

## **Siglas Usadas**

ABONG Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais

AMB Articulação de Mulheres Brasileiras

AMNB Articulação de Mulheres Negras Brasileiras

APN's Agentes de Pastoral Negros

CANBENAS Coletivo de Estudantes Negras/os Beatriz Nascimento

CONEM Coordenação Nacional de Entidades de Mulheres

CONEN Coordenação Nacional de Entidades Negras

FENE-GO Fórum de Entidades Negras de Goiás

FGM Fórum Goiano de Mulheres

FMNG Fórum de Mulheres Negras de Goiás

FNMN Fórum Nacional de Mulheres Negras

GMNDC Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado

GRENI Grupo dos Religiosos Negros e Indígenas

MJC Missionarias de Jesus Crucificado

MNU Movimento Negro Unificado

ONG Organização Não Governamental

PAB Plano de Ação de Beijing

PNUD Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

SEBRAE Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

UFG Universidade Federal de Goiás

UNIFEM (United Nations Development Fund for Women) Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher

## **Introdução: Quem são as Dandaras do Cerrado? Apresentando a ONG e suas agentes.**

A partir da ONG Grupo de Mulheres Negras<sup>1</sup> Dandaras no Cerrado observei a participação e organização desta no debate racial de gênero, por meio de análise de suas ações que perpassam empoderamento, identidade, geração de renda e estética negra. Para tanto, percorri caminhos pelos quais não poderia deixar de passar, a meu ver, sem carregar um pouco de minhas vivências para o que é percebido em campo e explicitado nas relações intersubjetivas que se desenvolvem entre “pesquisadora” e “interlocutoras”.

Início com a definição “nativa” de quem é ou como é uma Dandara, este termo é o modo como as mulheres do Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado se intitulam. É também a maneira, usual, de ativistas de outros grupos do movimento negro e/ou de mulheres referirem-se as parceiras do coletivo Dandaras no Cerrado.

Dandara é ainda a forma carinhosa das mulheres, associadas ao Grupo, fazerem menção umas as outras. Assim podemos ouvir falarem de alguma “Dandara desgarrada” termo designado para aquelas integrantes do Grupo que estão, por quaisquer motivos, afastadas. Quanto às mulheres que estão geograficamente distantes do Grupo ouviremos falarem: “aquela Dandara lá de Minaçu” ou ainda teremos notícias das “Dandaras do quilombo”, há, também, as “Dandarinhas” como são chamadas as meninas e as adolescentes filhas, netas, sobrinhas de mulheres do Grupo.

Conforme os exemplos acima é notável que o nome Dandara seja amiúde dito com orgulho. Conforme as integrantes do Grupo ser uma “Dandara” é sinônimo de ser uma “mulher guerreira”. Ruth elucidada quem foi a figura da qual o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado toma para si o nome e o exemplo:

*A Dandara foi uma líder quilombola que a história do Brasil não conta. A história bíblica, a história do Brasil não fala das mulheres guerreiras.*

---

<sup>1</sup> No desenvolvimento dessa etnografia trago maiores detalhes acerca da articulação, composição da Ong em foco. Minha principal interlocutora será tratada aqui pelo nome de Ruth, as demais nomearei a medida em que as narrativas forem nos levando a elas, o que não significa que todas serão nomeadas pois algumas não são frequentes nas ações do grupo. Assim, além de minha principal interlocutora nomearei as mais presentes na Ong em meu trabalho de campo. Embora haja a identificação nominal da ONG, e de outras entidades, os nomes pessoais serão mantidos em sigilo e serão substituídos. Primeiramente em respeito ao pedido das participantes dessa pesquisa para não terem seus nomes reais expostos, e em segundo porque mesmo sendo fácil identificar algumas mulheres, quem conhece o grupo pode ligar discurso a pessoas, é relevante tal cuidado a fim de não causar entre o grupo quaisquer tipo de desentendimento oriundo de assimetrias de concepção acerca do mesmo.

*Dandara foi uma líder quilombola guerreira que coordenou esse grande quilombo deste país, e por ela ter coordenado esse grandes quilombos esse nome continua aí ao lado de tantas outras mulheres guerreira que a história não mostrou. E nós fizemos questão de resgatar “Dandara”, pois somos um grupo de mulheres negras, um grupo de mulheres guerreiras, um grupo de mulheres que acredita que Dandara continua existindo em cada mulher que luta.*

Esse fragmento contendo a explicação, da perspectiva de minha interlocutora, de quem foi Dandara abarca a noção de que ser uma “mulher guerreira” é algo que retira mulheres da dimensão do “comum” e as tornam especiais no sentido de lhes atribuir força e coragem, qualidades usualmente imputadas aos machos. Dandaras são, na reinterpretação do Grupo, as mulheres que não figuram na historiografia oficial, mas que atuam vivas na memória como símbolo de resistência de mulheres negras e dignas de reconhecimento.

O Grupo apropriou-se do nome Dandara e o reinventou de maneira que a história e luta de várias mulheres negras, como Dandara, ao ser pronunciado provoque desejo de saber um pouco mais acerca da história de mulheres negras no Brasil e no mundo. As figuras femininas como Luiza Mahin, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Dona Maria José, Dona Maria Aparecida Inácio, Dona Procópio, Irmã Abadia, Dona Dalva, Esterzinha, Itamara, Deuzília, Sueli Carneiro, bell hooks ou Alice Walker dentre tantas outras mulheres ancestrais, jovens, urbanas ou não, desconhecidas ou reconhecidas são enaltecidas nas lembranças e nas falas do coletivo. Estas mulheres são motivo de orgulho e constituem como uma espécie de força motriz para o Grupo, seja pelo vínculo afetivo que possuem com algumas das mulheres citadas e/ou pelo orgulho de possuir antecessoras que para além do partilhar os enquadramentos das categorias raça/gênero ambicionavam vidas plenas de liberdade e igualitarismos. .

O Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado, fundado em 2002, sediada em Goiânia, é uma Organização Não Governamental (ONG), feminista, sem fins lucrativos. Embora o registro da entidade date do ano de 2002, sua trajetória nos remete aos anos 80, de acordo com os registros em atas de reuniões. O percurso do grupo se mescla com a história de outras entidades tais como o Grupo de Mulheres Negras Malunga, Agentes Pastorais Negros e Missionárias de Jesus Crucificado<sup>2</sup>, os dois últimos vinculados à igreja católica.

---

<sup>2</sup> A Congregação Missionárias de Jesus Crucificado foi a primeira ordem religiosa católica a aceitar em seu interior mulheres negras.

Conforme dados reunidos em campo e em entrevista, em 1991 constitui-se o Fórum<sup>3</sup> de Entidades Negras de Goiás (FENEGO) que continha de sindicalistas, a professores/as universitários/as e APN's. De acordo com Ruth a partir do FENEGO é que as mulheres negras decidiram pela sua autonomia de maneira a constituir um grupo só de mulheres. E em 1996 no dia 25 de julho<sup>4</sup>, Dia Internacional da Mulher Negra da América Latina e do Caribe, formaram o grupo Mulheres Negras Construindo a Consciência Cidadã. Em 1998 houve o 2º Encontro Estadual de Mulheres Negras<sup>5</sup>.

As interlocutoras, nas quais essa pesquisa se foca, são ativistas do movimento de mulheres negras e compõem uma ONG que tem mulheres negras como público alvo de suas ações, mas não se furtam a receber ou de algum modo se solidarizar com mulheres não negras.

A ONG é discursivamente de mulheres negras, contudo agrega mulheres não negras e possui colaboradores homens. Há no grupo uma diversidade quanto às ocupações profissionais e os níveis de escolaridade das integrantes: há donas de casa, trabalhadoras autônomas, funcionárias públicas, professoras universitárias, religiosas, mulheres quilombolas. Em suma, o grupo é heterogêneo.

As integrantes do grupo reúnem-se semanalmente a fim de promover atividades como a elaboração de cursos, oficinas, rodas de conversas ou projetos de captação de recursos e de conscientização, reúnem-se ainda para planejar as ações associadas a datas tais como Dia da Mulher, Dia da Mulher Negra da América Latina e do Caribe, Dia da Consciência Negra.

A ONG congregava três fóruns em sua sede, sendo eles: o Fórum Goiano de Mulheres; Fórum Estadual de Mulheres Negras; e a coordenação do Fórum Nacional de Mulheres Negras. Isso ocorre devido uma das principais interlocutoras dessa etnografia coordenar os dois últimos fóruns e o grupo integrar os três supracitados. Além dos fóruns há a participação em conselhos, o grupo possui assento em alguns conselhos municipais e um federal, bem como a associação a entidades como Comitê Político da

---

<sup>3</sup> O significado desses Fóruns e Conselhos serão discutidos mais adiante.

<sup>4</sup> A partir de um encontro na República Dominicana, em 1992, mulheres negras de 70 países reunidas para o 1º Encontro de Mulheres da América Latina e do Caribe. Foi desse encontro que se instituiu o dia 25 de julho como o Dia Internacional da Mulher Negra da América Latina e do Caribe.

<sup>5</sup> Indagada sobre quando teria sido o 1º Encontro Estadual de Mulheres Negras, Ruth me informou que antes de realizar esse evento houve uma conversa com uma senhora, mais velha, que possui uma associação afro-cultural das mais antigas de Goiânia, e que a mesma afirmou que anteriormente houve um Encontro de Mulheres Negras. Em respeito à credibilidade da informação dessa senhora, Ruth disse que então o coletivo definiu que o evento seria o segundo e não o primeiro.

Articulação de Mulheres Brasileiras, Rede de Atenção à Mulher, Criança e Adolescente em Situação de Risco, Rede de Pesquisa Afrodescendente, Conselho de Integração Universidade-Sociedade, Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, Comitê Gestor das Comunidades Quilombolas de Goiás, Núcleo de Enfrentamento ao Tráfico de Pessoas do Estado de Goiás.

