consciência que leva, por exemplo, Leah Fritz (1979, p. 51) a discutir o atual movimento de mulheres, em *Dreamers and dealers*:

O sofrimento das mulheres sob a tirania sexista é um vínculo comum entre todas as mulheres, que transcende as particularidades das diferentes formas que assume a tirania. *O sofrimento não pode ser medido nem comparado quantitativamente*. Seriam a ociosidade e o vazio forçados de uma mulher “rica” que a levam à loucura e/ou ao suicídio maiores ou menores do que o sofrimento de uma mulher pobre que mal sobrevive com o dinheiro das bolsas do governo, mas, de alguma forma, mantém o seu estado de espírito? Não há maneira de medir essa diferença, mas, se examinássemos uma e outra sem o filtro da classe patriarcal, poderíamos encontrar um traço comum: ambas são oprimidas, ambas sofrem.

A afirmação de Fritz é outro exemplo no qual o desejo se sobrepõe à razão, assim como uma mistificação consciente das divisões sociais entre mulheres que tem caracterizado grande parte da expressão feminista. Embora seja

evidente que muitas delas sofrem com a tirania sexista, há pouca indicação de que isso forje “um vínculo comum entre todas as mulheres”. Há muitas evidências que justificam o fato de que a identidade de raça e classe gera diferenças no *status* social, no estilo e qualidade de vida, que prevalecem sobre a experiência que as mulheres compartilham – diferenças essas raramente transcendidas. As motivações das mulheres brancas, as quais têm estudo e privilégios materiais, uma variedade de opções de profissão e de estilo de vida, devem ser questionadas quando elas insistem em que “o sofrimento não pode ser medido”. Fritz não é a primeira feminista branca a fazer essa afirmação – que eu nunca ouvi de uma mulher pobre de qualquer raça. Embora haja muita coisa que eu discutiria na crítica de Benjamin Barber ao movimento das mulheres, em *Liberating feminism*, concordo com esta sua afirmação:

O sofrimento não é necessariamente uma experiência fixa e universal que possa ser medida com uma régua única: está relacionado a situações, necessidades e aspirações. Mas deve haver alguns parâmetros históricos e políticos para o uso do termo, para que possam ser estabelecidas prioridades políticas e se possa dar mais atenção a diferentes formas e graus de sofrimento (Barber, 1975, p. 30).

Um preceito central do pensamento feminista moderno tem sido a afirmação de que “todas as mulheres são oprimidas”. Essa afirmação sugere que as mulheres compartilham a mesma sina, que fatores como classe, raça, religião, preferência sexual etc. não criam uma diversidade de experiências que determina até que ponto o sexismo será uma força opressiva na vida de cada mulher. O sexismo, como sistema de dominação, é institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade. Ser oprimida significa *ausência de opções*. É o principal ponto de contato entre o oprimido(a) e o opressor(a). Muitas mulheres nesta sociedade têm escolhas (por mais inadequadas que possam ser); portanto, exploração e discriminação são palavras que descrevem com mais precisão a sorte coletiva das mulheres nos Estados Unidos. Muitas delas não participam da resistência organizada contra o sexismo precisamente porque o sexismo não têm significado de absoluta falta de opções. Elas podem saber que são discriminadas em função de sexo, mas não equiparam isso a opressão. No capitalismo, o patriarcado é estruturado de forma que o sexismo restrinja o comportamento das mulheres em algumas esferas, mesmo que, em outras,

haja liberdade em relação a limitações. A ausência de restrições extremas leva muitas mulheres a ignorar as áreas em que são exploradas ou discriminadas e pode até levá-las a imaginar que as mulheres não são oprimidas.

Há mulheres oprimidas nos Estados Unidos, e é correto e necessário que falemos contra essa opressão. No ensaio “For a materialist feminism”, a feminista francesa Christine Delphy (1984) argumenta que o uso do termo “opressão” é importante porque situa a luta feminista em um quadro político radical<sup>2</sup>.

