

1

A POLÍTICA DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

“Até quando as nobres filhas da África serão forçadas a deixar que seu talento e seu pensamento sejam soterrados por montanhas de panelas e chaleiras de ferro?”, indagou Maria W. Stewart em 1831. Órfã desde os cinco anos de idade, entregue aos serviços da família de um clérigo como trabalhadora doméstica, Stewart lutou para se educar quando e onde pôde, de maneira fragmentada. Essa intelectual negra é uma pioneira: foi a primeira mulher nos Estados Unidos a proferir discursos sobre questões políticas e legar cópias de seus textos, e ainda prenunciou uma miríade de questões que seriam retomadas pelas feministas negras que a sucederam¹.

Maria Stewart incentivou as afro-americanas a rejeitar as imagens negativas da condição de mulher negra, tão presentes em seu tempo, assinalando que as opressões de raça, gênero e classe eram as causas fundamentais da pobreza das mulheres negras. Em um discurso realizado em 1833, declarou que, “assim como o rei Salomão, que não pegou em prego nem em martelo na construção de seu templo, mas levou os louros por ele, os estadunidenses brancos levam o mérito [...] quando, na realidade, sua principal base e alicerce fomos nós”. Stewart protestou contra a injustiça dessa situação: “Nós fomos atrás das sombras; eles ficaram com a matéria. Nós fomos incumbidos do trabalho; eles ficaram com os rendimentos. Nós plantamos as vinhas; eles comeram os frutos”².

Maria Stewart não se contentou em apenas indicar a fonte da opressão das mulheres negras. Ela incentivou-as a criar definições próprias de autoconfiança e independência. “É inútil continuarmos sentadas, de braços cruzados, repreendendo os brancos. Isso não vai contribuir para melhorar nossa condição”, exortou. “Tenham espírito de independência [...]. Tenham

¹ Marilyn Richardson (org.), *Maria W. Stewart: America's First Black Woman Political Writer* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1987).

² *Ibidem*, p. 59.

o espírito dos homens, ousado e intrépido, destemido e inabalável.”³ O poder de autodefinição era essencial para Stewart, pois a sobrevivência das mulheres negras estava em jogo. “Lutem pela defesa de seus direitos e privilégios. Conheçam as razões que as impedem de ter acesso a eles. Insistam até levá-los à exaustão. Tentar talvez nos custe a vida, mas não tentar certamente nos levará à morte.”⁴

Stewart também incentivou as mulheres negras a usar seu papel específico como mães para constituir mecanismos poderosos de ação política. “Ah, mães, que responsabilidade lhes cabe!”, clamou ela. “Almas lhes foram confiadas. [...] São vocês que devem cultivar a sede de conhecimento, o amor à virtude [...] e um coração puro em suas filhas e em seus filhos.” Stewart tinha consciência da magnitude da tarefa. “Não digam que não podem fazer nada por seus filhos; digam [...] que vão tentar.”⁵

Maria Stewart foi uma das primeiras feministas negras nos Estados Unidos a valorizar a importância das relações das mulheres negras umas com as outras para criar uma comunidade própria de ativismo e autodeterminação. “Até quando dirão que as filhas da África não têm ambição nem força?”, perguntou ela. “Chega. Que os corações femininos se unam pela criação de um fundo; daqui a um ano e meio, talvez já tenhamos o suficiente para construir uma escola secundária, a fim de desfrutarmos dos mais altos ramos do conhecimento.”⁶ Stewart viu o potencial do ativismo das mulheres negras como educadoras e recomendou: “Voltem-se para o conhecimento e o aprimoramento, porque conhecimento é poder”⁷.

Embora Stewart falasse pouco da política sexual da época em seus discursos, o conselho que oferecia às afro-americanas sugere que ela tinha consciência pungente do abuso sexual que as mulheres negras sofriam. Ela seguiu defendendo “a virtude e os princípios puros da moralidade”⁸ para as mulheres negras. Já para os brancos que pensavam que as mulheres negras eram inerentemente inferiores, sua resposta foi mordaz: “Nossa alma se inflama com o mesmo amor à liberdade e à independência que a de vocês [...]. Tem muito do sangue de

³ Ibidem, p. 53.

⁴ Ibidem, p. 38.

⁵ Ibidem, p. 35.

⁶ Ibidem, p. 37.

⁷ Ibidem, p. 41.

⁸ Ibidem, p. 31.

vocês correndo em nossas veias, tem muito da cor de vocês em nossas peles, para não termos também seu espírito”⁹.

Apesar do valor intelectual de Maria Stewart, o pensamento dessa mulher extraordinária chegou a nós apenas em fragmentos dispersos que não somente revelam seu brilhantismo como também demonstram eloquentemente o destino de muitas intelectuais negras. Existem muitas outras Marias Stewart: afro-americanas cujas ideias e cujos talentos acabaram suprimidos pelas panelas e chaleiras de ferro que simbolizam sua subordinação¹⁰. Muitas intelectuais afro-americanas trabalharam em condições de isolamento e obscuridade e, como Zora Neale Hurston, jazem em túmulos não identificados.

Algumas tiveram mais sorte, pois acabaram conhecidas, sobretudo graças aos esforços de acadêmicas negras contemporâneas¹¹. Como Alice Walker, essas acadêmicas sentem que “um povo não descarta seus gênios” e, “se vier a descartá-los, é nosso dever, como artistas, acadêmicas e pessoas que dão testemunho ao futuro, recuperá-los para o bem de nossos filhos e filhas [...], osso por osso*, se for preciso”¹².

⁹ Ibidem, p. 40.

¹⁰ Beverly Guy-Sheftall, “Remembering Sojourner Truth: On Black Feminism”, *Catalyst*, 1986, p. 54-7. Várias intelectuais negras investigaram temas centrais propostos inicialmente por Maria W. Stewart. Ver Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave* (Old Westbury, Feminist Press, 1982). Já *The Afro-American Woman: Struggles and Images* (Port Washington, Kennikat, 1978), inovadora coletânea de ensaios sobre a história das mulheres negras organizada por Sharon Harley e Rosalyn Terborg-Penn, prefigurou a publicação de outros livros sobre a história das mulheres negras, como os de Paula Giddings, *When and Where I Enter... The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (Nova York, William Morrow, 1984), e Deborah Gray White, *Ar'n't I a Woman? Female Slaves in the Plantation South* (Nova York, W. W. Norton, 1985), além da importante enciclopédia histórica de Darlene Clark Hine, Elsa Barkley Brown e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *Black Women in America: An Historical Encyclopedia* (Nova York, Carlson, 1993). Houve igualmente um importante florescimento na crítica literária das mulheres negras, como evidencia a publicação de estudos minuciosos sobre escritoras negras, como Barbara Christian, *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers* (Nova York, Pergamon, 1985), Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (Nova York, Oxford University Press, 1987), e Ann duCille, *Skin Trade* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996).

¹¹ Darlene Clark Hine, Elsa Barkley Brown e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *Black Women in America*, cit.; Beverly Guy-Sheftall (org.), *Words of Fire: An Anthology of African American Feminist Thought* (Nova York, New Press, 1995).

* Referência à busca de Walker pelo túmulo de Zora Neale Hurston, por muito tempo não identificado. (N. E.)

¹² Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens* (Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983), p. 92.

O doloroso processo de reunir ideias e realizações de mulheres negras que, como Maria Stewart, foram “descartadas” levou a uma importante descoberta. Intelectuais negras firmaram bases analíticas cruciais para uma visão diferente do eu, da comunidade e da sociedade; dessa forma, criaram uma multifacetada tradição intelectual de mulheres afro-americanas. Embora existam claras descontinuidades nessa tradição – momentos em que as vozes das mulheres negras mostraram toda sua força e outros em que foi fundamental adotar tons mais discretos –, a coerência temática da obra de Maria W. Stewart e de suas sucessoras é uma das dimensões poderosas de suas ideias.

Se existe essa tradição intelectual tão rica, por que ela continua praticamente invisível? Em 1905, Fannie Barrier Williams lamentou o fato de que “a menina de cor [...] não é conhecida e, portanto, não se acredita nela; ela pertence a uma raça que costuma ser designada pela palavra ‘problema’ e vive à sombra desse problema que a cerca e obscurece”¹³. Por que nós, mulheres afro-americanas, não somos conhecidas? Por que não acreditam em nós?

A sombra que obscurece essa complexa tradição intelectual das mulheres negras não é nem acidental nem benigna. Suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização¹⁴. A invisibilização das mulheres negras e de nossas ideias – não apenas nos Estados Unidos, mas na África, no Caribe, na América do Sul, na Europa e em outros lugares onde vivem mulheres negras – tem sido decisiva para a manutenção de desigualdades sociais. Mulheres negras que se dedicam a reivindicar e construir conhecimentos sobre mulheres negras costumam chamar a atenção para a política de supressão que seus projetos enfrentam. Várias autoras da coletânea organizada por Heidi Mirza sobre o feminismo negro britânico¹⁵, por exemplo, falam de sua invisibilidade e de seu silenciamento no Reino Unido contemporâneo. Da mesma forma, a empresária sul-africana Danisa Baloyi relata seu espanto diante da invisibilidade da produção acadêmica das mulheres africanas nos Estados Unidos:

¹³ Fannie Barrier Williams, “The Colored Girl”, em Mary Helen Washington (org.), *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960* (Garden City, Anchor, 1987), p. 150.

¹⁴ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT, Yale University Press, 1985).

¹⁵ Heidi Safia Mirza (org.), *Black British Feminism: A Reader* (Nova York, Routledge, 1997).

Como estudante fazendo pesquisa nos Estados Unidos, fiquei impressionada com a [pequena] quantidade de informações sobre as mulheres sul-africanas negras, e chocada com o fato de que apenas uma quantidade mínima disso tivesse sido escrita por mulheres negras.¹⁶

Apesar dessa supressão, mulheres negras estadunidenses conseguiram desenvolver seu trabalho intelectual e fazer com que nossas ideias fossem levadas em conta. Sojourner Truth, Anna Julia Cooper, Ida B. Wells-Barnett, Mary McLeod Bethune, Toni Morrison, Barbara Smith e inúmeras outras lutaram e lutam com firmeza para serem ouvidas. Escritoras africanas como Ama Ata Aidoo, Buchi Emecheta e Ellen Kuzwayo usaram suas vozes para levantar questões importantes que afetam as mulheres negras africanas¹⁷. Como a obra de Maria W. Stewart e, transnacionalmente, de outras mulheres negras, o trabalho intelectual das afro-americanas tem contribuído para promover o ativismo feminino negro.

Essa dialética da opressão e do ativismo, ou seja, a tensão entre a supressão das ideias das afro-americanas e nosso ativismo intelectual contra essa supressão constitui a política do pensamento feminista negro nos Estados Unidos. Compreender essa relação dialética é crucial para identificarmos como o pensamento feminista negro nos Estados Unidos – seus temas centrais, sua importância epistemológica e suas conexões com a prática feminista negra nacional e transnacional – está fundamentalmente inscrito em um contexto político que desafia o próprio direito de existência dessas ideias.

A SUPRESSÃO DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

A grande maioria das afro-americanas descende de mulheres trazidas aos Estados Unidos para trabalhar como escravas em uma situação de opressão. Opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade. Raça, classe, gênero, sexualidade, nação, idade e etnia, entre outras, constituem as principais formas de opressão nos Estados Unidos. No entanto, a convergência das opressões de raça, classe e gênero, característica da escravidão

¹⁶ Danisa E. Baloyi, "Apartheid and Identity: Black Women in South Africa", em Achola O. Pala (org.), *Connecting across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development* (Nova York, United Nations Development Fund for Women, 1995), p. 41.

¹⁷ Adeola James, *In Their Own Voices: African Women Writers Talk* (Portsmouth, NH, Heinemann, 1990).

nos Estados Unidos, configurou todas as relações subsequentes que as mulheres de ascendência africana vivenciaram nas famílias e comunidades negras no país, com empregadores e umas com as outras. Também fez surgir o contexto político em que o trabalho intelectual das mulheres negras se desenvolveu.

A opressão das afro-americanas engloba três dimensões interdependentes. Primeiro, a exploração do trabalho das mulheres negras, fundamental para o capitalismo estadunidense – as “panelas e chaleiras de ferro” que simbolizam a persistente guetização dessas mulheres na prestação de serviços –, representa a dimensão econômica da opressão¹⁸. Para a maioria das afro-americanas, sobreviver é tão desgastante que poucas tiveram oportunidade de realizar um trabalho intelectual nos moldes em que é tradicionalmente definido. As condições de trabalho estafantes das afro-americanas escravizadas e a pobreza excruciante do trabalho assalariado “livre” no Sul rural ilustram de maneira reveladora o alto preço que as mulheres negras pagaram por sua sobrevivência. Os milhões de afro-americanas empobrecidas e guetizadas na Filadélfia, em Birmingham, Oakland, Detroit e outras cidades dos Estados Unidos revelam a continuidade dessas formas primeiras de exploração econômica das mulheres negras¹⁹.

Segundo, a dimensão política da opressão negou às mulheres afro-americanas os direitos e privilégios que costumam ser estendidos aos cidadãos brancos do sexo masculino²⁰. Proibir mulheres negras de votar, excluir dos cargos públicos afro-americanos e mulheres e recusar tratamento equitativo no sistema de justiça criminal: tudo isso substancia a subordinação política das mulheres negras. As instituições de ensino também fomentaram esse padrão de privação de direitos. Práticas

¹⁸ Angela Davis, *Mulheres, raça e classe* (trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2016); Manning Marable, “Grounding with My Sisters: Patriarchy and the Exploitation of Black Women”, em *How Capitalism Underdeveloped Black America* (Boston, South End, 1983), p. 69-104; Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present* (Nova York, Basic Books, 1985); Teresa L. Amott e Julie Matthaei, *Race, Gender, and Work: A Multicultural Economic History of Women in the United States* (Boston, South End, 1991).

¹⁹ Rose Brewer, “Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black Women’s Labor”, em Stanlie M. James e Abena P. A. Busia (orgs.), *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women* (Nova York, Routledge, 1993), p. 13-30. Ver também Barbara Omolade, *The Rising Song of African American Women* (Nova York, Routledge, 1994).

²⁰ Margaret A. Burnham, “An Impossible Marriage: Slave Law and Family Law”, *Law and Inequality*, v. 5, 1987, p. 187-225; Judy Scales-Trent, “Black Women and the Constitution: Finding Our Place, Asserting Our Rights”, *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, v. 24, 1989, p. 9-43; Mary Frances Berry, *Black Resistance, White Law: A History of Constitutional Racism in America* (Nova York, Penguin, 1994 [1971]).

do passado, como negar alfabetização a escravos e relegar as mulheres negras, no Sul do país, a escolas subfinanciadas e segregadas, fizeram com que a educação de qualidade para as mulheres negras fosse sempre exceção, e não regra²¹. O grande número de jovens negras de zonas rurais e áreas urbanas centrais empobrecidas que ainda hoje abandonam a escola antes de atingir a alfabetização plena representa a continuada eficácia da dimensão política da opressão das mulheres negras.

Finalmente, as imagens de controle surgidas na era da escravidão e ainda hoje aplicadas às mulheres negras atestam a dimensão ideológica da opressão das estadunidenses negras²². Quando falo em ideologia, refiro-me a um corpo de ideias que reflete os interesses de um grupo de pessoas. Na cultura estadunidense, as ideologias racista e sexista permeiam a estrutura social a tal ponto que se tornam hegemônicas, ou seja, são vistas como naturais, normais e inevitáveis. Nesse contexto, certas qualidades supostamente relacionadas às mulheres negras são usadas para justificar a opressão. Desde as *mammies**, as jezebéis** e as procriadoras do tempo da escravidão*** até as sorridentes tias Jemimas das embalagens de massa para panqueca, passando pelas onipresentes prostitutas negras e pelas mães que dependem das políticas de assistência social para sobreviver, sempre presentes na cultura popular contemporânea, os estereótipos negativos aplicados às afro-americanas têm sido fundamentais para sua opressão.

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

²¹ Leith Mullings, *On Our Own Terms: Race, Class, and Gender in the Lives of African American Women* (Nova York, Routledge, 1997).

²² Mae King, "The Politics of Sexual Stereotypes", *Black Scholar*, v. 4, n. 6-7, 1973, p. 12-23; Deborah Gray White, *Ar'n't I a Woman?*, cit.; Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood*, cit.; Patricia Morton, *Disfigured Images: The Historical Assault on Afro-American Women* (Nova York, Praeger, 1991).

* A *mammy* é o estereótipo da babá negra escravizada, obediente e abnegada, muitas vezes também ama de leite dos bebês de uma família branca e responsável por outras tarefas domésticas. Pode ser aproximada da ideia da mãe preta no contexto brasileiro. Também é o nome de uma personagem do livro *E o vento levou...*, de Margaret Mitchell. (N. T.)

** "Jezebel" é o estereótipo da mulher negra altamente sexualizada e promíscua, supostamente capaz de usar o poder de sedução para enganar e manipular. O nome tem origem em uma personagem bíblica. (N. T.)

*** As mulheres negras escravizadas eram estimuladas e muitas vezes forçadas a engravidar para garantir o crescimento da força de trabalho escravizada. (N. T.)

afro-americanas a possibilidade de se alfabetizar de fato impediu a maior parte delas de chegar à posição de acadêmicas, professoras, escritoras, poetas e críticas. Além disso, embora há muito existam historiadoras, escritoras e cientistas sociais negras, até recentemente essas mulheres não ocupavam posições de liderança em universidades, associações profissionais, publicações impressas, veículos de rádio e teledifusão e outras instituições sociais de validação do conhecimento. A exclusão das mulheres negras de posições de poder nas principais instituições levou à valorização das ideias e dos interesses da elite masculina branca e à correspondente supressão de ideias e interesses das mulheres negras no mundo acadêmico tradicional²³. Além disso, essa exclusão histórica significa que imagens estereotipadas das mulheres negras permeiam a cultura popular e as políticas públicas²⁴.

Os estudos da mulher nos Estados Unidos e na Europa vêm desafiando as ideias aparentemente hegemônicas da elite masculina branca. Ironicamente, os feminismos ocidentais também suprimiram as ideias das mulheres negras²⁵. Embora as intelectuais negras há muito expressem uma sensibilidade feminista distinta, de influência africana, sobre a intersecção de raça e classe na estruturação do gênero, historicamente nós não temos sido participantes plenas das organizações feministas criadas por brancas²⁶. O resultado é que as mulheres afro-americanas, latino-americanas, indígenas e asiático-americanas têm acusado os feminismos ocidentais de racismo e preocupação excessiva com questões relacionadas às mulheres brancas de classe média²⁷.

²³ Evelyn Brooks Higginbotham, "Beyond the Sound of Silence: AfroAmerican Women in History", *Gender and History*, v. 1, n. 1, 1989, p. 50-67; Patricia Morton, *Disfigured Images*, cit.; Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998), p. 95-123.

²⁴ Michele Wallace, *Invisibility Blues: From Pop to Theory* (Nova York, Verso, 1990); Wahneema Lubiano, "Black Ladies, Welfare Queens, and State Minstrels: Ideological War by Narrative Means", em Toni Morrison (org.), *Race-ing Justice, En-Gendering Power* (Nova York, Pantheon, 1992), p. 323-63; K. Sue Jewel, *From Mammy to Miss America and Beyond: Cultural Images and the Shaping of U.S. Social Policy* (Nova York, Routledge, 1993).

²⁵ Ann duCille, *Skin Trade*, cit., p. 81-119.

²⁶ Paula Giddings, *When and Where I Enter*, cit.; Maxine Baca Zinn et al., "The Costs of Exclusionary Practices in Women's Studies", *Signs*, v. 11, n. 2, 1986, p. 290-303; Nancie Caraway, *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism* (Knoxville, University of Tennessee Press, 1991).

²⁷ Cherrie Moraga e Gloria Anzaldúa (orgs.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Watertown, Persephone, 1981); Barbara Smith, "Racism and Women's Studies", em Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit., p. 48-51; Bonnie Thornton Dill, "Race, Class, and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood",

Tradicionalmente, muitas pesquisadoras feministas brancas nos Estados Unidos resistem a mulheres negras como colegas de profissão. Além disso, essa supressão histórica das ideias das mulheres negras teve importante influência na teoria feminista. Um dos padrões de supressão é a omissão. Teorias apresentadas como universalmente aplicáveis às mulheres como grupo parecem, após exame mais detalhado, bastante limitadas pela origem branca, ocidental e de classe média de suas proponentes. Por exemplo, o trabalho de Nancy Chodorow²⁸ sobre a socialização dos papéis sexuais e o estudo de Carol Gilligan²⁹ sobre o desenvolvimento moral das mulheres são fortemente baseados em exemplos de pessoas brancas de classe média. Ainda que esses dois clássicos tenham feito contribuições fundamentais para a teoria feminista, eles promoveram ao mesmo tempo a ideia de uma mulher genérica que é branca e de classe média. A ausência de ideias feministas negras nesses e em outros estudos colocou-as em uma posição muito mais frágil para desafiar a hegemonia da produção acadêmica dominante produzida em nome de todas as mulheres.

Outro padrão de supressão consiste em defender no discurso a necessidade de diversidade, mas mudar pouco a prática. Atualmente, nos Estados Unidos, há mulheres brancas com grande competência em pesquisas sobre uma série de questões que reconhecem a diversidade como necessária, mas omitem as mulheres de cor de seu trabalho. Essas mulheres alegam que, por não serem negras, não são qualificadas para compreender ou mesmo falar sobre “as experiências das mulheres negras”. Outras abrem espaço para algumas vozes negras garantidas, “escolhidas a dedo”, para não serem acusadas de racismo. Esses dois exemplos refletem a relutância de muitas feministas brancas estadunidenses em alterar os paradigmas que norteiam seu trabalho.

Um padrão mais recente de supressão implica incorporar, alterar e, assim, despolitizar as ideias feministas negras. A crescente popularidade do pós-modernismo no ensino superior dos Estados Unidos na década de 1990, especialmente no âmbito da crítica literária e dos estudos culturais, promove um ambiente em

Feminist Studies, v. 9, n. 1, 1983, p. 131-50; Angela Davis, *Mulheres, cultura e política* (trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2017).

²⁸ Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, University of California Press, 1978) [ed. bras.: *Psicanálise da maternidade: uma crítica de Freud a partir da mulher*, trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1991].

²⁹ Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982) [ed. bras.: *Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*, trad. Nathanael C. Caixeiro, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1982].

que a inclusão simbólica com frequência toma o lugar de mudanças substanciais genuínas. Como o interesse pelo trabalho das mulheres negras se aproximou de um esoterismo, sugere Ann duCille³⁰, ele “marginaliza cada vez mais as críticas e as pesquisadoras negras que investigaram os campos em questão, assim como suas ‘crias’ feministas negras que desenvolveriam ainda mais esses campos”³¹. A crítica literária feminista negra Barbara Christian, pioneira dos estudos sobre mulheres negras na academia estadunidense, questiona se o feminismo negro é capaz de sobreviver à perniciosa política de ressegregação³². Ao discutir a política de um novo multiculturalismo, a crítica feminista negra Hazel Carby demonstra consternação diante do quadro de crescente inclusão simbólica em que textos de escritoras negras são bem-vindos na concepção de sala de aula multicultural, mas não as mulheres negras em si³³.

Nem todas as feministas ocidentais brancas participam desses diferentes padrões de supressão. Algumas tentam construir coalizões entre marcadores raciais e outros marcadores da diferença, e muitas vezes com resultados notáveis. Os trabalhos de Elizabeth Spelman, Sandra Harding, Margaret Andersen, Peggy McIntosh, Mab Segrest, Anne Fausto-Sterling e outras pensadoras feministas brancas estadunidenses mostram um esforço sincero para desenvolver um feminismo multirracial e diversificado³⁴. No entanto, apesar de seus esforços, essas preocupações persistem.

Assim como a pesquisa feminista, as diversas vertentes do pensamento social e político afro-americano também desafiaram a produção acadêmica dominante.

³⁰ Ann duCille, *Skin Trade*, cit.

³¹ Ibidem, p. 87.

³² Barbara Christian, “Diminishing Returns: Can Black Feminism(s) Survive the Academy?”, em David Theo Goldberg (org.), *Multiculturalism: A Critical Reader* (Cambridge, Basil Blackwell, 1994), p. 168-79.

³³ Hazel Carby, “The Multicultural Wars”, em Michele Wallace e Gina Dent (orgs.), *Black Popular Culture* (Seattle, Bay Press, 1992), p. 187-99.

³⁴ Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston, Beacon, 1988); Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986). Ver também, da mesma autora, *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms, and Epistemologies* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1998); Margaret L. Andersen, “Feminism and the American Family Ideal”, *Journal of Comparative Family Studies*, v. 22, n. 2, 1991, p. 235-46; Peggy McIntosh, *White Privilege and Male Privilege: A Personal Account of Coming to See Correspondences through Work in Women’s Studies*, working paper n. 189 (Wellesley, Center for Research on Women, Wellesley College, 1988); Mab Segrest, *Memoir of a Race Traitor* (Boston, South End, 1994); Anne Fausto-Sterling, “Gender, Race and Nation: The Comparative Anatomy of ‘Hottentot’ Women in Europe, 1815-1817”, em Jennifer Terry e Jacqueline Urla (orgs.), *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1995), p. 19-48.

Entretanto, o pensamento social e político negro tem sido limitado tanto pela postura reformista que muitos intelectuais negros estadunidenses assumiram diante das mudanças³⁵ quanto pelo estatuto secundário atribuído às ideias e experiências das afro-americanas. A adesão a um *éthos* masculino, que muito frequentemente equipara o progresso racial à aquisição de uma condição masculina mal definida, legou a grande parte do pensamento negro estadunidense um viés proeminentemente masculinista.

Nesse caso, os padrões de supressão das ideias das mulheres negras se mostraram semelhantes, mas diferentes. Embora a participação das mulheres negras no discurso acadêmico dominante e nas arenas feministas brancas tenha sido pequena ou nula, há muito temos sido incluídas nas estruturas organizacionais da sociedade civil negra. A aceitação de papéis subalternos nas organizações negras não significa que as estadunidenses negras tenhamos pouca autoridade ou que experimentemos o patriarcado da mesma forma que as mulheres brancas nas organizações brancas³⁶. Porém, com exceção das organizações de mulheres negras, as organizações dirigidas por homens historicamente não dão destaque às questões relativas às mulheres negras³⁷, ou só o fizeram sob pressão. A ativista feminista negra Pauli Murray, por exemplo, descobriu que, desde sua fundação em 1916 até 1970, o *Journal of Negro History* publicou apenas cinco artigos dedicados exclusivamente às mulheres negras³⁸. A monografia histórica de Evelyn Brooks Higginbotham sobre as mulheres negras nas igrejas batistas negras registra a luta das afro-americanas para levantar questões que dissessem respeito às mulheres³⁹. Mesmo organizações negras progressistas não foram imunes à discriminação de gênero. A experiência da ativista de direitos civis Ella Baker na Conferência da Liderança Cristã do Sul mostra uma das muitas formas que a supressão das ideias e dos talentos das mulheres negras pode assumir. Baker administrava a organização

³⁵ Harold Cruse, *The Crisis of the Negro Intellectual* (Nova York, William Morrow, 1967); Cornel West, "Philosophy and the Afro-American Experience", *Philosophical Forum*, v. 9, n. 2-3, 1977-1978, p. 117-48.

³⁶ Sara Evans, *Personal Politics* (Nova York, Vintage, 1979); Cheryl Townsend Gilkes, "'Together and in Harness': Women's Traditions in the Sanctified Church", *Signs*, v. 10, n. 4, 1985, p. 678-99.

³⁷ Frances Beale, "Double Jeopardy: To Be Black and Female", em Toni Cade Bambara (org.), *The Black Woman: An Anthology* (Nova York, Signet, 1970), p. 90-100; Manning Marable, "Grounding with My Sisters", cit.

³⁸ Pauli Murray, "The Liberation of Black Women", em Mary Lou Thompson (org.), *Voices of the New Feminism* (Boston, Beacon, 1970), p. 87-102.

³⁹ Evelyn Brooks Higginbotham, *Righteous Discontent: The Women's Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993).

praticamente sozinha, mas tinha de se submeter à autoridade decisória de um grupo de líderes exclusivamente masculino⁴⁰. A ativista dos direitos civis Septima Clark descreve uma experiência semelhante: “Descobri que, em todo o Sul, o que quer que os homens dissessem tinha de estar certo. Eles detinham todo o poder de decisão. A mulher não podia dizer nada”⁴¹. Afro-americanas radicais também podem passar por situações em que têm de se submeter à autoridade masculina. Em sua autobiografia⁴², Elaine Brown, que nos anos 1960 foi membro e posteriormente líder da organização radical Partido dos Panteras Negras para a Autodefesa, discute o sexismo manifestado pelos homens desse grupo. No geral, ainda que as intelectuais negras tenham afirmado seu direito de falar tanto como afro-americanas quanto como mulheres, ao longo da história elas não ocuparam posições de liderança nas organizações negras, e com frequência encontravam ali dificuldades para expressar ideias feministas negras⁴³.

Grande parte do pensamento feminista negro contemporâneo nos Estados Unidos reflete a disposição crescente das mulheres negras a se opor à desigualdade de gênero na sociedade civil negra. Septima Clark descreve essa transformação:

Eu sentia que as mulheres não podiam se manifestar, porque quando as reuniões distritais eram realizadas na minha região [...] eu sentia que não podia dizer o que estava pensando. [...] Mais tarde, descobri que as mulheres tinham muito a dizer, e o que tinham a dizer realmente valia a pena. [...] Então começamos a falar, e temos falado bastante desde então.⁴⁴

As intelectuais afro-americanas têm “falado bastante” desde 1970, insistindo que o viés masculinista no pensamento social e político negro, o viés racista na teoria feminista e o viés heterossexista em ambos sejam corrigidos⁴⁵.

⁴⁰ Ellen Cantarow, *Moving the Mountain: Women Working for Social Change* (Old Westbury, Feminist Press, 1980).

⁴¹ Cynthia Stokes Brown (org.), *Ready from Within: Septima Clark and the Civil Rights Movement* (Navarro, CA, Wild Trees, 1986), p. 79.

⁴² Elaine Brown, *A Taste of Power: A Black Woman's Story* (Nova York, Pantheon, 1992).

⁴³ Paula Giddings, *When and Where I Enter*, cit.

⁴⁴ Cynthia Stokes Brown (org.), *Ready from Within*, cit., p. 82.

⁴⁵ Toni Cade Bambara, “On the Issue of Roles”, em *The Black Woman*, cit., p. 101-10; Bonnie Thornton Dill, “The Dialectics of Black Womanhood”, *Signs*, v. 4, n. 3, 1979, p. 543-55; June Jordan, *Civil Wars* (Boston, Beacon, 1981); The Combahee River Collective, “A Black Feminist Statement”, em Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit., p. 13-22; Audre Lorde, *Sister Outsider* (Trumansburg, Crossing, 1984) [ed. bras.: *Irmã outsider*, trad. Stephanie Borges, Belo Horizonte, Autêntica, no prelo].

Na sociedade civil negra, o crescimento da visibilidade das ideias das mulheres negras não ocorreu sem oposição. A reação virulenta de alguns homens negros a escritos pioneiros de mulheres negras, como a que aparece na análise que Robert Staples⁴⁶ fez do coreopoema *For Colored Girls Who Have Considered Suicide* [Para meninas de cor que pensaram em suicídio]⁴⁷, de Ntozake Shange, e do controverso *Black Macho and the Myth of the Superwoman* [O macho negro e o mito da supermulher], de Michele Wallace⁴⁸, ilustra a dificuldade de pôr em questão o viés masculinista no pensamento social e político negro. Alice Walker enfrentou reações igualmente hostis à publicação de *A cor púrpura*⁴⁹. Ao descrever a resposta dos homens afro-americanos à enxurrada de publicações de escritoras negras nos anos 1970 e 1980, Calvin Hernton faz uma crítica incisiva à aparente persistência do viés masculinista:

O que é revelador na atitude hostil dos homens negros em relação às escritoras negras é que eles interpretam o novo impulso tomado pelas mulheres como “contraproducente” para o objetivo histórico da luta negra. Significativamente, embora os homens negros tenham obtido um reconhecimento notável ao longo da história da escrita negra, as mulheres negras não os acusaram de colaborar com o inimigo nem de retardar o progresso da raça.⁵⁰

Nem todas as reações de homens negros durante esse período foram hostis. Manning Marable, por exemplo, dedica um capítulo inteiro de *How Capitalism Underdeveloped Black America* [Como o capitalismo subdesenvolveu a América negra] ao fato de o sexismo ter sido um dos principais obstáculos ao desenvolvimento da comunidade negra⁵¹. Seguindo os passos de Marable, os trabalhos de Haki Madhubuti, Cornel West, Michael Awkward, Michael Dyson e outros sugerem que alguns pensadores negros estadunidenses levaram a sério o pensamento

⁴⁶ Robert Staples, “The Myth of Black Macho: A Response to Angry Black Feminists”, *Black Scholar*, v. 10, n. 6, 1979, p. 24-33.