As Dandaras no Cerrado desenvolvem ações, com recorte raça/gênero, nas áreas de geração de renda, direitos das mulheres, direitos reprodutivos e meio ambiente. Essas ações se desenvolvem principalmente por meio de formações, oficinas, rodas de conversa, assentos em Conselhos e Fóruns de discussão e capacitações profissionais. Reconheço essas como “estratégias de empoderamento”. Como essa dissertação se centra na confluência da ação do movimento negro e empoderamento, usarei uma definição “etnográfica” de empoderamento para termos uma ideia do modo como se configura para as mulheres do grupo tal noção. Nos próximos capítulos aprofundarei acerca das definições acadêmicas de empoderamento e das concepções não-acadêmicas, e nem por isso menores, de minhas interlocutoras. Aqui será Ruth, que nos iniciará nesse tema:

*Por exemplo, vou pegar o caso da [...], ela era uma Amélia dentro de casa. Depois que cursou faculdade é outra mulher. Ela trabalhou a vida inteira e o marido dela trabalhava também. Ela trabalhou a vida inteira para sustentar a casa, quando ela entrou para faculdade disse: Eu não vou mais trabalhar, meu marido vai ter que pagar minha faculdade.*

*Se empoderou e ela não foi mais trabalhar, fez o contrário. Porque muitas mulheres se empoderam indo para o mundo do trabalho. Ela disse: Não vou ser mais aquela Amélia, que fazia tudo fora e ainda dentro [de casa].*

*Então ela mudou o esquema, hoje ela tem casa alugada no nome dela que o marido colou para ela bancar a faculdade dela, isso foi um passo muito grande na vida dela.*

Na exemplificação de Ruth, L. alcança três dimensões antes recusadas a ela. Assim, a personagem real consegue concluir uma graduação (educação formal), libertar-se da dupla jornada do trabalho dentro e fora de casa (relação gênero e trabalho), e possui uma fonte de renda que a permite ter autonomia financeira. L. já não é mais tomada por “Amélia”. Altera o esquema no qual ao se “empoderar”, conforme Ruth, as mulheres ganham a rua, a esfera pública. No caso de L. ela faz o movimento contrário volta para casa e indica que nem sempre trabalhar fora do ambiente doméstico implica

em adquirir total autonomia, uma vez que muitas mulheres chefiam financeiramente casas e não se livram dos trabalhos domésticos exercendo assim mais de uma jornada de trabalho.

Nesse estudo a atenção é dedicada, sem esquecer-me do movimento negro, ao movimento de mulheres negras quem tem vários panos de fundo. Dentre estes estão toda a trama do contexto colonial e as posições hierarquizadas que se constituem a partir desse enredo.

### **Os caminhos que percorri até chegar aqui.**

As escolhas, definições do tema de investigação são atravessadas por nossas trajetórias, histórias de vida. Sendo assim, tudo que me constitui social, cultural e afetivamente inunda minhas perspectivas do falar, ouvir, sentir o mundo e consequentemente meus modos de pensar e/ou analisá-lo.

Numa breve contextualização do que me conduziu ao tema que investigo, nesse trabalho, exponho um pouco de minha “caminhada”<sup>6</sup>. Durante o terceiro ano do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Goiás (UFG), em 2005, uma colega de turma emprestou-me uma cópia de um conto de título Pornografia, de Alice Walker. O texto narra a trajetória de uma mulher negra que, surpreendida com revistas pornográficas que seu companheiro consumia, reflete acerca da reificação de mulheres e seus corpos e da aproximação de mulheres negras e homens negros à animalidade na esfera da sexualidade. Esta aproximação é realizada a partir das atribuições de uma suposta hiper sexualidade de mulheres negras e seus pares. Esse pequeno relato figura como um dos vários eventos que possibilitaram minha aproximação teórica com o tema central minha pesquisa, citei a leitura deste conto pelo impacto e questionamentos que minha interpretação me causou. Obviamente diversas leituras de outros textos de intelectuais, ativistas negras/os e não negras/os somada a minha experiência possibilitaram a abertura de novas janelas para minha interpretação de mundo.

No ano de 2006, a convite de dois colegas que integravam o Coletivo de Estudantes Negras/os Beatriz Nascimento (CANBENAS), passei a frequentar as

---

<sup>6</sup> Caminhada é a palavra bastante utilizada por minhas interlocutoras ao se referirem as suas trajetórias pessoais, por isso o empréstimo do termo que elas gostam de usar para si e para expor as histórias das parceiras “de luta”.

reuniões do grupo aprofundando minhas reflexões e estudos acerca dos debates raciais. Neste mesmo período, por integrar o coletivo de estudantes, iniciei o processo de ativismo em favor da política de ações afirmativas, cotas raciais, na UFG. A partir do meu contato com os debates gerados pelos estudos das relações raciais, de gênero, movimentos sociais e pelo contexto sócio histórico, político brasileiro, em que as questões relacionadas as categorias raça e gênero são relevantes, é que pude observar e dimensionar, minimamente, as relações com o cotidiano que experimentamos.

Os pontos de minha trajetória, aqui, abordados auxiliam na compreensão do meu envolvimento com a ONG, em questão.

Em 2009 colaborei na organização, em âmbito municipal, dos preparos para a II Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR), ocorrida, no mesmo ano, em Brasília. O CANBENAS a fim de pleitear uma vaga para participar da II Conferência Nacional optou por integrar uma chapa, na edição estadual dos preparativos para a CONAPIR. Assim, a chapa que o coletivo integrou conseguiu eleger-se e as/os integrantes tiveram vagas asseguradas para o evento nacional, de modo que fui como delegada a este encontro.

Durante o trajeto ao Distrito Federal, por ocasião da CONAPIR, conheci duas integrantes do Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado da cidade de Goiânia. No período do percurso, de uma capital a outra, pude conversar longamente com ambas. Uma delas se apresentou e discorreu longamente sobre a ONG Dandara, ela relatara, ainda, suas experiências como a constituição política de sua consciência racial, o seu “empoderamento” e o de outras mulheres participantes do mesmo grupo. Até então o termo “empoderamento” nunca me causara maiores curiosidades, só a partir desse encontro é que me atentei e procurei a palavra em grande parte do que ouvia ou lia.

Após a II CONAPIR fui convidada pelo grupo a participar de suas reuniões. Aproximei-me indo aos encontros e colaborando, eventualmente, no coletivo de mulheres negras. Da conversa inicial e das reuniões em que participei várias dúvidas surgiram, me causando diversos estranhamentos. Perguntava-me: “A partir de quais articulações surgem as organizações de mulheres na cidade de Goiânia?”, “Qual a noção de empoderamento? De que modo as mulheres negras se empoderavam?” Outro estranhamento quanto a uso da palavra “empoderamento” foi o que me levou a questão “Quando e como o termo é incorporado ao estatuto, objetivos, vocabulário das componentes desse grupo?”.

Meus estranhamentos aliados à pretensão de registrar e de algum modo contribuir para a memória do movimento negro ou movimento de mulheres negras de Goiás impulsionou a me dedicar a tal tema. Embora a constituição da memória dos movimentos negros brasileiros não seja tarefa simples, e apesar de Abdias do Nascimento e Elisa Larkin alertarem sobre a precariedade do registro do movimento negro no Brasil, me arrisquei na tentativa de contribuir mesmo que minimamente para a construção desses registros na cidade de Goiânia.

A condição precária, a qual Nascimento e Larkin fazem referência, é atribuída à trajetória de uma comunidade destituída de poder econômico, político e as instabilidades às quais o movimento negro está submetido. Sendo este movimento composto por entidades muitas vezes subjugadas a falta de recursos, infra-estrutura, apoio de outros setores da sociedade civil e até mesmo espaço físico o registro torna-se árduo. (2000:203)

Com essas afirmações não estou alheia aos registros feitos por intelectuais negros/as e nem mesmo omito que não existam artigos, livros, teses, dissertações e produções acadêmicas, ou não, importantíssimas acerca dos movimentos negros no Brasil. Configuraria erro afirmar tal proposição se levarmos em consideração que as relações raciais nas ciências sociais foram por algum tempo foco de atenção de grandes nomes de intelectuais brasileiros e formaram “escolas” como a baiana e paulista de estudos de relações raciais.

O que enfatizo são as dificuldades apontadas por Nascimento e Larkin e que certamente afetam também as entidades, organizações do movimento negro do estado de Goiás. Dessa maneira o registro, a participação, os diálogos, e a memória das integrantes da ONG, será ponto vital para a construção e registro de parte da história das organizações de mulheres negras na cidade de Goiânia.

Detive-me nos enfrentamentos, diálogos formais e informais que se instauravam acerca das alianças e estratégias políticas que essa ONG de mulheres negras teciam afim de compreender ao menos uma parte de toda esta trama. Pacientemente, fazendo e refazendo perguntas, estabelecendo diálogos, reconectando informações soltas, e “investigando” durante e ao final das reuniões, do GMNDC, tudo o que eu não compreendia, principiei meu aprendizado, ainda embrionário, neste movimento de mulheres negras/Ong.



