
ORGANIZAÇÃO
Flavia Rios e
Márcia Lima

**POR UM
FEMINISMO
AFRO
LATINO
AMERICANO**

LÉLIA GONZALEZ

 ZAHAR

Lélia Gonzalez

Por um feminismo afro-latino-americano

Ensaio, intervenções e diálogos

Organização:
Flavia Rios e Márcia Lima



Sumário

1. [Capa](#)
2. [Folha de rosto](#)
3. [Sumário](#)
4. [Introdução](#)

5. PARTE I: [Ensaaios](#)
 1. [Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher](#)
 2. [A juventude negra brasileira e a questão do desemprego](#)
 3. [A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica](#)
 4. [O apoio brasileiro à causa da Namíbia: Dificuldades e possibilidades](#)
 5. [Racismo e sexismo na cultura brasileira](#)
 6. [Mulher negra](#)
 7. [O Movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra](#)
 8. [A categoria político-cultural de amefricanidade](#)
 9. [Por um feminismo afro-latino-americano](#)
 10. [Nanny: Pilar da amefricanidade](#)
 11. [A mulher negra no Brasil](#)
6. PARTE II: [Intervenções](#)
 1. [Mulher negra: Um retrato](#)
 2. [Alô, alô, Velho Guerreiro! Aquele abraço!](#)
 3. [A questão negra no Brasil](#)
 4. [Pesquisa: Mulher negra](#)
 5. [Mulher negra, essa quilombola](#)
 6. [Democracia racial? Nada disso!](#)
 7. [De Palmares às escolas de samba, tamos aí](#)
 8. [Taí Clementina, eterna menina](#)
 9. [A esperança branca](#)
 10. [Beleza negra, ou: Ora-yê-yê-ô!](#)

11. [E a trabalhadora negra, cumé que fica?](#)
12. [Racismo por omissão](#)
13. [Homenagem a Luiz Gama e Abdias do Nascimento](#)
14. [História de vida e louvor \(Uma homenagem a Zezé Motta\)](#)
15. [Para as minorias, tudo como dantes...](#)
16. [A cidadania e a questão étnica](#)
17. [Odara Dudu: Beleza negra](#)
18. [Discurso na Constituinte](#)
19. [O terror nosso de cada dia](#)
20. [As amefricanas do Brasil e sua militância](#)
21. [A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social](#)
22. [Uma viagem à Martinica I](#)
23. [Uma viagem à Martinica II](#)
7. [PARTE III: Diálogos](#)
 1. [Duas mulheres comprometidas em mudar o mundo](#)
 2. [Entrevista a *Patrulhas ideológicas*](#)
 3. [A lei facilita a violência](#)
 4. [Entrevista ao jornal *Mulherio* : Lélia Gonzalez, candidata a deputada federal pelo PT/RJ](#)
 5. [O racismo no Brasil é profundamente disfarçado](#)
 6. [Mito feminino na revolução malê](#)
 7. [A democracia racial: Uma militância](#)
 8. [Entrevista ao *Pasquim*](#)
 9. [Entrevista ao *Jornal do MNU*](#)
8. [Apêndice: A propósito de Lacan](#)
9. [Notas](#)
10. [Bibliografia](#)
11. [Fontes](#)
12. [Nota biográfica](#)
13. [Uma cronologia de Lélia Gonzalez](#)
14. [Sobre as organizadoras](#)
15. [Créditos](#)

Landmarks

1. [Copyright Page](#)
2. [Cover](#)
3. [Body Matter](#)
4. [Table of Contents](#)

Por um feminismo afro-latino-americano

NESTE ANO DE 1988, o Brasil, o país com a maior população negra das Américas, comemora o centenário da lei que estabeleceu o fim da escravidão no país. As celebrações estão espalhadas por todo o território nacional, promovidas por inúmeras instituições, públicas e privadas, que celebram os “cem anos de abolição”.