⁴⁷ Ntozake Shange, *For Colored Girls Who Have Considered Suicide/When the Rainbow Is Enuf* (Nova York, Macmillan, 1975).

⁴⁸ Michele Wallace, *Black Macho and the Myth of the Superwoman* (Nova York, Dial, 1978).

⁴⁹ Alice Walker, *The Color Purple* (Nova York, Washington Square Press, 1982) [ed. bras.: *A cor púrpura*, trad. Betúlia Machado, Maria José Silveira e Peg Bodelson, Rio de Janeiro, José Olympio, 2016].

⁵⁰ Calvin Hernton, “The Sexual Mountain and Black Women Writers”, *Black Scholar*, v. 16, n. 4, 1985, p. 5.

⁵¹ Manning Marable, “Grounding with My Sisters”, cit.

feminista negro⁵². Apesar das diversas perspectivas ideológicas expressas por esses escritores, todos parecem reconhecer a importância das ideias das mulheres negras.

O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO COMO TEORIA SOCIAL CRÍTICA

Ainda que não pareçam, situações como a supressão das ideias das mulheres negras na academia tradicional e as tensões nas críticas a esse conhecimento estabelecido são inerentemente instáveis. As condições da economia política mais ampla moldam a subordinação das mulheres negras e, ao mesmo tempo, estimulam o ativismo. Em certo nível, os oprimidos têm, em geral, consciência disso. Para as mulheres afro-americanas, o conhecimento adquirido nas experiências interseccionais de raça, classe e gênero incentiva a elaboração e a transmissão dos saberes subjugados⁵³ da teoria social crítica das mulheres negras⁵⁴.

Como grupo historicamente oprimido, as estadunidenses negras produziram um pensamento social concebido para se opor à opressão. A forma assumida por esse pensamento não apenas diverge da teoria acadêmica padrão – pode tomar a forma de poesia, música, ensaios etc. –, mas o *propósito* do pensamento coletivo das mulheres negras é distintamente diferente. As teorias sociais que surgem de e/ou em nome das estadunidenses negras e de outros grupos historicamente

⁵² Haki R. Madhubuti (org.), *Confusion by Any Other Name: Essays Exploring the Negative Impact of the Blackman's Guide to Understanding the Blackwoman* (Chicago, Third World, 1990); Cornel West, *Race Matters* (Boston, Beacon, 1993) [ed. bras.: *Questão de raça*, trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo, Companhia das Letras, 1994]; Michael Awkward, "A Black Man's Place(s) in Black Feminist Criticism", em Marcellus Blount e George P. Cunningham (orgs.), *Representing Black Men* (Nova York, Routledge, 1996), p. 3-26; Michael Eric Dyson, *Race Rules: Navigating the Color Line* (Nova York, Vintage, 1996).

⁵³ O modo como utilizo a expressão *saberes subjugados* difere um pouco da definição de Michel Foucault. De acordo com Foucault, os saberes subjugados são "blocos de conhecimento histórico que estavam presentes, mas foram ocultados", ou seja, "todo um conjunto de saberes que foram desqualificados porque não estavam à altura de sua tarefa ou não eram suficientemente elaborados: saberes ingênuos, situados em uma posição inferior na hierarquia, aquém do nível exigido de cognição ou cientificidade". Ver Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977* (Nova York, Pantheon, 1980), p. 82. Defendo que o pensamento feminista negro não é um "saber ingênuo", mas foi feito para parecer ingênuo por aqueles que controlam os procedimentos de validação do saber. Além disso, Foucault argumenta que os saberes subjugados são "particulares, locais e regionais, saberes diferenciais inaptos à unanimidade e que devem sua força apenas à aspereza com que se opõem a tudo que os cerca" (ver *idem*). O componente do pensamento feminista negro que analisa a opressão das mulheres negras condiz parcialmente com essa definição, mas as influências independentes e de longa data derivadas de matrizes africanas que estão presentes no pensamento das mulheres negras são omitidas na análise de Foucault.

⁵⁴ Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 3-10.

oprimidos visam encontrar maneiras de escapar da, sobreviver na e/ou se opor à injustiça social e econômica prevalente. Nos Estados Unidos, por exemplo, o pensamento social e político afro-americano analisa o racismo institucionalizado não para ajudá-lo a funcionar de maneira mais eficiente, mas para resistir a ele. O feminismo defende a emancipação e o empoderamento das mulheres, o pensamento social marxista visa a uma sociedade mais equitativa, enquanto a teoria *queer* se opõe ao heterossexismo. Fora dos Estados Unidos, muitas mulheres de grupos oprimidos também buscam compreender as novas formas de injustiça. Em um contexto transnacional pós-colonial, mulheres de Estados-nação recentes e muitas vezes governados por negros no Caribe, na África e na Ásia têm lidado com novos significados ligados à etnia, à cidadania e à religião. Em Estados-nação europeus cada vez mais multiculturais, mulheres imigrantes de ex-colônias têm deparado com novas formas de subjugação⁵⁵. Teorias sociais produzidas por mulheres oriundas de grupos diversos não costumam surgir da atmosfera etérea de sua imaginação. Ao contrário, elas refletem o esforço dessas mulheres para lidar com experiências vividas em meio a opressões interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade, etnia, nação e religião⁵⁶.

O pensamento feminista negro, a teoria social crítica das estadunidenses negras, reflete relações de poder semelhantes. Para as afro-americanas, a teoria social crítica abrange conjuntos de conhecimentos e práticas institucionais que tratam ativamente das principais questões enfrentadas pelas estadunidenses negras como coletividade. Tal pensamento é necessário porque as afro-americanas como *grupo* permanecem oprimidas em um contexto nacional caracterizado pela injustiça. Isso não significa que todas as afro-americanas desse grupo sejam oprimidas da mesma maneira nem que umas não oprimam as outras. A identidade do pensamento feminista negro como teoria social “crítica” reside em seu compromisso com a justiça, tanto para as estadunidenses negras como coletividade quanto para outros grupos oprimidos.

Ao longo da história, dois fatores estimularam a teoria social crítica das afro-americanas. Por um lado, antes da Segunda Guerra Mundial, a segregação racial na moradia urbana se tornou tão arraigada que a maioria das afro-americanas vivia circunscrita a bairros negros onde seus filhos frequentavam

⁵⁵ Nira Yuval-Davis, *Gender and Nation* (Thousand Oaks, Sage, 1997).

⁵⁶ Ver, por exemplo, M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (orgs.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (Nova York, Routledge, 1997), e Heidi Safia Mirza (org.), *Black British Feminism*, cit.

escolas predominantemente negras e onde elas próprias faziam parte de igrejas e organizações comunitárias exclusivamente negras. Embora a guetização tenha sido projetada para fomentar o controle político e a exploração econômica dos negros estadunidenses⁵⁷, a vizinhança exclusivamente negra também serviu como um espaço à parte, no qual mulheres e homens afro-americanos puderam usar ideias de matriz africana para desenvolver saberes de resistência voltados contra a opressão racial.

Cada grupo social tem uma visão de mundo em constante evolução que utiliza para ordenar e avaliar suas próprias experiências⁵⁸. Para os afro-americanos, essa visão de mundo se originou nas cosmologias de diversos grupos étnicos da África Ocidental⁵⁹. Ao reter e reelaborar elementos significativos dessas culturas, comunidades de africanos escravizados ofereceram a seus membros explicações da escravidão distintas daquelas dadas pelos proprietários de escravos⁶⁰. Essas ideias de matriz africana também lançaram as bases das regras de uma sociedade civil distintivamente negra nos Estados Unidos. Mais tarde, o confinamento dos afro-americanos em áreas exclusivamente negras no Sul rural e nos guetos urbanos do Norte promoveu a consolidação de um *éthos* distinto na sociedade civil negra no que diz respeito à linguagem⁶¹, à religião⁶², à estrutura familiar⁶³ e às políticas comunitárias⁶⁴. Embora tenham sido essenciais para a sobrevivência dos negros estadunidenses como grupo e expressos de formas diferentes de indivíduo para indivíduo, esses saberes foram ao mesmo tempo ocultados dos brancos e suprimidos por eles. Os saberes negros de resistência existiam para resistir à injustiça, mas também permaneciam subjugados.

- ⁵⁷ Gregory D. Squires, *Capital and Communities in Black and White: The Intersections of Race, Class and Uneven Development* (Albany, NY, State University of New York Press, 1994).
- ⁵⁸ Mechal Sobel, *Trabelin' on: The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith* (Princeton, Princeton University Press, 1979).
- ⁵⁹ Cheikh Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality?* (Nova York, L. Hill, 1974).
- ⁶⁰ Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925* (Nova York, Random House, 1976); Thomas L. Webber, *Deep like the Rivers* (Nova York, W. W. Norton, 1978); Mechal Sobel, *Trabelin' on*, cit.
- ⁶¹ Geneva Smitherman, *Talkin and Testifyin: The Language of Black America* (Boston, Houghton Mifflin, 1977).
- ⁶² Mechal Sobel, *Trabelin' on*, cit.; Peter J. Paris, *The Spirituality of African Peoples: The Search for a Common Moral Discourse* (Minneapolis, Fortress, 1995).
- ⁶³ Niara Sudarkasa, "Interpreting the African Heritage in Afro-American Family Organization", em Harriette Pipes McAdoo (org.), *Black Families* (Beverly Hills, Sage, 1981), p. 37-53.
- ⁶⁴ Elsa Barkley Brown, "Negotiating and Transforming the Public Sphere: African American Political Life in the Transition from Slavery to Freedom", *Public Culture*, v. 7, n. 1, 1994, p. 107-46.

Como mães, mães de criação, professoras e religiosas, em comunidades rurais e bairros urbanos basicamente negros, as estadunidenses negras participaram da construção e da reconstrução desses saberes de resistência. Por meio das experiências vividas em sua família estendida e em sua comunidade, elas deram forma a ideias próprias sobre o significado da condição de mulher negra. Quando essas ideias encontraram expressão coletiva, as autodefinições das mulheres negras permitiram que elas reformulassem as concepções de matriz africana do eu e da comunidade. Essas autodefinições da condição de mulher negra foram pensadas para resistir às imagens de controle negativas da condição de mulher negra promovidas pelos brancos e às práticas sociais discriminatórias que essas imagens de controle sustentavam. Em suma, a participação das mulheres negras na elaboração de uma cultura afro-americana em constante mudança estimulou visões de mundo especificamente negras e centradas nas mulheres.

Outro fator que estimulou a teoria social crítica das mulheres negras nos Estados Unidos foram as experiências comuns no trabalho. Antes da Segunda Guerra Mundial, as estadunidenses negras trabalhavam principalmente em dois tipos de ocupação: na agricultura e no trabalho doméstico. O fato de terem sido guetizadas no trabalho doméstico desencadeou uma contradição importante. O trabalho doméstico levou à exploração econômica das estadunidenses negras, mas ao mesmo tempo criou condições para formas de resistência especificamente negras e femininas. Permitiu que as mulheres afro-americanas vissem as elites brancas, tanto reais como emergentes, de perspectivas fortemente toldadas para os homens negros e para esses próprios grupos. Em suas “famílias” brancas, as mulheres negras não apenas cumpriam obrigações domésticas como frequentemente criavam fortes laços com as crianças de que cuidavam e com os próprios empregadores. Por um lado, essa relação de dentro satisfazia todos os envolvidos. Relatos de trabalhadoras domésticas negras ressaltam o sentimento de autoafirmação que as mulheres experimentavam ao ver a ideologia racista desmistificada. Por outro lado, essas mulheres negras sabiam que jamais fariam parte de suas “famílias” brancas. Elas eram trabalhadoras economicamente exploradas e, portanto, ficariam sempre de fora. O resultado é que se viram em um curioso lugar social de *outsider interna* [*outsider within*]⁶⁵, uma forma

⁶⁵ Patricia Hill Collins, “Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought”, *Social Problems*, v. 33, n. 6, 1986, p. 14-32 [ed. bras.: “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, 2016, p. 99-127].

peculiar de marginalidade que originou uma perspectiva específica das mulheres negras em uma série de temas⁶⁶.

Consideradas em conjunto, a participação das mulheres negras na construção da cultura afro-americana em cenários exclusivamente negros e as perspectivas específicas formadas a partir da posição de *outsider* interna no trabalho doméstico propiciaram o pano de fundo material para um ponto de vista característico das mulheres negras. Quando armadas com crenças culturais desenvolvidas na sociedade civil negra, muitas mulheres negras que faziam trabalho doméstico acabaram constituindo visões específicas das contradições entre as ações e as ideologias do grupo dominante. Além disso, com frequência compartilhavam suas ideias com outras afro-americanas. Nancy White, moradora negra de uma área urbana central de baixa renda, fala da interconexão entre experiências e crenças:

Ora, foi a vida que me ensinou todas essas coisas. Mas não dá para ficar deitada no sossego de um leito de pétalas* e achar que tem as rédeas da sua vida. Algumas mulheres, mulheres brancas, podem tomar as rédeas da vida do marido por algum tempo, mas a maioria tem de [...] ver o que o marido diz que há para ser visto. Se ele diz que elas não estão vendo o que elas sabem que *estão* vendo, elas então têm de agir como se não tivesse nada lá!⁶⁷

Essa passagem fala não apenas do poder do grupo dominante de suprimir o conhecimento produzido por grupos subordinados, mas também ilustra o fato de que estar na posição de *outsider* interno pode proporcionar novos ângulos de visão sobre a opressão. A negritude de Nancy White** a coloca inevitavelmente em uma posição de exterioridade. Ela nunca poderia ser uma mulher de classe média branca deitada no “sossego de um leito de pétalas”. Porém, ao trabalhar para mulheres brancas, pôde ter uma visão privilegiada de algumas das contradições experimentadas por elas quando acreditam ter o controle de sua própria vida, embora estejam sob o poder e a autoridade patriarcais dentro de casa.

Práticas como essas, quer experimentadas pessoalmente, quer transmitidas por relatos de outras mulheres que passaram por elas, levaram muitas estadunidenses

⁶⁶ Ver, por exemplo, Alice Childress, *Like One of the Family: Conversations from a Domestic's Life* (Boston, Beacon, 1986).

* No original, “*flowery beds of ease*”, expressão usada no hino cristão “Am I a soldier of the cross?” (N. E.)

⁶⁷ John Langston Gwaltney, *Drylongso, A Self-Portrait of Black America* (Nova York, Random House, 1980), p. 148.

** No original, há um jogo de palavras intraduzível: “*Ms. White Blackness*” – *White*, sobrenome da pessoa negra citada, significa “branco”. (N. T.)

negras a questionar as contradições entre as ideologias dominantes da condição de mulher nos Estados Unidos e o estado de desvalorização das estadunidenses negras. Se as mulheres são supostamente passivas e frágeis, por que as mulheres negras são tratadas como “mulas” e designadas para tarefas pesadas de limpeza? Se as boas mães devem ficar em casa com os filhos e as filhas, por que as estadunidenses negras assistidas por políticas sociais são forçadas a trabalhar e a deixá-los em creches? Se a maternidade é a principal vocação das mulheres, por que as mães adolescentes negras são pressionadas a usar contraceptivos como Norplant e Depo Provera? Na ausência de um feminismo negro viável que investigue como as opressões interseccionais de raça, gênero e classe promovem essas contradições, passar pela experiência de ser uma trabalhadora desvalorizada e uma mãe frustrada poderia facilmente gerar um ângulo de visão voltado para dentro, levando a uma opressão internalizada. Mas o legado de luta das estadunidenses negras sugere que seus conhecimentos de resistência e coletivamente compartilhados existem há muito tempo. Essa sabedoria coletiva, por sua vez, tem motivado as mulheres negras estadunidenses a desenvolver um conhecimento mais especializado, a saber, o pensamento feminista negro como teoria social crítica. Assim como o combate à injustiça alicerçou as experiências das estadunidenses negras, a análise e a criação de inventivas respostas à injustiça caracterizam o cerne do pensamento feminista negro.

Ao longo da história, intelectuais negras estadunidenses formadas em condições sociais de segregação racial se esforçaram para desenvolver o pensamento feminista negro como teoria social crítica, ainda que muitas vezes discordassem quanto ao modo de expressá-lo – algumas afro-americanas eram profundamente reformistas, enquanto pensadoras mais radicais tinham uma posição quase revolucionária. Independentemente de classe social e de outras diferenças entre as estadunidenses negras, todas elas foram afetadas de alguma maneira por opressões interseccionais de raça, gênero e classe. As dimensões econômica, política e ideológica da opressão suprimiram a produção intelectual das pensadoras feministas negras. Ao mesmo tempo, essas mesmas condições sociais estimularam entre as estadunidenses negras padrões específicos de ativismo que também influenciaram e foram influenciados pelas pensadoras negras. Assim, caracterizando as experiências das estadunidenses negras marcadas por opressões interseccionais, a dialética entre opressão e ativismo também influenciou as ideias e as iniciativas das intelectuais negras.

A exclusão das ideias das mulheres negras do discurso acadêmico dominante e o curioso posicionamento das intelectuais afro-americanas no pensamento

feminista, nas teorias sociais e políticas negras e em outras áreas importantes do pensamento, como os estudos do trabalho, fizeram com que as intelectuais negras estadunidenses se vissem na posição de *outsiders* internas em muitas iniciativas acadêmicas⁶⁸. As realidades das mulheres negras são negadas por todos os pressupostos nos quais se baseia o pertencimento pleno a um grupo: a branquitude como condição para integrar o pensamento feminista, a masculinidade como condição para integrar o pensamento social e político negro, e a combinação de ambas para fazer parte do setor dominante da academia. Impedidas de ocupar uma posição plenamente interna em qualquer uma dessas áreas de pesquisa, as mulheres negras permaneceram em uma situação de *outsiders* internas, como indivíduos cuja marginalidade proporcionou um ângulo de visão específico sobre essas entidades intelectuais e políticas.

O trabalho de Alice Walker dá exemplos dessas influências fundamentais no âmbito da tradição intelectual das mulheres negras. Ela descreve como estar na posição de *outsider* interna influenciou seu pensamento: “Acredito [...] que foi a partir desse período – de minha posição solitária, isolada, uma posição de pária – que comecei realmente a enxergar as pessoas e as coisas, a perceber realmente as relações”⁶⁹. Walker observa que “a dádiva propiciada pela solidão é, às vezes, ter uma visão radical da sociedade ou de um povo que ainda não tinha sido levada em conta”⁷⁰. No entanto, a marginalidade não foi o único fator que influenciou seu trabalho. Ao recuperar a obra de Zora Neale Hurston e, por outras vias, conferir centralidade às experiências e à cultura das mulheres negras em seu trabalho, ela se baseia em visões feministas negras alternativas.

DESENVOLVENDO O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

Partindo do pressuposto de que as mulheres afro-americanas desenvolveram saberes independentes – de resistência*, mas subjugados – sobre nossa própria subordinação, as intelectuais negras estadunidenses estão engajadas na luta para

⁶⁸ Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit.; Barbara Christian, “But Who Do You Really Belong to – Black Studies or Women’s Studies?”, *Women’s Studies*, v. 17, n. 1-2, 1989, p. 17-23.

⁶⁹ Alice Walker, *In Search of Our Mother’s Gardens*, cit., p. 244.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 264.

* Optou-se por traduzir “*oppositional*”, neste contexto, por “de resistência”. Ver também bell hooks, *Olhares negros: raça e representação* (trad. Stephanie Borges, São Paulo, Elefante, 2019). (N. T.)

reconceituar todas as dimensões da dialética de opressão e ativismo aplicada às afro-americanas. Recuperar as tradições intelectuais feministas negras é fundamental para essa iniciativa⁷¹.

Para muitas intelectuais negras dos Estados Unidos, a tarefa de recuperar os saberes subjugados das mulheres negras tem um significado especial. Saber que o pensamento e o talento de nossas avós, mães e irmãs foram e têm sido suprimidos motiva muitas contribuições para o campo crescente dos estudos da mulher negra⁷². Alice Walker fala sobre o impacto desse senso de propósito em seu trabalho: “Em meu próprio trabalho, escrevo não apenas o que quero ler – entendendo de forma plena e indelével que, se não o faço, ninguém tem interesse ou capacidade tão vitais de fazê-lo a ponto de me satisfazer –, mas também todas as coisas que *eu deveria ter tido condições de ler*”⁷³.

Recuperar as ideias das mulheres negras implica descobrir, reinterpretar e, em muitos casos, analisar pela primeira vez o trabalho de pensadoras negras estadunidenses tão extraordinárias que conseguiram ter suas ideias preservadas. Em alguns casos, esse processo implica localizar obras não reconhecidas e não divulgadas, esparsas e esgotadas há muito tempo. A edição minuciosa que Marilyn Richardson fez dos escritos e discursos de Maria Stewart⁷⁴, bem como as antologias de textos de mulheres negras organizadas por Mary Helen Washington⁷⁵, ilustram esse processo. Da mesma forma, todo o empenho de Alice Walker para que o túmulo sem identificação de Zora Neale Hurston fosse reconhecido condiz com sua busca intelectual para honrar as importantes contribuições de Hurston para as tradições literárias feministas negras⁷⁶.

Recuperar as ideias das mulheres negras também implica descobrir, reinterpretar e analisar as ideias de subgrupos da coletividade mais ampla das

⁷¹ Ver, por exemplo, Sharon Harley e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *The Afro-American Woman*, cit.; Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit.; Stanlie M. James e Abena P. A. Busia (orgs.), *Theorizing Black Feminisms*, cit.; Beverly Guy-Sheftall, “The Evolution of Feminist Consciousness among African American Women”, em Beverly Guy-Sheftall (org.), *Words of Fire*, cit., p. 1-22; e Beverly Guy-Sheftall (org.) *Words of Fire*, cit.

⁷² Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit.

⁷³ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, cit., p. 13.

⁷⁴ Marilyn Richardson (org.), *Maria W. Stewart*, cit.

⁷⁵ Mary Helen Washington (org.), *Black-Eyed Susans: Classic Stories by and about Black Women* (Garden City, Anchor, 1975); *Midnight Birds* (Garden City, Anchor, 1980) e *Invented Lives*, cit.

⁷⁶ Alice Walker (org.), *I Love Myself When I am Laughing. And Then Again When I Am Looking Mean and Impressive: A Zora Neale Hurston Reader* (Old Westbury, Feminist Press, 1979).

estadunidenses negras que foram silenciadas. Por exemplo, a crescente produção acadêmica de e sobre lésbicas negras revela uma história complexa e diversa. A cuidadosa compilação dos diários da intelectual feminista negra Alice Dunbar-Nelson, organizada por Gloria Hull⁷⁷, ilustra as dificuldades de estar no armário e, ainda assim, dar grandes contribuições ao pensamento social e político afro-americano. A autobiografia de Audre Lorde, *Zami*⁷⁸, trata extensamente das comunidades lésbicas negras de Nova York. No mesmo sentido, a história da formação de comunidades lésbicas nas décadas de 1940 e 1950 em Buffalo (estado de Nova York) escrita por Kennedy e Davis busca entender como a segregação racial influenciou a formação de identidades lésbicas⁷⁹.

Reinterpretar obras existentes por meio de novos referenciais teóricos é outra dimensão do desenvolvimento do pensamento feminista negro. Na crítica literária feminista negra, esse processo é exemplificado pelo trabalho de referência de Barbara Christian sobre escritoras negras; pela revisão de Mary Helen Washington da raiva e da voz em *Maud Martha*, obra negligenciada da romancista e poeta Gwendolyn Brooks; e pelo uso que Hazel Carby faz das perspectivas de raça, classe e gênero para reinterpretar o trabalho de romancistas negras do século XIX⁸⁰. Na historiografia feminista negra, os enormes passos que foram dados na história das mulheres negras nos Estados Unidos ficam evidentes na análise que Evelyn Brooks Higginbotham faz de conceitos e paradigmas emergentes na história das mulheres negras e em seu estudo sobre as mulheres na Igreja Batista negra; no estudo de Stephanie Shaw sobre as profissionais negras na era do Jim Crow*; e na obra de referência *Black Women in the United States: An Historical Encyclopedia* [Mulheres negras nos Estados Unidos: enciclopédia histórica]⁸¹.

⁷⁷ Gloria T. Hull (org.), *Give Us Each Day: The Diary of Alice Dunbar-Nelson* (Nova York, W. W. Norton, 1984).

⁷⁸ Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* (Trumansburg, Crossing, 1982).

⁷⁹ Elizabeth Lapovsky Kennedy e Madeline Davis, *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community* (Nova York, Penguin, 1994).

⁸⁰ Barbara Christian, *Black Feminist Criticism*, cit.; Mary Helen Washington (org.), *Invented Lives*, cit.; Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood*, cit.

* Período de um século que se seguiu ao fim da guerra civil nos Estados Unidos (1865), no qual, em reação ao fim da escravidão, parlamentares aprovaram leis de segregação racial em estados sulistas. Jim Crow é um personagem criado pelo ator branco Thomas D. Rice (1808-1860), que recorria ao *blackface* (pintar o rosto de preto) para personificar os estereótipos associados aos negros. (N. E.)

⁸¹ Evelyn Brooks Higginbotham, "Beyond the Sound of Silence", cit.; idem, *Righteous Discontent*, cit.; Stephanie J. Shaw, *What a Woman Ought to Be and to Do: Black Professional Women Workers*

Desenvolver o pensamento feminista negro também implica buscar sua expressão em posições institucionais alternativas e entre mulheres que não são comumente vistas como intelectuais. Conforme a definição proposta nesta obra, as intelectuais negras não necessariamente são acadêmicas nem encontradas apenas na classe média negra. De fato, todas as estadunidenses negras que de alguma forma contribuem para o pensamento feminista negro como teoria social crítica são consideradas “intelectuais”. Elas podem ser altamente instruídas. Muitas não são. Por exemplo, Sojourner Truth, ativista feminista negra do século XIX, não costuma ser considerada uma intelectual⁸². Como não sabia ler nem escrever, muito do que se sabe a respeito dela foi registrado por outras pessoas. Um de seus discursos mais famosos, proferido na convenção dos direitos da mulher de 1851 em Akron (Ohio), chegou até nós por meio de um relatório escrito por uma abolicionista feminista algum tempo depois do evento⁸³. Não sabemos o que Truth realmente disse, apenas o que a responsável pelo registro afirma que ela disse. Apesar dessa limitação, Truth teria apresentado nesse discurso uma análise incisiva da definição do termo *mulher* em meados do século XIX:

Aquele homem ali diz que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e ser carregadas quando há valas na passagem, e ter o melhor lugar onde quer que estejam. A mim, porém, ninguém nunca ajuda a subir em carruagens, a pular poças de lama, nem cede o melhor lugar! E por acaso não sou mulher? Olhem para mim! Olhem meu braço! Já arei, plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía

During the Jim Crow Era (Chicago, University of Chicago Press, 1996); Darlene Clark Hine, Elsa Barkley Brown e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *Black Women in America*, cit.

⁸² As iniciativas de Sojourner Truth ilustram a afirmação de Antonio Gramsci de que todo grupo social cria uma ou mais “camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência de sua própria função, não apenas nos campos econômicos, mas também nos campos sociais e políticos”; ver *Selections from the Prison Notebooks* (Londres, Lawrence and Wishart, 1971), p. 5 [ed. bras.: *Cadernos do cárcere*, v. 2, trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 15]. Os acadêmicos tradicionais são intelectuais treinados para representar os interesses dos grupos que estão no poder. Em contrapartida, os intelectuais “orgânicos” dependem do senso comum e representam os interesses de seu próprio grupo. Sojourner Truth seria uma típica intelectual “orgânica” ou cotidiana, mas pode não ser certificada como tal pelo grupo dominante porque sua atividade intelectual ameaça a ordem social vigente. A posição de *outsider* interna das acadêmicas negras nos estimula a recorrer às tradições tanto da disciplina em que tivemos formação quanto de nossa experiência como mulheres negras, sem que participemos plenamente de nenhuma delas. Ver Patricia Hill Collins, “Learning from the Outsider Within”, cit.

⁸³ Nell Painter, “Sojourner Truth”, em Darlene Clark Hine, Elsa Barkley Brown e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *Black Women in the United States: An Historical Encyclopedia*, cit., p. 1.172-6.

melhor do que eu! E por acaso não sou mulher? Eu era capaz de trabalhar e comer tanto quanto um homem – quando havia comida –, além de aguentar chicotada! E por acaso não sou mulher? Pari treze filhos, e um por um foram vendidos como escravos. Quando chorei minha dor de mãe, ninguém me ouviu, só Jesus! E por acaso não sou mulher?⁸⁴

Ao recorrer às contradições entre sua vida de mulher afro-americana e as qualidades atribuídas às mulheres, Sojourner Truth expõe o conceito de mulher como algo culturalmente construído. O árduo trabalho físico, executado sem o auxílio de homens, ocupou grande parte de sua vida como cidadã de segunda classe. A pergunta feita por ela, “por acaso não sou mulher?”, chama atenção para as contradições inerentes ao uso generalizado do termo *mulher*. Diante de quem questiona sua feminilidade, Truth enfatiza o fato de ser mãe de treze filhos, todos vendidos como escravos, e pergunta novamente: “Por acaso não sou mulher?”. Em vez de aceitar os pressupostos vigentes sobre o que é uma mulher e depois tentar provar que se encaixa em tais padrões, Truth questionou os próprios padrões. Suas ações demonstram o processo de desconstrução – ou seja, a exposição de um conceito como ideológico ou culturalmente construído, e não como algo natural ou simples reflexo da realidade⁸⁵. Ao desconstruir o conceito de *mulher*, Truth mostrou-se uma intelectual formidável, ainda que fosse uma ex-escravizada que nunca aprendeu a ler ou escrever.

Analisar as contribuições de mulheres como Sojourner Truth sugere que o próprio conceito de *intelectual* deve ser desconstruído. Nem todas as intelectuais negras foram escolarizadas. Nem todas as intelectuais negras estão no meio acadêmico. Por outro lado, nem todas as mulheres negras altamente instruídas, sobretudo as que trabalham em faculdades e universidades nos Estados Unidos, são, por isso, *automaticamente* intelectuais. As intelectuais negras estadunidenses não são um segmento feminino da noção de “décimo talentoso” de William E. B. Du Bois. Ninguém nasce intelectual nem se torna intelectual ao receber um diploma. Defendo que, na realidade, fazer um trabalho intelectual do tipo pensado pelo feminismo negro requer um processo de luta autoconsciente em favor das mulheres negras, independentemente do lugar social concreto em que esse trabalho ocorra.

⁸⁴ Bert J. Loewenberg e Ruth Bogin (orgs.), *Black Women in Nineteenth Century American Life* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1976), p. 235.

⁸⁵ Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 137-45.

Essas preocupações não são despropositadas nas novas relações de poder que alteraram significativamente o tecido da sociedade civil negra e estadunidense. Raça, classe e gênero ainda constituem formas de opressão que se interseccionam, mas as maneiras pelas quais elas se organizam hoje para produzir injustiças sociais diferem daquelas de épocas anteriores. Assim como teorias, epistemologias e fatos produzidos por qualquer grupo de indivíduos representam os pontos de vista e os interesses de seus criadores, a própria definição de quem tem legitimidade para realizar trabalho intelectual não só está sendo politicamente contestada como tem mudado⁸⁶. Recuperar tradições intelectuais feministas negras implica muito mais que desenvolver análises feministas negras com base em critérios epistemológicos convencionais. Implica também desafiar os próprios termos do discurso intelectual.

Assumir novas perspectivas segundo as quais as estadunidenses negras de fato realizam trabalho intelectual e se dedicam a contribuir para o pensamento feminista negro possibilita fazer novas questões sobre a produção desses saberes de resistência. Ao longo da história, grande parte da tradição intelectual das mulheres negras se deu em contextos institucionais exteriores à academia. Por exemplo, a música das cantoras de *blues* – negras e de classe trabalhadora – das décadas de 1920 e 1930 é frequentemente vista como uma importante contribuição não acadêmica para essa tradição intelectual⁸⁷. Embora Ann duCille nos advirta com razão do perigo de se ver o *blues* das mulheres negras sob um prisma exclusivamente positivo⁸⁸, é verdade que muito mais mulheres negras ouviram Bessie Smith e Ma Rainey do que leram Nella Larsen ou Jessie Fauset. E, apesar de avanços impressionantes no campo da educação terem permitido a muitas estadunidenses negras conseguir emprego no ensino superior e nos meios de comunicação, é possível que isso continue a ser assim. Imani Perry sugere que o *hip-hop*, por exemplo, está servindo como um novo espaço de produção intelectual das mulheres negras⁸⁹. Mais uma vez, apesar de o *hip-hop*

⁸⁶ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Nova York, Harcourt, Brace & World, 1936) [ed. bras.: *Ideologia e utopia*, trad. Thiago Mazucato, São Paulo, Ideias e Letras, 2014]; Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, cit.