## Capítulo 1. Apontamentos

### 1.1. Aproximação teórica, minha partida.

Jeanne Favret-Saada (2005) utiliza a expressão estar “afetada” para referir-se ao modo como se posiciona em campo fazendo o exercício de captar as comunicações não verbais e involuntárias, que em geral etnógrafos/as são instruídos a ignorar, e conseqüentemente “repensar a antropologia”. Cabe pontuar que segundo a autora afetar-se nada tem a ver com empatia. Para análise do termo empatia Favret-Saada serve-se do significado encontrado na *Encyclopedia of Psychology*. Assim a primeira acepção de empatia significa distância “é justamente porque não se está no lugar do outro que se tenta representar ou imaginar o que seria estar lá”, numa segunda acepção, para empatia, o termo *infühlung* que pode ser traduzido como algo como comunhão afetiva e remete à “instantaneidade da comunicação” que resulta na identificação que admite que se conheçam os afetos de outra pessoa. Em ambos os sentidos, que empatia possa ter, não abrangem a dimensão proposta pela autora.

Tanto no caso de Favret-Saada, que enfeitada, logo afetada, como em meu caso, que mulher negra e ativista, não havia ou não há o “como se fosse”, pois estando lá “naquele lugar” ocorrem ao/a etnógrafo/a coisas que jamais seriam permitidas a este/a assistir ou ouvir não estando lá:

Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (2005, p.159)

A partir dessa perspectiva, proposta por Favret-Saada, compreende-se que aspectos não verbais e involuntários são relevantes na composição de etnografias e que tal posicionamento enriquece a experiência em campo havendo a abertura para a investigação de inúmeros “aspectos de uma opacidade essencial do sujeito”. (ibidem, 161) É pela apreensão, por parte dos/as antropólogos/as, de que a sua humanidade, seu corpo, gênero, classe e a raça/cor dentre outras categorias são possibilitadoras ou impeditivos do desenvolvimento do trabalho de campo. As proposições apresentadas

pela corporeidade do/a pesquisadoras, ou pelo estar em campo devem ser consideradas, pois em algum momento todas essas categorias, supracitadas, são interpretadas pelos/as “nativos/as”.

Ao se deixar afetar, como fez Favret-Saada, ocorre à sensibilização para com o tema, o que não deixa de influenciar na escolha pelo referencial teórico que guiara a interpretação e condução do trabalho etnográfico.

Miriam Grossi lembra que utilizamos o artifício de “nos convenceremos” de que tais conclusões diversas são produtos da opção por escolas de pensamento social distintas. A proposta, de Grossi, para entender essa variação de resultados é considerarmos tais diferenças de interpretações como algo inerente às relações intersubjetivas que irão marcar cada trabalho de campo.

Assim Grossi pensa a “Antropologia como construída a partir da especificidade da relação entre o pesquisador que investiga um objeto similar (sic) a ele mesmo e do investigado que interage com o pesquisador.”. (1992, p.8)

James Clifford (1998), analisando modos distintos de “revelar” “o outro”, descreve as capas dos livros de Padre Lafitau e de Malinowski, a primeira é uma gravura em que uma imagem feminina observa objetos e transcreve de seu gabinete, é uma metáfora da pesquisa, já na fachada de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* temos uma fotografia que registra a cerimônia do kula. A distância entre o que as capas dessas obras revelam é o modo como se constitui a autoridade etnográfica, Malinowski com a fotografia da troca informa sua presença, que conforme Clifford é a maneira predominante e moderna de autoridade no trabalho de campo: “Você está lá... porque eu estava lá.”.

Se como indica Clifford “toda fotografia, afirma uma presença - a da cena diante das lentes, a de quem registra a cena por trás das lentes; e sugere também outra presença – a do etnógrafo elaborando ativamente esse fragmento de realidade.” (2002, p.18). Esse registro mostra, ao modo de quem o observa de uma perspectiva parcial, uma possibilidade tanto em vista que outras leituras podem e devem ser feitas. Afinal uma pessoa ou uma paisagem podem ser vistos, ou “lidos”, de modos diversos por diferentes sujeitos, como nos indicou Grossi.

Clifford (*op. cit.*) traça a formação e a desintegração da autoridade etnográfica por meio da historização desta enquanto método legítimo, realizado por especialistas

preparados pela universidade em detrimento dos missionários, administradores e viajantes. Formando aí uma autoridade cientificamente validada. A crise da autoridade etnográfica é apontada por Clifford como associada às teorias culturais radicais dos anos 60 e 70 e conseqüentemente a uma reversão dos olhares, aos discursos polifônicos. Ou seja, a partir de então, não é somente o Ocidente que produz conhecimento válido sobre o outro. E assim sendo, diversas críticas foram e serão lançadas ao exercício antropológico.

Gayatri Spivak (2010) analisa a contradição de posição de Michel Foucault e G. Deleuze ao valorizarem a “experiência concreta” e desconsiderarem o papel histórico do intelectual não se atentando que podem assim consolidar a divisão internacional do trabalho. Spivak utiliza o termo “deslize verbal” para se referir ao fato de ambos deixarem os significantes agirem por si mesmos. Assim, ao agrupar os dois sentidos do termo representação, *Vertreten* e *Darstellen* termos em alemão, que designam algo como “falar por” e “re-presentação”, respectivamente, esses intelectuais encobrem a descontinuidade dos termos e paradoxalmente privilegiam o sujeito ocidental.

O alerta de Spivak, é que a representação, em suas duas significações, são termos relacionados, mas agrupá-los na intenção de afirmar que para além desses termos está o local no qual sujeitos oprimidos falam, agem por si, incorre em “uma política utópica e essencialista”. (Spivak: 2009 p. 35) Em maior ou menor grau a representação ocorre, mesmo minhas interlocutoras acabam por representar (*Vertreten*) outras mulheres negras em várias esferas de articulação política. A tentativa expressa nessa etnografia é de apresentar e analisar, registrar e representar. Pois, para redigir essa dissertação parto de um lugar: o de quem elabora uma etnografia. Sendo legítimo sim falar, inclusive “falar por”, porém não inocentemente uma vez que a representação aqui é autorizada.

Em sua reflexão sobre modernidade Partha Chatterjee (2004) lança uma questão ao analisar a busca de Kant de definição do iluminismo. Conforme Chatterjee, Kant não procurava nem as origens nem tão pouco a evolução do mesmo. Era a definição do iluminismo ou a definição da modernidade que o filósofo ocidental procurava. Embora o iluminismo pregasse a era da razão universal, da emancipação, de liberdade de pensamento o que Kant revela, de acordo com Chatterjee, é que apesar de serem esses os princípios do iluminismo, havia a especificação das áreas em que a liberdade de

pensamento poderia operar e independentemente de opiniões individuais “as diretrizes ou regulações da autoridade reconhecida tinha de prevalecer.”. (2004, p.54)

Chatterjee prossegue informando que Kant especifica tais áreas dividindo em duas esferas do exercício da razão, o público e privado. A distinção público/privado de Kant é pouco usual, uma vez que ele define público como onde os temas de interesse geral são discutidos e a razão não é mobilizada para a satisfação de interesses individuais. Por sua vez, a outra esfera é a do uso privado da razão, que é relativo à busca de interesses particulares ou individuais. No primeiro âmbito a liberdade de pensamento e de expressão é essencial já na segunda é indesejável. O que implica em afirmar que em debates públicos aos/as especialistas é dada a liberdade de expressar suas opiniões, porém enquanto indivíduo “privado”, este/a não pode emitir ou defender opiniões que ensejem privatizar em proveito próprio o que seria de domínio público, assim não há nenhuma liberdade em domínio privado, que existe são autorizações de práticas.

Como exposto por Clifford, sobre a constituição da autoridade etnográfica, e conforme as colocações de Chatterjee, acerca da distinção público/privado em Kant, existem domínios que são restritos àqueles/as que não tendo autoridade, ou o *status* de autoridade, cabe apenas seguir as regulamentações e diretrizes das autoridades.

Em algumas palavras Chatterjee ressalta a relevância desse tema em Kant, e não menos a sua não-usualidade, afirma:

É o tema da ascensão dos peritos e da autoridade ubíqua dos especialistas, um fenômeno que parece em paralelo à aceitação social geral do princípio de acesso irrestrito ao sistema educacional e de ensino. Dizemos por outro lado que é errado excluir qualquer indivíduo a educação ou prática do conhecimento com base na religião e/ou outros preconceitos sociais. Por outro lado, insistimos também que a opinião desta ou daquela pessoa é mais aceitável porque se trata de um perito nesse campo. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que entendemos por iluminismo um campo irrestrito e universal para o exercício da razão, construímos uma intrincada estrutura diferenciada de autoridades que especifica quem tem o direito de dizer o quê sobre quais assuntos. (2004, p.56).

Fora das autorizações de peritos/as e especialistas o que se produz é marginalizado. Se não há o *status* e as devidas licenças ou titulações que lhes permitam falar, esses “outros conhecimentos e práticas”, invariavelmente, serão bloqueados. Reconhecidamente o movimento que vem das periferias ao centro já possui espaço para

expor sua condição, mas isso não é feito sem, de algum modo, o aval de quem possui algum status ou certificado de especialista.

Edward W. Said (2003) analisando os termos representação, colonizado, interlocutores e antropologia expõe o quão perverso foi o período colonial e suas implicações duradouras em todo o destino dos que ficaram sob o sinal de povos colonizados, indica ainda a relação da antropologia que serviu de “estratégia de domínio” sobre tais povos. Said enfatiza duas correntes da disciplina antropológica, marxista e pós-moderna, que tomam consciência do papel desempenhado, no estudo e representação de sociedades não ocidentais, pelo colonialismo, pela exploração, manipulação, administração e opressão com finalidades imperiais. Assim como Spivak, Said argumenta que nesses circuitos de produção de conhecimento os/as “subalternos/as” não são ouvidos e, além disso, a importância dessas questões não é somente teórica, mas também cotidiana.