Mas, para o movimento negro, o momento é muito mais de reflexão do que de comemoração. Reflexão porque o texto da lei de 13 de maio de 1888 (conhecida como Lei Áurea) simplesmente declarou a escravidão extinta, revogando todas as disposições contrárias e... nada mais. Para nós, homens e mulheres negros, nossa luta pela libertação começou muito antes desse ato de formalidade legal e continua até hoje. Nosso compromisso, portanto, é no sentido de que, ao refletir sobre a situação do segmento negro como parte constitutiva da sociedade brasileira (ocupando todos os espaços possíveis para que isso ocorra), ela possa olhar para si e reconhecer, em suas contradições internas, as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. Nesse sentido, as outras sociedades que também compõem essa região, esse continente chamado América Latina, dificilmente diferem da sociedade brasileira.

E este trabalho, como uma reflexão sobre uma das contradições internas do feminismo latino-americano, tenta ser, com suas limitações evidentes, uma contribuição modesta para seu avanço (afinal, sou feminista). Destacando a ênfase colocada na dimensão racial (quando se trata da percepção e compreensão da situação das mulheres no continente), tentarei mostrar que, dentro do movimento de mulheres, as negras e indígenas são o testemunho vivo dessa exclusão. Por outro lado, com base em minhas experiências como mulher negra, tentarei destacar as iniciativas de aproximação, solidariedade e respeito à diferença por camaradas brancas efetivamente comprometidas com a causa feminista. A essas mulheres-exceções eu chamo de irmãs.

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de

mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e *amefricanas* ,¹ subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade.

Feminismo e racismo

É inegável que o feminismo, como teoria e prática, desempenhou um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas questões, não apenas estimulou a formação de grupos e redes mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), ele revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de importância crucial para a direção de nossas lutas como movimento. Ao demonstrar, por exemplo, o caráter político do mundo privado, desencadeou um debate público no qual emergiu a tematização de questões completamente novas — sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. —, revelando sua articulação com as relações tradicionais de dominação/submissão. Ao propor a discussão sobre sexualidade, o feminismo estimulou a conquista de espaços por homossexuais de ambos os sexos, discriminados por sua orientação sexual.² O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças à sua produção teórica e à sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo.

Mas, apesar de suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação com base na orientação sexual, o mesmo não ocorreu diante de outro tipo de discriminação, tão grave quanto a sofrida pela mulher: a de caráter racial. Aqui, se nos reportarmos ao feminismo norte-americano, a relação foi inversa; ele foi consequência de importantes contribuições do movimento negro: “A luta dos anos 1960 [...] sem a irmandade negra, não haveria irmandade das mulheres (*sisterhood*); sem Black Power, não haveria poder gay e orgulho gay”.³ A feminista Leslie Cagan afirma: “O fato de o movimento dos direitos civis ter quebrado os pressupostos sobre igualdade e liberdade na América abriu um espaço para questionarmos a realidade de nossa liberdade como mulheres”.

Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências formais que denotam um tipo de esquecimento da questão racial. Vamos dar um exemplo da definição de feminismo: ela se baseia na

“resistência das mulheres em aceitar papéis, situações sociais, econômicas, políticas, ideológicas e características psicológicas baseadas na existência de uma hierarquia entre homens e mulheres, a partir da qual a mulher é discriminada”.⁴ Seria suficiente substituir os termos “homens e mulheres” por “brancos e negros” (ou indígenas), respectivamente, para se ter uma excelente definição de racismo.

Exatamente porque tanto o sexismo como o racismo partem de *diferenças biológicas* para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como *racismo por omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista.

Vale lembrar aqui duas categorias do pensamento laciano que ajudam nossa reflexão. Intimamente articuladas, as categorias de *infans* e de *sujeito suposto saber* nos levam à questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um *sistema ideológico de dominação* que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao *sistema patriarcal-racista*. Conseqüentemente, o feminismo coerente consigo mesmo não pode enfatizar a dimensão racial. Se assim fosse, seria contraditório aceitar e reproduzir a infantilização desse sistema; e isso é alienação.

A categoria de *sujeito suposto saber* se refere a identificações imaginárias com determinadas figuras, às quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem (mãe, pai, psicanalista, professor etc.). E aqui relatamos as análises de Frantz Fanon e Albert Memmi, que descrevem a psicologia do colonizado frente ao colonizador. Em nossa opinião, a categoria de sujeito suposto saber enriquece ainda mais a compreensão dos mecanismos

psíquicos inconscientes que são explicados na superioridade que o colonizado atribui ao colonizador. Nesse sentido, o eurocentrismo e seu efeito neocolonialista, mencionados acima, também são formas alienadas de uma teoria e prática que são percebidas como libertadoras.

Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: “Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas”.

Mas esse olhar que não vê a dimensão racial, essa análise e essa prática que a “esquecem” não são características que se tornam evidentes apenas no feminismo latino-americano. Como veremos em seguida, a questão racial na região foi escondida dentro de suas sociedades hierárquicas.

A questão racial na América Latina

Cabe aqui um mínimo de reflexão histórica para se ter uma ideia desse processo na região. Especialmente nos países de colonização ibérica.

Em primeiro lugar, não se pode esquecer que a formação histórica da Espanha e de Portugal foi feita a partir da luta secular contra os mouros, que invadiram a península Ibérica no ano de 771. Além disso, a guerra entre mouros e cristãos (ainda lembrada em nossos festivais populares) não teve sua única força motriz na dimensão religiosa. Constantemente silenciada, a dimensão racial desempenhou um importante papel ideológico nas lutas da Reconquista. De fato, os mouros invasores eram predominantemente negros. Além disso, as duas últimas dinastias de seu império — a dos almorávidas e a dos almôadas — vieram da África Ocidental.⁵ Com base no exposto, gostaríamos de dizer que os espanhóis e portugueses adquiriram sólida experiência em relação à maneira de articular as relações raciais.

Em segundo lugar, as sociedades ibéricas foram estruturadas de maneira altamente hierárquica, com muitas camadas sociais diferentes e

complementares. A força da hierarquia era tal que ficava explícita nas formas nominais de tratamento, transformadas em lei pelo rei de Portugal e da Espanha em 1597. Não é preciso dizer que, nesse tipo de estrutura, onde tudo e todos têm um lugar certo, não há espaço para a igualdade, especialmente para diferentes grupos étnicos, como os mouros e os judeus, sujeitos a um controle social e político violento.⁶

Herdeiras históricas das ideologias da classificação social (racial e sexual), bem como das técnicas legais e administrativas das metrópoles ibéricas, as sociedades latino-americanas não puderam deixar de se caracterizar como hierárquicas. Estratificadas racialmente, elas apresentam um tipo de contínuo de cor que se manifesta em um verdadeiro arco-íris classificatório (no Brasil, por exemplo, existem mais de cem denominações para designar a cor das pessoas). Nesse contexto, a segregação de mestiços, índios ou negros se torna desnecessária, porque *as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante*.

Desse modo, a afirmação de que todos são iguais perante a lei assume um caráter claramente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: *a ideologia do branqueamento*, tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca prova sua eficácia pelos efeitos da violenta desintegração e fragmentação da identidade étnica produzida por ele; o desejo de se tornar branco (“limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado com a conseqüente negação da própria raça, da própria cultura.

Não são poucos os países latino-americanos que aboliram o uso de indicadores raciais em seus censos e em outros documentos desde sua independência. Alguns deles reabilitaram o índio como um *símbolo místico* de resistência contra a agressão colonial e neocolonial, apesar de, ao mesmo tempo, manterem a subordinação da população indígena. Em relação aos negros, existem estudos abundantes sobre sua condição durante o regime escravista. Mas historiadores e sociólogos silenciam sua situação desde a abolição da escravidão até o presente, estabelecendo uma prática que torna esse segmento social invisível. O argumento usado por alguns cientistas

sociais é que a ausência da variável racial em suas análises se deve ao fato de os negros terem sido absorvidos pela população em condições de relativa igualdade com outros grupos raciais.²

Essa postura tem muito mais a ver com estudos em língua espanhola, uma vez que o Brasil é colocado quase como uma exceção dentro desse quadro; sua literatura científica sobre o negro na sociedade atual é bastante significativa.

Com base no exposto, não é difícil concluir a existência de grandes obstáculos no estudo e encaminhamento das relações raciais na América Latina, com base em suas configurações regionais e variações internas, em comparação com outras sociedades multirraciais fora do continente. Na verdade, esse silêncio ruidoso no que diz respeito às contradições raciais se baseia, nos tempos modernos, em um dos mitos mais eficazes de dominação ideológica: o da democracia racial.