⁸⁷ Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism* (Nova York, Vintage, 1998).

⁸⁸ Ann duCille, "Blue Notes on Black Sexuality: Sex and the Texts of the Twenties and Thirties" em John C. Fout e Maura Shaw Tantillo (orgs.), *American Sexual Politics: Sex, Gender, and Race Since the Civil War* (Chicago, University of Chicago Press, 1993), p. 193-219.

⁸⁹ Imani Perry, "It's My Thang and I'll Swing It the Way That I Feel!", em Gail Dines e Jean Humez (orgs.), *Gender, Race and Class in Media* (Thousand Oaks, Sage, 1995), p. 524-30.

se compor de elementos diversos e contraditórios⁹⁰, e de a popularidade por si só ser insuficiente para conferir o título de “intelectual”, há muito mais mulheres negras ouvindo Queen Latifah e Salt-N-Pepa do que lendo a literatura de Alice Walker e Toni Morrison.

Dado que a elucidação das experiências e das ideias das mulheres negras ocupa o cerne do pensamento feminista negro, interpretá-las requer um espírito de liderança colaborativa por parte das pessoas que participam das diversas formas hoje assumidas pelas comunidades de mulheres negras. Para isso, é preciso reconhecer não só a maneira como as afro-americanas de fora do meio acadêmico, ao representar os interesses das mulheres negras como grupo, há muito tempo exercem o papel de intelectuais, mas também como continuam a exercê-lo. Por exemplo, a música da *rapper* Sister Souljah, assim como sua autobiografia, *No Disrespect* [Sem desrespeito]⁹¹, decerto podem ser vistas como contribuições para o pensamento feminista negro como teoria social crítica. Apesar de sua aceitação acrítica de uma ideologia nacionalista negra masculinista, Souljah demonstra profunda preocupação com as questões ligadas à opressão das mulheres negras e apresenta um ponto de vista importante sobre a cultura urbana contemporânea. No entanto, enquanto as jovens negras ouvem sua música e refletem sobre suas ideias, seu trabalho tem sido deixado de fora das salas de aula de estudos feministas por ser considerado “não feminista”. Se não dermos atenção a essas fontes não tradicionais, grande parte da tradição intelectual das mulheres negras corre o risco de permanecer “desconhecida e, portanto, desacreditada”⁹².

Ao mesmo tempo, muitas acadêmicas negras lutam para encontrar maneiras de realizar um trabalho intelectual que desafie a injustiça. Elas sabem que ser uma acadêmica e ser uma intelectual não constituem necessariamente a mesma coisa. A partir da década de 1960, as estadunidenses negras têm ocupado cargos de docência e pesquisa no ensino superior em número inédito, ainda que pequeno. Essas mulheres enfrentam um dilema peculiar. Por um lado, adquirir o mesmo prestígio de seus colegas exigia muitas vezes aceitar as normas acadêmicas sem questioná-las. Por outro, muitas dessas mesmas normas continuam ligadas a concepções de inferioridade de negros e mulheres. Encontrar maneiras de ajustar o tom de respostas críticas à academia sem arriscar indevidamente a

⁹⁰ Tricia Rose, *Black Noise: Rap Music and Black Culture in Contemporary America* (Hanover, NH: Wesleyan University Press, 1994).

⁹¹ Sister Souljah, *No Disrespect* (Nova York, Random House, 1994).

⁹² Fannie Barrier Williams, “The Colored Girl”, cit., p. 150.

própria carreira constitui um novo desafio para as mulheres negras que visam ser intelectuais da academia, sobretudo aquelas empenhadas no desenvolvimento do pensamento feminista negro⁹³.

Sobreviver a esses desafios requer novas formas de realizar o trabalho intelectual feminista negro. Desenvolver o pensamento feminista negro como teoria social crítica implica incluir tanto as ideias de mulheres negras que não eram consideradas intelectuais – muitas das quais da classe trabalhadora, empregadas fora da academia – quanto as ideias que emanam dos ambientes de conhecimento mais formais e legitimados. As ideias que compartilhamos umas com as outras, como mães de famílias estendidas, como mães de criação em comunidades negras, como membros de igrejas negras e professoras de crianças de comunidades negras, constituem uma área fundamental, na qual afro-americanas elaboraram um ponto de vista feminino negro multifacetado. Musicistas, cantoras, poetisas, escritoras e outras artistas constituem outro grupo do qual emergiram intelectuais negras. Baseando-se em tradições orais de matriz africana, as musicistas, em particular, têm desfrutado de uma relação próxima com a comunidade mais ampla de afro-americanas que constituem seu público. Por meio de suas palavras e iniciativas, as ativistas de base também contribuem para as tradições intelectuais das mulheres negras. Em geral, não se atribui a condição de produção de trabalho intelectual a artistas e ativistas políticas negras. Em instituições de ensino superior de elite, em especial, essas mulheres costumam ser consideradas objetos de estudo, uma classificação que cria uma falsa dicotomia entre pesquisa acadêmica e ativismo, entre pensar e fazer. Em contrapartida, analisar as ideias e as iniciativas desses grupos excluídos de modo que sejam percebidos como sujeitos revela um mundo no qual o comportamento corresponde a uma asserção filosófica, e no qual uma tradição vibrante, ao mesmo tempo acadêmica e ativista, se mantém íntegra.

OBJETIVOS DESTE LIVRO

O lugar social das afro-americanas como coletividade estimulou a formação de tradições intelectuais feministas negras específicas, embora heterogêneas, que por conveniência chamo neste livro de *pensamento feminista negro*. Pesquisas sobre quatro componentes básicos do pensamento feminista negro – conteúdo

⁹³ Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 95-123.

temático, referenciais interpretativos, abordagens epistemológicas e importância para o empoderamento – constituem o núcleo deste trabalho. Todos esses quatro componentes foram moldados pelo lugar que as mulheres negras estadunidenses ocupam num contexto político em considerável mudança. Assim, os temas centrais, os referenciais interpretativos, as posições epistemológicas e as percepções sobre o empoderamento próprios do pensamento feminista negro refletirão e procurarão dar forma a contextos políticos específicos que confrontem as afro-americanas como grupo.

Neste livro, pretendo descrever, analisar e explicar a importância do pensamento feminista negro e contribuir para seu desenvolvimento como teoria social crítica. Ao levar adiante esse objetivo geral, tenho vários objetivos específicos. Primeiramente, sintetizo temas centrais selecionados no âmbito do pensamento feminista negro, examinando como se expressaram ao longo da história e na contemporaneidade. Baseando-me principalmente em obras de acadêmicas afro-americanas e no pensamento produzido por uma ampla gama de intelectuais negras, exploro vários temas centrais que preocupam as pensadoras negras. A grande maioria das pensadoras discutidas no livro é, até onde observei, de estadunidenses negras. Cito uma série de pensadoras negras não por acreditar que as afro-americanas detêm o monopólio sobre as ideias apresentadas, mas porque pretendo demonstrar a amplitude e a profundidade das pensadoras oriundas da sociedade civil negra dos Estados Unidos. Conferir centralidade à análise das ideias tanto de afro-americanas comuns como de intelectuais negras conhecidas possibilita um novo ângulo de visão sobre os interesses das mulheres negras. Ao mesmo tempo, não se pode desenvolver o pensamento feminista negro de forma isolada do pensamento e das iniciativas de outros grupos. Assim, incluo também as ideias de diversas pensadoras e pensadores com contribuições importantes para o desenvolvimento do pensamento feminista negro. As mulheres negras devem estar à frente do pensamento feminista negro, o que não significa excluir os outros.

Q uso e a promoção de um arcabouço ou um paradigma interpretativo que veio a ser conhecido como estudos de raça, classe e gênero constituem um segundo objetivo de *Pensamento feminista negro*. Ao rejeitar modelos de opressão de tipo aditivo, os estudos sobre raça, classe e gênero cresceram consideravelmente desde a década de 1980⁹⁴. Durante essa década, afro-americanas acadêmicas ativistas,

⁹⁴ Em *Inessential Woman*, cit., Elizabeth Spelman discorda de abordagens de tipo aditivo para conceituar a opressão, pois elas tratam a opressão da mulher negra em sociedades sexistas e racistas como se fosse *mais um* fardo se comparada à opressão em uma sociedade sexista, mas não racista.

entre outras, reivindicaram uma nova abordagem para a análise das experiências das mulheres negras. Defendendo que tais experiências são moldadas não apenas pela raça, mas por gênero, classe social e sexualidade, trabalhos inovadores, como *Mulheres, raça e classe* (1981), de Angela Davis, "A Black Feminist Statement" [Declaração feminista negra] (1982), elaborado pelo Combahee River Collective, e *Irmã outsider* (1984), obra clássica de Audre Lorde, investigaram as interconexões entre os sistemas de opressão⁹⁵. Trabalhos subsequentes procuraram descrever diferentes dimensões dessa relação interconectada, lançando mão de termos como *interseccionalidade*⁹⁶ e *matriz de dominação*. Neste livro, ao examinar como a opressão afeta as mulheres negras, uso ambos os termos e faço uma distinção entre eles. A ideia de interseccionalidade se refere a formas particulares de opressão interseccional, por exemplo, intersecções entre raça e gênero, ou entre sexualidade e nação. Os paradigmas interseccionais nos lembram que a opressão não é redutível a um tipo fundamental, e que as formas de opressão agem conjuntamente na produção da injustiça. Em contrapartida, a ideia de matriz de dominação se refere ao modo como essas opressões interseccionais são de fato organizadas. Independentemente das intersecções específicas em questão, domínios de poder estruturais, disciplinares, hegemônicos e interpessoais reaparecem em formas bastante diferentes de opressão.

Meu terceiro objetivo é desenvolver um referencial epistemológico que possa ser usado tanto para avaliar o pensamento feminista negro já existente quanto

quando, na realidade, se trata de um fardo diferente. De forma semelhante, Brittan e Maynard argumentam que formas distintas de opressão não podem ser fundidas em uma "grande teoria da opressão"; ver Arthur Brittan e Mary Maynard, *Sexism, Racism and Oppression* (Nova York, Basil Blackwell, 1984). Já Omi e Winant advertem contra a tendência a subsumir um tipo de opressão a outro – por exemplo, afirmar que tudo decorre da estrutura de classes; ver Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (2. ed., Nova York, Routledge, 1994). Para uma discussão incisiva sobre o risco múltiplo como modelo alternativo, ver Deborah K. King, "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", *Signs*, v. 14, n. 1, 1988, p. 42-72. O campo da interseccionalidade se desenvolveu consideravelmente nos anos 1990. Para antologias que usam a perspectiva dos estudos de raça, classe e gênero, ver Margaret L. Andersen e Patricia Hill Collins (orgs.), *Race, Class, and Gender: An Anthology* (3. ed., Belmont, CA, Wadsworth, 1988). Para uma análise útil da literatura dedicada às opressões interseccionais, ver Floya Anthias e Nira Yuval-Davis, *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class in the Anti-Racist Struggle* (Nova York, Routledge, 1992).

⁹⁵ Angela Davis, *Mulheres, raça e classe*, cit.; The Combahee River Collective, "A Black Feminist Statement", cit.; Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit.

⁹⁶ Kimberlé Williams Crenshaw, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, 1991, p. 1.241-99.

para elucidar alguns dos pressupostos que dificultam seu desenvolvimento. Esse problema da epistemologia suscita algumas questões difíceis. Considero necessário definir os limites que dão contorno ao pensamento feminista negro, distinguindo-o de outras áreas de investigação intelectual. Quais critérios, se é que eles existem, podem ser aplicados às ideias para determinarmos se elas são de fato negras e feministas? Que características fundamentais o pensamento feminista negro compartilha com outras teorias sociais críticas, em particular com a teoria feminista ocidental, a teoria afrocêntrica, as análises marxistas e o pós-modernismo? Será que as mulheres afro-americanas recorrem implicitamente a padrões alternativos para identificar se determinadas ideias são verdadeiras? Os pressupostos epistemológicos tradicionais que dizem como chegamos à "verdade" são simplesmente insuficientes para a tarefa de levar adiante o pensamento feminista negro. Se conceitos como *mulher* e *intelectual* devem ser desafiados, também o processo pelo qual chegamos à verdade merece passar por um exame à altura. Em *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* [Palavras de combate: mulheres negras e a busca por justiça], abordo a fundo essas questões teóricas; aqui, porém, concentro-me nas características distintivas de uma epistemologia feminista negra.

Pretendo utilizar esse mesmo arcabouço epistemológico ao longo deste livro. Alice Walker se refere a esse processo como aquele em que "escrever livros que despertem interesse consiste tanto em apontar a direção da visão quanto em segui-la"⁹⁷. Esse processo foi muito difícil para mim: exigiu não apenas que eu desenvolvesse padrões e diretrizes para avaliar o pensamento feminista negro nos Estados Unidos como também que eu aplicasse esses mesmos padrões e diretrizes a meu próprio trabalho enquanto o concebia. Nos capítulos 2 e 10, por exemplo, defendo que as intelectuais negras contribuem melhor para a formação de um ponto de vista do grupo das mulheres negras quando utilizam suas experiências como conhecedoras situadas. Aderir a esse princípio epistemológico exigiu que, quando fosse apropriado, eu rejeitasse os pronomes *elas* e *seus/suas* ao descrever as estadunidenses negras e nossas ideias para substituí-los pelos termos *nós*, *nos* e *nossos/nossas*. Usar termos de distanciamento como *elas* e *seus/suas* ao descrever meu próprio grupo e nossas experiências pode reforçar tanto minhas credenciais como pesquisadora quanto a credibilidade de meus argumentos em alguns ambientes acadêmicos. No entanto, ao assumir essa

⁹⁷ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, cit., p. 8.

posição epistemológica que reflete minha formação como socióloga, recorro a padrões de certificação da verdade que não subscrevo totalmente.

Em contrapartida, ao me identificar como membro e observadora das comunidades de mulheres negras, corro o risco de ser desacreditada como demasiado subjetiva e, portanto, menos acadêmica. No entanto, ao defender o material que proponho, valido princípios epistemológicos que afirmo serem fundamentais para o pensamento feminista negro, a saber, munir as pessoas para resistir à opressão e inspirá-las a fazer isso⁹⁸. Para mim, a supressão das tradições intelectuais das mulheres negras fez com que o processo de buscar nosso próprio caminho se tornasse uma posição epistemológica incontornável para as intelectuais negras. Como ressalta Walker, “ela deve ser seu próprio modelo e também a artista que acompanha, cria, realiza e aprende com o modelo, ou seja, ela própria”⁹⁹.

Pretendo, finalmente, promover as contribuições do pensamento feminista negro para o empoderamento das afro-americanas. O empoderamento continua a ser um construto fugidio, e o desenvolvimento de uma política feminista negra de empoderamento requer que domínios de poder que limitam as mulheres negras sejam especificados, bem como os modos de resistir a essa dominação. Idealmente, o pensamento feminista negro contribui com ideias e referenciais analíticos para esse fim. Além disso, é importante lembrar que o empoderamento pleno das mulheres negras somente pode ocorrer em um contexto transnacional de justiça social. Ainda que enfoque as estadunidenses negras, o feminismo negro nos Estados Unidos é historicamente um dos muitos projetos de justiça social especificamente dedicados a promover o empoderamento de grupos em um contexto de justiça que seja abrangente. Nesse sentido, o pensamento feminista negro é parte de um projeto de justiça social muito mais amplo, que vai bem além das experiências das afro-americanas.

⁹⁸ Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 196-200.

⁹⁹ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, cit., p. 8.

2

CARACTERÍSTICAS DISTINTIVAS DO PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

Sou produto de uma tradição intelectual que não existia na academia até 25 anos atrás. Tal qual retalhos de uma colcha, essa tradição foi composta por partes e pedaços importantes.

Minha tradição não tem nome, porque é mais ampla que o mulherismo [*womanism*], a negritude ou os estudos africanos, ainda que esses termos sirvam por enquanto.

Barbara Omolade, *The Rising Song of African American Women*, p. ix

Parece que as palavras têm me fugido ultimamente. Sinto como se estivesse em uma esteira linguística cuja velocidade aumentou gradual mas inequivocamente, de modo que nenhuma palavra que eu use de forma positiva para descrever a mim mesma ou a meus projetos acadêmicos dura mais de cinco segundos. Não há palavras na língua inglesa que justifiquem, por exemplo, minha presença na academia. No momento em que encontro um símbolo de minha presença nos seletos salões das instituições de elite, ele é roubado, cooptado ou associado a significados negativos.

Patricia J. Williams, *The Rooster's Egg*, p. 27

As dificuldades enfrentadas pelas mulheres negras estadunidenses nessa “esteira linguística” para designar essa tradição que “não tem nome” revelam quão problemático é nos contentarmos com “termos [que] sirvam por enquanto”. Amplamente utilizado, mas cada vez mais difícil de definir, o pensamento feminista negro estadunidense engloba significados diversos e muitas vezes contraditórios. Apesar da energia considerável despendida pelas mulheres negras estadunidenses, em particular, para nomear o conhecimento produzido por elas,

as tensões relacionadas às definições não apenas persistem como deparam com climas políticos cambiantes, repletos de novos obstáculos. Quando o próprio vocabulário usado para descrever o pensamento feminista negro se vê atacado, a construção de autodefinições se torna ainda mais difícil. Por exemplo, apesar da aceitação de longa data entre muitas afro-americanas do termo *afrocentrismo* como referente às tradições de consciência negra e solidariedade racial, ele foi difamado por acadêmicos e comentaristas midiáticos nas décadas de 1980 e 1990. Similarmente, os significados pejorativos cada vez mais ligados ao termo *feminista* parecem concebidos para desacreditar um movimento voltado ao empoderamento das mulheres. Até mesmo o termo *negro* [*Black*] se tornou vítima da onda desconstrucionista, e um número crescente de intelectuais “negros” que se dedicam a pesquisar sobre “raça” tem questionado os termos usados para descrever a eles próprios e a suas lutas políticas¹. Em conjunto, essas transformações produziram um contexto político e intelectual muito diferente para a definição do pensamento feminista negro.

Apesar dessas dificuldades, continua a ser importante encontrar um terreno comum de reflexão sobre as fronteiras do pensamento feminista negro, porque, como nos lembra a ativista feminista negra Pearl Cleage, “temos de entender de forma clara que somos um grupo único, inegavelmente distinto em razão de raça e sexo, com um conjunto único de desafios”². Em vez de desenvolver definições e discutir sobre os nomes que usamos – por exemplo, se esse pensamento deveria ser chamado de feminismo negro, mulherismo [*womanism*], feminismo afrocêntrico, mulherismo africano ou afins –, talvez seja mais útil revisitar as razões pelas quais o pensamento feminista negro existe. A análise de seis características que definem o pensamento feminista negro pode nos proporcionar o terreno comum tão necessário hoje entre as afro-americanas, assim como entre as afro-americanas e todos os grupos cujo conhecimento ou pensamento coletivo têm propósitos semelhantes. As características distintivas do pensamento feminista negro não precisam ser exclusivas e podem ter muitos pontos compartilhados com outros conjuntos de conhecimento. É, na realidade, a *convergência* dessas características distintivas que dá ao pensamento feminista negro estadunidense seus contornos particulares.

¹ Ver, por exemplo, Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993) [ed. bras.: *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, trad. Cid Knipel Moreira, São Paulo, Editora 34, 2001].

² Pearl Cleage, *Deals With the Devil and Other Reasons to Riot* (Nova York, Ballantine, 1993), p. 55.

POR QUE UM PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO ESTADUNIDENSE?

O feminismo negro continua sendo importante porque as mulheres negras constituem um grupo oprimido nos Estados Unidos. Como coletividade, elas participam de uma relação *dialética* entre a opressão sofrida e o ativismo exercido. Relações dialéticas desse tipo significam que dois grupos são contrários e opostos. Enquanto persistir a subordinação das mulheres negras dentro das opressões interseccionais de raça, classe, gênero, sexualidade e nação, o feminismo negro como resposta ativista a essa opressão continuará sendo necessário.

De modo semelhante, o objetivo mais amplo do pensamento feminista negro estadunidense é resistir à opressão – tanto a suas práticas quanto às ideias que a justificam. Se não existissem opressões interseccionais, o pensamento feminista negro e os conhecimentos de resistência afins seriam desnecessários. Como teoria social crítica, o pensamento feminista negro visa empoderar as afro-americanas em um contexto de injustiça social sustentado por opressões interseccionais. Na medida em que as mulheres negras não podem ser plenamente empoderadas a menos que as opressões interseccionais sejam eliminadas, o pensamento feminista negro apoia princípios amplos de justiça social que transcendem as necessidades específicas das mulheres negras estadunidenses.

Dado que grande parte do feminismo negro estadunidense foi visto pelo prisma do contexto em que se inseria, seus contornos foram muito afetados pela especificidade do multiculturalismo do país³. Em particular, o pensamento e a prática feminista negra nos Estados Unidos respondem a uma contradição fundamental da sociedade local. Por um lado, as promessas democráticas de liberdade individual, igualdade perante a lei e justiça social são feitas a todos os cidadãos estadunidenses. Por outro lado, no entanto, persiste a realidade do tratamento diferenciado para cada grupo, baseado em raça, classe, gênero, sexualidade e condição de cidadania. Os grupos organizados em torno de raça, classe e gênero não são em si um problema. No entanto, quando afro-americanos, pobres, mulheres e outros grupos discriminados veem pouca esperança de melhora para seu grupo, constitui-se uma injustiça social.

Dentro dessa contradição mais geral, as mulheres negras estadunidenses encontram um conjunto específico de práticas sociais que acompanham nossa história particular no interior de uma matriz de dominação exclusiva caracterizada por opressões interseccionais. A raça está longe de ser o único marcador

³ Ronald Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America* (Boston, Little Brown, 1993).

significativo de diferença entre grupos: classe, gênero, sexualidade, religião e condição de cidadania são muito importantes nos Estados Unidos⁴. No entanto, para as mulheres afro-americanas, os efeitos do racismo institucionalizado permanecem visíveis e palpáveis. Além disso, o racismo institucionalizado que as afro-americanas enfrentam baseia-se fortemente na segregação racial e nas práticas discriminatórias que a acompanham, as quais negam um tratamento igualitário aos negros estadunidenses. Apesar dos passos importantes que têm sido dados desde 1970 para abolir a segregação racial na sociedade estadunidense, ela continua profundamente arraigada nas condições de moradia, educação e emprego⁵. Para muitas afro-americanas, o racismo não é algo distante. Encontramos o racismo em situações cotidianas, nos locais de trabalho e de moradia, em lojas e escolas e interações sociais diárias⁶. A maioria das mulheres negras não tem oportunidade de fazer amizade com vizinhas e vizinhos brancos nem seus filhos estão matriculados em escolas frequentadas por crianças brancas. A segregação racial continua a ser uma característica fundamental na paisagem social estadunidense e faz com que muitos afro-americanos acreditem que “quanto mais as coisas mudam, mais continuam as mesmas”. Mascaram essas persistentes desigualdades sociais é uma retórica “cega à cor”*, concebida para torná-las invisíveis. Em um contexto em que muitos acreditam que falar de raça fomenta o racismo, a igualdade consiste supostamente em tratar todos da mesma forma. No entanto, como aponta Kimberlé Crenshaw, “é bastante óbvio que tratar coisas diferentes do mesmo modo pode gerar tanta desigualdade quanto tratar as mesmas coisas de maneira diferente”⁷.

Embora hoje a segregação racial se organize de maneira diferente da de épocas anteriores⁸, ser negra e mulher nos Estados Unidos continua a expor as

⁴ Margaret L. Andersen e Patricia Hill Collins (orgs.), *Race, Class, and Gender, An Anthology* (3. ed., Belmont, Wadsworth, 1988).

⁵ Douglas S. Massey e Nancy A. Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993).

⁶ Yanick St. Jean e Joe R. Feagin, *Double Burden: Black Women and Everyday Racism* (Armonk, M. E. Sharpe, 1998).

* No original, *colorblind*. O termo, em tradução literal, significa “daltônico”. No contexto, se refere ao não reconhecimento oficial de que o fator racial causa diferenças de tratamento na sociedade – ideia próxima ao conceito de neutralidade racial [*race neutrality*]. (N. T.)

⁷ Kimberlé Williams Crenshaw, “Color Blindness, History, and the Law”, em Wahneema Lubiano (org.), *The House That Race Built* (Nova York, Pantheon, 1997), p. 285.

⁸ Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998), p. 11-43.

afro-americanas a certas experiências em comum. Nossas experiências familiares e profissionais, bem como nossa participação em diversas expressões da cultura afro-americana, significam que, no geral, as mulheres negras dos Estados Unidos vivem em um mundo diferente daquele das pessoas que não são negras nem mulheres. Para cada uma, as experiências específicas que acumulamos como mulheres negras nos Estados Unidos podem nos levar a uma consciência distinta quanto a nossas experiências e quanto à sociedade em geral. Muitas afro-americanas captaram essa conexão entre o que fazemos e o que pensamos. Hannah Nelson, uma trabalhadora doméstica negra e idosa, discute como o trabalho molda as perspectivas de mulheres afro-americanas e brancas: “Como tenho de trabalhar, realmente não tenho de me preocupar com a maioria das coisas que preocupam as mulheres brancas para quem trabalhei. E se essas mulheres trabalhassem, elas pensariam exatamente como eu – ao menos sobre isso”⁹. Ruth Shays, moradora negra de um bairro central pobre, chama atenção para o fato de que as variações nas experiências de homens e mulheres levam a perspectivas diferentes. “A cabeça do homem e a cabeça da mulher são iguais”, observa, “mas esse negócio de viver leva as mulheres a usar a cabeça de jeitos sobre os quais os homens nem precisam pensar”¹⁰.

O reconhecimento dessa conexão entre experiência e consciência que forma a vida cotidiana de cada afro-americana permeia com frequência o trabalho de ativistas e acadêmicas negras. Em sua autobiografia, Ida B. Wells-Barnett descreve como o linchamento de suas amigas impactou de tal forma sua visão de mundo que ela passou a dedicar grande parte de sua vida à causa do antilinchamento¹¹. O desconforto da socióloga Joyce Ladner diante da disparidade entre os ensinamentos da produção acadêmica dominante e suas experiências como jovem negra do Sul dos Estados Unidos a levou a escrever *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman* [O amanhã do amanhã: a mulher negra] (1972)¹², um estudo inovador sobre a adolescência das mulheres negras. Da mesma forma, a transformação de consciência por que passou Janie, a heroína de pele clara do clássico *Seus olhos viam Deus* (1937), de Zora Neale

⁹ John Langston Gwaltney, *Drylongso, A Self-Portrait of Black America* (Nova York, Random House, 1980), p. 4.

¹⁰ *Ibidem*, p. 33.

¹¹ Alfreda M. Duster (org.), *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells* (Chicago, University of Chicago Press, 1970).

¹² Joyce Ladner, *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman* (Garden City, Doubleday, 1972).

Hurston¹³, que de neta e esposa obediente passou a afro-americana consciente de si, está diretamente relacionada às experiências da autora com cada um de seus três maridos. Em determinada passagem, Janie apanha de seu segundo marido, que se irritou porque ela lhe servira arroz queimado, peixe malpassado e pão solado. Esse acontecimento estimula Janie a ficar “onde ele a deixara por um tempo incalculável, pensando”. E, ao refletir, “a imagem que tinha de Jody caiu e se despedaçou [...] tinha agora um interior e um exterior, e de repente sabia como não misturá-los”¹⁴.

No geral, esses vínculos entre o que fazemos e o que pensamos, ilustrados por mulheres negras como *indivíduo*, também podem caracterizar as experiências e as ideias das mulheres negras como *grupo*. Historicamente, a segregação racial em questões de moradia, educação e emprego criou elementos comuns, motivando a formação de um ponto de vista coletivo¹⁵, baseado em grupos. Por exemplo, a forte concentração de negras no trabalho doméstico nos Estados Unidos, associada à segregação racial no que diz respeito à moradia e à escola, significou que essas mulheres tinham redes organizacionais comuns que lhes permitiam compartilhar experiências e construir um corpo coletivo de saberes. Essa sabedoria coletiva sobre como sobreviver como mulheres negras nos Estados

¹³ Zora Neale Hurston, *Seus olhos viam Deus* (trad. Marcos Santarrita, Rio de Janeiro, Record, 2002).

¹⁴ *Ibidem*, p. 87.

¹⁵ Para discussões sobre o conceito de ponto de vista, ver Nancy M. Hartsock, “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism”, em Sandra Harding e Merrill B. Hintikka (orgs.), *Discovering Reality* (Boston, D. Reidel, 1983), p. 283-310, e *Money, Sex and Power* (Boston, Northeastern University Press, 1983); Alison M. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, Rowman & Allanheld, 1983); Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic* (Boston, Northeastern University Press, 1987). Embora eu use as epistemologias do ponto de vista como um conceito organizador desta obra, elas continuam controversas. Para uma crítica proveitosa das epistemologias do ponto de vista, ver Sandra Harding (org.), *The Science Question in Feminism* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986). Ver a discussão ampliada que faço sobre a teoria do ponto de vista em Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 201-28. A socióloga canadense Dorothy Smith, em *The Everyday World as Problematic*, cit., também considera o mundo cotidiano das mulheres uma teoria estimulante. Mas o cotidiano que ela examina é individual, uma situação que reflete em parte o isolamento das mulheres brancas de classe média. Em contrapartida, afirmo que os valores coletivos nos bairros negros dos Estados Unidos, quando combinados com as experiências de classe trabalhadora da maioria das mulheres negras, propiciaram historicamente mundos cotidianos tanto coletivos quanto individuais. Assim, a cultura negra estadunidense, criada continuamente por meio da experiência de segregação racial vivida pelos negros, proporcionou um contexto social em que o ponto de vista das mulheres negras pôde se desenvolver. Embora os contextos em que esse ponto de vista coletivo foi desenvolvido estejam mudando, o mesmo não pode ser dito quanto ao propósito ou à necessidade disso.

Unidos deu forma a um ponto de vista particular a respeito de padrões específicos de gênero na segregação racial e as sanções econômicas deles decorrentes.

A presença de saberes coletivos de mulheres negras desafia duas interpretações predominantes a respeito da consciência dos grupos oprimidos. A primeira afirma que os grupos subordinados se identificam com os poderosos e não têm interpretação independente válida de sua própria opressão. A segunda pressupõe que os oprimidos são menos humanos que aqueles que os dominam e, portanto, menos capazes de interpretar suas próprias experiências¹⁶. Ambas consideram que qualquer consciência independente expressa pelas afro-americanas e por outros grupos oprimidos ou não é de nossa criação, ou é inferior à dos grupos dominantes. E o que é mais importante: ambas as explicações sugerem que a suposta falta de ativismo político dos grupos oprimidos decorre de uma falta de consciência de nossa própria subordinação¹⁷.

Historicamente, a localização das mulheres negras, como grupo, em opressões interseccionais produziu pontos em comum entre elas. Ao mesmo tempo, ainda que essas experiências comuns possam predispor as mulheres negras a desenvolver uma consciência de grupo distintiva, nada garante que essa consciência se desenvolverá em todas as mulheres nem que será articulada como tal pelo grupo. À medida que mudam as condições históricas, mudam os vínculos entre os tipos de experiência que as mulheres negras terão e a consciência de grupo que porventura resultar dessas experiências. Como os pontos de vista de grupo se situam em relações de poder injustas, as refletem e ajudam a lhes dar forma, eles não são estáticos¹⁸. Assim, os desafios comuns podem estimular ângulos de visão semelhantes e levar as afro-americanas a um conhecimento ou ponto de vista de grupo. Mas não necessariamente.

¹⁶ Judith Rollins, *Between Women, Domestic and Their Employers* (Filadélfia, Temple University Press, 1985); James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT, Yale University Press, 1985).

¹⁷ James C. Scott define a consciência como os símbolos, as normas e as formas ideológicas que as pessoas criam para dar sentido a seus atos; ver *Weapons of the Weak*, cit. Para Teresa de Lauretis, a consciência é um processo, uma "configuração particular de subjetividade [...] produzida na intersecção do significado com a experiência. [...] A consciência é fundamentada na história pessoal, e o eu e a identidade são compreendidos dentro de contextos culturais específicos. A consciência [...] nunca é fixa, nunca é alcançada de uma vez por todas, porque as fronteiras discursivas mudam com as condições históricas". Ver Teresa de Lauretis, "Feminist Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts", em *Feminist Studies/Critical Studies* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1986), p. 8. É importante distinguir consciência individual de consciência de grupo.

¹⁸ Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 201-28.