Assim afirma Said:

O imperialismo – o controle de territórios e povos de além-mar – se desenvolve num *continuum* com histórias, práticas e políticas correntes interpretadas de variadas maneiras, e com trajetórias culturais tramadas de diversos jeitos. No entanto, existe agora no Terceiro Mundo uma literatura considerável que apresenta um argumento teórico e prático apaixonado aos especialistas ocidentais em estudos de área, bem como aos antropólogos e historiadores. Esse argumento faz parte do esforço revisionista pós-colonial de recuperar tradições histórias e culturas das mãos do imperialismo e é também um modo de entrar em pé de igualdade nos diversos discursos mundiais. (2003, p.130).

A observação do autor demonstra que existe um corpo de conhecimento que tece críticas a posição de autoridade antropológica embora pouco dessa produção atinja as discussões disciplinares há o reconhecimento dessas análises críticas.

Perante a construção do Outro da Europa como “a sombra do Eu [Self]” afirma Spivak que existe a possibilidade do intelectual ser cúmplice dessa constituição. De acordo com a autora algumas das críticas mais radicais do ocidente estão interessadas em manter o sujeito do Ocidente ou o Ocidente como sujeito. (SPIVAK, *op. cit.*, p.20). Novamente, o mesmo circuito de produção intelectual sobre o Eu (ocidente) é utilizada como parâmetro para o Outro (não ocidental/ não civilizado). Spivak explica de que modo os intelectuais podem ser cúmplices da constituição do Outro como “sombra do

Eu [Self]” apagando vestígios que pudessem fazer com que esse sujeito “outro” pudesse se envolver e modificar sua trajetória.

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária Subjetividade. (2010, p.47).

Com violência epistêmica entende-se que é negado “seu modo” de representar-se politicamente e a necessidade de buscar em outra tradição “um modo adequado”. Ou seja, subalternos, subalternas falam, o problema consiste em serem convertidos, convertidas em inaudíveis e na questão do que produzem ter que se adequar a um circuito acadêmico, que é tido como produtor de discursos válidos.

Catherine Walsh (2008) nomeou essa perspectiva eurocêntrica de conhecimento como “colonialidad del saber” e assim afirma que:

el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados. Esta colonialidad del saber es particularmente evidente en el sistema educativo (desde la escuela hasta la universidad) donde se eleva el conocimiento y la ciencia europeos como EL marco científico-académico-intelectual. (2008, p.137)

O questionamento acerca do modo como o olhar é lançado sobre esse/a outro/a que, subjugado/a nas colônias, é sentenciado/a aos lugares inferiores, dentro dos sistemas hierárquicos postos pelos impérios, propõe uma revisão do método etnográfico. Isso vem ocorrendo como um modo de refletir sobre o conhecimento eurocêntrico, que parte de seus pressupostos e valores, e se fundamenta como provedora de verdades.

Há uma movimentação no sentido de questionar e revisar as práticas ocidentais de conhecimento e do fazer político tanto nos países orientais como nos países da América do Sul como assinala Walsh. As novas propostas apontadas por Walsh e sugeridas pelos estudos pós-coloniais e intelectuais da diáspora negra estão baseadas na Teoria da descolonização. E de que modo essas produções se relacionam com a antropologia? A disciplina fundada no Ocidente e por muitas vezes comprometida com

os projetos imperialistas se valeu, e ainda o faz, da tão questionada<sup>7</sup> etnografia. O que revela como os povos dos continentes explorados foram tornados objetos de estudo, posteriormente as críticas propostas ao conhecimento e aos domínios europeus foram ganhando impulsos nos países periféricos.

A etnografia é o método pelo qual a Antropologia se distingue das outras ciências sociais. Tendo essa disciplina sido posta em revisão, sobretudo pelos estudos pós-coloniais, antropólogos/as devem-se atentar para as representações nos sentidos de *Vertretung* e *Darstellen*, que eventualmente pode-se fazer de seus “objetos”, ou melhor, de seus/as interlocutores/as.

Países como Equador e Bolívia (envolvidos no trabalho de refundar o Estado, interculturalizar, pluralizar e descolonizar suas estruturas e instituições) têm buscado constituir um Estado que reflita melhor a diversidade dos povos, culturas e processos históricos. Para Walsh esses esforços são “históricos, insurgentes e transcendentais” não só para Bolívia e Equador, mas para a América do Sul em conjunto. As lutas por transformações nesses locais demonstram a insatisfação com as estruturas institucionais que são fundadas sob a proteção do colonialismo, neoliberalismo e para as elites locais. Estas insurgências coadunam o processo de descolonização assim como o refundamento e o repensar o Estado contribuem para tal esforço.

Perante outras perspectivas que constituem um cenário fértil para as agendas políticas nacionais e internacionais e que chamam para si as responsabilidades para a descolonização de povos e países até então sob o jugo dos impérios coloniais, deve-se atentar para não deixarmos escapar algumas especificidades que por vezes possam parecer de outra monta ou mesmo invisíveis.

Nas chamadas ciências sociais (em sua matriz moderna), uma das premissas da pesquisa clássica era a de distanciar-se do objeto de estudo, de modo a termos uma pesquisa imparcial, sem que os pré-conceitos e os valores pessoais pudessem influenciar os resultados das mesmas. Uma vez que na constituição das postulações científicas do mundo ocidental o sujeito desse saber era, e ainda é em muitos aspectos, homens brancos, ocidentais que definiram uma ciência neutra, as teorias feministas na contramão desse discurso reivindicam uma posição marcada. Explicitar o gênero, a raça/etnia, sexualidade, a classe do/as pesquisadores/as implica em revelar as

---

<sup>7</sup> Questionada por seu caráter fundamental e ambivalente: ao mesmo tempo podia servir à dominação como à autonomia.

perspectivas a partir de suas experiências revelando que uma pesquisa possui interesses específicos.

Marilyn Strathern (2006) analisando alguns grupos melanésios, mas também tomando como objeto de investigação as relações de gênero a partir das teorias feministas explica que a troca de dádivas, convencionalmente vista como “um ato evidente em si mesmo”, uma movimentação que mobiliza itens de várias espécies, incluindo homens e mulheres, é um comportamento não neutro, sendo marcado por gênero. Para a antropóloga é necessário que haja uma perspectiva informando sobre o trabalho antropológico. A autora destaca o quão importante é contextualizar as práticas tanto do conhecimento antropológico quanto do feminismo acadêmico uma vez que perguntar sobre o gênero da dádiva implica em questionar sobre a forma que a dominação toma nessas sociedades. Ou seja: “É também perguntar sobre o “gênero” dos conceitos analíticos, sobre os mundos sancionados por hipóteses específicas.” (2006 p.22).

É de acordo com as considerações de Strathern que esse trabalho se desenvolve isso implica em situar os “construtos analíticos” na sociedade que os produziu. Assim a leitura é interessada. Para Strathern os vários pontos de vista das ciências sociais possibilitam um sentido de perspectiva em sua fase moderna, assim os objetos são descritos por diferentes perspectivas. Mas o “objeto” neste caso também tem sua própria perspectiva. (2006, p. 33,54)

Quando o/a “outro/a,” enquanto sujeito, vivo e provisório da pesquisa torna-se o companheiro/a de uma luta e trabalho político, isso obriga o/a pesquisador/a repensar sua posição pessoal e a de sua pesquisa. Ou como afirma Eduardo Viveiros de Castros: “Os discursos, o do antropólogo e, sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o ‘observador’) estabeleça uma relação com o discurso do nativo (o ‘observado’)” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 113).

A crítica feminista a uma ciência masculina contribuiu para a reformulação do método tradicional de fazer pesquisa, visibilizando assim, a irrelevância com que as mulheres eram tratadas, visto que, os pressupostos dessa ciência partiam de um ponto de vista masculino. Sandra Harding (1998) aponta os estudos das mulheres, a partir da perspectiva de suas próprias experiências, como meio pelo qual podem entender a si mesma e ao mundo:



Los mejores estudios feministas trascienden estas innovaciones en la definición del objeto de estudio de una manera definitiva: insisten en que la investigadora o el investigador se coloque en el mismo plano crítico que el objeto explícito de estudio, recuperando de esta manera el proceso entero de investigación para analizado junto con los resultados de la misma. En otras palabras, la clase, la raza, la cultura, las presuposiciones en tomo al género, las creencias y los comportamientos de la investigadora, o del investigador mismo, deben ser colocados dentro del marco de la pintura que ella o él desean pintar (1998, p.7).

Nesses termos, quando o/a investigador/a informa seu gênero, raça, classe, crenças e sua cultura, explicita como tudo isto tem influenciado o projeto de investigação. Deste modo, o/a investigador/a se mostra, não como “voz invisível e anônima de autoridade”, mas como sujeito real e com interesses particulares e determinados.

## **1.2 Para pensar o tema etnográfico vamos “racializar” o debate.**

Nesta seção exponho alguns conceitos que são primordiais para a contextualização e exploração do trabalho como um todo. As noções de raça e racismo, identidade e seus usos, feminismo de mulheres negras e suas mobilizações. Em cada subseção serão desenvolvidas outras questões subjacentes às já pontuadas. Assim ao referir-me ao termo raça, farei de modo a explicitar a maneira em que essa noção serviu e ainda serve para justificar as posições hierarquicamente distintas. Sendo também oportuno ao abordar a questão identitária discorrer sobre estereótipos. De mesmo modo ao referir-me ao feminismo de mulheres negras será útil e orientador falar do feminismo antes da reivindicação de outras posições que não se vêm oprimidas e exploradas somente pelo viés de gênero.

Com relação aos/as negros/as devo acrescentar que para esta população não há ainda nenhum termo que tenha conseguido separar o/a negro/a da raça, assim esses termos continuam colados à ideia de que negritude implica em raça. O contrário ocorreu com a categoria mulher quando a teoria de gênero possibilitou o descolamento do corpo biológico da categoria social, deste modo enfatizando que as diferenças de gênero se constituem socialmente e não biologicamente.