O renascimento do feminismo coincidiu com o uso do termo “opressão”. A ideologia dominante, ou seja, o senso comum, a fala cotidiana, não fala da opressão, mas de uma “condição feminina”. Remete a uma explicação naturalista: a uma restrição da natureza, uma realidade exterior fora do alcance e não modificável pela ação humana. O termo “opressão”, ao contrário, remete a uma escolha, uma explicação, uma situação que é política. “Opressão” e “opressão social”, portanto, são sinônimos; melhor dizendo, opressão social é uma redundância: a noção de uma origem política, isto é, social, faz parte do conceito de opressão (Delphy, 1984, p. 23).

No entanto, a ênfase feminista na “opressão comum” nos Estados Unidos foi menos uma estratégia para a politização, e mais uma apropriação, por parte de mulheres conservadoras e liberais, de um vocabulário político radical que mascarava o nível em que elas definiam o movimento para que ele abordasse e promovesse seus interesses de classe.

Embora o impulso em direção a unidade e empatia que informava a noção de opressão comum fosse direcionado à construção de solidariedade, *slogans* como “organize-se em torno de sua própria opressão” proporcionavam a desculpa de qual muitas mulheres privilegiadas precisavam para ignorar as diferenças entre sua condição social e a do conjunto de mulheres. Era um indicativo de privilégios de raça e classe, bem como expressão da liberdade em relação a restrições que o sexismo impunha a mulheres da classe trabalhadora, um indicativo de que mulheres brancas de classe média conseguiam fazer de seus interesses o foco principal do movimento feminista e empregar uma retórica do comum, que fazia de sua condição um sinônimo de “opressão”. Quem estava lá para exigir uma mudança no vocabulário? Que outro grupo de mulheres nos Estados Unidos tinha o mesmo acesso a universidades,

<sup>2</sup> Uma discussão mais completa da perspectiva da autora pode ser encontrada na coletânea de seus ensaios *Close to home: a materialist analysis of women's oppression* (Delphy, 1984).

editoras, meios de comunicação, dinheiro? Se as mulheres negras de classe média tivessem começado um movimento em que designassem a si mesmas como “oprimidas”, ninguém as teria levado a sério. Se tivessem estabelecido fóruns públicos e dado palestras sobre sua “opressão”, teriam sido criticadas e atacadas por todos os lados. Não foi o que aconteceu com as feministas burguesas brancas, porque elas podiam apelar a um grande público de mulheres como elas, ávidas para mudar a sua sina na vida. Seu isolamento em relação a mulheres de outros grupos raciais e de classe não oferecia base comparativa imediata pela qual testar suas hipóteses de opressão comum.

Inicialmente, as participantes radicais do movimento de mulheres exigiram que as mulheres penetrassem esse isolamento e criassem um espaço para contato. Antologias como *Liberation now!*, *Women's liberation: blueprint for the future*, *Class and feminism*, *Radical feminism* e *Sisterhood is powerfull!*, todas publicadas no início da década de 1970, contêm artigos que tentavam abordar um vasto público de mulheres, um público que não era exclusivamente branco, de classe média, com nível universitário e adulto (várias têm inclusive artigos sobre adolescentes). Sookie Stambler (1970, p. 9) formulou esse espírito radical na introdução a *Women's liberation: blueprint for the future*:

As mulheres do movimento sempre foram silenciadas pela necessidade da mídia de criar celebridades e estrelas. Isso vai contra a nossa filosofia básica. Não podemos nos relacionar com mulheres em nossas fileiras que se sobreponham a nós com prestígio e fama. Não estamos lutando em prol da mulher verdadeira ou por um grupo de mulheres. Estamos lidando com questões que dizem respeito a todas as mulheres.

Esses sentimentos, partilhados por muitas feministas no início do movimento, não se sustentaram. À medida que mais e mais mulheres adquiriram prestígio, fama ou dinheiro a partir de textos feministas ou de ganhos com o movimento feminista por igualdade no mercado de trabalho, o oportunismo individual prejudicou os apelos à luta coletiva. Mulheres que não se opunham ao patriarcado, ao capitalismo, ao classismo e ao racismo se rotularam “feministas”. Suas expectativas eram variadas. Mulheres privilegiadas queriam igualdade social com os homens de sua classe, algumas queriam salário igual por trabalho igual, outras queriam um estilo de vida diferente. Muitas dessas preocupações legítimas foram facilmente cooptadas pelo

patriarcado capitalista dominante. A feminista francesa Antoinette Fouque (1980, p. 117) afirma:

As ações propostas pelos grupos feministas são espetaculares, provocantes. Mas a provocação só traz à tona certo número de contradições sociais. Ela não revela contradições radicais na sociedade. As feministas afirmam que não buscam a igualdade com os homens, mas a prática demonstra o contrário. As feministas são uma vanguarda burguesa que sustenta, de forma invertida, os valores dominantes. A inversão não facilita a passagem a outro tipo de estrutura. O reformismo serve a todos! A ordem burguesa, o capitalismo, o falocentrismo estão prontos a integrar quantas feministas for necessário. Como essas mulheres estão se tornando homens, isso vai acabar significando apenas mais alguns homens. A diferença entre os sexos não está no fato de alguém ter ou não ter pênis, e sim de fazer parte ou não de uma economia masculina fálica.

As feministas nos Estados Unidos estão cientes das contradições. No ensaio “The unhappy marriage of marxism and feminism: can it be saved?”, Carol Ehrlich (1981) argumenta que “o feminismo parece cada vez mais ter assumido uma perspectiva cega, segura, não revolucionária” à medida que o “radicalismo feminista perde terreno para o feminismo burguês”, destacando que “não podemos deixar que isso continue”.

As mulheres precisam saber (e cada vez mais elas são impedidas de descobrir) que o feminismo *não* tem a ver com se vestir para o sucesso, tornar-se executiva de grandes empresas e nem ser eleita para cargos públicos; *não* tem a ver com ter um casamento em que ambos têm profissões, ir esquiar nas férias e passar tempos longuíssimos com o marido e dois filhos adoráveis porque se tem uma empregada doméstica que possibilita tudo isso, mas que não tem tempo ou dinheiro para fazer isso por si; *não* tem a ver com abrir um Banco da Mulher, passar um fim de semana fazendo um curso caro que garante que vai lhe ensinar a ser autoconfiante (mas não agressiva); mais do que tudo, *não* tem a ver com se tornar policial, agente da CIA ou general do exército. Mas se essas imagens distorcidas do feminismo se tornam mais reais do que as nossas, em parte é por nossa própria culpa. Não temos nos esforçado tanto quanto deveríamos para apresentar análises alternativas claras e importantes, que se relacionem com a vida das pessoas, e para oferecer grupos ativos e acessíveis nos quais se possa trabalhar (*grifos no original*)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> N. da R.: No original não constam as indicações de páginas de algumas das citações feitas.



Não é por acaso que a luta feminista foi cooptada tão facilmente para servir aos interesses das feministas liberais e conservadoras, já que o feminismo nos Estados Unidos tem sido, até agora, uma ideologia burguesa. Zillah Eisenstein (1981) discute as raízes liberais do feminismo norte-americano em *The radical future of liberal feminism*, explicando, na introdução:

Uma das principais contribuições a ser encontradas neste estudo é o papel da ideologia do individualismo liberal na construção da teoria feminista. As feministas de hoje em dia não querem discutir uma teoria da individualidade, ou adotam, de forma natural, a ideologia competitiva e atomista do individualismo liberal. Há muita confusão sobre esse assunto na teoria feminista que se discute aqui. Até que se faça uma diferenciação consciente entre a teoria da individualidade que reconhece a importância do indivíduo dentro da coletividade e a ideologia do individualismo que assume uma visão competitiva do indivíduo, não haverá uma visão completa sobre como deve ser a teoria feminista da libertação em nossa sociedade ocidental.

A ideologia do “individualismo liberal ... competitivo e atomístico” tem permeado o pensamento feminista a ponto de prejudicar o radicalismo potencial da luta feminista. A usurpação do feminismo pelos burgueses para apoiar seus interesses de classe tem sido justificada, em nível bastante grave, pela teoria do feminismo como esta foi concebida até agora (por exemplo, a ideologia da “opressão comum”). Qualquer movimento para resistir à cooptação da luta feminista deve começar pela introdução de uma perspectiva feminista diferente – uma nova teoria – que não seja informada pela ideologia do individualismo liberal.