RESPOSTAS DIFERENTES A DESAFIOS COMUNS NO FEMINISMO NEGRO

Uma segunda característica distintiva do pensamento feminista negro estadunidense vem de uma tensão que vincula experiências e ideias. Por um lado, todas nós, mulheres afro-americanas, enfrentamos desafios semelhantes que decorrem da vida em uma sociedade que histórica e cotidianamente anula as mulheres de ascendência africana. Apesar de as mulheres negras estadunidenses enfrentarem desafios comuns, isso não significa que todas tenhamos passado pelas mesmas experiências nem que concordemos quanto ao significado de nossas experiências variadas. Por outro lado, portanto, apesar dos desafios comuns enfrentados pelas mulheres negras estadunidenses como grupo, respostas diversas a essas questões centrais caracterizam o conhecimento ou ponto de vista [standpoint] das afro-americanas como grupo.

Apesar das diferenças de idade, orientação sexual, classe social, região e religião, nós, mulheres negras estadunidenses, deparamos com práticas sociais que nos restringem a possibilidades inferiores de moradia, vizinhança, escola, trabalho e tratamento na esfera pública, e que escondem esse julgamento diferenciado com uma série de crenças comuns sobre nossa inteligência, nossos hábitos de trabalho e nossa sexualidade. Os desafios que compartilhamos, por sua vez, resultam em padrões de experiências para os indivíduos que compõem o grupo. Por exemplo, mulheres afro-americanas de meios sociais muito diversos relatam ser tratadas de maneira similar quando vão a uma loja. Não é preciso que toda consumidora negra, *individualmente*, passe pela experiência de ser seguida em uma loja por considerarem-na suspeita de furtar, ou de ser ignorada enquanto outros são atendidos primeiro, ou de ser instalada, nos restaurantes, em mesas localizadas perto da cozinha ou dos banheiros, para que as mulheres afro-americanas reconheçam, como coletividade, que o *grupo* é tratado de forma diferenciada.

Como os pontos de vista se referem ao conhecimento de grupo, padrões recorrentes de tratamento diferenciado sugerem que certos temas caracterizam o conhecimento ou o ponto de vista de grupo das mulheres negras estadunidenses. Por exemplo, um tema fundamental diz respeito a legados multifacetados de luta, especialmente em resposta às formas de violência que acompanham as opressões interseccionais¹⁹. Como observa Katie Cannon:

¹⁹ Idem, "The Tie That Binds: Race, Gender and U.S. Violence", *Ethnic and Racial Studies*, v. 21, n. 5, 1998, p. 918-38.

Ao longo da história dos Estados Unidos, a inter-relação entre supremacia branca e superioridade masculina tem caracterizado a realidade da mulher negra como situação de luta – uma luta para sobreviver ao mesmo tempo em dois mundos contraditórios, um branco, privilegiado e opressivo, e outro negro, explorado e oprimido.²⁰

A vulnerabilidade das mulheres negras a agressões no ambiente de trabalho, na rua, em casa e nas representações feitas pelos meios de comunicação tem sido um dos fatores que instigam esse legado de luta.

Apesar das diferenças criadas pelo momento histórico, pela idade, pela classe social, pela orientação sexual, pela cor da pele ou pela etnia, o legado de luta contra a violência entranhada nas estruturas sociais estadunidenses é um fio comum que interliga as afro-americanas. Anna Julia Cooper, uma intelectual negra do século XIX com educação formal, descreve da seguinte maneira a vulnerabilidade das mulheres negras à violência sexual:

Peço [...] que considerem também meu apelo pelas meninas de cor [*Colored Girls*] do Sul: essa classe numerosa, brilhante, promissora e fatalmente bela [...] repleta de promessas e possibilidades, mas tão próxima da destruição; muitas vezes sem um pai a quem ousem pedir afeto, muitas vezes sem um irmão mais forte que apoie sua causa e defenda sua honra com o sangue de sua própria vida; vivendo entre armadilhas e ciladas, perseguidas pelas classes mais baixas de homens brancos, sem refúgio, sem proteção.²¹

Ainda assim, durante esse período, Cooper e outras mulheres negras estadunidenses de classe média criaram um poderoso movimento de associações e numerosas organizações comunitárias²².

Dizer que existe um legado de lutas não significa que todas as mulheres negras estadunidenses sejam beneficiadas por ele nem que o reconheçam. Para as meninas afro-americanas, por exemplo, a idade raramente representa proteção

²⁰ Katie G. Cannon, "The Emergence of a Black Feminist Consciousness", em Letty M. Russell (org.), *Feminist Interpretations of the Bible* (Filadélfia, Westminster, 1985), p. 30-40.

²¹ Anna Julia Cooper, *A Voice from the South: By a Black Woman of the South* (Xenia, Aldine, 1892), p. 240.

²² Paula Giddings, *When and Where I Enter... The Impact of Black Women on Race and Sex in America* (Nova York, William Morrow, 1984), e *In Search of Sisterhood: Delta Sigma Theta and the Challenge of the Black Sorority Movement* (Nova York, William Morrow, 1988); Cheryl Townsend Gilkes, "Together and in Harness: Women's Traditions in the Sanctified Church", *Signs*, v. 10, n. 4, 1985, p. 678-99.

70 PENSAMENTO

contra as agressões. Muitas jovens negras vivem em ambientes perigosos e hostis²³. Em 1975, recebi uma redação intitulada "My World" ["Meu mundo"], de Sandra, uma aluna de sexto ano que residia em um dos mais perigosos conjuntos habitacionais de Boston: "Meu mundo está cheio de pessoas sendo estupradas. Pessoas atirando umas nas outras. Jovens e adultos brigando por namoradas. E gente desempregada sem condições para pagar por uma formação que permita conseguir um trabalho [...], bêbados nas ruas estuprando e matando crianças". As palavras de Sandra expressam de forma pungente uma crescente sensibilidade feminista negra para o fato de que ela pode ser vítima do racismo, da misoginia e da pobreza. Elas revelam a consciência de sua vulnerabilidade ao estupro como forma de violência sexual. Apesar de sua opinião a respeito da comunidade em que vivia, Sandra não apenas caminhava por aquelas ruas diariamente como conseguia levar em segurança três irmãos menores para a escola. Ao fazê-lo, participava da tradição de luta das mulheres negras. Sandra se impôs, mas isso teve um preço. E, ao contrário dela, outras simplesmente desistem.

Esse legado de lutas constitui um dos principais elementos do ponto de vista das mulheres negras. Os esforços para recuperar as tradições intelectuais das mulheres negras estadunidenses revelaram que a atenção delas se voltou há muito tempo a outros temas centrais, apontados inicialmente por Maria W. Stewart²⁴. A perspectiva de Stewart sobre as opressões interseccionais, seu apelo para que as imagens depreciadas da condição de mulher negra fossem substituídas por imagens autodefinidas, sua crença no ativismo das mulheres negras como mães, professoras e líderes da comunidade negra, bem como sua sensibilidade para a política sexual, são temas centrais desenvolvidos por diversas intelectuais feministas negras.

Apesar dos desafios semelhantes que nós, afro-americanas, enfrentamos como grupo, não temos experiências idênticas nem as interpretamos da mesma maneira. A existência de questões centrais não significa que as afro-americanas respondam da mesma maneira. As diferenças entre as mulheres negras produzem padrões diferentes de conhecimento experiencial que, por sua vez, dão forma a reações individuais às questões centrais. Por exemplo, quando confrontadas com imagens de controle que representam as mulheres negras como feias e

²³ Rebecca Carroll, *Sugar in the Raw: Voices of Young Black Girls in America* (Nova York, Crown Trade, 1997).

²⁴ Marilyn Richardson (org.), *Maria W. Stewart: America's First Black Woman Political Writer* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1987).

não femininas, algumas mulheres – como Sojourner Truth – questionam: “Por acaso não sou mulher?”. Ao desconstruir o aparato conceitual do grupo dominante, elas põem em xeque concepções de feminilidade do tipo “boneca Barbie” pressupostas nas experiências de mulheres brancas de classe média²⁵. Em contraste, outras mulheres internalizam as imagens de controle e passam a acreditar que elas mesmas correspondem aos estereótipos²⁶. Outras ainda tentam transgredir os limites que circunscrevem essas imagens. Jaminica, uma adolescente negra de 14 anos, descreve assim suas estratégias:

A menos que você queira se meter numa grande luta ativista, você aceita os estereótipos que lhe foram dados e apenas tenta reformulá-los com o tempo. De certa forma, isso me dá bastante liberdade. Não posso ser mais malvista na sociedade do que eu já sou – negra e mulher estão bem no topo da lista das coisas que você não deve ser.²⁷

Muitos fatores explicam essa diversidade de respostas. Por exemplo, embora todas as afro-americanas deparem com o racismo institucionalizado, as diferenças de classe social influenciam os padrões de racismo na moradia, na educação e no emprego. As mulheres negras de classe média são mais sujeitas a deparar com uma forma pernicioso de racismo que as deixa com raiva e desapontadas²⁸. Uma jovem administradora que se formou com louvor na Universidade de Maryland descreve a forma específica que o racismo pode assumir no caso de negros de classe média. Antes de pegar um avião para Cleveland a fim de apresentar um plano de *marketing* para sua empresa, seu gerente a fez repeti-lo três ou quatro vezes diante dele para que ela não se esquecesse do plano que *ela mesma* tinha elaborado. Depois lhe explicou como despachar a bagagem no aeroporto e como restituí-la na chegada. “Simplesmente fiquei sentada durante todo o almoço ouvindo aquele homem falar comigo como se eu fosse um macaco capaz de memorizar, mas não de pensar.” Perdendo a paciência, “perguntei se ele queria amarrar meu dinheiro em um lenço e pregar um bilhete em mim dizendo que eu era funcionária da empresa. Caso me perdesse, a assistência ao passageiro

²⁵ Ann duCille, *Skin Trade* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996), p. 8-59.

²⁶ Alice Brown-Collins, Deborah Ridley Sussewell, “The Afro-American Woman’s Emerging Selves”, *Journal of Black Psychology*, v. 13, n. 1, 1986, p. 1-11.

²⁷ Rebecca Carroll, *Sugar in the Raw*, cit., p. 94-5.

²⁸ Ellis Cose, *The Rage of the Privileged Class* (Nova York, HarperCollins, 1993); Joe R. Feagin e Melvin P. Sikes, *Living with Racism: The Black Middle Class Experience* (Boston, Beacon, 1994).

me encontraria e me mandaria de volta”²⁹. A maioria das mulheres negras de classe média não passa por situações tão flagrantes, mas muitos negros da classe trabalhadora sim. Os negros da classe trabalhadora historicamente enfrentam formas de racismo institucionalizado diretamente organizadas por instituições brancas e mediada por certos segmentos da classe média negra. Assim, embora os negros da classe trabalhadora e as mulheres negras da classe trabalhadora, em particular, tenham muito em comum com as mulheres negras de classe média, o legado de lutas desses dois grupos sociais possui caráter específico³⁰.

A sexualidade é outro fator importante que influencia a diversidade de respostas das afro-americanas a desafios comuns. As lésbicas negras identificaram o heterossexismo como forma de opressão, e as questões que enfrentam em comunidades homofóbicas moldam a forma como interpretam os acontecimentos cotidianos³¹. Beverly Smith diz que ser lésbica afetou sua percepção a respeito do casamento de uma de suas amigas mais próximas: “Meu Deus, como eu gostaria de ter uma amiga aqui. Alguém que me conhecesse e entendesse como eu me sinto. Estou fingindo ser uma ‘garota’ negra legal, de classe média e hétero”³². Enquanto a maioria das pessoas presentes no casamento julgava apenas assistir a um evento festivo, Beverly Smith sentia que sua amiga estava ingressando em uma espécie de servidão. De maneira semelhante, as várias condições étnicas e de cidadania no Estado-nação expressam diferenças entre as mulheres negras nos Estados Unidos. Por exemplo, a população negra de Porto Rico constitui um grupo que combina de maneira muito particular categorias de raça, nacionalidade e etnia. Assim, as negras porto-riquenhas devem negociar um conjunto específico de experiências que advêm de serem

²⁹ George Davis e Glegg Watson, *Black Life in Corporate America* (Nova York, Anchor, 1985), p. 86.

³⁰ Robin D. G. Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class* (Nova York, Free Press, 1994); Signithia Fordham, “‘Those Loud Black Girls’: (Black) Women, Silence, and Gender ‘Passing’ in the Academy”, *Anthropology and Education Quarterly*, v. 24, n. 1, 1993, p. 3-32.

³¹ Ann Allen Shockley, *Loving Her* (Tallahassee, Naiad, 1974); Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* (Trumansburg, Crossing, 1982), e *Sister Outsider* (Trumansburg, Crossing, 1984) [ed. bras.: *Irmã outsider*, trad. Stephanie Borges, Belo Horizonte, Autêntica, no prelo]; Cheryl Clarke et al. “Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers”, *Conditions: Nine*, v. 3, n. 3, 1983, p. 88-137; Barbara Smith, “Introduction”, em *Home Girls: A Black Feminist Anthology* (Nova York, Kitchen Table, 1983), p. xix-lvi, e *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender, and Freedom* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1998); Rhonda Williams, “Living at the Crossroads: Explorations in Race, Nationality, Sexuality, and Gender”, em Wahneema Lubiano (org.), *The House That Race Built*, cit., p. 136-56.

³² Beverly Smith, “The Wedding”, em Barbara Smith (org.), *Home Girls*, cit., p. 172.

racionalmente negras, possuírem uma forma especial de cidadania estadunidense e serem etnicamente latinas.

Dada a maneira como esses fatores influenciam a diversidade de respostas a desafios comuns, é importante ressaltar que não existe um ponto de vista homogêneo da *mulher* negra. Não existe uma mulher negra essencial ou arquetípica cujas experiências sejam típicas, normativas e, portanto, autênticas. Um entendimento essencialista do ponto de vista da mulher negra suprime as diferenças entre as mulheres negras em busca de uma unidade de grupo enganosa. Em vez disso, pode ser mais correto dizer que existe um ponto de vista coletivo das *mulheres* negras, caracterizado pelas tensões geradas por respostas diferentes a desafios comuns. Ao reconhecer e buscar incorporar essa heterogeneidade na elaboração dos saberes de resistência das mulheres negras, esse ponto de vista renuncia ao essencialismo em favor da democracia. Uma vez que o pensamento feminista negro tanto surge no interior de um ponto de vista das *mulheres* negras como grupo quanto visa articulá-lo com as experiências associadas às opressões interseccionais que elas sofrem, é importante ressaltar a composição heterogênea desse ponto de vista do grupo.

Além disso, ao refletirmos sobre os contornos de um ponto de vista das mulheres negras, é igualmente importante reconhecermos que, nos Estados Unidos, elas enfrentam os mesmos desafios (e, em mesma medida, expressões diferentes) que as mulheres de ascendência africana em contexto da diáspora negra. Esse contexto, por sua vez, situa-se em um contexto global e transnacional. O termo *diáspora* expressa as experiências de pessoas que, em razão da escravidão, do colonialismo, do imperialismo e da imigração, foram forçadas a deixar sua terra natal³³. Para as mulheres negras estadunidenses e outros afrodescendentes, um referencial diaspórico sugere uma dispersão desde a África para as sociedades do Caribe, da América do Sul, da América do Norte e da Europa. As compreensões da condição de mulher afro-americana refletem, assim, um padrão distintivo de dispersão, associado à imigração forçada para os Estados Unidos e à subsequente escravização³⁴. Como o referencial diaspórico não é normativo, não deve ser usado para avaliar a autenticidade de afrodescendentes

³³ Lumka Funami, "The Nigerian Conference Revisited", em Obioma Nnaemeka (org.), *Sisterhood, Feminisms, and Power: From Africa to the Diaspora* (Trenton, NJ, Africa World, 1998), p. 417.

³⁴ Achola O. Pala, "Introduction", em *Connecting Across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development* (Nova York, United Nations Development Fund for Women, 1995), p. 3-10.

em referência a uma norma africana presumida. Antes, os referenciais diaspóricos negros situam as análises das mulheres negras no contexto de desafios comuns vivenciados transnacionalmente.

A versão do feminismo negro que as mulheres negras desenvolveram nos Estados Unidos deve, claro, ser entendida no contexto da política do Estado-nação estadunidense. Ao mesmo tempo, esse feminismo negro, como projeto de justiça social, tem muito em comum com projetos semelhantes de justiça social promovidos não apenas por outros grupos étnicos/raciais dos Estados Unidos³⁵, mas também por mulheres de ascendência africana em sociedades bastante diversas. No contexto de um “movimento intercontinental de consciência das mulheres negras”³⁶, nós, afrodescendentes, estamos dispersas globalmente, mas os problemas que enfrentamos podem ser semelhantes. Transnacionalmente, as mulheres deparam com desafios sociais recorrentes, como pobreza, violência, questões reprodutivas, falta de acesso à educação, trabalho sexual e suscetibilidade a doenças³⁷. Situar as experiências, o pensamento e a prática das afro-americanas em um contexto diaspórico negro transnacional revela essas e outras semelhanças entre as afrodescendentes e, ao mesmo tempo, aquilo que é específico das afro-americanas.

PRÁTICA FEMINISTA NEGRA E PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

Uma terceira característica distintiva do pensamento feminista negro diz respeito às interconexões entre as experiências das mulheres negras estadunidenses como coletividade heterogênea e qualquer conhecimento ou ponto de vista de grupo associado a ela. Um dos principais motivos pelos quais os pontos de vista dos grupos oprimidos são suprimidos é que os pontos de vista autodefinidos podem fomentar a resistência. Annie Adams, uma mulher negra do Sul, relata como se envolveu com o movimento pelos direitos civis:

Quando fui pela primeira vez ao moinho, os bebedouros eram separados. [...] Assim como os banheiros. Eu tinha de limpar os banheiros da sala de inspeção e,

³⁵ Ver, por exemplo, Ronald Takaki, *A Different Mirror*, cit.

³⁶ Andree Nicola McLaughlin, “The Impact of the Black Consciousness and Women’s Movements on Black Women’s Identity: Intercontinental Empowerment”, em Achola O. Pala (org.), *Connecting Across Cultures and Continents*, cit., p. 73.

³⁷ *Rights of Women: A Guide to the Most Important United Nations Treaties on Women’s Human Rights* (Nova York, International Women’s Tribune Centre, 1998).

quando eu mesma precisava usar o banheiro, tinha descer a escada inteira e ir até o celeiro. Então perguntei a meu patrão: "Qual a diferença? Se posso ir lá limpar os banheiros, por que não posso usá-los?". Por fim, comecei a usar o banheiro que eu queria. Decidi que não ia andar um quilômetro para ir ao banheiro.³⁸

Nesse caso, Adams considerou o ponto de vista do "patrão" inadequado, desenvolveu uma perspectiva própria e agiu de acordo com ela. No nível individual, suas ações exemplificam a conexão entre experiências vividas e opressão, o desenvolvimento de um ponto de vista próprio sobre essas experiências e os atos de resistência que podem surgir disso. Uma relação semelhante caracteriza o conhecimento das afro-americanas como grupo. Suas experiências históricas coletivas com a opressão podem motivar a formação de um ponto de vista autodefinido que, por sua vez, promova o ativismo.

Como membros de um grupo oprimido, as mulheres negras estadunidenses geraram práticas e conhecimentos alternativos para promover seu empoderamento como grupo. Em contraste com a relação dialética que interliga opressão e ativismo, uma relação *dialógica* caracteriza as experiências coletivas das mulheres negras e os conhecimentos que elas compartilham como grupo. Tanto individualmente como em grupo, a relação *dialógica* sugere que mudanças de pensamento podem ser acompanhadas de transformações em ações e que experiências alteradas podem, por sua vez, estimular uma mudança de consciência. Para as mulheres negras estadunidenses como coletividade, a luta por um feminismo negro autodefinido ocorre por meio de um diálogo contínuo no qual ação e pensamento informam um ao outro.

O próprio feminismo negro estadunidense exemplifica essa relação dialógica. Por um lado, existe uma prática feminista negra que surge no contexto da experiência vivida nos Estados Unidos. Quando se mostrou organizada e visível, essa prática tomou a forma de movimentos sociais abertamente feministas negros, dedicados ao empoderamento das mulheres negras estadunidenses. Dois momentos especialmente notórios caracterizam a visibilidade do feminismo negro. O primeiro ocorreu na virada do século [XIX para o XX] por meio do movimento de associações de mulheres negras, apontando muitas das ideias fundamentais que nos orientam hoje. O segundo movimento, ou feminismo negro moderno, foi estimulado pelos movimentos antirracistas e por justiça social para as mulheres dos anos 1960 e 1970, continuando até a atualidade.

³⁸ Victoria Byerly, *Hard Times Cotton Mills Girls* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986), p. 134.

No entanto, esses períodos de ativismo político explícito, nos quais as afro-americanas se manifestaram na arena política em nosso próprio nome, são ainda pouco usuais. Eles parecem pouco usuais quando justapostos a padrões mais típicos de inércia em relação à defesa das mulheres negras.

Dada a história de segregação racial nos Estados Unidos, o ativismo feminista negro apresenta padrões distintivos. Como há muito tempo os afro-americanos têm sido relegados a ambientes racialmente segregados, a prática feminista negra estadunidense com frequência ocorreu num contexto de esforços para o desenvolvimento da comunidade negra e outros projetos de inspiração nacionalista negra. O nacionalismo negro surge junto com a segregação racial – se os negros estadunidenses vivessem em uma sociedade racialmente integrada, provavelmente não achariam o nacionalismo negro tão necessário. Como filosofia política, o nacionalismo negro se baseia na percepção de que os negros constituem um povo ou “nação” com uma história e um destino comuns. A solidariedade negra, ideia de que os negros têm interesses comuns e devem se apoiar mutuamente, há muito permeia a filosofia política das mulheres negras. Assim, o desenvolvimento de uma consciência “feminista” por parte das mulheres negras muitas vezes ocorre no âmbito de projetos de justiça social antirracista, muitos deles influenciados pelas ideologias nacionalistas negras. Ao descrever como esse fenômeno afeta as mulheres negras no contexto global, Andree Nicola McLaughlin argumenta o seguinte: “As ativistas negras em geral reconhecem que a luta nacionalista propicia um terreno fértil para o desenvolvimento da consciência da mulher”³⁹. Tentar encontrar o feminismo negro numa busca por mulheres negras estadunidenses que se identifiquem como “feministas negras” passa ao largo da complexidade com que a prática feminista negra realmente opera⁴⁰.

Há opiniões semelhantes a respeito do feminismo na África. Quando uma colega pediu a Obioma Nnaemeka que relatasse como as feministas africanas definem o feminismo africano, sua resposta imediata foi: “[A] maioria das mulheres africanas não se preocupa em ‘articular seu feminismo’; elas simplesmente o praticam”. Na opinião de Nnaemeka:

³⁹ Andree Nicola McLaughlin, “The Impact of the Black Consciousness and Women’s Movements on Black Women’s Identity”, cit., p. 80.

⁴⁰ Patricia Hill Collins, “Black Feminism in the Twentieth Century”, em Darlene Clark Hine, Elsa Barkley Brown e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *Black Women in the United States: An Historical Encyclopedia* (Nova York, Carlson, 1993), p. 418-25.

O “arcabouço” nasce do que elas *fazem* e do *modo como* fazem; não se trata de levar o “arcabouço” ao teatro da ação como ferramenta de definição. [...] As tentativas de tornar o “feminismo africano” facilmente digerível não apenas suscitam questões relativas à definição, mas também criam dificuldades para se estabelecer parâmetros organizacionais e iluminar modos complexos de engajamento.⁴¹

Nnaemeka apresenta aqui um argumento convincente relativo à interconexão de experiências e ideias, o qual difere claramente dos modelos aceitos para a definição dos movimentos de justiça social. Seu modelo faz referência à relação dialógica e aponta para uma maneira diferente de pensar sobre o pensamento feminista negro como conhecimento. Em particular, a prática feminista negra necessita do pensamento feminista negro e vice-versa.

Quando se trata da relação dialógica no feminismo negro estadunidense, por outro lado, podemos entendê-lo como teoria social crítica. Uma teoria social crítica consiste em teorizar o social em defesa da justiça econômica e social. Como teoria social crítica, o pensamento feminista negro abarca corpos de conhecimento e conjuntos de práticas institucionais que tratam ativamente de questões centrais para as mulheres negras estadunidenses como grupo. Ele reconhece que as mulheres negras estadunidenses constituem um grupo entre muitos que se situam de formas diferentes em situações de injustiça. O que torna a teoria social crítica “crítica” é seu compromisso com a justiça, para o próprio grupo e para outros.

Dentro desses parâmetros, o conhecimento pelo conhecimento não é suficiente – o pensamento feminista negro deve estar ligado às experiências vividas pelas mulheres negras e ter como objetivo mudar essas experiências para melhor. Quando esse pensamento é suficientemente fundamentado na prática feminista negra, ele reflete essa relação dialógica. O pensamento feminista negro abrange o conhecimento geral que ajuda as mulheres negras estadunidenses a sobreviver, enfrentar e resistir ao tratamento diferenciado que nos é dado. Também inclui um conhecimento mais especializado, que investiga os temas e os desafios específicos de um período determinado. Em contrapartida, quando as mulheres negras estadunidenses não conseguem ver as conexões entre os temas que permeiam o pensamento feminista negro e os que têm influência sobre sua vida cotidiana, é importante questionar se essa relação dialógica se

⁴¹ Obioma Nnaemeka, “Introduction: Reading the Rainbow”, em *Sisterhood, Feminisms, and Power*, cit., p. 5.

sustenta. Também é razoável questionar a validade dessa expressão particular do pensamento feminista negro. Por exemplo, durante a escravidão, uma questão em destaque no pensamento feminista negro era o estupro institucionalizado das mulheres negras escravizadas como mecanismo de controle social. No período em que as mulheres negras trabalhavam principalmente na agricultura e no serviço doméstico, a oposição ao assédio sexual das trabalhadoras domésticas que moravam na residência onde trabalhavam ganhou especial importância. Havia conexões claras entre o conteúdo e o propósito do pensamento feminista negro e questões importantes na vida das mulheres negras.

A potencial relevância do pensamento feminista negro vai muito além da demonstração de que as afro-americanas podem ser teóricas. O pensamento feminista negro – assim como a prática feminista negra, que ele reflete e procura promover – pode criar uma identidade coletiva no que diz respeito a um ponto de vista das mulheres negras. Por meio de um processo de *rearticulação*, o pensamento feminista negro pode oferecer às afro-americanas uma perspectiva diferente de nós mesmas e de nossos mundos⁴². Tomando os temas centrais do ponto de vista das mulheres negras e dando a eles novo significado, o pensamento feminista negro pode promover uma nova consciência que utilize o conhecimento cotidiano das mulheres negras, comumente naturalizado. Mais que estimular uma tomada de consciência, o pensamento feminista negro afirma, rearticula e proporciona um veículo para expressar publicamente uma consciência que muitas vezes já existe. Mais importante ainda, essa consciência rearticulada tem como objetivo empoderar as afro-americanas e fomentar a resistência.

Sheila Radford-Hill, em seu ensaio “Considering Feminism as a Model for Social Change” [Considerando o feminismo como modelo para a mudança social], enfatiza a rearticulação como elemento essencial de uma teoria feminista negra empoderadora. Ao avaliar se as mulheres negras deveriam aderir aos programas feministas, Radford-Hill afirma:

A pergunta fundamental que as mulheres negras devem se fazer na hora de avaliar uma posição feminista é a seguinte: “Se eu, como mulher negra, ‘me tornar feminista’, que ferramentas básicas ganharei para resistir à opressão que sofro como indivíduo e como parte de um grupo?”⁴³

⁴² Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (2. ed., Nova York, Routledge, 1994), p. 99.

⁴³ Sheila Radford-Hill, “Considering Feminism as a Model for Social Change”, em Teresa de Lauretis (org.), *Feminist Studies/Critical Studies*, cit., p. 160.

Para Radford-Hill, a relevância do feminismo como veículo para a mudança social deve ser avaliada por sua “capacidade de levar em conta as mulheres negras e outras mulheres de cor* em concepções alternativas de poder, bem como nas consequências de seu uso”⁴⁴. Assim, o pensamento feminista negro como teoria social crítica busca contribuir para a luta das afro-americanas contra as opressões interseccionais.

À primeira vista, essas conexões entre prática feminista negra e pensamento feminista negro poderiam sugerir que somente as mulheres afro-americanas podem participar da produção do pensamento feminista negro e apenas as experiências das mulheres negras podem formar o conteúdo desse pensamento. Esse modelo de feminismo negro, contudo, ficaria enfraquecido como perspectiva crítica por depender exclusivamente de quem é biologicamente negra e mulher. As definições excludentes do feminismo negro, que confinam “a crítica feminista negra a críticas feitas por mulheres negras a artistas mulheres negras que retratam mulheres negras”⁴⁵, são inadequadas, porque inerentemente separatistas. As conexões de que falamos aqui buscam, em vez disso, autonomia. Dada a necessidade de autodefinição e autonomia – um objetivo importante de “uma tradição intelectual que não existia na academia até 25 anos atrás”⁴⁶ –, qual é a importância das intelectuais negras no pensamento feminista negro?

PRÁTICAS DIALÓGICAS E AS INTELLECTUAIS NEGRAS

Uma quarta característica distintiva do pensamento feminista negro diz respeito às contribuições essenciais das intelectuais afro-americanas. A existência de um ponto de vista comum às mulheres negras não significa que as afro-americanas, acadêmicas ou não, apreciem seu conteúdo, percebam sua importância ou reconheçam seu potencial como catalisador de mudanças sociais. Uma tarefa fundamental das intelectuais negras de diversas idades, classes sociais, ocupações e trajetórias na educação formal consiste em fazer as perguntas certas e

* No contexto estadunidense, “*person of color*” (“pessoa de cor”) é qualquer pessoa não branca, incluindo, por exemplo, indígenas. A expressão não tem conotação pejorativa. (N. E.)

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (Nova York, Oxford University Press, 1987), p. 9.

⁴⁶ Barbara Omolade, *The Rising Song of African American Women* (Nova York, Routledge, 1994), p. ix.

investigar todas as dimensões de um ponto de vista das mulheres negras com as afro-americanas e para as afro-americanas. Historicamente, as intelectuais negras mantêm uma relação especial com a comunidade mais ampla de afro-americanas, uma relação que fez com que o pensamento feminista negro se tornasse uma teoria social crítica. A continuidade dessa relação especial depende, ironicamente, da capacidade das intelectuais negras de analisar seus próprios lugares sociais.

Tipos muito diferentes de “pensamento” e “teorias” surgem quando o pensamento abstrato se junta à ação pragmática. Impedidas em posições de pesquisadoras acadêmicas e escritoras que permitem enfatizar questões puramente teóricas, o trabalho da maioria das intelectuais negras foi influenciado por uma mistura de ação e teoria. A atividade de intelectuais negras do século XIX como Anna J. Cooper, Frances Ellen Watkins Harper, Ida B. Wells-Barnett e Mary Church Terrell ilustra essa tradição que funde trabalho intelectual e ativismo. Essas mulheres analisaram as opressões interseccionais que limitavam a vida das mulheres negras e também trabalharam pela justiça social. Criado por elas, o movimento de associações de mulheres negras foi uma iniciativa ao mesmo tempo ativista e intelectual. As mulheres negras da classe trabalhadora também se engajaram em uma combinação paralela de ideias e ativismo. Porém, como o acesso à educação formal lhes era negado, a forma desse ativismo e o conteúdo das ideias que elas desenvolveram diferiam daqueles das mulheres negras de classe média. As apresentações das intérpretes negras clássicas de *blues* na década de 1920 podem ser vistas como um importante espaço no qual as mulheres da classe trabalhadora se reuniam e compartilhavam ideias especialmente pertinentes para elas⁴⁷.

Muitas intelectuais negras contemporâneas ainda recorrem a essa tradição, aplicando em nosso trabalho teórico ações e experiências cotidianas. A historiadora feminista negra Elsa Barkley Brown fala da importância das ideias de sua mãe para a sua produção acadêmica sobre as lavadeiras afro-americanas. Inicialmente, Brown usou as lentes fornecidas por sua formação como historiadora e analisou seu grupo de amostra como prestadoras de serviços desvalorizados. Com o tempo, porém, passou a ver as lavadeiras como empreendedoras. Levando as roupas até quem tivesse a maior cozinha, elas criaram entre si uma comunidade e uma cultura. Ao explicar a mudança de perspectiva que lhe permitiu reavaliar essa parte da história das mulheres negras, Brown observa:

⁴⁷ Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism* (Nova York, Vintage, 1998).

“Foi minha mãe que me ensinou a fazer as perguntas certas – e todos nós que tentamos fazer o que chamamos de pesquisa acadêmica sabemos que fazer as perguntas certas é a parte mais importante do processo”⁴⁸.