Mireya Suárez (1992) e Anibal Quijano (1999) afirmam não haver para o/a negro/a um conceito analítico que como o gênero foi capaz de diferenciar “o fenômeno biológico do fenômeno simbólico/sociológico”. Donna Haraway (2004) reforça a afirmação de que não há marcador distinguindo raça (biológica) de raça (cultural) como existe para sexo (biológico) e gênero (cultural).

Embora nos discursos ocidentais os binarismos de natureza/cultura e biologia/sociedade operem, a falta do marcador linguístico para raça é predominante. Assim no caso dos/as negros/as o conceito de raça não possui um conceito “simbólico/sociológico” correlato que permita sua desnaturalização<sup>8</sup>. (SUARÉZ, 1992, p. 12)

### 1.2.1 Raça, racismo e as reações teóricas.

Os conceitos de raça e racismo operam como peças fundamentais para o entendimento das exposições sobre as quais este trabalho se pronuncia. Descobertas recentes no campo da genética colocaram abaixo as noções raciais que distinguiam os seres humanos e em três momentos 1947 (durante a 2ª Guerra Mundial), 1951 e 1964 (após os horrores da Segunda Guerra) os estudos da UNESCO, procuraram avaliar os usos do conceito “raça”. A biologia no pós-guerra passou a recusar tal conceito, bem como cientistas sociais se dividiram entre os que se opõem e os que defendem a utilização do conceito “raça<sup>9</sup>”. Nos termos de Antônio Sérgio Guimarães (1999) para os “defensores”, do uso desse conceito, há a necessidade de enfatizar os efeitos das práticas discriminatórias fundadas nesse termo, para isso só mesmo usando o termo ou nomeando. Cabe ressaltar que para quem sofre os efeitos do racismo não há alternativa a não ser reconstruir de modo crítico as noções da ideologia racista expondo falhas e inverdades dessa, por isso a necessidade dos usos do conceito. (1999 p.20)

Tratando-se de um conceito da ordem social e não biológica, como se justificaria manter em silêncio a fim de apagar as sequelas que a diferenciação humana em “raças”

<sup>8</sup> O esquema montado por Suárez (1992,13) pode ser útil para análise:

<b>Fato natural</b>	<b>Fato simbólico/social</b>
Sexo: fêmea	Gênero: mulher
Raça: negra (preta?).	? : Negro (preto?)

<sup>9</sup> Contudo a utilidade e o sentido do termo mudaram.

trouxe aqueles/as classificados como outro/a? Se raça não existe biologicamente, como gerador de diferenças substantivas, é na vida social que os sujeitos são marcados. Assim é que há a necessidade de problematizar e analisar os impactos que a racialização acarreta nas trajetórias individuais e coletivas das camadas definidas enquanto “outro” menor, inferior.

A definição, sucinta e objetiva de Guimarães, é tomada como meio de análise nesse trabalho. Assim “raça” é entendida como

conceito não correspondente a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais e informada por uma noção específica de natureza como algo endodeterminado. A realidade de raças limita-se, portanto, ao mundo social. Mas, por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de “raça” permite – ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos -, tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite. (1999, p.9).

Embora o termo “raça” tenha sido deslegitimado, pelas ciências biológicas, como gerador de diversidade entre a humanidade, essa revisão não se replica no âmbito social. Assim é na vida social que notamos a presença de classificação racial.

Costa Pinto (1998) observa que o problema dos estereótipos não depende somente das posições sociais de brancos e “pessoas de cor”, este é o modo como o autor se refere a negros/as, mas também “do matiz mais ou menos pigmentado do indivíduo de cor, do grau e natureza da relação a ser estabelecida e, também, das circunstâncias mais ou menos públicas ou privadas dentro das quais as relações vão se estabelecer.” (1998: p. 181) O autor, demonstra que a “atitude discriminativa” não depende da graduação de cores, mas dos graus de tolerância conforme a maior ou menor intimidade das relações sociais estabelecidas entre negros/as e brancos/as. Pare ele existe uma “etiqueta racial” uma vez que havendo relações de coleguismo entre negros/os e brancos/os ocorre, de acordo com Costa Pinto, que brancos/os sentem-se não racistas uma vez que mantêm “o bom tom”, as boas maneiras ao não excluírem formalmente negros/os de suas relações sociais (quando essas relações não se tornam mais estreitas). (1998: p. 182). À medida que as relações permanecem na superficialidade existe

tolerância ao passo que quando uma maior intimidade se anuncia a contenda pode se instaurar.

Oracy Nogueira (1985) na década de 1950, tendo participado das pesquisas patrocinadas pela UNESCO, elaborou exemplos de dois tipos ideais de “situações raciais” existentes no Brasil e Estados Unidos que ele distingue e nomeia de preconceito de marca e preconceito de origem, respectivamente. A situação que Nogueira nomeia de preconceito de marca seria predominante no Brasil, onde o modo de classificar racialmente indivíduos se baseia em características fenotípicas. Tal sistema classificatório atua “organizando” racialmente indivíduos de acordo com signos corporais (como cor de pele, traços fisionômicos, textura de cabelo) em conformidade a maior ou menor aproximação via tais signos aos elementos negros/as ou brancos/as. O que o autor assinala como preconceito de origem divergiria do modo classificatório influente no Brasil, esse tipo de preconceito apoia-se na hipodescendência onde para ser considerado pertencente ao grupo branco é necessário ser totalmente branco, o que inclui a ancestralidade (ter ou não ter ascendentes negros), enquanto que para ser considerado/a do grupo negro basta ser um pouco negro/a para aí ser enquadrado/a. Ainda, conforme Nogueira o preconceito de marca e o de origem se distinguem ainda “quanto ao modo de atuar” assim o primeiro “determina uma preterição” e o segundo via “exclusão incondicional” de componentes do grupo alvo de racismo. (1985: p. 79) Tal formulação, proposta pelo autor, sugere que aqui no Brasil o preconceito agiria de modo passivo uma vez que pretere enquanto que nos EUA é excludente. A distinção entre o racismo brasileiro e o racismo estadunidense estaria, conforme Nogueira, no comportamento social dirigido a negros/as.

Para Rita Laura Segato (2005) raça é signo, produzido de acordo com os contextos históricos sendo assim variável. Nesse sentido a mesma indica que:

ser negro significa exibir os traços que *lembram e remetem* à derrota histórica dos povos africanos perante os exércitos coloniais e sua posterior escravização. De modo que alguém pode ser negro e não fazer diretamente parte dessa história – isto é, não ser descendente de ancestrais apreendidos e escravizados –, mas o significante negro que exibe será sumariamente lido *no contexto dessa história*. Num país como o Brasil, quando as pessoas ingressam a um espaço publicamente compartilhado, classificam primeiro - imediatamente depois da leitura de gênero binariamente, os excluídos e os incluídos, lançando mão de um conjunto de vários indicadores, entre os quais *a*

*cor, isto é, o indicador baseado na visibilidade do traço de origem africana, é o mais forte. Portanto, é o contexto histórico da leitura e não uma determinação do sujeito o que leva ao enquadramento, ao processo de outrificação (2005 p 04).*

São, novamente, marcadores corporais ou fenótipos que sob a ótica sócio histórica serão relacionados à negritude ou não, pois se esses funcionam para remeter a “derrota histórica de povos africanos”, funciona ainda para ligar estratos brancos da população a colonizadores. Conforme Segato analisa é o contexto histórico, que produz indivíduos racializados/as, que conjugado a fenotipia agira como uma espécie de chave de leitura para enquadramento de indivíduos descendentes de povos africanos escravizados. Em sua argumentação, cor também é signo, tendo seu “único valor sociológico” fixado na sua “capacidade de significar.” As interpretações dos signos cor e raça dependem da atribuição que é constituída de acordo com o contexto histórico e geográfico limitado, bem como os racismos devem ser analisados em conformidade com a composição em que são engendrados.

Não há como falar de racismos, meio pelo qual as diferenças tidas como “naturais” funcionam para manter posições distintas a favor de alguns e as expensas de outros, sem que se aborde “raça”. Carlos Moore (2007) analisando e se propondo a lançar “novas bases epistemológicas” sobre o racismo considera que este “teria-se constituído historicamente.”. O autor, retomando a problemática gênese histórica do racismo questiona a relação estabelecida entre racismo e Modernidade ocidental. (2007, p.279)

Conforme o autor, a compreensão do racismo ao longo da história através da sociedade depende da possibilidade que temos de apreender suas dinâmicas variáveis e adaptativas como forma de consciência, para poder catalogá-las em âmbitos amplos e flexíveis que possam “traduzir sua concretude”. O racismo, conforme Moore, em todas as circunstâncias em que pode ser identificado demonstra três dinâmicas convergentes do mesmo processo que são:

a) a fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais; b) a simbologização da ordem fenotipizada por meio da transferência do conflito concreto para a esfera do fantasmático (isso implica fenômenos como a demonização das características fenotípicas do vencido em detrimento da exaltação das características do segmento populacional vencedor); e c) o estabelecimento de uma ordem social baseada numa hierarquização raciológica, mediante a subordinação

política e socioeconômica permanente do mundo populacional conquistado. (2007, p.247).

Na sugestão de Moore essas três dinâmicas se encontram na “gênese do racismo” e se esquematizam da seguinte maneira:

a) uma coletividade dominante através do processamento simbólico secreta uma consciência intragrupo para a rejeição de uma alteridade fenotípica, com o objetivo de exercer sobre essa última uma dominação;

b) a organização da sociedade numa ordem sistêmica utilizando critérios fenotípicos a fim de exercer o monopólio dos recursos globais, de maneira a excluir os grupos dominados e subalternizados; c) [primeiro] “a elaboração de estruturas intelectuais normativas (ideologias)” destinadas a regulamentar as relações entre dominados e dominantes, segundo promover um sentimento de derrota nos grupos subalternizados e por fim “criar uma convicção narcísica de inquestionável superioridade permanente e invulnerabilidade no setor dominante.” (2007, p.248).