Na sequência da suposta igualdade de todos perante a lei, ele afirma a existência de grande harmonia racial... desde que estejam sob o escudo do grupo branco dominante, o que revela sua articulação com a ideologia do branqueamento. Em nossa opinião, quem melhor sintetizou esse tipo de dominação racial foi um humorista brasileiro, quando afirmou: “No Brasil não existe racismo porque o negro conhece o seu lugar”. Vale a pena notar que mesmo as esquerdas absorveram a tese da “democracia racial”, na medida em que suas análises sobre nossa realidade social nunca vislumbraram alguma coisa além das contradições de classe.

Metodologicamente mecanicistas (porque eurocêntricas), elas acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater. No Brasil, esse tipo de perspectiva começou a sofrer uma reformulação com o retorno dos exilados que haviam combatido a ditadura militar no início dos anos 1980. Isso porque muitos deles (considerados brancos no Brasil) sofreram discriminação racial no exterior.

Apesar disso, em um único país do continente encontramos a grande e única exceção no que diz respeito a uma ação concreta no sentido de abolir as desigualdades raciais, étnicas e culturais. É um país geograficamente pequeno, mas gigantesco na busca de um encontro consigo mesmo: a Nicarágua. Em setembro de 1987, a Assembleia Nacional aprovou e promulgou o Estatuto da Autonomia das Regiões da Costa Atlântica da Nicarágua. Nelas há uma população de 300 mil habitantes, divididos em seis grupos étnicos caracterizados por diferenças linguísticas: 182 mil mestiços,

75 mil misquitos, 26 mil creoles (negros), 9 mil sumus, 1750 garífunas (negros) e 850 ramas. Composto por seis títulos e cinco artigos, o Estatuto da Autonomia implica uma nova reordenação política, econômica, social e cultural que responde às demandas de participação das comunidades costeiras. Além de garantir a eleição das autoridades locais e regionais, o Estatuto garante a participação da comunidade na definição de projetos que beneficiem a região e reconhece o direito de propriedade sobre as terras comuns. Por outro lado, não só garante a igualdade absoluta dos grupos étnicos mas também reconhece seus direitos religiosos e linguísticos, repudiando todos os tipos de discriminação. Um de seus grandes efeitos foi o repatriamento de 19 mil indígenas que deixaram o país. Coroação de um longo processo em que erros e sucessos se acumularam, o Estatuto da Autonomia é uma das grandes conquistas de um povo que luta “para construir uma nova nação multiétnica, multicultural e multilíngue, baseada na democracia, no pluralismo, no anti-imperialismo e na eliminação da exploração e opressão social em todas as suas formas”.

É importante insistir que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica — racial e/ou sexual — as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano.

Por um feminismo afro-latino-americano

É Virginia Vargas quem nos diz:

A presença de mulheres no cenário social tem sido um fato incontestável nos últimos anos, buscando novas soluções para os problemas impostos por uma ordem social, política e econômica que historicamente as marginalizou. Nessa presença, a crise econômica, política, social e cultural [...] tem sido um elemento desencadeador que acelera os processos que estavam se formando. De fato, se por um lado a crise acentuou a evidência do esgotamento do modelo de desenvolvimento do capitalismo dependente, por outro expôs como seus efeitos são recebidos diferentemente em amplos setores sociais, de acordo com as contradições específicas nas quais estão submersos, incentivando assim o surgimento de novos campos de conflito e

novos atores sociais. Assim, no campo das relações sociais, o efeito da crise foi nos dar uma visão muito mais complexa e heterogênea da dinâmica social, econômica e política. É nessa complexidade que se localizam o surgimento e o reconhecimento de novos movimentos sociais, inclusive o das mulheres, que avançaram a partir de suas contradições específicas, de um profundo questionamento da lógica estrutural da sociedade e potencialmente contêm uma visão alternativa da sociedade.⁸