Essa relação especial das intelectuais negras com a comunidade de mulheres afro-americanas corresponde à existência de dois níveis inter-relacionados de conhecimento⁴⁹. O conhecimento trivial, naturalizado, compartilhado pelas afro-americanas, que provém de nossas ações e pensamentos cotidianos, constitui o primeiro e mais fundamental nível de conhecimento. As ideias que as mulheres negras compartilham umas com as outras de maneira informal, no dia a dia, sobre assuntos como penteados, características de um homem negro “bom”, estratégias para lidar com os brancos e habilidades para “deixar algo para trás” constituem a base desse conhecimento naturalizado.

Estudiosas ou especialistas que se originam e participam de determinado grupo produzem um segundo tipo de conhecimento, mais especializado. De classe trabalhadora ou de classe média, instruídas ou não, famosas ou desconhecidas, a gama de intelectuais negras discutida no capítulo 1 é um exemplo dessas especialistas. Suas teorias facilitam a expressão do ponto de vista das mulheres negras e formam o conhecimento especializado do pensamento feminista negro.

Esses dois tipos de conhecimento são interdependentes. Na medida em que o pensamento feminista negro articula o conhecimento – muitas vezes naturalizado – compartilhado por mulheres afro-americanas como grupo, a consciência das mulheres negras pode ser transformada por tal pensamento. Muitas intérpretes negras de *blues* cantaram sobre situações naturalizadas que afetam as mulheres negras estadunidenses. Por meio de sua música, elas não apenas descreveram as realidades das mulheres negras como também buscaram dar forma a elas.

Por haverem tido mais oportunidades de se alfabetizar, as mulheres negras de classe média tiveram mais acesso a recursos para ingressar na pesquisa acadêmica feminista negra. A educação não precisa implicar uma alienação dessa relação dialógica. As ações de mulheres negras instruídas dentro do movimento de associações simbolizam essa relação especial entre um segmento de intelectuais negras e a comunidade mais ampla de afro-americanas:

⁴⁸ Cynthia Stokes Brown (org.), *Ready from Within: Septima Clark and the Civil Rights Movement* (Navarro, CA, Wild Trees, 1986), p. 14.

⁴⁹ Peter L. Berger e Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Nova York, Doubleday, 1966) [ed. bras.: *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*, trad. Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis, Vozes, 2004].

É importante reconhecer que mulheres negras como Frances Harper, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells não eram figuras isoladas da genialidade intelectual; elas se formaram dentro de um movimento mais amplo de mulheres afro-americanas, que elas também ajudaram a construir. Com isso, não quero dizer que elas representavam todas as mulheres negras; elas e seus pares fizeram parte de uma elite culta, intelectual; mas uma elite que tentou desenvolver uma perspectiva cultural e histórica que mantivesse uma relação orgânica com a condição mais ampla das mulheres negras.⁵⁰

O trabalho dessas mulheres é importante porque ilustra uma tradição que combina produção acadêmica e ativismo. Como muitas vezes moravam nos mesmos bairros que os negros de classe trabalhadora, as mulheres que se envolveram com o movimento de associações na virada do século [XIX para o XX] viviam em um tipo de sociedade civil negra na qual era mais fácil estabelecer essa relação dialógica. Elas viam os problemas. Participavam de instituições sociais que incentivavam a proposição de soluções. Fomentavam uma “perspectiva cultural e histórica que mantivesse uma relação orgânica com a condição mais ampla das mulheres negras”. As intelectuais negras contemporâneas enfrentam desafios semelhantes para incentivar o diálogo, mas em condições sociais muito distintas. Se, por um lado, a segregação racial nos Estados Unidos se constituiu para manter os negros em situação de opressão, ela fez florescer certa forma de solidariedade racial nos bairros negros. Em contraste, agora que os negros vivem em bairros economicamente heterogêneos, chegar ao mesmo nível de solidariedade racial gera novos desafios.

As intelectuais negras são centrais para o pensamento feminista negro por várias razões. Em primeiro lugar, nossas experiências como afro-americanas nos proporcionam uma perspectiva única sobre a condição de mulher negra, uma perspectiva que não é acessível a outros grupos, caso a adotemos. É mais provável que as mulheres negras, como membros de um grupo oprimido, tenham uma compreensão mais crítica de nossa condição de opressão que as mulheres que vivem fora dessas estruturas. Uma das personagens do romance *Iola Leroy*, de Frances Ellen Watkins Harper, publicado em 1892, expressa essa percepção com uma visão própria daqueles que já experimentaram a opressão:

Senhorita Leroy, pensadores e escritores devem vir de sua própria raça. Autores da raça branca escreveram bons livros, pelos quais sou profundamente grato, mas

⁵⁰ Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood*, cit., p. 115.

parece ser quase impossível um homem branco se colocar plenamente em nosso lugar. Nenhum homem sente de fato o ferro que perfura a alma de outro homem.⁵¹

Somente afro-americanas ocupam esse centro e “sentem de fato o ferro” que perfura a alma das mulheres negras; afinal, ainda que as experiências das mulheres negras se assemelhem às de outras, elas continuam únicas. A importância da liderança das mulheres negras na produção do pensamento feminista negro não significa que outros não possam participar disso. Significa apenas que a responsabilidade pela definição da realidade de cada um cabe sobretudo a quem vive essa realidade, a quem realmente passa por essas experiências.

Em segundo lugar, as intelectuais negras, acadêmicas ou não, são menos propensas a se afastar das lutas das mulheres negras quando os obstáculos parecem gigantescos ou quando as recompensas por persistir não são atraentes. Ao discutir o envolvimento das mulheres negras no movimento feminista, Sheila Radford-Hill enfatiza a importância de agir em nome próprio:

As mulheres negras estão se dando conta de que parte do problema do movimento era nossa insistência para que as mulheres brancas fizessem por nós ou conosco o que devemos fazer nós mesmas e para nós mesmas, isto é, construir nossa própria ação social em torno da nossa própria agenda de mudanças. [...] O direito de se organizar em nome próprio é fundamental para esse debate. [...] A crítica das feministas negras deve reafirmar esse princípio.⁵²

Para a maioria das mulheres negras estadunidenses, envolver-se com a pesquisa e com a produção acadêmica feministas negras não é uma moda passageira – essas questões afetam tanto a vida cotidiana contemporânea quanto as realidades intergeracionais.

Em terceiro lugar, as intelectuais negras de todas as esferas da vida devem enfatizar veementemente a questão da autodefinição, porque falar por si mesma e elaborar uma agenda própria é essencial para o empoderamento. Como afirma a socióloga feminista negra Deborah K. King, “a autodeterminação é essencial para o feminismo negro”⁵³. O pensamento feminista negro não pode fazer frente às opressões interseccionais sem empoderar as afro-americanas. A autodefinição

⁵¹ Ibidem, p. 62.

⁵² Sheila Radford-Hill, “Considering Feminism as a Model for Social Change”, cit., p. 162.

⁵³ Deborah K. King, “Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology”, *Signs*, v. 14, n. 1, 1988, p. 72.

é a chave do empoderamento dos indivíduos e dos grupos, de modo que ceder esse poder a outros grupos (não importa quão bem-intencionados sejam nem quanto apoiem as mulheres negras) reproduz em essência as hierarquias de poder existentes. Como afirma Patrice L. Dickerson, “Uma pessoa é e conhece a si mesma por meio de suas realizações, e realiza por meio de seus esforços para ser e conhecer a si mesma”⁵⁴. Como Dickerson, há muito tempo as afro-americanas vêm manifestando individualmente diferentes tipos de consciência a respeito de nossa perspectiva compartilhada. Quando essas expressões de consciência individuais são articuladas, discutidas, contestadas e agregadas de maneiras que refletem a heterogeneidade da condição de mulher negra, uma consciência coletiva de grupo, empenhada em resistir à opressão, torna-se possível. A capacidade das mulheres negras de elaborar essas expressões individuais – muitas vezes desarticuladas, mas potencialmente poderosas – da consciência cotidiana em um ponto de vista coletivo articulado, autodefinido, é fundamental para nossa sobrevivência. Como ressalta Audre Lorde, “é evidente que se nós mesmas não nos definirmos por conta própria, outros nos definirão – para uso deles e em detrimento nosso”⁵⁵.

Em quarto lugar, as intelectuais negras são centrais na produção do pensamento feminista negro porque só nós podemos fomentar a autonomia de grupo necessária para gerar coalizões efetivas com outros grupos. Lembremos que as intelectuais negras não precisam ser de classe média, instruídas, de meia-idade ou reconhecidas como tais pela academia ou outras instituições. As intelectuais negras são um grupo altamente diversificado. Em vez de pressupor que as intelectuais negras constituem uma versão feminina negra do “décimo talentoso” de William E. B. Du Bois – um equívoco comum propagado por acadêmicos elitistas que aparentemente têm dificuldade em imaginar mulheres negras comuns como intelectuais autênticas⁵⁶ –, imaginamos um tipo de liderança intelectual que requer colaboração entre mulheres negras diversas para que se possa refletir sobre o que constitui nossa autonomia. Além disso, embora o pensamento feminista negro tenha origem nas comunidades de mulheres negras, ele não tem como florescer apartado das experiências e das ideias de outros grupos. As intelectuais negras precisam encontrar maneiras de colocar

⁵⁴ Patrice L. Dickerson, correspondência pessoal, 1988.

⁵⁵ Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit., p. 45.

⁵⁶ Ver, por exemplo, Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, cit., p. 53.

nossas próprias experiências e nossas consciências heterogêneas no centro de esforços sinceros para desenvolver o pensamento feminista negro sem que ele se torne separatista ou excludente.

Essa autonomia é bastante distinta de posições separatistas que levam as mulheres negras a se afastar de outros grupos e se envolver em políticas excludentes. Barbara Smith, em sua introdução a *Home Girls: A Black Feminist Anthology* [Meninas de casa: uma antologia feminista negra], descreve essa diferença:

Autonomia e separatismo são fundamentalmente diferentes. Enquanto a autonomia vem de uma posição de força, o separatismo vem de uma posição de medo. Quando somos verdadeiramente autônomos, podemos lidar com outros tipos de gente, com uma multiplicidade de questões e com a diferença, porque já temos formada uma base sólida de força.⁵⁷

Como mães, diretoras de faculdades, ativistas de base, professoras, musicistas e executivas, as intelectuais negras que contribuem para articular um ponto de vista autônomo e autodefinido são capazes de avaliar a utilidade de coalizões com outros grupos, tanto acadêmicos quanto ativistas, a fim de desenvolver novos modelos para promover a mudança social. Ter autonomia para desenvolver uma análise independente e autodefinida não significa nem que o pensamento feminista negro tem relevância apenas para as afro-americanas, nem que devemos nos restringir à análise de nossas próprias experiências. Como assinala Sonia Sanchez, “eu sempre soube que, quando você escreve a partir de uma experiência negra, você está escrevendo também a partir de uma experiência universal. [...] Eu sei que você não precisa se branquear para ser universal”⁵⁸.

Ao defender, refinar e disseminar o pensamento feminista negro, indivíduos de outros grupos engajados em projetos semelhantes de justiça social – por exemplo, homens negros, mulheres africanas, homens brancos, latinas, mulheres brancas e membros de outros grupos raciais/étnicos nos Estados Unidos – podem identificar pontos de conexão que favoreçam os projetos de justiça social em geral. Muito frequentemente, porém, envolver-se com o tipo de coalizão que imaginamos aqui exige que os indivíduos se tornem “traidores” dos privilégios que sua raça, classe, gênero, sexualidade ou condição de cidadania lhes proporcionam. Por exemplo, em *Memoir of a Race Traitor* [Memórias de

⁵⁷ Barbara Smith (org.), *Home Girls*, cit., p. xl.

⁵⁸ Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work* (Nova York, Continuum Publishing, 1983), p. 142.

um traidor da raça]⁵⁹, Mab Segrest conta que assumir sua identidade lésbica a ajudou a ver que o fato de ser branca lhe dava privilégios não merecidos. Diferentemente da maioria das mulheres brancas estadunidenses, Segrest deu as costas aos privilégios, abraçou a nova identidade de “traidora da raça” e entendeu seu papel no enfrentamento das injustiças sociais⁶⁰. O sociólogo antirracista Joe Feagin é outro exemplo de rejeição semelhante aos privilégios não merecidos da branquitude. Feagin opta por usar os benefícios que lhe advêm por ser homem e branco para colaborar em estudos com homens negros e mulheres negras⁶¹. Se muitos veem Segrest e Feagin como “traidores da raça”, o trabalho intelectual desenvolvido por eles mostra como pode operar a construção de coalizões que promovam o pensamento feminista negro.

Assim como as afro-americanas que buscam promover o feminismo negro como projeto de justiça social podem apoiar outros projetos de justiça social – as mulheres negras estadunidenses que respeitam a importância da autonomia latina

⁵⁹ Mab Segrest, *Memoir of a Race Traitor* (Boston, South End, 1994).

⁶⁰ É claro que mulheres brancas de classe média e todos os demais que reconhecem a relevância de membros de grupos oprimidos falarem por si mesmos e compartilham a missão global do pensamento feminista negro podem apoiar o desenvolvimento do pensamento feminista negro. Exemplos de tais trabalhos já existem, muitos dos quais com contribuições importantes para o pensamento feminista negro. Várias acadêmicas brancas nos Estados Unidos fizeram estudos importantes sobre as mulheres negras. Por exemplo: a história das mulheres negras e de seu trabalho escrita pela historiadora Jacqueline Jones em *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present* (Nova York, Basic Books, 1985); a análise que Nancie Caraway faz do feminismo nos Estados Unidos em *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism* (Knoxville, University of Tennessee Press, 1991); o trabalho de Nancy Naples sobre a maternidade negra ativista em “Just What Needed to Be Done: The Political Practice of Women Community Workers in Low-Income Neighborhoods”, *Gender and Society*, v. 5, n. 4, p. 478-94, e “Activist Mothering: Cross-Generational Continuity in the Community Work of Women from Low-Income Urban Neighborhoods”, em Esther Ngan-Ling Chow, Doris Wilkinson e Maxine Baca Zinn, *Race, Class, and Gender: Common Bonds, Different Voices* (Thousand Oaks, Sage, 1996), p. 223-45; a análise da bióloga Anne Fausto-Sterling do uso da Vênus Hotentote em “Gender, Race and Nation: The Comparative Anatomy of ‘Hottentot’ Women in Europe, 1815-1817”, em Jennifer Terry e Jacqueline Urla (orgs.), *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1995), p. 19-48; e o estudo da academia na construção social da branquitude por Jessie Daniels, em *White Lies* (Nova York, Routledge, 1997), e Abby Ferber, em *White Man Falling: Race, Gender, and White Supremacy* (Lanham, Rowman & Littlefield, 1998), contribuíram significativamente para o pensamento feminista negro. O que distingue esses trabalhos é a compreensão básica das características específicas do feminismo negro. Eles veem as conexões entre conhecimento e poder, entre poder de definir conhecimento e opressões interseccionais. Essas conexões não são periféricas nesses trabalhos; ao contrário, são centrais.

⁶¹ Joe R. Feagin e Melvin P. Sikes, *Living with Racism*, cit.; Yanick St. Jean e Joe R. Feagin, *Double Burden*, cit.

para projetos de justiça social latina podem estudar, aprender, pesquisar e ensinar sobre as mulheres latinas, contanto que o façam sem explorá-las —, outros podem abordar o pensamento feminista negro de maneira semelhante. Assim, o pensamento feminista negro efetivo é um empreendimento colaborativo. Deve estar aberto a coalizões com indivíduos engajados em projetos semelhantes de justiça social.

A formação desse tipo de coalizão exige diálogos simultâneos, se não prévios, entre as intelectuais negras e no interior da comunidade ampla de mulheres afro-americanas. Investigar os temas comuns do ponto de vista das mulheres negras é um primeiro passo importante. Além disso, encontrar maneiras de lidar com as dissidências internas é especialmente importante para construir as comunidades intelectuais das mulheres negras. Evelyn Hammonds afirma que manter uma frente unida centrada nos brancos sufoca seu pensamento: “O que preciso fazer é desafiar meu pensamento, expandi-lo. Em publicações brancas, às vezes sinto que estou levantando a bandeira da condição das mulheres negras. E isso não me permite ser tão crítica quanto eu gostaria de ser”⁶². Cheryl Clarke observa que mantém dois diálogos: um com o público e outro privado, no qual ela se sente livre para criticar o trabalho de outras mulheres negras. Clarke afirma que os diálogos privados “mudaram minha vida, deram forma à maneira como me sinto [...], foram muito importantes para mim”⁶³.

A formação de coalizões também requer diálogos com grupos engajados em projetos semelhantes de justiça social. As intelectuais negras podem lançar mão de nossa posição de *outsiders* internas para construir coalizões eficazes e estimular o diálogo com terceiros em situação semelhante. Barbara Smith sugere que as mulheres negras desenvolvam diálogos a partir de um “compromisso com coalizões baseadas em princípios, não em conveniência, mas na necessidade real que temos uns dos outros”⁶⁴. Diálogos e coalizões com uma série de grupos, cada qual com seu conjunto distinto de experiências e pensamento especializado incorporado nessas experiências, formam um campo mais amplo e mais geral do discurso intelectual e político necessário para promover o feminismo negro. Por meio de diálogos que investiguem como a dominação se mantém e se transforma, os paralelos entre as experiências das mulheres negras e as de outros grupos se tornam o foco da investigação.

⁶² Em Cheryl Clarke et al., “Conversations and Questions”, cit., p. 104.

⁶³ Ibidem, p. 103.

⁶⁴ Barbara Smith (org.), *Home Girls*, cit., p. xxxiii.

Diálogos associados à formação de coalizões éticas e baseadas em princípios criam possibilidades para novas versões da verdade. A resposta de Alice Walker à pergunta sobre as principais diferenças entre a literatura afro-americana e a branca oferece uma percepção instigante dos tipos de verdade que podem surgir de epistemologias que abraçam os diálogos e a formação de coalizões. Walker não perdeu muito tempo com a pergunta, porque não era a diferença entre as literaturas que a interessava, e sim a maneira como escritores negros e escritores brancos pareciam escrever uma enorme narrativa, com diferentes partes vindas de múltiplas perspectivas. Walker, em uma conversa com sua mãe, refina essa visão epistemológica:

Acredito que a verdade sobre qualquer assunto só aparece quando todos os lados de uma história se juntam, e a partir de todos os diferentes significados surge um novo. Cada escritor escreve uma parte que falta na história de outro escritor, e o que estou procurando é a história inteira.⁶⁵

A resposta da mãe de Walker à visão dela acerca da possibilidade de diálogos e coalizões sugere certa dificuldade para sustentar tais diálogos quando há diferenças de poder:

“Olhe, duvido que você consiga com os brancos as *verdadeiras* partes faltantes de qualquer coisa que seja”, diz minha mãe baixinho, para não ofender a garçonele que está limpando uma mesa perto de nós. “Eles se apoderaram da verdade há tanto tempo que já arrancaram o que tinha de vida nela”.⁶⁶

O FEMINISMO NEGRO COMO UM MOVIMENTO DINÂMICO E CAMBIANTE

Uma quinta característica distintiva do pensamento feminista negro estadunidense diz respeito à importância da mudança. Para que o pensamento feminista negro opere efetivamente no feminismo negro como projeto de justiça social, ambos devem manter-se dinâmicos. Nem o pensamento feminista negro como teoria social crítica nem a prática feminista negra podem ser estáticos; assim como as condições sociais mudam, os conhecimentos e as práticas para resistir a elas também mudam. Por exemplo, enfatizar a importância da centralidade das mulheres negras no pensamento feminista negro não significa que todas as afro-americanas desejem,

⁶⁵ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens* (Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983), p. 49.

⁶⁶ Idem.

estejam posicionadas ou sejam qualificadas para exercer esse tipo de liderança intelectual. Nas condições atuais, parte das pensadoras negras perdeu o contato com a prática feminista negra. Em contrapartida, as condições sociais atuais em que as mulheres negras estadunidenses se tornam mulheres – bairros segregados por classe, alguns integrados, mas a maior parte não – põem mulheres negras de diferentes classes sociais em relações inteiramente novas umas com as outras.

As afro-americanas como grupo podem ter experiências que nos proporcionam um ângulo de visão sem igual. Contudo, expressar uma consciência feminista negra coletiva, autodefinida, é problemático exatamente porque os grupos dominantes têm interesse efetivo em suprimir esse pensamento. Como observa Hannah Nelson, “tornei-me mulher em um mundo em que quanto mais sã você é, mais louca a fazem parecer”⁶⁷. Nelson percebe que aqueles que controlam os currículos escolares, os programas de televisão, as estatísticas do governo e a imprensa fazem prevalecer seu ponto de vista como superior aos dos outros.

As experiências de um grupo oprimido podem colocar seus membros em uma posição na qual veem as coisas de maneira diferente, mas a falta de controle sobre os aparatos ideológicos da sociedade torna mais difícil a expressão de um ponto de vista autodefinido. Rosa Wakefield, uma trabalhadora doméstica idosa, fala da divergência entre o ponto de vista dos poderosos e o dos que os servem:

Se você come na janta uma refeição que não preparou, se você veste uma roupa que não comprou ou passou, você é capaz de começar a achar que uma fada do bem ou um espírito fez tudo isso. [...] Os negros não têm tempo de achar isso. [...] Quando você não tem mais nada para fazer, talvez comece a acreditar nisso. Mas pensar assim faz mal.⁶⁸

A perspectiva autodefinida da senhora Wakefield surgiu de suas próprias experiências e permitiu que rejeitasse pontos de vista propagados por grupos mais poderosos. Ainda assim, ideias como as dela são tipicamente suprimidas pelos grupos dominantes. Se há desigualdade de poder entre os grupos, há também desigualdade na capacidade deles de tornar seu ponto de vista conhecido para si mesmos e para os outros.

As condições sociais cambiantes com que deparam as afro-americanas fazem com que sejam necessárias novas análises feministas negras sobre as diferenças

⁶⁷ John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit., p. 7.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 88.

comuns que caracterizam a condição de mulher negra nos Estados Unidos. Algumas pensadoras negras já estão envolvidas nesse processo. Consideremos, por exemplo, a análise perspicaz de Barbara Omolade sobre a atuação histórica e contemporânea das mulheres negras como *mammies*⁶⁹. A maioria consegue entender o contexto histórico do trabalho como *mammy*, no qual as mulheres negras eram confinadas ao serviço doméstico, e da criação de Tia Jemima como imagem de controle para ocultar a exploração das mulheres negras. Ao considerar as limitações do serviço doméstico, grande parte do progresso das mulheres negras no mercado de trabalho tem sido medida por sua capacidade de sair do serviço doméstico. Atualmente, poucas mulheres negras estadunidenses trabalham como domésticas em residências particulares. Boa parte desse trabalho é feito agora por mulheres de cor imigrantes sem registro nem cidadania estadunidense. A exploração dessas mulheres se assemelha àquela que coube tempos atrás às afro-americanas⁷⁰. Omolade aponta, porém, que essas mudanças não significam que as mulheres negras estadunidenses tenham se livrado do trabalho de *mammy*. Ainda que hoje existam poucas tias Jemimas, e as que existem tenham sido cosmeticamente modificadas, dando a impressão de que as *mammies* desapareceram, Omolade lembra que esse tipo de trabalho assumiu novas formas. Em cada segmento do mercado de trabalho – as vagas mal remuneradas em restaurantes de *fast-food*, asilos, creches e lavanderias, que caracterizam o setor de empregos secundário, secretárias e auxiliares administrativas dos estratos inferiores do setor de empregos primário, professoras, assistentes sociais, enfermeiras e administradoras do estrato superior do setor de empregos primário* – as mulheres negras estadunidenses, em grande medida, ainda se ocupam do suporte emocional e da higiene de outras pessoas, muitas vezes em troca de salários mais baixos. Nesse contexto, a tarefa do pensamento feminista negro contemporâneo consiste em explicar essas relações cambiantes e desenvolver análises acerca das maneiras

diversas como esses pontos em comum são experimentados. As condições cambiantes do trabalho das mulheres negras como um todo têm implicações importantes para nosso trabalho intelectual. Historicamente,

⁶⁹ Barbara Omolade, *The Rising Song of African American Women*, cit.

⁷⁰ Grace Chang, "Undocumented Latinas: The New 'Employable Mothers'", em Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang e Linda Forcey (orgs.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency* (Nova York, Routledge, 1994), p. 259-86.

* Os setores são aqui referidos segundo a teoria da segmentação do mercado de trabalho, para a qual raça e gênero são fatores explicativos, e não suplementares. (N. E.)

a supressão do pensamento feminista negro fez com que as intelectuais negras recorressem tradicionalmente a instituições alternativas para produzir conhecimento especializado sobre o ponto de vista das mulheres negras. Muitas acadêmicas, escritoras e artistas negras tiveram de trabalhar sozinhas, como foi o caso de Maria W. Stewart, ou em organizações comunitárias afro-americanas, como foi o caso das mulheres negras que se juntaram ao movimento de associações e às igrejas negras. A relutante incorporação dos estudos sobre mulheres negras no currículo de faculdades e universidades historicamente brancas, em paralelo com a criação, nesses lugares institucionais, de uma massa crítica de escritoras afro-americanas, como Toni Morrison, Alice Walker e Gloria Naylor, significa que as intelectuais negras agora podem encontrar emprego na academia. A história das mulheres negras e a crítica literária feminista negra são dois pontos cruciais desse renascimento do trabalho intelectual das mulheres negras⁷¹. Além disso, o acesso das mulheres negras estadunidenses à mídia não tem precedentes, como mostra a apresentadora Oprah Winfrey com seu programa de entrevistas, já de longa data, e suas incursões na produção cinematográfica.

A visibilidade que esses novos lugares institucionais têm proporcionado às mulheres negras estadunidenses e às nossas ideias é imensa. No entanto, um perigo que as intelectuais afro-americanas que trabalham nesses novos espaços enfrentam é seu potencial isolamento em relação às experiências coletivas das mulheres negras – a falta de acesso a outras mulheres negras estadunidenses e às comunidades de mulheres negras. Outro perigo é a pressão para separar pensamento e ação – em particular, o ativismo político –, tão comum em disciplinas acadêmicas padrão ou em esferas supostamente neutras, como a imprensa “livre”. Um terceiro perigo é a incapacidade de algumas “*superstars*” negras de questionar os termos de sua participação nessas novas relações. Ofuscadas por suas autoproclamadas aspirações de divas do feminismo negro, elas sentem que não devem nada a ninguém, especialmente a outras mulheres negras. Assim, ficam presas em seus próprios universos feministas negros empobrecidos. Apesar dos riscos, esses novos espaços institucionais oferecem numerosas oportunidades para promover a visibilidade do pensamento feminista negro. Nesse novo contexto, o desafio consiste em permanecer dinâmico, sempre lembrando que é mais difícil atingir um alvo quando ele está em movimento.

O FEMINISMO NEGRO E OUTROS PROJETOS DE JUSTIÇA SOCIAL NOS ESTADOS UNIDOS

Uma última característica distintiva do pensamento feminista negro diz respeito a sua relação com outros projetos de justiça social. Muitas das intelectuais afro-americanas têm promovido a ideia de que as lutas das mulheres negras são parte de uma luta mais ampla pela dignidade humana, pelo empoderamento e pela justiça social. Anna Julia Cooper, em um discurso proferido em 1893 para as mulheres, expressou essa visão de mundo de forma convincente:

Tomamos partido em favor da solidariedade da humanidade, da unicidade da vida, e contra a antinaturalidade e a injustiça de todos os favoritismos especiais, sejam de sexo, raça, nacionalidade ou condição. [...] A mulher de cor sente que a causa das mulheres é una e universal; e [...] enquanto raça, cor, sexo e condição não forem vistos como acasos, e não como a substância da vida; enquanto o direito universal da humanidade à vida, à liberdade e à busca da felicidade não for inalienável para todos; enquanto isso, nem a lição das mulheres será aprendida nem a causa das mulheres, atendida – não a causa das mulheres brancas, nem a das mulheres negras, nem a das mulheres vermelhas, mas a causa de todo homem e de toda mulher que tenha sofrido silenciosamente sob uma grande injustiça.⁷²

Como Cooper, muitas intelectuais afro-americanas abraçaram essa perspectiva, independentemente das soluções políticas específicas que propomos, de nossa formação escolar, de nossa área de estudo ou do momento histórico. Quer quando defendemos o trabalho em organizações autônomas de mulheres negras, a participação em associações de mulheres, a candidatura a cargos públicos ou o apoio a instituições comunitárias negras, as intelectuais afro-americanas costumam identificar essas ações políticas como um *meio* de empoderamento humano, e não como fim em si e de si mesmas. Assim, a visão humanista é um importante princípio orientador do feminismo negro.⁷³

⁷² Bert J. Loewenberg e Ruth Bogin (orgs.), *Black Women in Nineteenth Century American Life* (University Park, Pennsylvania State University Press, 1976), p. 330-1.

⁷³ Ver Filomina Chioma Steady, "The Black Woman Cross-Culturally: An Overview", em *The Black Woman Cross-Culturally* (Cambridge, MA, Schenkman, 1981), p. 7-42, e "African Feminism: A Worldwide Perspective", em Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley e Andrea Benton Rushing (orgs.), *Women in Africa and the African Diaspora* (Washington, D. C., Howard University Press, 1987), p. 3-24. Meu uso do termo *humanista* deriva de um contexto histórico de matriz africana, distinto daquele criticado por feministas ocidentais. Lanço mão do termo para explorar um humanismo centrado na África, tal como o mencionado por Cornel West, "Philosophy and the Afro-American Experience", *Philosophical Forum*, v. 9, n. 2-3, 1977-1978.

A preferência de Alice Walker pelo termo *mulherista* [*womanist*] chama atenção para a ideia de solidariedade com a humanidade. “Ser mulherista está para ser feminista assim como o roxo está para o lavanda”, escreve ela. Para Walker, somos mulheristas quando estamos “comprometidas com a sobrevivência e a integridade plenas de homens e mulheres”. Uma mulherista “não é separatista, exceto ocasionalmente, pelo bem da própria saúde”, e é “tradicionalmente universalista”, como se observaria no seguinte exemplo: “Mamãe, por que somos pardos, rosa e amarelos e nossos primos são brancos, beges e pretos?”. Resposta: ‘Bem, as cores das raças são como um jardim florido, há flores de todas as cores sendo representadas’⁷⁴. Ao redefinir todas as pessoas como “de cor”, Walker universaliza o que é tipicamente visto como uma luta individual, ao mesmo tempo que abre espaço para movimentos autônomos de autodeterminação⁷⁵.

Ao tratar do sexismo do movimento nacionalista negro dos anos 1960, a advogada Pauli Murray identifica os perigos inerentes ao separatismo como contrários à autonomia, e faz eco à preocupação de Cooper em relação à solidariedade com a humanidade:

A lição que a história nos ensina sobre a indivisibilidade dos direitos humanos e o risco que os direitos de todos correm quando esse princípio é desrespeitado é particularmente aplicável nesse caso. Um risco inerente de um movimento etnocêntrico agressivo, que não considera os interesses de outros grupos desfavorecidos, é que ele se torne restrito e, em última instância, autodestrutivo diante de reações hostis, juntando cada vez menos aliados e cada vez mais frustrações. [...] Somente um amplo movimento a favor dos direitos humanos pode impedir o isolamento e assegurar o êxito da Revolução Negra.⁷⁶

p. 117-48, e Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea* (Filadélfia, Temple University Press, 1987), e que faz parte das tradições teológicas dos negros. Ver Henry H. Mitchell e Nicholas Cooper Lewter, *Soul Theology: The Heart of American Black Culture* (São Francisco, Harper and Row, 1986), e Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics* (Atlanta, Scholars Press, 1988). Para discussões sobre a espiritualidade afro-americana, ver Dona Richards, “The Implications of African-American Spirituality”, em Molefi Kete Asante e Kariamuwelsh Asante, *African Culture: The Rhythms of Unity* (Trenton, NJ, Africa World, 1990), p. 207-31; e Peter J. Paris, *The Spirituality of African Peoples*, cit.

⁷⁴ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, cit., p. xi.

⁷⁵ O uso que Walker faz do termo *mulherismo* contém contradições que influenciaram abordagens variadas do feminismo negro. Para uma discussão sobre o uso do termo por Walker, ver Patricia Hill Collins, *Fighting Words*, cit., p. 61-5.

⁷⁶ Pauli Murray, “The Liberation of Black Women”, em Mary Lou Thompson (org.), *Voices of the New Feminism* (Boston, Beacon, 1970), p. 102.

Sem um compromisso com a solidariedade humana e a justiça social, sugere Murray, qualquer movimento político – seja nacionalista negro, seja feminista, seja antielitista – estará fadado ao fracasso.

A ex-deputada Shirley Chisholm também aponta a necessidade da luta consciente contra os estereótipos que sustentam a injustiça social.