Para Moore qualquer tentativa de desmantelamento do racismo deve considerar tais pontos e adotar uma série de ações estendidas a toda a sociedade, tanto aos grupos racialmente dominantes quanto os grupos racialmente dominados/subalternizados. Tal estratégia seria operante no sentido de alterar algumas formatações sócio-econômicas de nossas sociedades. A conclusão de Moore acerca do racismo é que este é fonte dos “desarranjos sociais extremos” vivenciados em escala mundial. Para este, o racismo impede o acesso a parcelas da população, com base nos fenótipos (entendido grosso modo como os traços físicos), a recursos como educação, saúde, serviços públicos, serviços sociais, poder político, oportunidade de emprego etc., por outro lado, ao “fenótipo valorizado”, o acesso a esses mesmos recursos pode ser viabilizado, acessado sem grandes barreiras. (2007, p.284)

Como vimos, o termo “raça” pode produzir implicações positivas ou não. A positividade pode ser atribuída ao pólo branco e suas “características físicas, morais e intelectuais” o mesmo não ocorrendo com o pólo negro. A fabricação desses sentidos concretiza-se pela identificação de um/a outro/a que tem sua corporeidade mapeada e que passa por uma espécie de “leitura social da corporeidade”.

O racismo desumaniza ao relegar, aos/as designados/as como “outro/a”, inferiorizados/as, locais subalternos de onde dificilmente consegue mover-se. Tomando ainda Moore (2007, p.286) como ponto de reflexão: o problema não está

necessariamente no caso do racista se sentir superior, mas sim nos privilégios que tem ao viver uma vida superior aos que ele oprime. Dito de outro modo, beneficia-se quem tem os privilégios da pretensa branquidade<sup>10</sup>, detém acesso ao que é restringido aos racializados, possui hegemonia na sociedade de modo a reproduzir e sustentar as estruturas da dominação racial.

Essa suposta “superioridade” de um pólo e “inferioridade” do outro são produtos dos empreendimentos coloniais. Se tomarmos o exemplo da categoria raça, conforme Aníbal Quijano aponta, esta é uma das formas mais eficazes de dominação social já inventadas e imposta como critério de classificação social universal da população mundial. Sendo a partir dessa classificação a propagação de novas identidades sociais e geoculturais:

De una parte: "Indio", "Negro", "Asiático" (antes "Amarillos" y "Aceitunados"), "Blanco" y "Mestizo". De la otra: "América", "Europa", "Africa", "Asia" y "Oceanía". Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder, con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades y Estados y de formación de Estados-nación modernos.(1999, p.186)

Os intelectuais acima referidos são unânimes na afirmativa de que “raça” é elaboração social e sendo esse o circuito onde se desenvolvem tratamentos diferenciados e hierarquicamente marcados pelas distinções tomadas como da ordem natural, ligada ao biológico.

Nesses contextos diante da tomada de consciência de tais privilégios que são vinculados ao pólo dito branco e restrições impugnadas ao pólo negro ou não-branco, as ações afirmativas emergem como forma de “democratizar” ou abrir caminhos para populações-alvo da desigualdade resultante de diferenciações tomadas como “naturais”.

Atentando-nos ao racismo brasileiro perceberemos como esse assunto é relegado ao local do silêncio, uma vez que ao sonharmos vivendo numa espécie de “democracia racial” não haveria motivos para tratar do que não padecemos. Como Guimarães (1999) afirma, “o racismo é tabu” no Brasil. Da não efetivação do racismo em leis

---

<sup>10</sup> A respeito de branquidade a obra de Liv Sovik, “Aqui ninguém é branco”, pode nos ajudar a compreender um pouco de como “ser branco” no Brasil pode implicar em privilégios. Nas palavras da mesma: “Ser branco, neste país arco-íris, é uma espécie de aval, um sinal de que se tem dinheiro, mesmo quando não existem outros sinais, é andar com fiador imaginário a tiracolo.” (2009, p.38).

segregacionista, como “*Jim Crow*” nos Estados Unidos ou apartheid na África do Sul, derivou a ideia de relações raciais menos agressivas. A ideia fixada de que aqui, no Brasil, não houve a cristalização do pensamento racial em leis segregacionistas, mina possibilidades de diálogos ampliados contra o racismo embora as desigualdades de oportunidade, de acesso a bens ou a serviços básicos como saúde ou educação se encontrem refletidas nas pesquisas que consideram as variáveis raça/cor.

### **1.2..2 Considerações sobre raça e cor.**

A iniciar a explanação acerca da categoria cor, é fundamental tornar evidente que tal categoria é nativa, ou seja, possui sentido no mundo prático. Na avaliação de Guimarães (2003; 1999) esse é um dos conceitos mais difíceis de trabalhar, pois mesmo entendido como artificial a tendência a tomar cor como dado da natureza cria entraves na dissociação desse conceito com o biológico. Outro ponto salientado pelo sociólogo é que não há uma produção vasta acerca desse “discurso classificatório baseado em cores” o que tende a complicar as análises acerca do tema.

Ao fim do sistema escravista, aos pensadores brasileiros coloca-se a questão da construção de uma nação e da identidade nacional: como os/as ex-escravos/as se enquadrariam na constituição da nacionalidade brasileira? As preocupações das elites, apoiadas em teorias racistas, diziam respeito à herança negativa que a suposta inferioridade do negro relegaria nesse processo de formação da identidade étnica. (MUNANGA, 2004, p.54).

Conforme o mito de origem da nação brasileira, esta foi fundada por três elementos, a saber, indígenas, negros e europeus (brancos). O povo brasileiro teria herdado de cada um desses componentes uma característica, que somadas dariam resultado ao que somos enquanto povo brasileiro. Em conjunto com tais especulações a mestiçagem inspirou muitos estudiosos que, preocupados com o futuro racial do Brasil, ocuparam-se com análises e inventários acerca de como seriam as próximas gerações de brasileiros. Em conclusões da pesquisa realizada na capital federal, que nesse período era a cidade do Rio de Janeiro, Costa Pinto (1998: p. 184) descortina a concepção de que a “mestiçagem” como ideia chave de democracia racial exclui a possibilidade de



racismo e discriminação no Brasil. Assim o autor define a mestiçagem como sendo resultante:

[...] do cruzamento de grupos étnicos que historicamente têm ocupado posições sociais extremamente desiguais, a ponto de os membros de um grupo terem entrado na nossa história social na condição de propriedade privada dos membros de outro grupo. Isto faz com que a mestiçagem e os produtos da mestiçagem, embora em contínuo processo, não se façam, nem se manifestem, sem gerar tensões e ressentimentos, no plano sociológico e psicológico. Daí é que flui esse duplo resultado, que se caracteriza pelo fato de a mestiçagem apontada como meio e prova de nossa chamada “democracia racial”, gerar contra os híbridos, que vivem e encarnam o processo, atitudes de oposição e julgamentos negativos precisamente porque neles se encontra o documento vivo, biológico e sociológico, daquele cruzamento entre extremos, da nossa mesma “*democracia racial*”, usando-se agora a expressão em sentido às vezes quase pejorativo, quase como sinônimo de “vergonha nacional”. (Costa Pinto 1998: p. 184).

A análise de Costa Pinto procede da “surpresa” que houve ao examinar as respostas às questões abordadas em sua pesquisa, assim a figura da/o mulata/o foi em muitos quesitos classificados como mais indesejável que negras/os. Em alguns casos negras/os tiveram maior preferência havendo a alternância entre negras/os e mulatas/os, mas ambos foram invariavelmente preteridos em relação a elementos brancos/as. Examinando as respostas dadas aos seus questionários Costa Pinto constatou que diversamente do que se poderiam imaginar; mestiças/os não estão imunes à discriminação e preconceito racial.

A questão do/a mulato/a é impasse, pois conforme Kabengele Munanga (2004) anuncia a ideia de que para esses o trânsito e a ascensão a locais de privilegio social e econômico, exclusivo do pólo branco, seria de fluxo livre enfraquece a solidariedade entre mulato/as e negros/as indisfarçáveis. Deste processo que dificulta, ou impede uma solidariedade intragrupo resultam as falhas no desenvolvimento de identidades coletivas. Assim, “tanto os mulatos quanto os chamados negros “puros” caíram na armadilha de um branqueamento ao qual não terão todos acesso, abrindo mão da formação de sua identidade de ‘excluídos’.” (2004, p.96)

A figura do mulato pode ser significativa para vislumbrarmos a dimensão e a atenção que tais assuntos requeriam, cabe lembrar que as relações interracialis, ao modo de uma somatória, tinham resultados tais como negro/a mais branca/o igual a mulato/a,

negro/a mais índio/a igual a cafuzo/a e índio/a mais branco/a igual a caboclo/a. Lembrome de ter aprendido quando criança, ainda na pré-escola essa “tabuada mestiça” do povo brasileiro. A respeito do mulato este, enquanto híbrido de duas “raças distintas”, é como afirmou Oliveira e Oliveira um obstáculo epistemológico.

Não posso deixar escapar a mulher mestiça, a mulata que, conforme Mariza Corrêa é importante sublinhar que o mulato podia ascender socialmente, e que o mito da democracia racial se apoiava nos casos de elevação social mestiço para se justificar. O contrário não ocorre com a figura feminina, ou seja, à mulata<sup>11</sup> está reservado o lugar da lubricidade, da volúpia ou como Corrêa pontua: “no máximo provocam descenso social.” (1996, p.41).