Ao caracterizar diferentes modalidades de participação, ela aponta para três aspectos dentro do movimento, diferenciados por uma expressão: popular, político-partidário e feminista. E é precisamente no popular que encontraremos maior participação de mulheres afro-americanas e ameríndias que, preocupadas com o problema da sobrevivência familiar, procuram se organizar coletivamente; por outro lado, sua presença sobretudo no mercado informal de trabalho as remete a novas demandas. Dada a sua posição social, articulada com a discriminação racial e sexual, são elas que sofrem mais brutalmente os efeitos da crise. Se se pensa no tipo de modelo econômico adotado e no tipo de modernização que decorre dele — conservador e excludente, devido aos seus efeitos de concentração de renda e benefícios sociais —, não é difícil concluir a situação dessas mulheres, como no caso brasileiro, em tempos de crise.⁹

Nessa perspectiva, não podemos ignorar o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais. Por um lado, o movimento indígena, cada vez mais forte na América do Sul (Bolívia, Brasil, Peru, Colômbia, Equador) e América Central (Guatemala, Panamá e Nicarágua, como já vimos), não apenas propõe novas discussões sobre estruturas sociais tradicionais mas busca a reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate de sua própria história. Por outro lado, o movimento negro — e vamos falar sobre o caso brasileiro, esclarecendo a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder — desmascara as estruturas de dominação de uma sociedade e de um Estado que considera “natural” o fato de que quatro quintos da força de trabalho negra são mantidos presos em uma espécie de cinto socioeconômico que “lhes oferece a oportunidade” de trabalho manual e não qualificado. Desnecessário dizer que, para o mesmo trabalho realizado por brancos, os rendimentos são sempre mais baixos para trabalhadores negros de qualquer categoria profissional (especialmente aquelas que exigem qualificações mais altas). Enquanto isso, a apropriação lucrativa da produção cultural afro-brasileira (transfigurada em brasileira, nacional etc.) também é vista como “natural”.

Cabe aqui um fato importante de nossa realidade histórica: para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região — e também para as ameríndias —, a consciência da opressão ocorre antes de tudo por causa da raça. A exploração de classe e a discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação. O mesmo reflexo é válido para as comunidades indígenas. Por tudo isso, nossa presença nos movimentos étnicos é bastante visível; lá nós, amefricanas e ameríndias, temos participação ativa e, em muitos casos, somos protagonistas.

Mas é exatamente essa participação que nos leva à consciência da discriminação sexual. Nossos parceiros do movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento. E é justamente por esse motivo que buscamos o movimento de mulheres, a teoria e a prática feministas, acreditando poder encontrar ali uma solidariedade tão cara à questão racial: a irmandade. Contudo, o que realmente encontramos são as práticas de exclusão e dominação racistas com as quais lidamos na primeira seção deste trabalho. Nós somos invisíveis nos três aspectos do movimento de mulheres; mesmo naquele em que nossa presença é maior, somos descoloridas ou desracializadas e colocadas na categoria popular (os poucos textos que incluem a dimensão racial apenas confirmam a regra geral). Um exemplo ilustrativo: duas famílias pobres — uma negra e uma branca — cuja renda mensal é de 180 dólares (o que corresponde a três salários mínimos no Brasil hoje); a desigualdade se faz evidente pelo fato de a taxa de atividade da família negra ser maior que a da família branca.¹⁰ Isso explica nossa presença escassa nos outros dois aspectos.

Portanto, não é difícil entender que nossa alternativa, em termos de movimento de mulheres, foi nos organizarmos como grupos étnicos. E, na medida em que lutamos em duas frentes, estamos contribuindo para o avanço dos movimentos étnicos e do movimento de mulheres (e vice-versa, obviamente). No Brasil, já em 1975, por ocasião do encontro histórico das latinas, que marcaria o início do movimento de mulheres no Rio de Janeiro, as mulheres amefricanas estavam presentes e distribuíram um manifesto que