As práticas excludentes das mulheres que dominam o discurso feminista praticamente impossibilitaram o surgimento de novas e variadas teorias. O feminismo tem sua “linha justa”, e as mulheres que sentem necessidade de uma estratégia diferente, um alicerce diferente, muitas vezes se veem marginalizadas e silenciadas. As críticas ou as alternativas às ideias feministas estabelecidas não são incentivadas, como, por exemplo, em polêmicas recentes sobre a ampliação das discussões feministas sobre sexualidade. No entanto, grupos de mulheres que se sentem excluídas do discurso e da práxis feministas só conseguem abrir um espaço para si se criarem, antes, através de críticas, uma consciência dos fatores que as alienam. Muitas mulheres brancas encontraram no movimento de mulheres uma solução libertadora para dilemas pessoais. Tendo se beneficiado diretamente do movimento, elas são menos propensas a criticá-lo ou a fazer um

exame rigoroso de sua estrutura do que aquelas que consideram que ele não teve um impacto revolucionário na sua vida ou na vida do conjunto de mulheres em nossa sociedade. Mulheres não brancas que se sentem afirmadas dentro da atual estrutura do movimento feminista (embora possam formar grupos autônomos) também parecem achar que suas definições de “linha justa”, seja na questão do feminismo negro ou em outras, são o único discurso legítimo. Ao invés de incentivar uma diversidade de vozes, o diálogo crítico e a polêmica, elas, assim como algumas mulheres brancas, procuram sufocar a dissidência. Na condição de ativistas e autoras cuja obra é amplamente conhecida, agem como se tivessem mais capacidade de julgar se as vozes das outras mulheres devem ser ouvidas. Susan Griffin (1982, p. 648) adverte contra essa tendência geral ao dogmatismo em seu ensaio “The way of all ideology”:

Ao ser transformada em ideologia, uma teoria começa a se autodestruir e a destruir seu autoconhecimento. Nascida originalmente do sentimento, finge flutuar acima e em torno do sentimento. Acima de sensação. Organiza a experiência de acordo consigo própria, sem tocar na experiência. Em virtude de ser ela própria, supõe-se que tenha conhecimento. Invocar o nome dessa ideologia é conferir veracidade. Ninguém pode dizer nada de novo. A experiência deixa de surpreendê-la, informá-la, transformá-la. Ela se irrita com qualquer detalhe que não se encaixe em sua visão de mundo. Tendo começado como um grito contra a negação da verdade, ela agora nega qualquer verdade que não se encaixe em seu esquema. Tendo começado como uma forma de restaurar o sentido de realidade, ela agora tenta disciplinar as pessoas reais, refazer os seres naturais segundo sua própria imagem. Tudo aquilo que não consegue explicar, ela registra como inimigo. Tendo começado como uma teoria da libertação, é ameaçada por novas teorias da libertação. Ela constrói uma prisão para a mente.

Resistimos à dominação hegemônica do pensamento feminista insistindo que ele é uma teoria em formação, em que devemos necessariamente criticar, questionar, reexaminar e explorar novas possibilidades. Minha crítica persistente foi construída por minha condição de membro de um grupo oprimido, por minha experiência com a exploração e a discriminação sexistas e pela sensação de que a análise feminista dominante não foi a força que moldou minha consciência feminista. Isso se aplica a muitas mulheres. Há mulheres brancas que nunca tinham cogitado resistir à dominação masculina até o movimento feminista criar uma consciência de que elas poderiam e deveriam. Minha consciência da luta feminista foi estimulada pela circunstância social.

Tendo crescido em uma família negra do sul dos Estados Unidos, de classe trabalhadora e dominada pelo pai, eu vivenciei (como aconteceu com minha mãe, minhas irmãs e meu irmão) diferentes graus de tirania patriarcal, e isso me deixou com raiva – deixou-nos todos com raiva. A raiva me fez questionar a política de dominação masculina e me permitiu resistir à socialização sexista. Frequentemente, as feministas brancas agem como se as mulheres negras não soubessem que a opressão machista existia até elas expressarem a visão feminista. Elas acreditam estar proporcionando às mulheres negras “a” análise e “o” programa de libertação. Não entendem, não conseguem sequer imaginar, que as negras, assim como outros grupos de mulheres que vivem diariamente em situações de opressão, muitas vezes adquirem uma consciência sobre a política patriarcal a partir de sua experiência de vida, da mesma forma com que desenvolvem estratégias de resistência (mesmo que não consigam resistir de forma sustentada e organizada).