Ao trabalhar em prol de nossa própria liberdade, podemos ajudar os outros a se libertar das armadilhas de seus estereótipos. No fim, toda discriminação contra os negros, contra as mulheres ou em qualquer outra forma resulta na mesma coisa: o anti-humanismo. [...] Devemos rejeitar não apenas os estereótipos que os outros têm de nós, mas também os que temos de nós mesmos e dos outros.⁷⁷

Essa orientação humanista no interior do feminismo negro estadunidense se assemelha a posições similares vistas nos feminismos da diáspora negra. Ama Ata Aidoo, ex-ministra da Educação de Gana e autora de romances, poemas e contos, descreve da seguinte maneira a natureza inclusiva de sua filosofia política:

Sempre que as pessoas me perguntam com muita franqueza se sou feminista, não apenas respondo que sim, mas vou além e insisto que toda mulher e todo homem devem ser feministas – especialmente se acreditam que os africanos deveriam assumir o controle das terras africanas, da riqueza africana, das vidas africanas e da responsabilidade sobre o desenvolvimento africano. Não há como defender a independência do continente africano sem também acreditar que as mulheres africanas devem ter o melhor que o ambiente pode oferecer. Para algumas de nós, esse é o elemento crucial de nosso feminismo.⁷⁸

Aidoo reconhece que nem as africanas, nem as afro-americanas, nem qualquer outro grupo jamais serão empoderados em situações de injustiça social. Os projetos de justiça social não são iniciativas exclusivas, em que se possa dizer: “Nós temos nosso movimento e vocês têm o de vocês – nossos movimentos não têm nada a ver um com o outro”. Ao contrário, o que faz sentido nesses projetos é: “Nós temos nosso movimento e apoiamos o seu”. Em um contexto de opressões interseccionais, o feminismo negro exige que busquemos justiça não apenas para as afro-americanas, mas para todo mundo.

⁷⁷ Shirley Chisholm, *Unbought and Unbossed* (Nova York, Avon, 1970), p. 181.

⁷⁸ Ama Ata Aidoo, “The African Woman Today”, em Obioma Nnaemeka (org.), *Sisterhood, Feminisms, and Power*, cit., p. 39.

As palavras e as ações dessas diversas intelectuais negras podem se endereçar a públicos nitidamente diferentes. No entanto, em seu compromisso com o empoderamento das mulheres negras em um contexto de justiça social, elas promovem a questão surpreendentemente similar da unidade de toda a vida humana. Talvez a versão mais concisa da visão humanista no pensamento feminista negro dos Estados Unidos seja a de Fannie Lou Hamer, filha de meeiros e ativista pelos direitos civis no Mississippi. Certa vez, sentada na varanda de sua casa, Hamer observou: "Não é possível odiar alguém e ter esperança de ver a face de Deus"⁷⁹.

⁷⁹ June Jordan, *Civil Wars* (Boston, Beacon, 1981), p. xi.

5

O PODER DA AUTODEFINIÇÃO

“Para alguns de nós a opressão é tão típica dos Estados Unidos quanto uma torta de maçã, e, para sobreviver, sempre tivemos de estar vigilantes”, afirma a poeta e feminista negra Audre Lorde¹. Essa “vigilância” gera uma consciência dupla nas afro-americanas, na qual elas “se familiarizam com a linguagem e as maneiras de agir do opressor, chegando às vezes a adotá-las por certa ilusão de proteção”², e ao mesmo tempo escondem um ponto de vista autodefinido dos olhos curiosos dos grupos dominantes. Ella Surrey, trabalhadora doméstica negra idosa, resume de forma eloquente a energia necessária para sustentar autodefinições independentes: “Sempre fomos as melhores atrizes do mundo. [...] Acho que somos muito mais inteligentes que eles, porque sabemos que temos de jogar o jogo. Sempre tivemos de viver duas vidas – uma para eles, outra para nós mesmas”³.

Por trás da máscara de conformidade imposta às mulheres afro-americanas, existem há muito tempo atos de resistência organizados e anônimos⁴. Apesar

¹ Audre Lorde, *Sister Outsider* (Trumansburg, Crossing, 1984) [ed. bras.: *Irmã outsider*, trad. Stephanie Borges, Belo Horizonte, Autêntica, no prelo], p. 114.

² Idem.

³ John Langston Gwaltney, *Drylongso, A Self-Portrait of Black America* (Nova York, Random House, 1980), p. 238 e 240. O tema da dupla consciência tem uma longa história nos *Black Studies* estadunidenses. O caráter de proximidade das relações raciais nos Estados Unidos, nas quais as pessoas negras comumente se encontravam na condição de subordinados diante dos brancos, estimulou o desenvolvimento desse tema. Para uma discussão a esse respeito, ver a análise de William E. B. Du Bois feita por Paul Gilroy em *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993) [ed. bras.: *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*, trad. Cid Knipel Moreira, 2. ed., São Paulo/Rio de Janeiro, Editora 34/Ucam, 2012]. Curiosamente, ao discutir a primeira edição de *Pensamento feminista negro*, Gilroy se mostrou surpreso por eu não mencionar Du Bois, e teve a impressão errônea de que eu não sabia da importância de Du Bois para o tema da dupla consciência.

⁴ Angela Davis, *Mulheres, raça e classe* (trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2016); idem, *Mulheres, cultura e política* (trad. Heci Regina Candiani, São Paulo, Boitempo, 2017); Rosalyn Terborg-Penn, “Black Women in Resistance: A Cross-Cultural Perspective”, em Gary Y. Okhiro (org.), *Resistance: Studies in African, Caribbean and Afro-American History* (Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1986), p. 188-209; Darlene Clark Hine, “Rape and

das tensões relacionadas ao trabalho doméstico, Judith Rollins afirma que as trabalhadoras domésticas entrevistadas por ela pareciam ter preservado um “notável senso de valor próprio”⁵. Elas “desviam com habilidade os ataques psicológicos a sua personalidade, a sua vida adulta, a sua dignidade, tentativas de induzi-las a se deixar definir como inferiores pelos empregadores”⁶. Em sua pesquisa, Bonnie Thornton Dill descobriu que as trabalhadoras domésticas que entrevistou se recusavam a aceitar pressão de seus empregadores. Como declarou uma das entrevistadas⁷:

Quando comecei a trabalhar [...] minha mãe me disse: “Não deixe ninguém tirar vantagem de você. Defenda seus direitos, mas faça o trabalho corretamente. Se eles não lhe derem seus direitos, exija que tratem você adequadamente. E se não fizerem isso, largue o emprego”.⁸

Jacqueline Bobo⁹ relata que as mulheres negras estadunidenses que participaram de seu estudo e viram o filme *A cor púrpura* não eram consumidoras passivas de imagens de controle da condição de mulher negra. Ao contrário, essas mulheres criaram identidades concebidas para empoderá-las. Em 1905, época de forte repressão racial, a educadora Fannie Barrier Williams considerou que as afro-americanas eram não vítimas indefesas, mas resistentes obstinadas: “Por mais que seja vista de forma mesquinha e encontre dificuldades onde quer que vá, ela sempre faz algo digno de mérito e crédito, algo que não se espera dela”¹⁰. Williams via a mulher negra como “irreprimível. Ainda que insultada, mantém a cabeça erguida; ainda que desprezada, exige respeito orgulhosamente. [...] A garota mais interessante deste país é a garota de cor”¹¹.

the Inner Lives of Black Women in the Middle West: Preliminary Thoughts on the Culture of Dissemblance”, *Signs*, v. 14, n. 4, 1989, p. 912-20; Bernice McNair Barnett, “Invisible Southern Black Women Leaders in the Civil Rights Movement: The Triple Constraints of Gender, Race, and Class”, *Gender and Society*, v. 7, n. 2, 1993, p. 162-82.

⁵ Judith Rollins, *Between Women, Domesticity and Their Employers* (Filadélfia, Temple University Press, 1985).

⁶ *Ibidem*, p. 212.

⁷ Bonnie Thornton Dill, “‘Making Your Job Good Yourself’: Domestic Service and the Construction of Personal Dignity”, em Ann Bookman e Sandra Morgen (orgs.), *Women and the Politics of Empowerment* (Filadélfia, Temple University Press, 1988), p. 33-52.

⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁹ Jacqueline Bobo, *Black Women as Cultural Readers* (Nova York, Columbia University Press, 1995).

¹⁰ Fannie Barrier Williams, “The Colored Girl”, em Mary Helen Washington (org.), *Invented Lives: Narratives of Black Women 1860-1960* (Garden City, Anchor, 1987), p. 151.

¹¹ *Idem*.

Para as mulheres negras, resistir fazendo algo que “não se espera” delas não seria possível se não rejeitassem as *mammies*, as matriarcas e outras imagens de controle. Quando combinados, esses atos individuais de resistência sugerem que as mulheres negras têm uma consciência coletiva específica. Essa consciência estava presente no discurso de Maria Stewart, em 1831, quando aconselhou as “filhas da África”: “Despertem! Levantem-se! Chega de sono, chega de marasmo. Sejam únicas. Mostrem ao mundo que vocês têm qualidades nobres e magníficas”¹². Essa consciência está presente na visão de mundo de Johnny Mae Fields, trabalhadora de uma fiação da Carolina do Norte com poucas oportunidades de resistir. Fields anuncia: “Se me dizem para fazer algo que eu sei que não vou fazer, não conto a eles. Apenas vou em frente e não faço”¹³.

O silêncio não deve ser interpretado como submissão a essa consciência coletiva e autodefinida das mulheres negras. Em 1925, a escritora Marita Bonner mostrou de forma muito convincente como a consciência continuava sendo a única esfera de liberdade possível para ela no estado persistente de confinamento em que vivia, tanto em seu mundo de classe média negra quanto na sociedade branca racista:

Então – sendo mulher – você pode esperar. Melhor ficar quieta e de mãos vazias. Não saturada – pesada como se os seus pés estivessem fundidos no ferro da sua alma. Não desperdiçando força com gestos debilitantes, como se duzentos anos de algemas e chicotes tivessem deixado você impaciente e insegura. Mas quieta, quieta. Quieta como Buda, que – pardo como eu – sentou-se totalmente à vontade, completamente seguro de si; imóvel e ciente. [...] Imóvel por fora. Mas e por dentro?¹⁴

As intelectuais negras estadunidenses há tempos exploram esse espaço privado, oculto, da consciência feminina negra, os pensamentos “íntimos” que permitem às mulheres negras suportar e, em muitos casos, transcender os limites das opressões interseccionais de raça, classe, gênero e sexualidade. Como nós, afro-americanas, como grupo conseguimos encontrar forças para fazer frente a nossa objetificação como “mulas do mundo”? Como explicar as vozes de resistência de Audre Lorde, Ella Surrey, Maria Stewart, Fannie Barrier Williams e Marita

¹² Marilyn Richardson (org.), *Maria W. Stewart: America's First Black Woman Political Writer* (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1987), p. 30.

¹³ Victoria Byerly, *Hard Times Cotton Mills Girls* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1986), p. 141.

¹⁴ Marita O. Bonner, “On Being Young – A Woman – and Colored”, em Joyce Flynn e Joyce Occomy Stricklin (orgs.), *Frye Street and Environs: The Collected Works of Marita Bonner* (Boston, Beacon, 1987), p. 7.

Bonner? Que alicerce sustentava Sojourner Truth quando ela perguntou: “Por acaso não sou mulher?”. A voz dessas mulheres afro-americanas não é de vítimas, mas de sobreviventes. Suas ideias e ações sugerem que não apenas existe um ponto de vista autodefinido das mulheres negras como grupo, mas que sua presença tem sido essencial para a sobrevivência das mulheres negras nos Estados Unidos.

“Um sistema de opressão”, afirma a ativista feminista negra Pauli Murray, “tira grande parte de sua força do consentimento de suas vítimas, que aceitaram a imagem dominante de si mesmas e ficaram paralisadas por um sentimento de impotência.”¹⁵ As ideias e ações das mulheres negras nos Estados Unidos exigem que se repense o conceito de hegemonia, a ideia de que a objetificação das mulheres negras como o Outro é tão absoluta que nos tornamos participantes voluntárias de nossa própria opressão. A maioria das afro-americanas simplesmente não se define como *mammies*, matriarcas, mães dependentes do Estado, mulas ou mulheres sexualmente depreciadas. A matriz de dominação na qual essas imagens de controle estão inseridas é muito menos coesa ou uniforme do que se imagina.

As mulheres afro-americanas deparam com essas imagens de controle não como mensagens simbólicas desencarnadas, mas como ideias concebidas para dar sentido a nossa vida diária¹⁶. O trabalho e as experiências familiares das mulheres negras criam as condições sob as quais as contradições entre as experiências cotidianas e as imagens de controle da condição de mulher negra se tornam visíveis. Ver as contradições nas ideologias possibilita abri-las à desmistificação. Assim como Sojourner Truth desconstruiu o termo *mulher* usando suas próprias experiências de vida para desafiá-lo, as afro-americanas fazem o mesmo todos os dias de várias maneiras. As poucas Maria Stewart, Sojourner Truth, Ella Surrey e Johnny Mae Fields de que ouvimos falar talvez sejam menos uma afirmação sobre a existência das ideias das mulheres negras que um reflexo da supressão de suas ideias. Como diz Nancy White, moradora de um bairro central pobre de uma grande cidade: “Eu gosto de dizer o que penso. Mas não faço isso muito, porque a maioria das pessoas não se importa com o que penso”¹⁷. Como Marita Bonner, muitas mulheres negras permanecem inertes por fora... mas e por dentro?

¹⁵ Pauli Murray, *Song in a Weary Throat: An American Pilgrimage* (Nova York, Harper and Row, 1987), p. 106.

¹⁶ James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven, CT, Yale University Press, 1985).

¹⁷ John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit., p. 156.

EM BUSCA DA PRÓPRIA VOZ: ENTRAR EM ACORDO COM AS CONTRADIÇÕES

“Ser capaz de usar a extensão plena da própria voz, tentar expressar a totalidade do ‘eu’, é uma luta recorrente na tradição das escritoras [negras]”, afirma a crítica literária feminista negra Barbara Christian¹⁸. As afro-americanas certamente expressaram nossas vozes individuais. Em geral as mulheres negras estadunidenses têm sido descritas como francas e incisivas ao se expressar, uma consequência da expectativa de que tanto homens como mulheres participem da sociedade civil negra. Apesar dessa tradição, a questão da busca de uma voz própria para expressar um ponto de vista coletivo e autodefinido das mulheres negras continua sendo central no pensamento feminista negro.

Não nos surpreende que o tema da autodefinição interesse às afro-americanas. A vida das mulheres negras consiste em uma série de negociações que visam conciliar as contradições que separam nossas próprias imagens internas de mulheres afro-americanas com nossa objetificação como o Outro. A dificuldade de viver duas vidas, uma para “eles e uma para nós mesmos”¹⁹, cria uma tensão peculiar, própria da construção de autodefinições independentes em um contexto em que a condição de mulher negra permanece depreciada no cotidiano. Como assinala Karla Holloway, “a realidade do racismo e do sexismo quer dizer que devemos configurar nossas realidades privadas de modo a incluir a consciência do que nossa imagem pública pode significar para os outros. Isso não é paranoia. É preparo”²⁰.

Muito do que há de melhor no pensamento feminista negro reflete essa busca de uma voz coletiva e autodefinida, e também expressa um ponto de vista mulherista plenamente articulado²¹. Audre Lorde observa que “neste país, onde diferenças raciais criam uma constante, ainda que velada, distorção de visões, as mulheres negras, por um lado, sempre foram altamente visíveis, assim como, por outro lado, foram invisibilizadas pela despersonalização do racismo”²². Lorde

¹⁸ Barbara Christian, *Black Feminist Criticism: Perspectives on Black Women Writers* (Nova York, Pergamon, 1985), p. 172.

¹⁹ John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit., p. 240.

²⁰ Karla Holloway, “The Body Politic”, em *Codes of Conduct: Race, Ethics, and the Color of Our Character* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1995), p. 36.

²¹ Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998), p. 61-5.

²² Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit., p. 42.

também assinala que a “visibilidade que nos torna mais vulneráveis” – inerente a ser negro – “é também a fonte de nossa maior força”²³. A categoria “mulher negra” torna todas as mulheres negras estadunidenses especialmente visíveis e suscetíveis à objetificação das mulheres negras como categoria. Esse tratamento dirigido ao grupo torna cada afro-americana potencialmente invisível como ser humano. Paradoxalmente, porém, ser tratada como um Outro invisível coloca a afro-americana em uma posição de *outsider* interna que estimula a criatividade em muitas de nós.

Individualmente, resolver contradições dessa magnitude requer uma força interior considerável. Ao descrever o desenvolvimento de sua própria identidade racial, Pauli Murray lembra:

Minha autoestima vivia me escapando. Eu não tinha me libertado inteiramente do pressuposto de que devo provar que sou digna dos direitos que os indivíduos brancos nem sequer precisam pensar que têm. Esse condicionamento psicológico, juntamente com o medo, acabou abalando minha capacidade de resistir à injustiça racial.²⁴

A busca de Murray era pelo conhecimento construído, um tipo de conhecimento essencial para resolução de contradições²⁵. Para aprender a falar com uma “voz única e autêntica, as mulheres devem ‘se lançar para fora’ dos enquadramentos e dos sistemas fornecidos pelas autoridades e criar seu próprio enquadramento”²⁶. Ao contrário das imagens de controle desenvolvidas para as mulheres brancas de classe média, as imagens de controle aplicadas às mulheres negras são tão uniformemente negativas que quase exigem resistência. Para as mulheres negras estadunidenses, o conhecimento construído do “eu” emerge da luta para substituir as imagens de controle pelo conhecimento autodefinido, considerado pessoalmente importante, um conhecimento muitas vezes essencial para a sobrevivência das mulheres negras²⁷.

²³ Idem.

²⁴ Pauli Murray, *Song in a Weary Throat*, cit., p. 106.

²⁵ Mary Field Belenky et al., *Women's Ways of Knowing* (Nova York, Basic Books, 1986).

²⁶ Ibidem, p. 134.

²⁷ Belenky, Clinchy, Goldberger e Tarule sugerem que conquistar o conhecimento construído requer autorreflexão e distanciamento das situações familiares, tanto psicológicas quanto físicas; ver Mary Field Belenky et al., *Women's Ways of Knowing*, cit. Para as intelectuais negras, ser *outsider* interna pode proporcionar a distância e o ângulo de visão do familiar que podem ser usados para “encontrar uma voz” ou dar forma a um conhecimento construído. Belenky e suas colegas consideram que esse processo afeta os indivíduos; sugiro que um argumento semelhante pode ser aplicado às mulheres negras como grupo. As autoras também relatam que as mulheres

ESPAÇOS SEGUROS E BUSCA DE VOZ

Embora a dominação seja inevitável como fato social, é improvável que seja hegemônica como ideologia dentro dos espaços sociais nos quais as mulheres negras falam livremente. Essa esfera de discurso relativamente seguro, embora restrita, é uma condição necessária para a resistência das mulheres negras. As famílias extensas, as igrejas e as organizações comunitárias afro-americanas são locais importantes, nos quais há possibilidades de expressar um discurso seguro. Sondra O'Neale descreve o funcionamento desses espaços para as mulheres negras:

Por trás da máscara, no gueto da comunidade das mulheres negras, na família e, mais importante, em sua psique, existe e sempre existiu outro mundo, um mundo em que ela funciona – às vezes na tristeza, mas sentindo na maioria das vezes uma alegria genuína [...] – fazendo coisas que as mulheres negras “normais” fazem.²⁸

Esses espaços não são apenas seguros – eles formam locais privilegiados de resistência à objetificação como o Outro. Nesses espaços, as mulheres negras “observam as imagens femininas da cultura ‘mais ampla’, percebem que esses modelos são, na melhor das hipóteses, inadequados e, na pior, destrutivos para elas, e seguem o propósito de se definir com base nos modelos femininos negros históricos vigentes em sua própria comunidade”²⁹. Ao promover o empoderamento das mulheres negras por meio da autodefinição, esses espaços seguros as ajudam a resistir à ideologia dominante promulgada não apenas fora da sociedade civil negra, mas também dentro das instituições afro-americanas.

usam repetidamente a metáfora da voz para descrever seu desenvolvimento intelectual e ético: “A tendência das mulheres a fundamentar suas premissas epistemológicas em metáforas que fazem referência a falar e escutar está em desacordo com as metáforas visuais (como comparar conhecimento e iluminação, saber e ver, verdade e luz) que cientistas e filósofos costumam usar para expressar seu senso de pensamento” (ibidem, p. 16). Essa ênfase na voz observada na cultura feminina tem paralelo na importância da comunicação oral na cultura afro-americana. Sobre isso, ver Ben Sidran, *Black Talk* (Nova York, Da Capo, 1971), e Geneva Smitherman, *Talkin and Testifyin: The Language of Black America* (Boston, Houghton Mifflin, 1977). Essa metáfora da busca da voz, quando aplicada às tradições intelectuais das mulheres negras, é útil em muitos contextos. No entanto, como metáfora para o empoderamento das mulheres negras, continua a ser problemática. Discuto longamente essa contradição em *Fighting Words*, cit., p. 44-76.

²⁸ Sondra O'Neale, “Inhibiting Midwives, Usurping Creators: The Struggling Emergence of Black Women in American Fiction”, em Teresa de Lauretis (org.), *Feminist Studies/Critical Studies*, (Bloomington, IN, Indiana University Press, 1986), p. 139.

²⁹ Idem.

Esses espaços institucionais nos quais as mulheres negras constroem autodefinições independentes refletem a natureza dialética de opressão e ativismo. As escolas, a mídia impressa e de radiodifusão, as agências governamentais e outras instituições de comunicação reproduzem as imagens de controle da condição de mulher negra. Em resposta, as afro-americanas tradicionalmente utilizam as redes familiares e as instituições da comunidade negra como espaços para combater essas imagens. Por um lado, essas instituições comunitárias negras têm importância vital para o desenvolvimento de estratégias de resistência. Num contexto de segregação racial profundamente arraigada, que persistiu mesmo durante a década de 1960, a grande maioria das mulheres negras estadunidenses não tinha acesso a outras formas de organização política. Por outro lado, muitas dessas instituições da sociedade civil negra perpetuaram ideologias racistas, sexistas, elitistas e homofóbicas. Esse mesmo período de dessegregação da sociedade estadunidense estimulou uma dessegregação paralela *dentro da* sociedade civil negra, na qual mulheres, membros da classe trabalhadora, lésbicas, *gays*, bissexuais, transgêneros e outros grupos minorizados antes subjugados no interior da sociedade civil negra começaram a se expressar.

Em consequência desse contexto político cambiante, a realidade se mostra muito mais complexa que a de uma poderosa maioria branca objetificando mulheres negras e uma comunidade unida de negros estadunidenses desafiando firmemente esses ataques externos. Nunca existiu uma cultura de resistência uniforme e homogênea entre as pessoas negras estadunidenses – nunca existiu e continua não existindo. Pode-se dizer, no entanto, que os afro-americanos compartilharam uma mesma agenda política e cultural, vivenciada e expressa de formas diferentes por eles como coletividade heterogênea. A sobrevivência da população afro-americana, ao longo da história, dependeu de sua união e, de muitas maneiras, da minimização das diferenças internas. Mais recentemente, sob uma economia política em transformação, em que a sobrevivência de muitos estadunidenses negros parece menos problemática, surgiu espaço para a expressão dessas diferenças. O próprio feminismo negro, em grande parte pela demanda de autodefinição das mulheres negras, tem sido fundamental para a criação desse espaço. No geral, as mulheres afro-americanas se encontram em uma rede de relações transversais, cada qual apresentando combinações variadas de imagens de controle e autodefinições.

Assim, a complexidade histórica desses arranjos institucionais de segregação racial e dessas políticas heterogêneas da comunidade negra afetou

profundamente a consciência das mulheres negras e sua articulação em um ponto de vista autodefinido. Dado esse contexto, quais têm sido os espaços seguros de estímulo à consciência das mulheres negras? Onde as afro-americanas puderam falar individualmente de modo livre, contribuindo para um ponto de vista coletivo e autodefinido? Além disso, quão “seguros” são esses espaços atualmente?

Relações das mulheres negras umas com as outras

Tradicionalmente, as mulheres negras estadunidenses buscaram construir vozes individuais e coletivas em ao menos três espaços seguros. Um deles envolve as relações das mulheres negras umas com as outras. Em alguns casos, como amizades e interações familiares, essas relações são negociações informais e privadas entre indivíduos. Em outros, como ocorreu durante a escravidão, nas igrejas negras ou nas associações de mulheres negras, vínculos organizacionais mais formais deram estímulo às comunidades de mulheres negras³⁰. Como mães, filhas, irmãs e amigas, muitas afro-americanas se apoiam mutuamente³¹.

A relação mãe/filha é fundamental entre as mulheres negras. Inúmeras mães negras empoderaram as filhas transmitindo-lhes o conhecimento cotidiano essencial para sua sobrevivência como mulheres afro-americanas³². Filhas negras identificam a profunda influência que as mães tiveram em suas vidas³³. Mães e figuras maternas são centrais em autobiografias como *Eu sei*

³⁰ Deborah Gray White, *Ar'n't I a Woman? Female Slaves in the Plantation South* (Nova York, W. W. Norton, 1985); Cheryl Townsend Gilkes, “‘Together and in Harness’: Women’s Traditions in the Sanctified Church”, *Signs*, v. 10, n. 4, 1985, p. 678-99; Evelyn Brooks Higginbotham, *Righteous Discontent: The Women’s Movement in the Black Baptist Church, 1880-1920* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993); Paula Giddings, *In Search of Sisterhood: Delta Sigma Theta and the Challenge of the Black Sorority Movement* (Nova York, William Morrow, 1988); Johnetta B. Cole, *Conversations: Straight Talk with America’s Sister President* (Nova York, Anchor, 1993); Beverly Guy-Sheftall, “A Black Feminist Perspective on Transforming the Academy: The Case of Spelman College”, em Stanlie M. James e Abena P. A. Busia (orgs.), *Theorizing Black Feminisms: The Visionary Pragmatism of Black Women* (Nova York, Routledge, 1993), p. 77-89.

³¹ Lena Wright Myers, *Black Women: Do They Cope Better?* (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1980).

³² Gloria Joseph, “Black Mothers and Daughters: Their Roles and Functions in American Society”, em Gloria Joseph e Jill Lewis (org.), *Common Differences* (Garden City, Anchor, 1981.) p. 75-126; Patricia Hill Collins, “The Meaning of Motherhood in Black Culture and Black Mother/Daughter Relationships”, *Sage: A Scholarly Journal on Black Women*, v. 4, n. 2, 1987, p. 4-11.

³³ Patricia Bell-Scott et al., *Double Stitch: Black Women Write About Mothers and Daughters* (Boston, Beacon, 1991).

por que o pássaro canta na gaiola (1969), de Maya Angelou, *Sweet Summer* [Doce verão] (1989), de Bebe Moore Campbell, *Lemon Swamp and Other Places* [Charco do Limão e outros lugares] (1983), de Mamie Garvin Fields e Karen Fields, e *A Taste of Power* [Um gosto de poder] (1992), de Elaine Brown³⁴. Alice Walker atribui sua autoconfiança à mãe. Ao descrever essa relação, Mary Helen Washington afirma que Walker “nunca duvidou de sua capacidade de discernimento porque sua mãe partia do princípio de que ela era sensata; nunca questionou seu direito de seguir sua vocação intelectual, porque sua mãe lhe deu implicitamente o direito de fazê-lo”³⁵. Ao dar à filha uma carteirinha de biblioteca, a mãe de Walker mostrou ter consciência da importância de uma mente livre.

No conforto das conversas cotidianas, em momentos mais sérios e nos bem-humorados, as afro-americanas, como irmãs e amigas, reafirmam a humanidade, o caráter singular e o direito de existir umas das outras. A ficção escrita por mulheres negras, como o conto “The Johnson Girls” [“As meninas Johnson”] (1981), de Toni Cade Bambara³⁶, os romances *O olho mais azul* (1970), *Sula* (1974) e *Amada* (1987), de Toni Morrison³⁷, e o sucesso *Falando de amor* (1992), de Terry McMillan, é um espaço importante no qual a amizade entre as mulheres negras é levada a sério. Em um diálogo com outras quatro mulheres negras, Evelyn Hammonds descreve essa relação especial que as mulheres negras podem ter umas com as outras: “Acho que na maioria das vezes você tem de passar pela experiência para entender. Sempre que estou com outras mulheres negras eu rio. Acho que nosso humor vem do reconhecimento compartilhado de quem nós somos no mundo”³⁸.

Esse reconhecimento compartilhado muitas vezes acontece entre afro-americanas que, embora não se conheçam, percebem a necessidade de valorizar

³⁴ Bebe Moore Campbell, *Sweet Summer: Growing Up with and without My Dad* (Nova York, Putnam, 1989); Mamie Garvin Fields e Karen Fields, *Lemon Swamp and Other Places: A Carolina's Memoir* (Nova York, Free Press, 1983); Elaine Brown, *A Taste of Power: A Black Woman's Story* (Nova York, Pantheon, 1992).

³⁵ Mary Helen Washington, “I Sign My Mother's Name: Alice Walker, Dorothy West and Paule Marshall”, em Ruth Perry e Martine Watson Brownley (orgs.), *Mothering the Mind: Twelve Studies of Writers and Their Silent Partners* (Nova York, Holmes & Meier, 1984), p. 145.

³⁶ Toni Cade Bambara, “The Johnson Girls”, em *Gorilla, My Love* (Nova York, Vintage, 1981).

³⁷ Toni Morrison, *Sula* (Nova York, Random House, 1974), e *Beloved* (Nova York, Random House, 1987) [ed. bras.: *Amada*, trad. José Rubens Siqueira, São Paulo, Companhia das Letras, 2007].

³⁸ Cheryl Clarke et al., “Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers”, *Conditions: Nine*, v. 3, n. 3, 1983, p. 114.

a condição de mulher negra. Marita Golden relembra suas dificuldades para cursar a faculdade em 1968. A instituição, conta ela, se “localizava [...] num confortável bairro nobre do noroeste de Washington, cercada de [...] gramados bem cuidados da classe alta da cidade”. Para entrar nesse mundo, Golden pegava um ônibus no centro com “trabalhadoras domésticas negras que seguiam até o fim da linha para limpar a casa de jovens e matronas brancas”. Ela relata a reação de suas companheiras de viagem quando souberam que ela estava cursando uma faculdade:

Elas me olhavam com orgulho, aprovando com acenos de cabeça os livros no meu colo [...]. Eu acolhia o incentivo delas e odiava os Estados Unidos por nunca terem permitido que elas fossem egoístas ou gananciosas, que sentissem a mordida dura da ambição [...]. Elas tinham negociado a própria raiva, transformando-a em uma armadura leve, sob medida para a sobrevivência. O espírito daquelas mulheres me acompanhou em todas as disciplinas que cursei.³⁹

Uma experiência semelhante me estimulou a ir atrás de meu doutorado. Em 1978, ofereci um seminário como parte de um curso de verão para docentes e funcionários de escola em diferentes cidades. Depois do seminário em Chicago, uma participante negra mais velha sussurrou para mim: “Querida, estou muito orgulhosa de você. Mesmo que algumas pessoas não queiram ver você lá na frente [da sala de aula], lá é seu lugar. Volte para a escola e faça seu doutorado. Então eles não vão poder dizer nada contra você!”. Até hoje, agradeço a ela e tento fazer pelos outros o que ela fez por mim. Ao conversar com outras afro-americanas, descobri que muitas de nós passaram por experiências semelhantes.

Essa questão de as mulheres negras ouvirem realmente umas às outras é significativa, especialmente pela importância da voz na vida delas. Ao observar o valor da amizade entre as mulheres negras, Karla Holloway rememora o apoio de umas às outras em um clube de leitura do qual participou:

Nossos encontros sempre aconteciam por razões semelhantes – quando alguém, um professor ou um diretor de escola primária, um vendedor, uma equipe médica, nos tratava como se não tivéssemos noção de nós mesmas, nem capacidade de filtrar as bobagens que nos empurram goela abaixo, nem maturidade para fazer escolhas na vida de nossos filhos.⁴⁰

³⁹ Marita Golden, *Migrations of the Heart* (Nova York, Ballantine, 1983), p. 21.

⁴⁰ Karla Holloway, “The Body Politic”, cit., p. 31.

Essas mulheres relatavam momentos catárticos, nos quais reagiam de forma criativa, “rebelando-se”. Cada uma delas sabia que somente outra mulher negra entenderia plenamente como era ser tratada assim e reagir à altura.