evidenciava a exploração econômico-racial sexual e o consequente tratamento “degradante, sujo e sem respeito” do qual somos objeto. Seu conteúdo não difere muito do Manifesto da Mulher Negra Peruana no Dia Internacional da Mulher de 1987, assinado por duas organizações do movimento negro desse país: Linha de Ação Feminina do Instituto de Investigações Afro-Peruanas e Grupo de Mulheres do Movimento Negro Francisco Congo. Denunciando sua situação de discriminadas entre os discriminados, elas afirmam: “Fomos moldadas como uma imagem perfeita em tudo o que se refere a atividades domésticas, artísticas e servis; fomos consideradas ‘especialistas em sexo’. É dessa maneira que foi se alimentando o preconceito de que a mulher negra apenas atende a essas necessidades”. Vale ressaltar que os doze anos que separam os dois documentos não significam nada comparados aos quase cinco séculos de exploração que ambos denunciam. Além disso, observa-se que a situação das amefricanas em dois países é praticamente a mesma sob todos os pontos de vista. Um ditado “popular” brasileiro resume essa situação, afirmando: “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, verifica-se como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas.

Nos dois grupos de mulheres africanas no Peru se confirma uma prática que também é comum para nós: é a partir do movimento negro que nos organizamos, e não do movimento de mulheres. No caso da dissolução de qualquer grupo, a tendência é continuar a militância dentro do movimento negro, onde, apesar de tudo, nossa rebelião e nosso espírito crítico ocorrem em um clima de maior familiaridade histórica e cultural. Já no movimento de mulheres, essas manifestações nossas, muitas vezes, foram caracterizadas como antifeministas e até como “racismo às avessas” (o que pressupõe um “racismo às direitas”, ou seja, legítimo); daí nossos desacordos e ressentimentos. De qualquer forma, os grupos de mulheres amefricanas se organizaram em todo o país, especialmente nos anos 1980. Também realizamos nossas reuniões regionais, e este ano teremos o 1 Encontro Nacional de Mulheres Negras. Enquanto isso, nossas irmãs ameríndias também estão organizadas na União das Nações Indígenas, a maior expressão do movimento indígena em nosso país.

Nesse processo, é importante destacar que as relações dentro do movimento de mulheres não são apenas compostas de discordâncias e ressentimentos com as latinas. Já nos anos 1970, algumas se aproximaram de nós e nos ajudaram e aprenderam conosco, em uma troca eficaz de experiências, consistente em seu igualitarismo. O entendimento e a solidariedade se expandiram na década de 1980, graças às próprias mudanças ideológicas e comportamentais dentro do movimento de mulheres: um novo feminismo foi delineado em nossos horizontes, aumentando nossas esperanças de expansão de suas perspectivas. A criação de novas redes, como a Taller de Mujeres de las Américas (que prioriza a luta contra o racismo e o patriarcalismo sob uma perspectiva anti-imperialista) e a Dawn/Mudar, são exemplos de uma nova maneira de olhar feminista, brilhante e iluminada por ser inclusiva, por estar aberta à participação de mulheres étnica e culturalmente diferentes. E Nairóbi foi a estrutura para essa mudança, esse aprofundamento, para esse encontro do feminismo consigo mesmo.

Prova disso foram duas experiências muito fortes que tivemos o privilégio de compartilhar. A primeira, em novembro de 1987, no « Encuentro del Taller de Mujeres de las Américas na Cidade do Panamá, onde as análises e discussões acabaram derrubando barreiras — no reconhecimento do racismo pelas feministas — e preconceitos antifeministas por parte das ameríndias e amefricanas dos setores populares. A segunda foi no mês seguinte, em La Paz, no Encuentro Regional de Dawn/Mudar, com a participação das mulheres mais representativas do feminismo latino-americano, tanto pela produção teórica quanto pela prática efetiva. E uma única presença amefricana discutiu ao longo de todo o encontro sobre as contradições já apontadas neste trabalho. Foi realmente uma experiência extraordinária para mim, diante dos testemunhos francos e honestos das latinas ali presentes, diante da questão racial. Saí de lá revigorada, confiante de que uma nova era estava se abrindo para todas nós, mulheres da região. Mais do que nunca, meu feminismo foi fortalecido. E o título deste trabalho foi inspirado nessa experiência. É por isso que dedico a Neuma, Leo, Carmen, Virginia, Irma (seu cartão de Natal me fez chorar), Taís, Margarita, Socorro, Magdalena, Stella, Rocío, Gloria e às ameríndias Lucila e Marta. Boa sorte, mulheres!