Se em alguns momentos, mesmo que ilusoriamente, os mulatos tiveram alguma facilidade em mover-se na escala vertical permeada por critérios de raça, classe e gênero não seria surpresa encontrar quem sonhasse em “clarear” gradualmente geração após geração. A obra de Modesto Brocos sob o título *A redenção de Cam (1895)* pode ser exemplar da vontade de “clarear”, embranquecer geração após geração até desaparecer o componente negro da “paleta de cores” que compõe o Brasil. Nesta obra há a uma família brasileira composta por pai branco, mãe mulata, filho branco e uma avó negra que com as mãos erguidas aos céus indica louvor, agradecimento a Deus pelo êxito no embranquecimento de sua terceira geração.

Entendendo raça como um construto social, que se passa por “natural”, Quijano enfatiza que por essa categoria se reforçam as disparidades que sustentam a colonialidade do poder que, tão comum no mundo colonizado, cria hierárquias de ordem social baseada em raça e gênero. No Brasil o eixo raça/cor historicamente construídos forma uma guia a partir do qual somos identificados e nos identificamos.

---

<sup>11</sup> A ideia de uma mulher que se encontrava no meio dos polos branco/a negro/a e que trazia consigo os signos que lhe foram atribuídos entre os quais o de ser objeto de desejo, e torna-se símbolo nacional “digno de exportação” é o precedente para a criação da mulata, que “é puro corpo, ou sexo, não “engendrado” socialmente” (CORRÊA, 1996, p. 40). Nesse contexto, a raça e o gênero se encaixam muito bem para explorar a sexualidade e corporalidade de um dos símbolos maiores do carnaval e do cartão de visita do país. Quem nunca ouviu relatos acerca de uma suposta hipersexualidade das “mulatas”, ou melhor, de mulheres negras? Importante observar que os homens negros não foram poupados dessa suposição acerca de sua sexualidade, para esses há o mito do “violador negro” que põe em risco a pretensa “pureza”, de mulheres brancas. A respeito de homens negros: quem nunca ouviu piadas acerca de sua suposta hipersexualidade?

Liv Sovik analisando os discursos que identificam a cultura brasileira como afetiva mostra nos como: “no Brasil, o afeto é uma metáfora para a unidade nacional, para a maneira brasileira de lidar com a diferença interna.” (2009, p. 34).

A composição do quadro que revela o embranquecimento via relações afetivas sexuais demonstra que esse projeto nacional de gradativo clareamento é uma diluição da população negra que estaria fadada ao desaparecimento.

A composição ideológica da população brasileira remete ao desejo de embranquecimento por meio de políticas de eugenia, pela relação entre cor e ancestralidade (para justificar posições inferiores) e pelo desejo desmedido de alcançar uma brancura européia apagando da trajetória do país as características fenotípicas das “raças vencidas” (negros e indígenas). O núcleo que especifica essa noção é a crença na superioridade branca, o sangue branco diluiria e exterminaria o negro, assim os híbridos resultantes dessa “equação” sendo mestiços teriam mais possibilidade de alcançar os estágios civilizados do polo branco.

Para Guimarães esse “embranquecimento” é produto de um “orgulho nacional ferido, assaltado por dúvidas e desconfianças a respeito do seu gênio industrial, econômico e civilizatório” (1999, p.50). Havendo um sentimento de inferioridade cultural e racial a maneira de reparar ou corrigir tais deslizes só poderia se concretizar via “embranquecimento”, ao aproximar do parâmetro branco mais perto se chegaria da civilização ocidental.

Essa ideia de “embranquecimento” de um país leva-me a fazer uma analogia (talvez grosseira), e posso estar enganada na comparação, com processo químico da osmose onde os meios menos concentrados são absorvidos pelos mais concentrados. Assim a população negra seria diluída até desaparecer, para tanto seria necessário os envolvimentos inter-raciais que ao se reproduzirem iriam clareando “embranquecendo”, tal colocação é perturbadora, pois para embranquecer populações se não for via mestiçagem é via massacre, aniquilação da parte indesejada.

### 1.3 “Gendrando” o meu debate: interseções raça e gênero

A categoria mulheres, ou o termo gênero, gera provocações e estímulos que não vêm desacompanhados, sempre nos circuitos em que mulher/gênero são abordados lança-se mão de questionamentos às identidades, aos posicionamentos políticos que por sua vez virão agregados a subjetividades, à experiência, a contextos históricos, socioculturais e assim, os recortes tornam-se cada vez mais precisos demonstrando o mosaico que se compõe no todo dessas junções.

Minhas interlocutoras posicionam-se política e identitariamente enquanto mulheres negras feministas localizadas espacialmente no cerrado. *“Aí quando fui rever o estatuto aí só Dandara pra nós não representava a questão racial, tinha que ter a palavra “negras” lá, aí que acrescenta de novo era Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado” (Ruth).*

Gênero, enquanto categoria de análise, foi pensado por “mulheres” ao problematizar as posições nas quais foram histórica e culturalmente situadas. Ao termo gênero, é imputado o feito de ser a categoria que descolou o biológico do social. Assim, o corpo biológico não é, ou não deveria ser, substrato para gênero, mas sim as relações, nestes termos as diferenciações de gênero não passam somente pelo dado biológico.

No entanto essa tarefa não é simples, uma vez que se assim o fosse ter retirado do campo da biologia o que é social e culturalmente constituído, o termo “mulher” não seria um possibilitador da ampla discussão acerca de gênero, de como fêmeas humanas são engendradas enquanto “mulheres”. Quanto à “mulher”, sujeito pelo qual também se consolidam políticas e identidades, essa palavra não é menos carregada de problemas das esferas da representação. Mesmo com indicativos de que o termo pode ser limitante, este ainda é empunhado em arenas sócio-políticas. Para minhas interlocutoras é enquanto mulher e negra que essas negociam, articulam, reivindicam, reclamam. Para elas, parafraseando Joan Scott (1995), a categoria é útil.

O termo gênero, conforme Scott (1995), não foi inventado pelas feministas. A palavra era utilizada gramaticalmente, para apresentar as variações das palavras, para a distinção do caráter sexual das palavras, ordenando classificações de masculino e feminino. Couberam as feministas a primazia de que teriam sido as primeiras a utilizá-la a fim de dar ênfase ao seu caráter social e não biológico.

Num resumo das críticas feitas por feministas, Scott afirma que gênero foi proposto por diversas óticas. Para as que se preocupavam com o “caráter estreito” dos estudos das mulheres, o termo foi utilizado para oferecer uma noção de relações entre homens e mulheres de modo a ampliar tais estudos; para aquelas que acreditavam que as pesquisas sobre mulheres alterariam os paradigmas disciplinares o termo provocaria uma revisão crítica “das premissas e dos critérios do trabalho científico”. Scott sinaliza que gênero foi acusado de ser uma categoria que despolitiza, uma vez que “visa sugerir a erudição e a seriedade de um trabalho, pois “gênero” tem uma conotação mais objetiva e neutra do que ‘mulheres’”. Desse modo, gênero torna-se um substituto do termo “mulher”. (1995: p. 75).

Segundo Adriana Piscitelli (2001), a conceitualização de gênero ocorreu em um momento específico da história das teorias sociais. No século XIX, a ideia de “direitos iguais à cidadania”, que pressupunha igualdade entre os sexos gerou impulso nos questionamentos acerca das diferenças criadoras de desigualdades. Piscitelli, ao fazer uma incursão pelas diversas formas de feminismo, ressalta “os descompassos e tensões entre ativismo e formulações teóricas.” De acordo com a autora, a teorização possui aspectos políticos inegáveis, entretanto há que não nos esquecermos de que são atividades distintas. Os descompassos aos quais Piscitelli se refere são as “disputas” entre a utilização da categoria mulher ou do conceito gênero e as “políticas de coalização”, utilizadas inicialmente quando existia a noção essencialista da identidade de mulher e de uma opressão única pelo viés do gênero. Outro aspecto levantado é o caráter das relações entre teoria social e interesses feministas, que trouxe contribuições para a conceitualização de gênero que proporciona ferramentas para um dos objetivos centrais do pensamento feminista, que é a de desessencializar a subordinação feminina.

Os debates em torno de gênero e/ou mulher são componentes da problematização e dinâmica a qual essas teorizações estão inseridas. O campo é político, entretanto é também um “desafio teórico”, nas palavras de Scott. Numa evidente disputa em que espaços são demarcados, Ruth relembra como em muitos momentos as mulheres, enquanto agentes portadoras de identidades se sentem ameaçadas pelas insígnias de poder, a exemplo da educação formal. Seu relato transparece receio de que a falta insígnias de poder possa lhes retirar do campo de ação, pois a formação educacional institucionalizada é revestida de maior prestígio.

*“Aí quase todas as outras mulheres falaram: Não, vamos fazer uma associação que engloba todas as mulheres. Todas as mulheres da universidade, sindicato, aí que se deu mal. Foi aí que elas voltaram a querer ser só um grupo, prá tirarem as mulheres da faculdade, porque elas na época não tinham faculdade né? Então elas achavam que as mulheres da faculdade iam tomar o poder delas.”*

As brigas para que sejam assegurados locais de onde se elaboram enunciados não estão restritas a quem está dentro da academia versus quem se encontra fora , ocorrendo também entre quem está no mesmo espaço. Ao examinarmos a configuração dos estudos de gênero na Antropologia que foi antecedida pelo que tornou-se conhecida como Antropologia da Mulher, que seria precursora da Antropologia Feminista, temos outro exemplo de acirramento de debates gerado pelos estranhamentos entre acadêmicos/as e mulheres ativistas.