Essas mulheres negras observaram o foco feminista branco na tirania masculina e na opressão das mulheres como se fosse uma revelação “nova” e acharam que esse foco tinha pouco impacto na sua vida. Para elas, o fato de as mulheres brancas de classe média e alta precisarem de uma teoria para “informá-las de que eram oprimidas” era apenas mais uma indicação de suas condições de vida privilegiadas. A implicação é que pessoas verdadeiramente oprimidas sabem disso, mesmo se não estiverem envolvidas em resistência organizada ou não conseguirem formular por escrito a natureza de sua opressão. Essas mulheres negras nada viram de libertador em análises do tipo “linha justa” sobre a opressão das mulheres. O fato de que nós, mulheres negras, não nos organizamos coletivamente, em grande número, em torno das questões do “feminismo” (muitas de nós nem conhecem ou usam o termo), ou de que não tivemos acesso aos mecanismos de poder que nos permitiriam compartilhar nossas análises ou teorias sobre gênero com o público norte-americano, não negam sua presença na nossa vida e nem nos colocam em uma posição de dependência em relação às feministas brancas e não brancas que falam a um público maior.

O entendimento que eu tinha, aos treze anos, sobre a política patriarcal criou em mim expectativas em relação ao movimento feminista que eram bem diferentes das de jovens brancas de classe média. Quando entrei na minha primeira aula de estudos de mulheres na Universidade de Stanford, no início dos anos 1970, mulheres brancas estavam se deleitando na alegria

de estar juntas – para elas, era uma ocasião importante e solene. Eu nem conhecera uma vida em que as mulheres não estivessem juntas, em que as mulheres não tivessem se ajudado, protegido e amado profundamente. Eu não conhecia mulheres brancas que fossem ignorantes em relação ao impacto da raça e da classe sobre sua condição e sua consciência sociais. (As mulheres brancas do Sul costumam ter uma perspectiva mais realista sobre o racismo e o classismo do que as mulheres brancas de outras áreas dos Estados Unidos.) Eu não sentia empatia para com mulheres brancas que afirmassem que eu não poderia esperar que elas conhecessem ou entendessem as experiências de vida das mulheres negras. Apesar da minha origem (morando em comunidades racialmente segregadas), eu sabia sobre a vida das mulheres brancas, e, certamente, nenhuma branca morava em nosso bairro, frequentava as nossas escolas ou trabalhava em nossas casas.

Quando participei de grupos feministas, descobri que as mulheres brancas adotavam uma atitude condescendente em relação a mim e outras participantes não brancas. A condescendência que elas dirigiam a mulheres negras era um dos meios que empregavam para nos lembrar de que o movimento de mulheres era “delas” – que podíamos participar porque elas nos permitiam, até mesmo incentivaram; afinal, éramos necessárias para legitimar o processo. Elas não nos viam como iguais, não nos tratavam como iguais. E, embora esperassem que fornecêssemos relatos em primeira mão da experiência negra, achavam que era papel delas decidir se essas experiências eram autênticas. Frequentemente, mulheres negras com formação universitária (mesmo aquelas de famílias pobres e de classe trabalhadora) eram desconsideradas como meras imitadoras. Nossa presença em atividades do movimento não contava, já que as mulheres brancas estavam convencidas de que a negritude “real” significava falar o dialeto dos negros pobres, não ter estudos, ser esperta e uma série de outros estereótipos. Se nos atrevêssemos a criticar o movimento ou assumir responsabilidade por reformular ideias feministas e introduzir novas ideias, nossa voz era abafada, desconsiderada, silenciada. Só poderíamos ser ouvidas se nossas afirmações fizessem eco às visões do discurso dominante.