Audre Lorde fala da importância que a expressão da voz individual pode ter para a autoafirmação no contexto coletivo das comunidades de mulheres negras: “é claro que tenho medo, porque a transformação do silêncio em linguagem e ação é um ato de revelação individual, algo que parece estar sempre carregado de perigo”⁴¹. É possível escrever para um público sem nome e sem rosto, mas o ato de usar a voz exige que haja alguém ouvindo e, portanto, estabelece uma conexão. Para as afro-americanas, o ouvinte mais capaz de romper a invisibilidade criada pela objetificação das mulheres negras é outra mulher negra. Esse processo de confiança umas nas outras pode parecer perigoso, porque somente as mulheres negras sabem o que significa ser mulher negra. Mas se não escutarmos umas às outras, quem vai nos escutar?

As escritoras negras foram pioneiras no reconhecimento da importância das relações das mulheres negras entre si. Mary Helen Washington ressalta que uma das características distintivas da literatura feminina negra é que ela trata de mulheres afro-americanas. As mulheres conversam umas com as outras e “a amizade que têm com outras mulheres – mães, irmãs, avós, amigas, amantes – é vital para seu crescimento e bem-estar”⁴². A importância dessas relações transcende os escritos das mulheres negras estadunidenses. Por exemplo, o romance *Changes* [Mudanças] (1991), da ganesa Ama Ata Aidoo, usa a amizade entre duas profissionais africanas para explorar os desafios enfrentados pelas mulheres profissionais nas sociedades africanas contemporâneas⁴³. Na ficção feminina negra estadunidense, essa ênfase nas relações das mulheres negras é tão marcante que a romancista Gayl Jones sugere que as escritoras selecionam temas diferentes dos de seus colegas homens. No trabalho de muitos escritores negros homens, os relacionamentos significativos são aqueles que envolvem confronto com indivíduos fora da família e da comunidade. Entre as escritoras negras, porém, as relações dentro da família e da comunidade, entre homens e mulheres, e entre mulheres, são tratadas como complexas e significativas⁴⁴.

⁴¹ Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit., p. 42.

⁴² Mary Helen Washington (org.), *Invented Lives*, cit., p. xxi.

⁴³ Ama Ata Aidoo, *Changes: A Love Story* (Nova York, Feminist, 1991).

⁴⁴ Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work* (Nova York, Continuum Publishing, 1983).

Escritoras e cineastas negras estadunidenses exploraram muitos dos temas que afetam as relações entre as mulheres negras. Um desses temas diz respeito às dificuldades que as afro-americanas podem encontrar umas com as outras em uma sociedade que deprecia as mulheres negras como grupo. Por razões diversas, a incapacidade das mães de ajudar as filhas a compreender a condição de mulher negra caracteriza as relações entre mãe e filha no romance *O olho mais azul*, de Toni Morrison, e no filme *Ganhando espaço*. Outro tema é o apoio e a renovação que podem surgir dessas relações entre mulheres negras. Em relações como as que existem entre Celie e Shug no romance *A cor púrpura*, de Alice Walker, entre as irmãs do filme *Alimento da alma*, entre as quatro mulheres de *Falando de amor* e entre as mulheres de uma família extensa no filme *Daughters of the Dust* [Filhas da poeira], as mulheres negras se ajudam mutuamente a crescer. Outro tema são as relações entre mulheres negras como forma de controle e repressão. A relação de Audre Lorde com a mãe, narrada em sua autobiografia, *Zami*⁴⁵, e o relacionamento da adolescente Alma com a mãe autoritária no filme *Alma's Rainbow* [O arco-íris de Alma] ilustram como mulheres negras com algum poder – nesse caso, o da autoridade materna – podem reprimir outras mulheres. Talvez Ntozake Shange seja quem melhor sintetize a importância das mulheres negras umas para as outras na resistência às condições de opressão. Shange conta a razão por que escreve: “Quando eu morrer, não serei culpada de ter deixado para trás uma geração de meninas que acham que ninguém, além delas mesmas, liga para sua saúde emocional”⁴⁶.

A tradição do blues das mulheres negras

A música afro-americana como forma de arte proporcionou uma segunda esfera na qual as mulheres negras puderam encontrar sua voz⁴⁷. “A arte é especial por sua capacidade de influenciar tanto sentimentos como conhecimento”, sugere Angela Davis⁴⁸. Davis afirma que o grupo dominante não conseguiu captar a função social da música em geral, principalmente o papel central que a música

⁴⁵ Audre Lorde, *Zami: A New Spelling of My Name* (Trumansburg, Crossing, 1982).

⁴⁶ Em Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. 162.

⁴⁷ Irene V. Jackson, “Black Women and Music: From Africa to the New World”, em Filomina Chioma Steady (org.), *The Black Woman Cross-Culturally* (Cambridge, MA, Schenkman, 1981), p. 383-401.

⁴⁸ Angela Davis, *Mulheres, cultura e política*, cit., p. 166.

desempenhava em todos os aspectos da vida na sociedade da África Ocidental. Assim, “o povo negro foi capaz de criar com sua música uma comunidade estética de resistência que, por sua vez, encorajou e nutriu uma comunidade política de luta ativa pela liberdade”⁴⁹. *Spirituals, blues, jazz, rhythm and blues* e *hip-hop* progressista fazem parte de um “continuum de lutas”, que é “estético e político ao mesmo tempo”⁵⁰.

Os padrões de comunicação de matriz africana preservam a integridade do indivíduo e sua voz pessoal, mas fazem isso no contexto das atividades em grupo⁵¹. Na música, um dos efeitos desse modo de discurso oral é que a individualidade, em vez de ser reprimida pela atividade grupal ou ser equiparada à especialização, floresce coletivamente⁵². “Há algo tão penetrante na música que até nossa alma capta a mensagem. Não importa qual problema aflija uma pessoa, a música pode ajudá-la a enfrentá-lo”, afirma Mahalia Jackson⁵³. “Uma canção deve fazer algo por mim e pelas pessoas que a escutam. Não consigo cantar músicas que não tenham uma mensagem, que não tenham uma força capaz de reerguer alguém.”⁵⁴

A tradição do *blues* é parte essencial da música afro-americana⁵⁵. A intérprete Alberta Hunter explica a importância do *blues* como maneira de lidar

⁴⁹ Ibidem, p. 167.

⁵⁰ Ibidem, p. 201.

⁵¹ Geneva Smitherman, *Talkin and Testifyin*, cit.; Thomas Kochman, *Black and White Styles in Conflict* (Chicago, University of Chicago Press, 1981); Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea* (Filadélfia, Temple University Press, 1987); Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics* (Atlanta, Scholars Press, 1988).

⁵² Sidran sugere que chegar a um “som” ou voz própria é um componente fundamental da música negra vocalizada; ver Ben Sidran, *Black Talk*, cit. O teólogo negro James Cone também se referiu à música negra como portadora de valores da cultura afro-americana. Cone observa que a música negra é uma “música que remete à unidade. Ela une a alegria e a tristeza, o amor e o ódio, a esperança e a desesperança dos negros [...]. A música negra é unificadora porque coloca o indivíduo diante da verdade da existência negra, e afirma que ser negro só é possível em um contexto comunitário. A música negra é funcional. Seus propósitos e objetivos se relacionam diretamente com a consciência da comunidade negra”. Ver James H. Cone, *The Spirituals and the Blues: An Interpretation* (Nova York, Seabury, 1972), p. 5. Note-se a lógica não excludente da descrição de Cone, uma análise que rejeita o pensamento binário das sociedades ocidentais.

⁵³ Mahalia Jackson, “Singing of Good Tidings and Freedom”, em Milton C. Sernett (org.), *Afro-American Religious History* (Durham, Duke University Press, 1985), p. 454.

⁵⁴ Ibidem, p. 446.

⁵⁵ As mulheres negras participaram de todos os gêneros de música negra, mas tiveram um protagonismo especial nos gêneros vocais, como *spirituals*, *gospel* e *blues*; ver Irene V. Jackson, “Black Women and Music”, cit. Eu me concentro no *blues* por sua associação com a tradição secular das mulheres negras e pela atenção que recebeu na análise feminista negra; ver, por exemplo, Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism* (Nova York, Vintage, 1998). Embora seja um

com a dor: “Para mim, o *blues* é quase religioso [...], quase sagrado – quando cantamos *blues*, cantamos o que vem diretamente do coração [...], nossos sentimentos”⁵⁶. A capacidade que a população negra tem de enfrentar e até superar os problemas, sem ignorá-los, significa que eles não vão nos destruir⁵⁷.

Tradicionalmente, o *blues* assumiu, na cultura oral afro-americana, uma função semelhante à da mídia impressa para a cultura branca, de base visual. O *blues* não era apenas entretenimento – era uma maneira de consolidar a comunidade e discutir o tecido social da vida da classe trabalhadora negra nos Estados Unidos. Sherley Anne Williams afirma que “os discos de *blues* de cada década têm algo a dizer sobre a base filosófica de nossa vida como pessoas negras. Se não entendermos isso como intelectuais que supostamente somos, não entenderemos nada sobre nós mesmos”⁵⁸. Para as afro-americanas, o *blues* parecia estar em toda parte. Mahalia Jackson lembra como o gênero se encontrava difundido por toda parte em sua infância em Nova Orleans:

A gente até ouvia cantores brancos famosos, como Caruso, quando passava por uma casa de branco, mas numa casa de cor a gente ouvia *blues*. Não tinha como não ouvir *blues* – pelas paredes finas das casas; pelas janelas abertas; subindo e descendo a rua nos bairros de cor – todo mundo tocava *blues* bem alto.⁵⁹

As mulheres negras têm sido fundamentais na manutenção, transformação e recriação das tradições do *blues* na cultura afro-americana⁶⁰. Como afirma Michele Russell, o “*blues* é, em primeiro lugar, uma linguagem familiar para as mulheres negras, ou até parte fundamental da vida”⁶¹. O *blues* ocupou um lugar especial na música das mulheres negras como espaço de expressão de

fenômeno mais recente, o *gospel* também é “uma tradição musical feminina negra”, diz Irene V. Jackson no texto supracitado. As letras das músicas *gospel*, com raízes na igreja urbana negra, também poderiam ser examinadas.

⁵⁶ Daphne Duval Harrison, “Black Women in the Blues Tradition”, em Sharon Harley e Rosalyn Terborg-Penn (orgs.), *The Afro-American Woman: Struggles and Images* (Port Washington, Kennikat, 1978), p. 63.

⁵⁷ James H. Cone, *The Spirituals and the Blues*, cit.

⁵⁸ Em Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. 208.

⁵⁹ Mahalia Jackson, “Singing of Good Tidings and Freedom”, cit., p. 447.

⁶⁰ Daphne Duval Harrison, “Black Women in the Blues Tradition”, cit., e *Black Pearls: Blues Queens of the 1920s* (New Brunswick, Rutgers University Press, 1988); Michele Russell, “Slave Codes and Liner Notes”, em Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave* (Old Westbury, Feminist Press, 1982), p. 129-40; Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, cit.

⁶¹ Michele Russell, “Slave Codes and Liner Notes”, cit., p. 130.

autodefinição. As cantoras de *blues* tentam criar uma atmosfera na qual possa haver uma análise e, ainda assim, essa atmosfera é intensamente pessoal e individualizada. Quando nós, mulheres negras, cantamos *blues*, cantamos nossos próprios *blues*, individualizados e personalizados, ao mesmo tempo que expressamos o *blues* coletivo de todas as afro-americanas*.

A análise de Michele Russell da música de cinco intérpretes negras de *blues* mostra que as letras podem ser vistas como expressões de um ponto de vista das mulheres negras. Russell afirma que a obra de Bessie Smith, Bessie Jackson, Billie Holiday, Nina Simone e Esther Phillips ajudam as mulheres negras a “tomar posse de seu passado, presente e futuro”. Para Russell, essas mulheres são o que são porque “o conteúdo de sua mensagem [dessas artistas], junto a sua forma de expressão, as fizeram assim”⁶².

A música de intérpretes clássicos de *blues* da década de 1920 – quase exclusivamente mulheres – marca o primeiro registro escrito dessa dimensão da cultura oral negra estadunidense. As canções eram originalmente cantadas em pequenas comunidades, nas quais os limites que distinguem intérprete e público, canto e resposta e pensamento e ação eram fluidos e permeáveis. Apesar do controle das gravadoras geridas por brancos, os discos eram feitos exclusivamente para o “mercado racial” afro-americano e, portanto, para os consumidores negros. Como um grande número de mulheres negras não tinha acesso à educação formal, esses discos foram os primeiros documentos permanentes a explorar um ponto de vista das mulheres negras da classe trabalhadora, ao qual elas tinham acesso apenas em locais específicos. As músicas podem ser vistas como poesia, como expressão de mulheres negras comuns rearticulada pelas tradições orais negras.

Os *blues* cantados por muitas intérpretes negras desafiam as imagens de controle definidas externamente e usadas para justificar a objetificação das mulheres negras como o Outro. As canções de Ma Rainey, apelidada de “Rainha do *blues*” e primeira grande intérprete mulher de *blues* amplamente gravada, validam as tradições intelectuais feministas negras expressas por mulheres negras da classe trabalhadora. Em contraste com a ingenuidade da maior parte da música popular branca do mesmo período, Ma Rainey e suas contemporâneas cantam sobre mulheres maduras e sensuais. Por exemplo, a música “Mean Tight

* *Blues*, aqui, é usado pela autora no sentido de gênero musical e também de tristeza ou lamento, sentimentos usualmente associados a essa expressão cultural. (N. E.)

⁶² Idem.

Mama” [Mamãe má e durona], de Sara Martin, rejeita o culto da verdadeira condição de mulher e suas imagens limitadoras de beleza:

*Now my hair is nappy and I don't wear no clothes of silk
Now my hair is nappy and I don't wear no clothes of silk
But the cow that's black and ugly has often got the sweetest milk*⁶³

A música de Bessie Smith “Get It, Bring It, and Put It Right Here” [Se virar e trazer dinheiro para casa] – como as palavras de Maria Stewart – aconselha as mulheres negras a ter espírito de independência. Sobre seu parceiro, ela canta:

*I've had a man for fifteen years, give him his room and his board
Once he was like a Cadillac, now he's like an old worn-out Ford.
He never brought me a lousy dime, and put it in my hand
Oh, there'll be some changes from now on, according to my plan.
He's got to get it, bring it, and put it right here
Or else he's gonna keep it out there.
If he must steal it, beg it, or borrow it somewhere
Long as he gets it, I don't care*⁶⁴

Às vezes, as letras cantadas pelas intérpretes negras de *blues* assumem formas abertamente políticas. Billie Holiday gravou “Strange Fruit” [Estranho fruto] em 1939, no final de uma década de muita agitação racial:

*Southern trees bear a strange fruit, blood on the leaves and blood at the root
Black body swinging in the Southern breeze, strange fruit hanging from the poplar trees.
Pastoral scene of the gallant South, the bulging eyes and the twisted mouth,
Scent of magnolia sweet and fresh, and the sudden smell of burning flesh!
Here is a fruit for the crows to pluck, for the rain to gather, for the wind to suck, for
the sun to rot, for a tree to drop,
Here is a strange and bitter crop*⁶⁵

⁶³ Ver Daphne Duval Harrison, “Black Women in the Blues Tradition”, cit., p. 69 [Tradução: “Olha, meu cabelo é crespo e não uso roupas de seda/ Olha, meu cabelo é crespo e não uso roupas de seda/ Mas quem tem o leite mais doce costuma ser a vaca preta e feia” – N. T.].

⁶⁴ Ver Michele Russell, “Slave Codes and Liner Notes”, cit., p. 133 [Tradução: “Tive um homem por quinze anos, dei a ele cama e mesa/ Ele antes era um Cadillac, agora é um Ford velho e gasto/ Ele nunca me deu um centavo sequer/ Ah, agora as coisas vão mudar, meu plano vai dar certo/ Ele tem de se virar e trazer dinheiro para casa/ Ou então vai ficar para fora/ Se tiver de roubar, implorar, emprestar/ Desde que consiga, não me importo como será” – N. T.].

⁶⁵ *Billie Holiday Anthology – Lady Sings the Blues* (Ojai, CA, Creative Concepts Publishing, 1976) [Tradução: As árvores do Sul dão um estranho fruto/ Sangue nas folhas e sangue na raiz/ Corpo

Com sua interpretação poderosa dessas letras, Billie Holiday mostrou uma conexão direta com a luta política de Ida B. Wells-Barnett e outras notórias feministas negras contra os linchamentos. A música de Holiday, ainda que date de tempos passados, aborda temas que iluminam o presente.

Apesar da contribuição do *blues* das mulheres negras como espaço em que mulheres negras comuns tiveram voz, Ann duCille chama a atenção para certa tendência da crítica cultural negra contemporânea de ver o *blues* sob uma perspectiva idealizada⁶⁶. DuCille afirma que, embora as rainhas negras do *blues*, como Bessie Smith e Ma Rainey, cantassem o sexo e a sexualidade com uma franqueza surpreendente para a época, elas raramente o faziam em seus próprios termos. Embora no auge do *blues* centenas de mulheres tenham tido a oportunidade de gravar seu trabalho, elas fizeram isso em gravadoras controladas por homens brancos. Ao mesmo tempo, negros de classe média que na década de 1920 estavam envolvidos em uma espécie de Renascimento cultural em geral viam esse gênero musical como antitético aos objetivos de seu movimento cultural. O *blues* das mulheres negras era com frequência considerado “baixa” cultura⁶⁷. Assim, embora as cantoras negras da década de 1920 parecessem ter liberdade para cantar temas sexualmente explícitos, elas o faziam em um contexto complicado quanto às políticas de raça, classe e gênero.

Além disso, duCille afirma que identificar o *blues* como espaço “autêntico” da voz das mulheres negras divide a experiência negra em dois grupos aparentemente opostos: o das “literatas” da classe média negra e as intérpretes de *blues* da classe trabalhadora negra. O fato de as intérpretes de *blues* serem mais “autênticas” relega as escritoras negras, e aquelas que as estudam, à categoria de uma negritude menos autêntica. DuCille revela que a ficção de duas escritoras negras de classe média, Jessie Fauset e Nella Lawson, fazia uma crítica mais complexa da sociedade que a apresentada pelas cantoras de *blues*. O argumento

negro balançando na brisa do Sul, estranhos frutos pendendo dos álamos/ Cenário pastoral do galante Sul, os olhos esbugalhados e a boca retorcida,/ Aroma doce e fresco de magnólia, e o súbito cheiro de carne em brasa!/ Eis um fruto para os corvos bicarem, para a chuva colher, para o vento chupar, para o sol apodrecer, para uma árvore derrubar,/ Eis uma colheita estranha e amarga – N. T.].

⁶⁶ Ann duCille, “Blue Notes on Black Sexuality: Sex and the Texts of the Twenties and Thirties”, em John C. Fout e Maura Shaw Tantillo (orgs.), *American Sexual Politics: Sex, Gender, and Race Since the Civil War* (Chicago, University of Chicago Press, 1993), p. 193-219.

⁶⁷ Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, cit., p. xii-xiii.

de duCille não diz respeito às cantoras em si, mas à forma como esses espaços aparentemente seguros do *blues* das mulheres negras são vistos dentro da crítica cultural negra contemporânea. No entanto, levando em consideração essas advertências, é importante lembrar que, apesar de suas apropriações contemporâneas, para a grande maioria das trabalhadoras negras os espaços do *blues* das mulheres negras foram e continuam sendo importantes⁶⁸. Onde mais as mulheres negras da classe trabalhadora podiam dizer em público o que compartilhavam entre si em particular?

As vozes das escritoras negras

No verão de 1944, Pauli Murray, recém-formada em direito, retornou a seu apartamento na Califórnia e encontrou o seguinte bilhete da “Associação dos Proprietários de Imóveis da Rua South Crocker”:

Nós [...] gostaríamos de informá-la que o apartamento que você ocupa no momento [...] é restrito à raça branca ou caucasiana. [...] Pretendemos respeitar essas restrições, assim pedimos a você que desocupe o apartamento acima mencionado [...] em no máximo sete dias.⁶⁹

A reação de Murray foi escrever. Ela recorda: “Eu estava aprendendo que a expressão criativa faz parte do equipamento necessário a uma causa convincente; é outra forma de ativismo. As palavras foram fluindo da minha máquina de escrever”⁷⁰.

Embora existisse uma tradição de escrita de mulheres negras⁷¹, ela estava disponível sobretudo para as mulheres com educação formal. Sem acesso à instrução que lhes possibilitaria ler livros, e sem tempo para isso, as mulheres negras da classe trabalhadora lutavam para conquistar uma voz pública. Daí a importância do *blues* e de outras dimensões da tradição oral negra na vida dessas mulheres. Nesse contexto de segmentação de classes, é digno de nota encontrar escritos de mulheres negras que transcendam as divisões entre as tradições escritas e as orais. Nesse sentido, por não se encaixar nem só na

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Pauli Murray, *Song in a Weary Throat*, cit., p. 253.

⁷⁰ Ibidem, p. 255.

⁷¹ Barbara Christian, *Black Feminist Criticism*, cit.; Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist* (Nova York, Oxford University Press, 1987).

tradição do *blues* das mulheres negras, nem só na tradição igualmente importante das escritoras negras, a obra de Alice Childress é exemplar⁷². Childress criou a personagem Mildred, uma trabalhadora doméstica negra ficcional. Em breves monólogos a sua amiga Marge, Mildred fala sobre uma série de tópicos. Os 62 monólogos de Mildred, cada um com duas ou três páginas, são afirmações provocativas da teoria feminista negra de Childress⁷³. Consideremos, por exemplo, a versão que Mildred apresenta a Marge da resposta que ela deu a seu chefe após ouvi-lo dizer num almoço com amigos que ela era quase como um membro da família:

Eu *não* sou quase da família, não mesmo! A família come na sala de jantar e eu como na cozinha. Sua mulher empresta sua toalha de mesa de renda para a visita e seu filho se diverte com os amigos na sala de estar, sua filha tira o cochilo da tarde no sofá da sala e o cachorro dorme espalhado na colcha de cetim... Veja que eu não sou *bem* da família.⁷⁴

Nessa passagem, Childress cria uma versão ficcional do que muitas trabalhadoras domésticas negras gostariam de dizer em algum momento. Também faz uma crítica mordaz ao uso da imagem da *mammy* para justificar o modo negativo como as mulheres negras são tratadas.

Prenunciando a personagem Blanche, criada por Barbara Neely, as ideias de Mildred soam de fato verdadeiras. Mas a Mildred de Childress também ilustra um uso criativo da escrita das mulheres negras, direcionada não apenas para mulheres negras com instrução, mas para uma comunidade mais ampla de mulheres negras. A personagem Mildred apareceu pela primeira vez em uma série de conversas originalmente publicadas no jornal *Freedom*, de Paul Robeson, sob o título "Conversations from Life" [Conversas da vida]. Tiveram continuidade no *Baltimore Afro-American* como "Here's Mildred" [Esta é Mildred]. Como muitas leitoras de Childress também eram trabalhadoras domésticas, as ousadas afirmações de Mildred soavam como as vozes silenciadas de muitas delas. Além disso, a identidade de Mildred como trabalhadora doméstica negra e a forma de publicação desses relatos ficcionalizados é um exemplo de prática cada vez mais rara na produção intelectual negra – uma autora negra ou um autor negro

⁷² Alice Childress, *Like One of the Family: Conversations from a Domestic's Life* (Boston, Beacon, 1986).

⁷³ Trudier Harris, "Introduction", em Alice Childress, *Like One of the Family*, cit.

⁷⁴ Alice Childress, *Like One of the Family*, cit., p. 2.

escrevendo para um público afro-americano de classe trabalhadora em um meio controlado por pessoas negras⁷⁵.

Desde a década de 1970, o aumento do acesso à educação entre pessoas afro-americanas proporcionou novas oportunidades para que as mulheres negras estadunidenses expandissem o uso dos estudos acadêmicos e da literatura em espaços institucionais de resistência mais visíveis. A partir de então, surgiu uma comunidade de escritoras negras que iniciaram um diálogo entre si para explorar assuntos até então considerados tabu. A crítica literária feminista negra documentou o espaço intelectual e pessoal criado para as afro-americanas nesse conjunto emergente de ideias⁷⁶. Especialmente digno de nota é o tratamento dado por muitas escritoras negras a temas e abordagens da tradição do *blues* das mulheres negras, bem como a escritoras negras do passado⁷⁷.

Os espaços seguros são realmente "seguros"?

Historicamente, os lugares seguros eram "seguros" porque ali nós, mulheres negras, podíamos tratar livremente de questões que nos diziam respeito. Por definição, tais espaços se tornam menos "seguros" se compartilhados com pessoas que não são negras nem mulheres. Os espaços seguros das mulheres negras não foram feitos para ser um estilo de vida. Ao contrário, constituem um mecanismo dentre muitos destinados a promover o empoderamento das mulheres negras e nos capacitar para participar de projetos de justiça social.

⁷⁵ Trudier Harris, "Introduction", cit. Infelizmente, Alice Childress é uma das muitas escritoras afro-americanas cujo trabalho ainda não foi reconhecido. Nascida na Carolina do Sul em 1920 e bisneta de escrava, Childress não só escreveu livros e contos, mas também atuou no teatro negro de Nova York. Embora as conversas de Mildred tenham sido publicadas em forma de livro pela primeira vez em 1956 por uma pequena editora, essa importante antologia do trabalho de Alice Childress foi negligenciada por quase duas décadas. Em 1986, a crítica literária Trudier Harris estudou a compilação e reeditou-a com o título *Like One of the Family* [Como se fosse da família], nome também do primeiro texto do volume.

⁷⁶ Mary Helen Washington, *Midnight Birds* (Garden City, Anchor, 1980), e "Teaching Black-Eyed Susans: An Approach to the Study of Black Women Writers", em Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith (orgs.), *But Some of Us Are Brave*, cit., p. 208-17; Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit.; Mari Evans, *Black Women Writers (1950-1980)* (Garden City, Anchor, 1984); Barbara Christian, *Black Feminist Criticism*, cit.; Sondra O'Neale, "Inhibiting Midwives, Usurping Creators", cit.

⁷⁷ Sherley A. Williams, "The Blues Roots of Afro-American Poetry", em Michael S. Harper e Robert B. Stepto (orgs.), *Chant of Saints: A Gathering of Afro-American Literature, Art and Scholarship* (Urbana, University of Illinois Press, 1979), p. 123-35; Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics*, cit.

Estrategicamente, os espaços seguros dependem de práticas excludentes, mas seu objetivo geral é uma sociedade mais inclusiva e justa. Como sugere o trabalho das cantoras de *blues* e das escritoras negras, muitas ideias geradas nesses espaços foram bem-vindas fora das comunidades de mulheres negras. Como, porém, as mulheres negras poderiam gerar esses entendimentos sobre as realidades das mulheres negras sem antes conversar umas com as outras?

A partir da década de 1970, as mulheres negras estadunidenses foram incorporadas desigualmente em escolas, empregos, bairros e instituições sociais dos Estados Unidos que até então nos excluía. Conseqüentemente, a estratificação das afro-americanas por classe se tornou maior que em qualquer período do passado. Nesses ambientes recém-dessegregados, um novo desafio consiste em construir “espaços seguros” que não sejam estigmatizados como “separatistas”. As mulheres negras estadunidenses que se encontram vinculadas a empresas e universidades deparam com novas formas de racismo e sexismo que exigem respostas igualmente inovadoras. Uma nova retórica de “cegueira de cor” [*color blindness*], que reproduz as desigualdades sociais ao tratar a todos da mesma forma, dificulta ainda mais a manutenção de espaços seguros⁷⁸. Qualquer grupo que se organize em torno de seus próprios interesses corre o risco de ser rotulado de “separatista”, “essencialista” e antidemocrático. Esse ataque prolongado às chamadas políticas identitárias tenta suprimir grupos historicamente oprimidos que tenham por objetivo criar agendas políticas independentes em torno de identidades de raça, gênero, classe e/ou sexualidade.

Nessa atmosfera, é cada vez mais frequente perguntarem por que as mulheres afro-americanas queremos nos “separar” dos homens negros, e por que o feminismo não pode falar em nome de todas as mulheres, inclusive nós. Em suma, essas perguntas desafiam a necessidade de comunidades específicas de mulheres negras como entidades *políticas*. Organizações de mulheres negras dedicadas a culinária, manicure, onde encontrar uma boa babá e outras questões apolíticas atraem pouca atenção. Mas como nós, mulheres negras, como coletividade, resistimos às opressões interseccionais quando elas nos atingem sem que estejamos organizadas como grupo? Como as mulheres negras estadunidenses identificam as questões específicas associadas às imagens de controle da condição das mulheres negras sem espaços seguros nos quais possamos conversar livremente?

⁷⁸ Kimberlé Williams Crenshaw, “Color Blindness, History, and the Law”, em Wahneema Lubiano (org.), *The House That Race Built* (Nova York, Pantheon, 1997).

Uma das razões pelas quais os espaços seguros são tão ameaçadores para aqueles que se sentem excluídos, e com tanta frequência acabam castigados por eles, é que os espaços seguros são livres da vigilância de grupos mais poderosos. Tais espaços liberam as mulheres negras da vigilância e ao mesmo tempo lhes oferecem condições para autodefinições independentes. Quando institucionalizadas, essas autodefinições se tornam fundamentais para pontos de vista feministas negros politizados. Assim, há muito mais em jogo aqui que a simples expressão da voz.

Um clima mais amplo de supressão do discurso político das afro-americanas, entre outros grupos, afetou a organização de espaços historicamente seguros na sociedade civil negra. As relações entre as mulheres negras nas famílias e nas organizações da comunidade negra devem enfrentar as novas realidades e a nova retórica que caracterizam uma dessegregação racial e de gênero não consumada em um contexto de relações de classe cada vez mais antagônicas.

A tradição do *blues* na música das mulheres negras também permanece sob ataque nessas novas condições sociais. Tradicionalmente, as intérpretes de *blues* usavam as tradições de luta para produzir uma "arte progressista". Essa arte era emancipatória porque unia pensamento, sentimento e ação e ajudava as mulheres negras, entre outras, a ver seu mundo de forma diferente e mudá-lo. Mais recentemente, a transformação do *blues* em mercadoria e em uma mistura comercializável praticamente romperam seus estreitos laços com as tradições orais afro-americanas. Há uma controvérsia considerável a respeito de como se deve avaliar os diversos gêneros da música negra contemporânea. Como observa Angela Davis, "algumas das maiores estrelas da cultura musical popular de hoje são inquestionavelmente gênios musicais, mas distorceram a tradição da música negra ao desenvolver brilhantemente sua forma, ignorando seu conteúdo de luta e liberdade"⁷⁹. A crítica literária negra Sondra O'Neale sugere que processos similares de despolitização podem estar afetando a escrita das mulheres negras. "Onde estão as Angela Davis, Ida B. Wells e Daisy Bates da literatura feminista negra?", pergunta ela⁸⁰.

Músicos, escritores, críticos e intelectuais afro-americanos contemporâneos trabalham em uma economia política radicalmente diferente daquela de gerações anteriores. Resta saber se o pensamento especializado produzido pelas

⁷⁹ Angela Davis, *Mulheres, cultura e política*, cit.

⁸⁰ Sondra O'Neale, "Inhibiting Midwives, Usurping Creators", cit., p. 144.

pensadoras feministas negras da atualidade em instituições tão diversas será capaz de criar espaços seguros que levarão as afro-americanas ainda mais longe.

A CONSCIÊNCIA COMO ESFERA DE LIBERDADE

Tradicionalmente, quando consideradas em conjunto, as relações das mulheres negras umas com as outras, a tradição do *blues* das mulheres negras e o trabalho das escritoras negras criaram condições para a elaboração de alternativas às imagens predominantes da condição das mulheres negras. Esses contextos ofereciam espaços seguros que alimentavam o pensamento cotidiano e especializado das afro-americanas. Neles, as intelectuais negras podiam construir ideias e experiências que traziam um novo significado para a vida cotidiana. Esses novos significados ofereciam às afro-americanas ferramentas potencialmente poderosas para resistir às imagens de controle da condição de mulher negra. Longe de ser uma preocupação secundária no que diz respeito às mudanças sociais, desafiar as imagens de controle e substituí-las pelo ponto de vista das mulheres negras formam um componente essencial da resistência às opressões interseccionais⁸¹. Que ideias importantes se desenvolveram nesses espaços seguros? E quão úteis são essas ideias como resposta ao contexto social altamente transformado que confronta as mulheres negras estadunidenses?

A importância da autodefinição

“Os grupos negros que mergulham em filosofias brancas deveriam considerar a fonte. Antes de dançar, saiba quem está tocando a música”, adverte a poeta Nikki Giovanni⁸². Seu conselho é especialmente pertinente para as afro-americanas. Giovanni sugere:

Nós, mulheres negras, somos o único grupo intacto do Ocidente. E qualquer um pode ver que somos bem instáveis. Somos [...] o único grupo que extrai sua identidade de si mesmo. Ainda que isso se dê de forma bastante inconsciente, nós próprias estabelecemos os contornos da nossa medida, e acho que é isso que não podemos nos dar ao luxo de perder.⁸³

⁸¹ Chezia Thompson-Cager, “Ntozake Shange’s *Sassafras, Cypress and Indigo*: Resistance and Mythical Women of Power”, *NWSA Journal*, v. 1, n. 4, 1989.