Raramente se escreve sobre tentativas por parte de feministas brancas de silenciar mulheres negras. Muitas vezes, elas acontecem em salas de conferência, salas de aula ou na privacidade de acolhedoras salas de estar, onde uma negra solitária enfrenta a hostilidade racista de um grupo de brancas.

Desde o começo do movimento de libertação das mulheres, as negras foram participar de grupos. Muitas nunca mais voltavam depois da primeira reunião. Anita Cornwell (1978) está correta em “Three for the price of one: notes from a gay black feminist”, onde diz que “infelizmente, o medo de se deparar com o racismo parece ser uma das principais razões pelas quais muitas mulheres negras se recusam a participar do movimento de mulheres”. O foco recente na questão do racismo gerou discurso, mas teve pouco impacto sobre o comportamento das feministas brancas perante as mulheres negras. Muitas vezes, as mulheres brancas que estão ocupadas publicando artigos e livros sobre “desaprender o racismo” continuam paternalistas e condescendentes quando se relacionam com negras. Isso não é surpreendente, dado que o discurso costuma ser direcionado apenas a um público branco e o foco recai exclusivamente na mudança de atitudes, em vez de enfrentar o racismo em um contexto histórico e político. Fazem de nós os “objetos” de seu discurso privilegiado sobre raça. Como “objetos”, continuamos desiguais, inferiores. Mesmo que elas possam estar sinceramente preocupadas com o racismo, sua metodologia sugere que ainda não estão livres do tipo de paternalismo endêmico à ideologia branca hegemônica. Algumas dessas mulheres se colocam na posição de “autoridades” que devem mediar a comunicação entre mulheres brancas racistas (naturalmente, elas consideram ter resolvido o seu racismo) e mulheres negras raivosas, que elas acreditam ser incapazes de um discurso racional. É claro que o sistema de racismo, classismo e elitismo educacional deve permanecer intacto para que elas preservem suas posições de autoridade.

Em 1981, matriculei-me em uma disciplina de pós-graduação sobre teoria feminista, onde nos foi dada uma lista de leituras que continha textos de mulheres brancas e homens brancos e de um homem negro, mas nenhum material de mulheres negras, índias, hispânicas ou asiáticas. Quando critiquei esse descuido, as mulheres brancas se dirigiram a mim com uma raiva e uma hostilidade tão intensas que eu tive dificuldade de continuar a frequentar as aulas. Quando sugeri que o propósito dessa raiva coletiva era criar uma atmosfera na qual me seria psicologicamente insuportável falar em discussões em sala de aula, ou mesmo assistir às aulas, elas me disseram que não tinham raiva, que eu era a única que estava com raiva. Semanas após as aulas terminarem, recebi uma carta aberta de uma estudante branca reconhecendo sua raiva e expressando arrependimento por seus ataques. Ela escreveu:

Eu não conhecia você. Você era negra. Na sala de aula, depois de um tempo, eu me dei conta de que eu sempre seria a única a responder a tudo o que você dissesse. E, geralmente, seria para contradizer. Não que a discussão fosse sempre sobre racismo, de forma alguma. Mas acho que a lógica oculta era que, se eu pudesse provar que você estava errada sobre uma coisa, você poderia não estar certa sobre coisa alguma.

E em outro parágrafo:

Eu disse em aula, um dia, que havia algumas pessoas menos seduzidas do que outras pela imagem de mundo de Platão. Eu disse que achava que nós, depois de 15 anos de educação, cortesia da classe dominante, poderíamos ser mais seduzidas do que outras que não tiveram um começo de vida tão próximo do centro das coisas. Minha colega de aula, até então uma grande amiga, irmã, parceira, não falou mais comigo. Eu acho que a possibilidade de que não fôssemos as melhores porta-vozes de todas as mulheres a fez temer por sua autoestima e por seu doutorado.

Muitas vezes, em situações em que atacaram agressivamente alguma mulher negra, as feministas brancas se viam como sendo as que estavam sob ataque, elas, as vítimas. Durante uma discussão acalorada com outra aluna branca em um grupo de mulheres racialmente misto que eu tinha organizado, ela me contou ter ouvido falar sobre como eu havia “varrido” pessoas na disciplina de teoria feminista, e que tinha medo também de ser “varrida”. Eu a lembrei que eu era uma única pessoa falando a um grupo grande de pessoas irritadas e agressivas, que eu pouco estava dominando a situação. Fui eu quem saiu da aula em lágrimas, e não qualquer uma das pessoas que eu tinha supostamente “varrido”.