⁸² Nikki Giovanni, *Gemini* (Nova York, Penguin, 1971), p. 126.

⁸³ *Ibidem*, p. 144.

Quando a sobrevivência da mulher negra está em jogo, criar autodefinições independentes é essencial.

A questão da passagem da opressão internalizada para a “mente livre” da consciência mulherista autodefinida tem sido um tema importante em obras de escritoras negras estadunidenses. A escritora Alexis DeVeaux observa que há uma “investigação significativa do ‘eu’ nas obras das mulheres. É o ‘eu’ em relação com um outro íntimo, com a comunidade, a nação e o mundo”⁸⁴. Longe de ser uma preocupação narcisista ou trivial, posicionar o “eu” no centro da análise é fundamental para a compreensão de uma série de outras relações. DeVeaux prossegue: “Temos de entender qual é nosso lugar como indivíduo e qual é o lugar da pessoa que está perto de nós. Precisamos entender o espaço entre cada um, antes de entendermos grupos mais complexos ou maiores”⁸⁵.

As mulheres negras também enfatizaram a importância da autodefinição como parte da passagem da vitimização para uma mente livre em seus *blues*. A análise de Sherley Anne Williams a respeito da afirmação do “eu” no *blues* traz uma contribuição fundamental para a compreensão do gênero musical como um texto próprio das mulheres negras. Ao discutir as raízes da literatura negra no *blues*, Williams observa: “A afirmação da individualidade e a afirmação implícita – como ação, não como mera declaração verbal – do ‘eu’ é uma dimensão importante do *blues*”⁸⁶.

A afirmação do “eu” geralmente vem no fim de uma canção, após a descrição ou a análise da situação problemática. Essa afirmação do “eu” é muitas vezes a única solução para esse problema ou situação. “Four Women” [Quatro mulheres], canção clássica de Nina Simone, é um exemplo da afirmação do “eu” por meio do *blues*⁸⁷. Ela fala de três mulheres negras cujas experiências traduzem imagens de controle típicas: tia Sarah, a mula, cujas costas ficaram curvadas após uma vida inteira de trabalho árduo; Sweet Thing, a prostituta negra que se entrega a quem tiver dinheiro para pagar; e Saphronia, a mulata cuja mãe negra foi estuprada tarde da noite. Simone explora a objetificação das mulheres negras como o Outro invocando a dor dessas três mulheres. Peaches, a quarta mulher, porém, é uma figura especialmente poderosa, porque ela sente raiva. “Hoje me sinto terrivelmente amarga”, diz Peaches, “porque meus pais

⁸⁴ Em Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. 54.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Sherley A. Williams, “The Blues Roots of Afro-American Poetry”, cit., p. 130.

⁸⁷ Nina Simone, *Backlash* (Portugal, Movieplay Portuguesa Recording, 1985).

eram escravos". Essas palavras e os sentimentos que elas invocam mostram uma consciência e uma autodefinição cada vez mais claras da situação. Eles transmitem ao ouvinte não tristeza e remorso, mas uma raiva que leva à ação. Esse é o tipo de individualidade ao qual Williams se refere – não o da fala, mas o das autodefinições que promovem a ação.

Embora o tema também apareça no trabalho de homens negros, escritoras e intérpretes musicais afro-americanas lidam com essa jornada em direção à liberdade de maneira caracteristicamente feminina⁸⁸. A jornada das mulheres negras, embora às vezes abarquem questões políticas e sociais, assume formas pessoais e psicológicas e raramente reflete a liberdade de movimento dos homens negros, que "pegam um trem", põem o "pé na estrada" ou se deslocam fisicamente para encontrar essa esfera fugidia da liberdade em relação à opressão racial. A jornada das mulheres negras, ao contrário, em geral envolve "a transformação do silêncio em linguagem e ação"⁸⁹. Tipicamente ligadas aos filhos e/ou à comunidade, as mulheres negras da ficção, especialmente as criadas antes dos anos 1990, empreendem uma busca por autodefinição em limites geográficos próximos. Mesmo que as limitações físicas confinem a busca da heroína negra a uma área específica, "estabelecer relações pessoais complexas traz profundidade a sua busca de identidade, em vez de amplitude geográfica"⁹⁰. Na busca pela autodefinição e pelo poder de uma mente livre, as heroínas negras podem permanecer "inertes por fora... mas e por dentro?".

Dadas as limitações físicas à mobilidade das mulheres negras, a conceituação do "eu" que tem sido parte da autodefinição das mulheres negras é distinta. O "eu" não é autodefinido como uma maior autonomia que ganhamos ao nos separar dos outros. Ao contrário, o "eu" se encontra no contexto da família e da comunidade – como diz Paule Marshall, é "a capacidade que alguém tem de reconhecer sua própria continuidade com a comunidade mais ampla"⁹¹. Ao prestar contas aos outros, as afro-americanas desenvolvem "eus" mais plenamente humanos, menos objetificados. Sonia Sanchez chama atenção para essa versão do "eu" quando afirma isto: "Devemos ir além do foco no 'eu pessoal', porque existe um 'eu' maior. Existe um 'eu' dos negros"⁹². Em vez de definir

⁸⁸ Chezia Thompson-Cager, "Ntozake Shange's Sassafras, Cypress and Indigo", cit.

⁸⁹ Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit., p. 40.

⁹⁰ Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. xxi.

⁹¹ Mary Helen Washington, "I Sign My Mother's Name", cit., p. 159.

⁹² Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. 134.

o “eu” em oposição aos outros, a conexão entre os indivíduos proporciona às mulheres negras autodefinições mais profundas e mais significativas⁹³.

Essa jornada rumo à autodefinição tem importância política. Como observa Mary Helen Washington, as mulheres negras que lutam para “criar uma identidade mais ampla que aquela a que a sociedade lhes empurraria [...] estão conscientes e atentas, e essa consciência é potente”⁹⁴. A identidade não é o objetivo, e sim o ponto de partida do processo de autodefinição. Nesse processo, nós, mulheres negras, partimos rumo a uma compreensão de que nossa vida pessoal foi fundamentalmente moldada por opressões interseccionais de raça, gênero, sexualidade e classe. O que Peaches diz – “hoje me sinto terrivelmente amarga porque meus pais eram escravos” – ilustra essa transformação.

Essa expressão particular da jornada para a autodefinição coloca em xeque as imagens de controle externamente definidas das afro-americanas. A substituição de imagens negativas por imagens positivas pode ser igualmente problemática caso a função dos estereótipos como imagens de controle não seja reconhecida. A entrevista que John Gwaltney conduziu com Nancy White, de 73 anos, sugere que as mulheres negras comuns podem estar plenamente conscientes do poder dessas imagens de controle⁹⁵. Para Nancy White, a diferença entre as imagens de controle aplicadas às mulheres afro-americanas e às brancas é de grau, não de tipo:

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco, enquanto a mulher branca é o cachorro dele. O que ela queria dizer com isso é o seguinte: nós fazemos o trabalho pesado e somos espancadas independentemente de fazê-lo bem ou não. Já a mulher branca está mais perto do mestre, ele dá um

⁹³ A produção acadêmica estadunidense negra investigou essa conceituação do “eu” em comunidades africanas e afro-americanas. Ver Geneva Smitherman, *Talkin and Testifyin*, cit.; Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea*, cit.; Elsa Barkley Brown, “African-American Women’s Quilting: A Framework for Conceptualizing and Teaching African-American Women’s History”, *Signs*, v. 14, n. 4, 1989, p. 921-9. Para análises feministas do desenvolvimento do “eu” nas mulheres como um processo específico, ver principalmente a discussão de Keller sobre a autonomia dinâmica e a relação desta com as relações de dominação; Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (New Haven, CT, Yale University Press, 1985). Para uma discussão fascinante sobre o “eu” fragmentado na agência das afro-surinamesas, ver Gloria Wekker, “One Finger Does Not Drink Okra Soup: Afro-Surinamese Women and Critical Agency”, em M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty (orgs.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures* (Nova York, Routledge, 1997), p. 330-52.

⁹⁴ Mary Helen Washington, *Midnight Birds*, cit., p. xv.

⁹⁵ John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit.

tapinha na cabeça dela e a deixa dormir dentro de casa, mas não trata nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa.⁹⁶

Embora os dois grupos sejam objetificados, cada qual a sua maneira, as imagens funcionam para desumanizar e controlar ambos. Por esse prisma, faz pouco sentido, no longo prazo, que as mulheres negras troquem um conjunto de imagens de controle por outro, mesmo que os estereótipos positivos lhes tragam um melhor tratamento no curto prazo.

A ênfase na autodefinição das mulheres negras reformula todo o diálogo: de um diálogo de protesto contra a precisão técnica de uma imagem – ou seja, que refuta a tese do matriarcado negro – para um diálogo que enfatiza a dinâmica de poder subjacente ao próprio processo de definição. Ao enfatizar a autodefinição, as mulheres negras questionam não apenas o que já foi dito sobre as afro-americanas, mas a credibilidade e as intenções daqueles que têm o poder de definir. Quando nós, mulheres negras, nos autodefinimos, rejeitamos claramente o pressuposto de que aqueles em posição de autoridade para interpretar nossa realidade têm o direito de fazê-lo. Independentemente do conteúdo real das autodefinições das mulheres negras, o ato de insistir em nossa autodefinição valida nosso poder como sujeitos humanos.

Autovalorização e respeito

A autodefinição é reveladora da dinâmica de poder envolvida na rejeição de imagens de controle da condição de mulher negra definidas externamente. Em contraste, o tema da autovalorização das mulheres negras diz respeito ao conteúdo real dessas autodefinições. Muitas das imagens de controle aplicadas às afro-americanas são, na realidade, representações distorcidas de aspectos de nosso comportamento que ameaçam os arranjos de poder existentes⁹⁷. Por exemplo, as mães batalhadoras são consideradas ameaçadoras porque contradizem as definições vigentes de feminilidade. Ridicularizar mães negras batalhadoras e assertivas, qualificando-as de matriarcas, é reflexo de uma tentativa de controlar uma dimensão do comportamento das mulheres negras que ameaça o *status*

⁹⁶ Ibidem, p. 148.

⁹⁷ Cheryl Townsend Gilkes, "From Slavery to Social Welfare: Racism and the Control of Black Women", em Amy Swerdlow e Hanna Lessinger (orgs.), *Class, Race, and Sex: The Dynamics of Control* (Boston, G. K. Hall, 1983); Deborah Gray White, *Ar'n't I a Woman?*, cit.

quo. As afro-americanas que valorizam aqueles aspectos da condição de mulher negra que são estereotipados, ridicularizados e caluniados na academia e na mídia popular desafiam ideias básicas inerentes a uma ideologia de dominação.

A ênfase das pensadoras feministas negras na questão do respeito ilustra a importância da autovalorização. Em uma sociedade na qual ninguém é obrigado a respeitar as mulheres afro-americanas, há muito advertimos umas às outras da importância do respeito próprio e do respeito aos outros. Vozes femininas negras vindas de fontes diversas refletem essa demanda por respeito. Katie G. Cannon sugere que a ética mulherista negra abarca três dimensões básicas: a “dignidade invisível”, a “graça silenciosa” e a “coragem não declarada”, qualidades essenciais para a autovalorização e o respeito próprio⁹⁸. Para a crítica feminista negra Claudia Tate, a questão do respeito próprio é tão primordial na escrita das mulheres negras que merece atenção especial. Tate afirma que as escritoras parecem dizer: “As mulheres devem assumir a responsabilidade pelo fortalecimento de sua autoestima aprendendo a se amar e se valorizar”⁹⁹. A análise de Tate é corroborada pelos comentários que Alice Walker compartilha com um público de mulheres. Walker adverte:

Por favor, lembrem-se, especialmente nesses tempos de pensamento de grupo e de julgamento coletivo: ninguém que seja seu amigo (ou parente) exige seu silêncio ou nega seu direito de crescer e ser percebida como plenamente realizada, como você pretendia. Ou menospreza de alguma maneira os dons que você se esforça para trazer ao mundo.¹⁰⁰

O direito de ser negra e mulher e respeitada permeia as conversas cotidianas das afro-americanas. Ao descrever a importância que o respeito próprio tem para ela, Sara Brooks, uma trabalhadora doméstica idosa, observa: “Posso não ter tanto quanto você, posso não ter a educação que você tem, mas, ainda assim, se eu me comportar como uma pessoa decente, sou tão boa quanto qualquer um”¹⁰¹.

O respeito dos outros – especialmente dos homens negros – tem sido um tema recorrente na literatura das mulheres negras. Ao descrever o que uma

⁹⁸ Katie G. Cannon, *Black Womanist Ethics*, cit.

⁹⁹ Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. xxiii.

¹⁰⁰ Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens* (Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983), p. 36.

¹⁰¹ Thordis Simonsen (org.), *You May Plow Here: The Narrative of Sara Brooks* (Nova York, Touchstone, 1986), p. 132.

mulher quer da vida, Marita Bonner, que é de classe média, cita “uma carreira tão estável, serena e brilhante quanto a Estrela Polar. A única coisa real que o dinheiro compra. Tempo [...]. E, claro, um marido que você possa admirar sem menosprezar a si mesma”¹⁰². A crença das mulheres negras no respeito também aparece na obra de várias intérpretes negras de *blues*. Uma das declarações mais conhecidas sobre a exigência das mulheres negras por respeito – tanto próprio quanto dos outros – pode ser encontrada na versão de Aretha Franklin para “Respect”, canção de Otis Redding¹⁰³. Aretha canta para seu companheiro:

*What you want? Baby I got it
What you need? You know I got it
All I'm asking for is a little respect when you come home**

Embora possa ser cantada por qualquer pessoa, a letra da música adquire um significado especial quando cantada por Aretha da maneira como ela a canta. De certa forma, a canção funciona como uma metáfora da condição das pessoas afro-americanas em uma sociedade racista. Mas Aretha, sendo uma mulher negra, dá à música um significado mais profundo. Na tradição do *blues*, o público de mulheres afro-americanas pressupõe que a letra fala de “nós”, mulheres negras, mesmo que Aretha, como intérprete, cante “eu”. Sherley Anne Williams descreve o poder do *blues* na voz de Aretha:

Aretha apareceu no momento certo, mas também tinha alguma coisa diferente no modo como ela caracterizava o respeito como algo que se conquista com força, com muito empenho e muito custo. E quando ela chegou ao ponto de soletrar a palavra “respeito”, nós tivemos certeza absoluta de que aquela irmã não estava brincando sobre conquistar respeito e mantê-lo.¹⁰⁴

June Jordan sugere que essa ênfase no respeito está ligada a uma política feminista negra específica. Para Jordan, um “feminismo negro moralmente defensável” pode ser verificado no modo como nós, mulheres negras estadunidenses, nos apresentamos umas às outras, assim como na maneira como tratamos pessoas diferentes de nós. Ainda que o respeito próprio seja essencial, o respeito

¹⁰² Marita O. Bonner, “On Being Young – A Woman – and Colored”, cit., p. 3.

¹⁰³ Aretha Franklin, *I Never Loved a Man the Way I Love You*, Atlantic Recording Corp, 1967.

* “O que você quer? Meu bem, eu tenho/ Do que você precisa? Você sabe que eu tenho/ Tudo o que estou pedindo é um pouco de respeito quando você chega em casa”. (N. T.)

¹⁰⁴ Sherley A. Williams, “The Blues Roots of Afro-American Poetry”, cit., p. 124.

pelos outros é fundamental. Segundo Jordan: “Como feminista negra, não se pode esperar que eu respeite o que outra pessoa chama de amor-próprio caso esse conceito de amor-próprio requeira de mim algum grau de suicídio”¹⁰⁵.

Autossuficiência e independência

A pensadora feminista negra Maria Stewart, em seu ensaio de 1831, não apenas encorajou a autodefinição e a autovalorização das mulheres negras, mas também associou a autossuficiência das mulheres negras à questão da sobrevivência:

Nós nunca tivemos a oportunidade de mostrar nossos talentos; o mundo, portanto, acha que não sabemos nada. [...] Tenham espírito de independência. Se os americanos têm, por que você não teria? Tenham o espírito dos homens, ousado e intrépido, destemido e inabalável: lutem pela defesa de seus direitos e privilégios. [...] Tentar talvez nos custe a vida, mas não tentar certamente nos levará à morte.¹⁰⁶

Seja por escolha seja por força das circunstâncias, as afro-americanas tiveram “espírito de independência”, foram autossuficientes e encorajaram umas às outras a valorizar essa visão da condição de mulher que põe claramente em xeque as ideias dominantes a respeito da feminilidade¹⁰⁷. Esse entendimento encontrou amplo apoio entre as afro-americanas. Por exemplo, quando perguntadas sobre o que admiravam em suas mães, as mulheres que participaram da pesquisa de Gloria Joseph sobre as relações entre mães e filhas negras citaram a independência e a capacidade de prover o sustento da família, apesar das dificuldades¹⁰⁸. Na pesquisa de Lena Wright Myers sobre as habilidades das mulheres negras para enfrentar as dificuldades, as entrevistadas demonstraram respeito às mulheres adaptáveis e autossuficientes¹⁰⁹. Autobiografias de mulheres negras, como *Unbought and Unbossed* [Incompradas e inchefiadas] (1970), de Shirley Chisholm, e *Eu sei por que o pássaro canta na gaiola* (1969), de Maya Angelou, ilustram a autovalorização da autossuficiência das mulheres negras. Como explica, de forma convincente, a trabalhadora doméstica idosa Nancy

¹⁰⁵ June Jordan, *Civil Wars* (Boston, Beacon, 1981), p. 144.

¹⁰⁶ Marilyn Richardson, *Maria W. Stewart*, cit., p. 38.

¹⁰⁷ Filomina Chioma Steady, “African Feminism: A Worldwide Perspective”, em Rosalyn Terborg-Penn, Sharon Harley e Andrea Benton Rushing (orgs.), *Women in Africa and the African Diaspora* (Washington, D. C., Howard University Press, 1987), p. 3-24.

¹⁰⁸ Gloria Joseph, “Black Mothers and Daughters”, cit.

¹⁰⁹ Lena Wright Myers, *Black Women*, cit.

White: "A maioria das mulheres negras pode ser chefe de si mesma, então é isso que elas são"¹¹⁰.

A obra de grandes cantoras de *blues* também dá conselhos às afro-americanas sobre a importância da autossuficiência e da independência. Na clássica balada "God Bless the Child (That's Got His Own)" [Deus abençoe a criança (Que se banca)], Billie Holiday canta:

*The strong gets more, while the weak ones fade
Empty pockets don't ever make the grade
Mama may have, Papa may have
But God bless the child that's got his own!*¹¹¹

Nessa canção pesarosa, Billie Holiday apresenta uma análise perspicaz da necessidade de autonomia e autossuficiência. "Quando você tem dinheiro, tem pencas de amigos batendo a sua porta", declara ela. Mas "quando você fica sem um tostão, eles somem". Nessas passagens, Holiday aconselha as mulheres negras a se tornarem financeiramente independentes, porque "se bancar" lhes permite escolher com quem vão se relacionar.

A ligação entre a autonomia econômica como dimensão fundamental da autossuficiência e a exigência de respeito permeia o pensamento feminista negro. Por exemplo, em "Respect", quando Aretha canta que "seus beijos são mais doces que o mel, mas, adivinhe, meu dinheiro também", ela exige respeito em virtude de sua autossuficiência econômica. Talvez essa conexão entre respeito, autossuficiência e assertividade seja mais bem sintetizada por Nancy White, que declara: "É raro um marido conseguir segurar uma mulher negra pelo bolso, porque a gente tem capacidade de se virar por conta própria e faz isso num piscar de olhos!"¹¹².

O "eu", a transformação e o empoderamento pessoal

"As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem nos permitir vencê-lo durante certo tempo em seu próprio jogo mas nunca nos

¹¹⁰ John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit., p. 149.

¹¹¹ *Billie Holiday Anthology*, cit. [Tradução: "O forte ganha mais, enquanto os fracos esmorecem/ Um bolso vazio nunca satisfaz/ Mamãe pode ter, papai pode ter/ Mas Deus abençoe a criança que se banca!" – N. T.].

¹¹² John Langston Gwaltney, *Drylongso*, cit., p. 149.

deixarão provocar uma mudança autêntica”¹¹³. Nessa passagem, Audre Lorde discute como as autodefinições independentes empoderaram as mulheres negras na promoção de mudanças sociais. Ao lutar por perspectivas mulheristas auto-definidas que rejeitem as imagens do “mestre”, nós, mulheres afro-americanas, transformamos a nós mesmas. Uma massa crítica de indivíduos com consciência transformada pode, por sua vez, promover o empoderamento coletivo das mulheres negras. Uma consciência transformada encoraja as pessoas a mudar as condições de sua vida.

Nikki Giovanni esclarece essas conexões entre o “eu”, a transformação e o empoderamento pessoal. Adverte que as pessoas raramente são impotentes, não importa quão duras sejam as restrições da vida: “Temos de viver no mundo real. Se não gostamos do mundo em que vivemos, temos de mudá-lo. E se não podemos mudá-lo, temos de mudar a nós mesmos. Há sempre alguma coisa que podemos fazer”¹¹⁴. Giovanni reconhece que a mudança efetiva ocorre por meio da ação. As múltiplas estratégias de resistência empregadas pelas mulheres negras – como deixar o trabalho na agricultura no período pós-emancipação para dedicar sua força de trabalho à própria família, aparentar convivência com os rituais de deferência do trabalho doméstico, protestar contra o viés masculino nas organizações afro-americanas ou desenvolver a tradição do *blues* como uma forma de arte progressista – são ações destinadas a promover mudanças. Vemos aqui o “eu” em relação com o coletivo e o empoderamento individual que vem da mudança no contexto comunitário.

Mas a transformação também pode ocorrer no espaço pessoal e privado da consciência individual de uma mulher. Igualmente fundamental, esse tipo de transformação também é empoderadora no plano pessoal. Qualquer mulher negra que seja forçada a permanecer, como indivíduo, “inerte por fora” pode desenvolver o “dentro” de uma consciência transformada como esfera de liberdade. O empoderamento pessoal por meio do autoconhecimento, mesmo em condições que limitem severamente a capacidade de agir, é essencial. Na literatura das mulheres negras,

esse tipo de mudança [...] acontece porque a heroína reconhece e, sobretudo, respeita sua incapacidade de mudar uma situação. [...] Isso não implica que ela seja completamente restringida por suas limitações. Ao contrário, ela aprende a ir

¹¹³ Audre Lorde, *Sister Outsider*, cit., p. 112.

¹¹⁴ Em Claudia Tate (org.), *Black Women Writers at Work*, cit., p. 68.

além de seus limites, mas apenas como resultado direto do fato de saber onde eles se encontram. A esse respeito, ela ensina suas leitoras a construir uma vida significativa em meio ao caos e às contingências, armadas unicamente de seu intelecto e suas emoções.¹¹⁵

Nesse trecho, Claudia Tate demonstra o significado da rearticulação, ou seja, da redefinição de realidades sociais por meio de novas combinações de ideias familiares¹¹⁶. Rearticular não significa, porém, conciliar a ética mulherista com as éticas masculinistas eurocêntricas, tipicamente opostas a ela. Ao contrário, como afirma Chezia Thompson-Cager, a rearticulação “confronta-as na tradição da nomeação como poder, revelando-as com muito cuidado”¹¹⁷. Nomear a vida cotidiana aplicando a linguagem à experiência do dia a dia lhe dá o significado renovado de uma consciência mulherista. Nomear se torna uma maneira de transcender as limitações das opressões interseccionais.

A literatura das mulheres negras contém muitos exemplos de empoderamento pessoal de mulheres negras por meio da transformação da consciência. Barbara Christian defende que as heroínas da literatura feminina negra dos anos 1940, como a Lutie Johnson de *The Street* [A rua] (1946), de Ann Petry, e a Cleo Judson de *The Living Is Easy* (1948), de Dorothy West, são derrotadas não apenas pela realidade social, mas por sua “falta de autoconhecimento”¹¹⁸. Em contraste, as heroínas dos anos 1950 até a atualidade representam uma transformação significativa em direção ao autoconhecimento como esfera de liberdade. Christian identifica a origem dessa transição em *Maud Martha* (1953), de Gwendolyn Brooks, e afirma: “Como Maud Martha constrói seus próprios padrões, ela consegue fazer essa ‘vida simples’ se desenvolver muito além do esperado, apesar dos limites impostos a ela. [...] [Ela] não aparece nem destroçada nem triunfante”¹¹⁹.

Para muitas escritoras afro-americanas, não importa quanto uma mulher seja oprimida, o poder de resgatar o “eu” existe dentro do “eu”. Outras mulheres negras podem ajudar uma mulher negra nesse caminho rumo ao empoderamento pessoal, mas a responsabilidade final pela autodefinição e pela autovalorização está dentro de cada mulher. Uma mulher, individualmente, pode lançar mão

¹¹⁵ Ibidem, p. xxiv.

¹¹⁶ Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (2. ed., Nova York, Routledge, 1994), p. 163.

¹¹⁷ Chezia Thompson-Cager, “Ntozake Shange’s Sassafras, Cypress and Indigo”, cit., p. 590.

¹¹⁸ Ann Petry, *The Street* (Boston, Beacon, 1946); Dorothy West, *The Living Is Easy*, cit.

¹¹⁹ Barbara Christian, *Black Feminist Criticism*, cit., p. 176.

de várias estratégias para construir o conhecimento de uma voz independente. Como a Celie de *A cor púrpura*, de Alice Walker, algumas mulheres podem se libertar pela escrita. Sexualmente, fisicamente e emocionalmente abusada, Celie escreve cartas para Deus quando ninguém mais a escuta. O ato de adquirir voz pela escrita, de romper o silêncio pela linguagem, leva-a a falar com os outros. Outras mulheres se libertaram pela fala. Em *Seus olhos viam Deus*, Janie conta sua história a uma amiga querida, um excelente exemplo do processo de rearticulação que é tão fundamental para o pensamento feminista negro¹²⁰. Ntozake Shange, em *For Colored Girls Who Have Considered Suicide* [Para meninas de cor que pensaram em suicídio], também capta esse caminho rumo à autodefinição, à autovalorização e ao empoderamento do “eu”. No fim da peça, as mulheres se reúnem em torno de uma personagem que fala da dor que sentiu ao ver os filhos serem mortos. As mulheres a escutam, até que ela diz: “Encontrei Deus em mim mesma e amei-a com toda a intensidade”. Essas palavras, que expressam sua capacidade de se definir como valiosa, estabelece um vínculo entre essas mulheres. Cada mulher negra toca a outra como parte de uma comunidade que cura a que sente dor, mas só depois que esta deu o primeiro passo – o desejo de ser curada, de seguir o caminho em busca da voz do empoderamento.

A consciência das mulheres negras ainda é importante?

Apesar da persistência dessas quatro ideias sobre a consciência – a importância da autodefinição, o significado da autovalorização e do respeito próprio, a necessidade de autossuficiência e independência, e o papel central da transformação do “eu” para o empoderamento pessoal –, esses temas não ocupam um lugar de destaque em grande parte do pensamento feminista negro estadunidense acadêmico. Infelizmente, as intelectuais negras que fazem parte da academia se veem pressionadas a escrever para o público acadêmico, que em sua maioria resiste a incorporar as mulheres negras estadunidenses como estudantes, professoras e gestoras. Por mais interessado que o público acadêmico branco de classe média, tanto masculino como feminino, possa estar na produção intelectual das mulheres negras, suas preocupações diferem marcadamente daquelas da maioria das afro-americanas.

Apesar desse contexto, muitas das intelectuais negras que atuam na academia ainda exploram o tema da consciência, de maneiras novas e muitas vezes

¹²⁰ Zora Neale Hurston, *Seus olhos viam Deus* (trad. Marcos Santarrita, Rio de Janeiro, Record, 2002).

extremamente relevantes. Consideremos, por exemplo, o livro *Compelled to Crime: The Gender Entrapment of Battered Black Women* [Empurrada para o crime: a armadilha do gênero para as mulheres negras agredidas], da criminalista Beth Richie¹²¹. Por meio de entrevistas com detentas, Richie desenvolve a tese inovadora de que as mulheres negras que eram autossuficientes e independentes quando crianças e, portanto, se imaginavam como mulheres negras fortes eram *mais* propensas a se sentirem combatidas que as demais. À primeira vista, essa é uma combinação curiosa – quanto mais autossuficiente, menos a mulher se valoriza. A explicação de Richie é reveladora. As mulheres negras de caráter forte, se procurassem ajuda, se veriam como fracassadas. Em contraste, as mulheres que não carregam o peso dessa imagem aparentemente positiva da condição de mulher negra tinham mais facilidade em pedir ajuda. A pesquisa de Richie chama atenção para o significado das definições externas de todos os tipos. Ao atentar para a heterogeneidade entre as mulheres negras, seu trabalho cria espaço para novas autovalorizações, que não precisam ter relação com imagens de mulheres negras fortes.

O interesse cada vez maior da academia pelas adolescentes negras deve trazer à tona novas reações às opressões interseccionais em uma população que atingiu a maioria sob novas condições sociais. Seguindo essa tradição, *Sugar in the Raw* [Açúcar bruto], de Rebecca Carroll, que apresenta quinze das mais de cinquenta entrevistas realizadas pela autora com adolescentes estadunidenses negras, é um vislumbre da consciência dessa geração contemporânea¹²². Apesar de elementos da cultura popular negra que as bombardeiam com imagens de mulheres sexualizadas e da infinidade de *hoochies* que povoa os videocliques, muitas meninas apresentam uma maturidade impressionante. Consideremos, por exemplo, as reflexões de Kristen, de 18 anos, sobre sua luta para se valorizar depois de ter se apaixonado por um garoto negro que parecia não reparar que ela existia:

Era óbvio e evidente que a maioria, se não todos os garotos negros da minha escola, não queria nada com garotas negras, o que era meio traumatizante. A gente não tem como sair de uma experiência como essa sem sentir que tem algo de errado com a gente. No fim das contas, acabei sentindo que tinha algo errado com ele, mas, até entender isso, passei por um inferno.¹²³

¹²¹ Beth E. Richie, *Compelled to Crime: The Gender Entrapment of Battered Black Women* (Nova York, Routledge, 1996).

¹²² Rebecca Carroll, *Sugar in the Raw: Voices of Young Black Girls in America* (Nova York, Crown Trade, 1997).

¹²³ *Ibidem*, p. 131-2.

O interesse cada vez maior que as pesquisas acadêmicas inspiradas pelo feminismo negro tem demonstrado tanto pelo sofrimento das mulheres negras que passam por todo tipo de relacionamentos abusivos quanto pelas preocupações específicas das adolescentes negras tende a levar ao surgimento de um novo espaço intelectual e político para a discussão do “inferno” que muitas mulheres negras ainda enfrentam. Ao menos nesse momento histórico, criar uma frente unificada parece menos importante que explorar as várias maneiras pelas quais as mulheres negras são pessoalmente empoderadas e desempoderadas, mesmo dentro de espaços supostamente seguros. A consciência ainda é uma questão relevante, mas deve-se reconhecer as complexidades das relações transversais de raça, gênero, classe e sexualidade.

A busca por passar do silêncio para a linguagem e para a ação individual e de grupo está entremeada por esses esforços históricos e contemporâneos de autodefinição. A persistência é um requisito fundamental para essa busca. A convicção de que ser negra e mulher é algo valioso e digno de respeito impulsiona a persistência das mulheres negras. Na canção “A Change Is Gonna Come” [Uma mudança está por vir], Aretha Franklin expressa esse sentimento de perseverança, apesar das dificuldades¹²⁴. Canta que houve momentos em que pensou que não resistiria muito tempo. Canta que encontrar força para continuar foi sempre “um caminho árduo”. Mas, apesar das dificuldades, Aretha “sabe” que “uma mudança está por vir”.

Sejam esforços individuais para consolidar uma transformação na consciência, seja a persistência de grupo necessária para modificar as instituições sociais, as ações que provocam mudanças empoderam as afro-americanas. Ao persistir na busca por autodefinição, nós nos transformamos como indivíduos. Nossas lutas individuais, quando interligadas a ações em grupo, ganham novo significado. Dado que nossas ações como indivíduos fazem com que deixemos de simplesmente existir no mundo e passemos a ter algum controle sobre ele, elas nos permitem ver a vida cotidiana como um processo e, portanto, como algo passível de mudança. Talvez seja por isso que tantas mulheres afro-americanas tenham conseguido persistir e “encontrar um caminho onde não havia saída”. Talvez elas conhecessem o poder da autodefinição.

¹²⁴ Aretha Franklin, *I Never Loved a Man the Way I Love You*, cit.