Estereótipos racistas da supermulher negra forte são mitos que atuam nas mentes de muitas mulheres brancas, que lhes permitem ignorar até que ponto as mulheres negras têm probabilidades de ser vitimizadas nesta sociedade, e o papel que as brancas podem cumprir na manutenção e perpetuação dessa vitimização. Na obra autobiográfica *Pentimento*, Lillian Hellman (1973) escreve: “Toda a minha vida, desde o nascimento, recebi ordens de mulheres negras, querendo-as e as ressentindo, sendo supersticiosa nas poucas vezes em que desobedeci”. As mulheres negras que Hellman descreve trabalhavam em sua casa como empregadas da família, e a condição delas nunca foi de igual. Mesmo quando era criança, ela estava sempre na posição dominante quando elas questionavam, aconselhavam ou orientavam; elas eram livres para exercer esses direitos porque ela ou outra figura de autoridade branca o permitia. Hellman coloca o poder nas mãos dessas

mulheres negras em vez de reconhecer seu próprio poder sobre elas; portanto, mistifica a verdadeira natureza da relação entre elas. Ao projetar sobre as mulheres negras um poder e uma força míticos, as brancas promovem uma falsa imagem de si mesmas como vítimas impotentes e passivas, ao mesmo tempo que desviam a atenção de sua agressividade, de seu poder (ainda que limitado em um Estado hegemonicamente branco, dominado por homens) e de sua disposição de dominar e controlar os outros. Esses aspectos não reconhecidos da condição social de muitas mulheres brancas as impedem de transcender o racismo e limitam o alcance da sua compreensão sobre a condição social geral das mulheres nos Estados Unidos.

Em termos gerais, as feministas privilegiadas têm sido incapazes de falar a, com e pelos diversos grupos de mulheres, porque não compreendem plenamente a inter-relação entre opressão de sexo, raça e classe ou se recusam a levar a sério essa inter-relação. As análises feministas sobre a sina da mulher tendem a se concentrar exclusivamente no gênero e não proporcionam uma base sólida sobre a qual construir a teoria feminista. Elas refletem a tendência, predominante nas mentes patriarcais ocidentais, a mistificar a realidade da mulher, insistindo em que o gênero é o único determinante do destino da mulher. Certamente, tem sido mais fácil para as mulheres que não vivenciam opressão de raça ou classe se concentrar exclusivamente no gênero. Embora se concentrem em classe e gênero, as feministas socialistas tendem a negar a raça ou fazem questão de reconhecer que a raça é importante e, em seguida, continuam apresentando uma análise em que a raça não é considerada.

Como grupo, as mulheres negras estão em uma posição incomum nesta sociedade, pois não só estamos coletivamente na parte inferior da escada do trabalho, mas nossa condição social geral é inferior à de qualquer outro grupo. Ocupando essa posição, suportamos o fardo da opressão machista, racista e classista. Ao mesmo tempo, somos o grupo que não foi socializado para assumir o papel de explorador/opressor, no sentido de que não nos permitem ter qualquer “outro” não institucionalizado que possamos explorar ou oprimir. (As crianças não representam um outro institucionalizado, embora possam ser oprimidas pelos pais.) As mulheres brancas e os homens negros têm as duas condições. Podem agir como opressores ou ser oprimidos. Os homens negros podem ser vitimados pelo racismo, mas o sexismo lhes permite atuar como exploradores e opressores das mulheres.

As mulheres brancas podem ser vitimizadas pelo sexismo, mas o racismo lhes permite atuar como exploradoras e opressoras de pessoas negras. Ambos os grupos têm liderado os movimentos de libertação que favorecem seus interesses e apoiam a contínua opressão de outros grupos. O sexismo masculino negro prejudicou a luta para erradicar o racismo, assim como o racismo feminino branco prejudica a luta feminista. Enquanto definirem a libertação como a obtenção de igualdade social com os homens brancos da classe dominante, esses dois grupos, ou qualquer outro, terão um grande interesse na exploração e opressão continuada de outros.

Nós, mulheres negras sem qualquer “outro” institucionalizado que possamos discriminar, explorar ou oprimir, muitas vezes temos uma experiência de vida que desafia diretamente a estrutura social sexista, classista e racista vigente, e a ideologia concomitante a ela. Essa experiência pode moldar nossa consciência de tal maneira que nossa visão de mundo seja diferente da de quem tem um grau de privilégio (mesmo que relativo, dentro do sistema existente). É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que a nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia. Estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na construção da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. A formação de uma teoria e uma práxis feministas libertadoras é de responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada. Apesar de criticar aspectos do movimento feminista como o conhecemos até agora – crítica que às vezes é dura e implacável – eu o faço não em uma tentativa de diminuir a luta feminista, mas de enriquecer, de compartilhar o trabalho de construção de uma ideologia libertadora e de um movimento libertador.

## Referências

- BARBER, Benjamin (1975). *Liberating feminism*. New York: Dell.
- BROWN, Rita Mae (1974). “The Last Straw”, em BUNCH, Charlotte & MYRON Nancy (eds.). *Class and feminism*. Baltimore: Diana Press. p. 14-23.
- CORNWELL, Anita (1978). “Three for the price of one: notes from a gay black feminist”, em JAY, Karla & YOUNG, Alien (eds.). *Lavender culture*. New York: Jove Books (Harcourt Brace Jovanovich). p. 466-76.



- DELPHY, Christine (1984). "For a materialist feminism", em *Close to home: a materialist analysis of women's oppression*. Tradução de Diana Leonard. Amherst: University of Massachusetts Press.
- EHRlich, Carol (1981). "The unhappy marriage of Marxism and feminism: can it be saved?", em SARGENT, Lydia (ed.). *Women and revolution*. Boston: South End Press. p. 109-33.
- EISENSTEIN, Zillah (1981). *The radical future of liberal feminism*. New York: Longman.
- FRIEDAN, Betty (1971). *A mística feminina*. Tradução de Áurea B. Weissenberg. Petrópolis, RJ: Vozes [Edição original: (1963). *The feminine mystique*. New York: W. W. Norton Company.]
- FRITZ, Leah (1979). *Dreamers and dealers: an intimate appraisal of the women's movement*, Boston: Beacon Press.
- FOUQUE, Antoinette (1980). "Warnings", em MARKS, Elaine & DE COURTIVRON, Isabelle (eds.). *New French Feminism*. Amherst: University of Massachusetts Press. p. 117-18.
- GRIFFIN, Susan (1982). "The way of all ideology". *Signs*, Spring.
- HELLMAN, Lillian (1973). *Pentimento*. Boston: Little, Brown.
- STAMBLER, Sookie (1970) (ed.). *Women's liberation. blueprint for the future*. New York: Ace Books.

## Resumo

Este texto de bell hooks teve um papel central na discussão contemporânea sobre os limites do feminismo para levar em conta as posições sociais e as experiências das mulheres negras. A crítica à visão de que existe um coletivo "mulheres", bastante presente na literatura posterior, é feita por hooks a partir da exclusão das mulheres negras do conhecimento e da política feministas. Ela chama atenção para as relações de opressão e dominação entre mulheres e, nelas, para o silenciamento das mulheres negras. O ponto de vista dessas mulheres, em contraposição a um "nós" baseado na experiência das mulheres brancas e de classe média, é destacado na construção da teoria feminista e de um projeto político feminista radical.

**Palavras-chave:** teoria política feminista, raça, dominação, mulheres, poder.

## Abstract

This essay by bell hooks has played a central role in contemporary discussions about the limits of feminism to consider black women's social positions and experiences. The criticism to the understanding that there is a collective subject such as "women", very frequent in

later literature, is produced by hooks considering the exclusion of black women from feminist knowledge and politics. She underlines oppression and domination among women and that they prevent black women from speaking. The perspective of those women, as opposed to a “we” based on the experience of white middle class women, becomes central in building feminist theory and a radical feminist political project.

**Keywords:** feminist political theory, race, domination, women, power.