Henrieta Moore (1999) data o início da década de 1970 como o período em que surge a “Antropologia da Mulher”, para explicar como a mulher estava representada na literatura antropológica. De acordo com Moore, a crítica feminista na Antropologia ocorreu da inquietude levantada pela pouca atenção que a disciplina dava a mulher. Não era o caso desta ter ignorado totalmente as mulheres, uma vez que a família e o matrimônio eram pontos tradicionais de interesse da Antropologia. O problema estava na representação dessas, consistia em quem etnografava essas mulheres, os relatos de etnógrafos quanto às mulheres apareciam de modo distinto. A ênfase dada a determinados assuntos ou não vinha associada ao local de onde emanavam esses relatos: certamente etnógrafas tinham acesso a aspectos da vida nativa as quais etnógrafos não podiam acessar, e vice-versa.

Strathern (2006) sinaliza para que não haja o reforço do “mito” de que o feminismo despertou o interesse antropológico pelas mulheres e pelo gênero, como objetos de estudo. Assim como o inverso, também não seja fortificado, de que os interesses feministas por esses assuntos sobre mulheres e gênero dão continuidade à antiga tradição antropológica. Os dois “mitos”, que devem ser abandonados conforme alerta Strathern, fundamentam-se na assimilação de que feminismo é teoria e as mulheres seus objetos de estudo. Quanto à relação entre feminismo e antropologia, Strathern enuncia que ambos partem de premissas ocidentais e que alguns desconfortos entre ambos localizam-se na estrutura epistemológica desses. O feminismo desafia a maneira pela qual as ciências sociais, particularmente a antropologia, organizam seu

conhecimento. Para Strathern, a combinação de feministas e antropólogas resulta em incompatibilidade, pois esses esquemas teóricos defendem diferentes abordagens do mundo a ser investigado e não formam um todo.

Strathern sinaliza que uma das oposições do feminismo ao fazer antropológico deve-se à comparação entre culturas, mas ao pensar a subordinação feminina enquanto universal aquele pensamento feminista compartilha com a antropologia clássica a ideia de que são comparáveis as diversas formas de organizações sociais encontradas mundo a fora. Assim caberia, em qualquer lugar, formular questões acerca da subordinação feminina uma vez que as desigualdades entre os sexos têm sido interpretadas como universais. Deriva-se dessa interpretação a noção de que os problemas são os mesmos, acerca de homens e mulheres, as soluções ou modo como se encara é que divergem, assim ocorre à noção de que o corpo biológico é o dado da natureza e as maneiras pelas quais irão se constituir modos diferenciados de tratamento baseado nesse dado é de caráter social ou cultural.

“Feminismos e feminismos”, no plural e duplicados, nos trazem a noção de que o projeto feminista, por mais que tenha obtido êxito ao problematizar condições, descolar o biológico do social com o termo gênero, não está isento de fragmentações. Diversos sujeitos, diferentes posicionamentos políticos, experiências, identidades interativas pontuam a amplitude de um debate que, não inerte, produz olhares alternativos.

Abre-se a discussão da categoria mulher não ser universal, indicando que há mulheres e não mulher, no singular. O questionamento dessa suposta universalidade origina-se com a emergência de sujeitos não inclusos nas reivindicações das primeiras manifestações feministas. Obviamente que variáveis tais quais raça, classe, orientação sexual/religiosa, geração, localização geográfica dentre outras, irão dar o compasso de como os discursos e reivindicações irão se configurar. O campo é vasto e, sobretudo heterogêneo. As produções feministas são plurais, mesmo partindo do sujeito político identitário “mulher”, muito foi escrito e revisto. Progressivamente, há uma variedade de feminismos, há as negras e/ou “não-brancas”, radicais, marxistas, as estruturalistas e as

“pró sex”<sup>12</sup>, só para citar algumas diferenciações existindo uma ampla produção que privilegiará as demandas pelas quais se está mais ou menos absorpta.

Embora para algumas feministas afirme-se crucial a experiência para tornar-se legítimo o local de onde se fala, e mesmo que a ciência tenha postulado a neutralidade, o distanciamento como regimento do saber/fazer científico, faz diferença nesse circuito elaborado por intelectuais feministas o gênero, a raça/etnia, classe, a orientação sexual de quem produz conhecimento.

Scott (1999), em uma reflexão quanto à oposição acadêmica entre teoria e prática, observa a “experiência”, tornada por alguns/umas como “evidência incontestável” na qual as análises são baseadas, e nos informa que esse posicionamento naturaliza as diferenças. A crítica da historiadora feminista à “evidência da experiência” consiste no caso desta expor mais que contestar os sistemas ideológicos estabelecidos. Para Scott, abordar a experiência de modo a esta estabelecer a existência prévia de indivíduos acarreta na certeza da existência dos mesmos, o que faz com que desconsideremos que sujeitos e identidades são constituídos, assim o indivíduo é tornado “ponto de partida do conhecimento” e categorias como mulher, homem, negra/o, branca/o, homossexual, heterossexual são naturalizadas ao serem tratadas como inerentes aos indivíduos. Compreendo que a sinalização de Scott é para que nos atentemos ao fato de que ao privilegiar a experiência podemos incorrer na ação de colar a experiência social ao corpo biológico demonstrando o esquema de desnaturalização proposto pelo pensamento feminista.

A contextualização faz-se fundamental para que não se incorra no erro de universalizar a experiência e tornar essa a única perspectiva. Julia Sudbury (2003) demonstra que as “teorias de opinião” das feministas afro-americanas influenciam a Grã Bretanha, mas algumas feministas britânicas negras revisam com cuidado vários trabalhos de feministas afro-americanas, uma vez que notam limitações na constituição de uma uniformidade de experiências.

As experiências baseadas nas perspectivas de mulheres afro-americanas não contemplam as mulheres negras da Grã-Bretanha. Aqui é fundamental atentar-se, uma vez que mulheres negras nos dois contextos divergem, pois possuem sob essa identidade diferentes perspectivas. Na Grã-Bretanha, o termo agrega mulheres de origem africana e

---

<sup>12</sup> O feminismo pró-sex ou pró-sexo parte do princípio de que mulheres devem poder utilizar seus corpos e sexualidade como lhes convém.



as de origem asiática, ao contrário do caso estadunidense onde se limita a uma descendência africana como processo histórico mais profundo. Não basta tornar visível a experiência de grupos minoritários. É necessário compreender os mecanismos que engendram essas vivências.

Os riscos da essencialização são grandes e por isso mesmo Sudbury, assim como Scott, alerta para a necessidade de contextualizar, historicizar a experiência de maneira que não se naturalize as diferenças. Assim, posicionar-se enquanto mulher negra requer que haja cautela de levar em consideração de que modo isso ocorre, pois ser negra/o, ser mulher, diverge de acordo com a localização geográfica, com a classe, com orientação sexual ou religiosa, geração. E em face dessa somatória de variantes podemos sugerir que o modo como a experiência é vivida oscila e é salutar se atentar para uma não universalização de experiências particulares.

Posso ilustrar essa colocação com um exemplo retirado de minha incursão em campo. Em um momento, enquanto o coletivo de mulheres negras selecionava suas metodologias de trabalho para desenvolverem ações dentro de um projeto que versava sobre direitos humanos, que foram executadas em uma comunidade quilombola. Ruth, uma de minhas interlocutoras mais habituadas a transitar por localidades de comunidades tradicionais, proferiu em reunião um alerta para que alguns temas fossem tratados com sutileza e paciência dado que as condições em que se é mulher negra variam. Assim ela prosseguiu ilustrando com uma observação que lhe fora feita, certa vez em um município do interior goiano, que é “porta de entrada” para determinado quilombo, na ocasião de uma formação em que a estética negra foi tratada, uma jovem, que participava da atividade, lhe informou que ela, a proponente da atividade, usava os cabelos crespos ao natural porque não morava ali, no interior, e que se assim o fosse certamente ela não sustentaria o uso daquele tipo de cabelo sem encontrar desaprovação e/ou repreensões. O caso relatado por minha interlocutora serviu como indicativo de que impor modelos ou compartilhar identidades podem incorrer na armadilha da suposição de uma experiência única de ser “mulher negra”.

O que essa história demonstra, é que a experiência de ser mulher negra possui implicações que variam conforme as condições em que se está situada, provavelmente ser mulher negra e usar o cabelo naturalmente crespo em contexto urbano possui conotações diversas das que pode adquirir em outros contextos como revela a jovem do caso mencionado. A lucidez da fala da moça que desafia a noção de unicidade de

experiência feminina negra, das mulheres negras ativistas urbanas, demonstra que sua consciência, do contexto em que produz sua experiência, é sagaz ao ler e interpretar o mundo social em que vive. É a partir da confrontação da experiência de ser mulher negra no interior e na cidade que as Dandaras buscam agir com cautela, atentando-se às particularidades. Sudbury enfatiza que:

“não é mais possível falar de “forma inocente” das experiências das mulheres negras; em vez disso precisamos saber como a posição de determinadas mulheres em sistemas múltiplos de subordinação define o meio pelo qual elas se apresentam como indivíduos e como grupo” (2003: p. 63).

Novamente, é a constituição das diferenças que devem ser analisadas, pois a experiência origina-se de determinados contextos históricos. Para Scott, identidade e as noções de experiência estão atreladas, uma vez que “são categorias normalmente tidas como auto evidentes, como venho sugerindo que elas não deveriam ser” (1999: p. 40). As identidades são constituídas, atribuídas, impostas, vividas por processos históricos, são “efeitos de discursos”, nas palavras de Scott: “Sujeitos são constituídos discursivamente, a experiência é uma evento linguístico, (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados” (p.42).

A proposta de Scott consiste em refletir criticamente acerca da tendência de naturalizar a “experiência”, ao supor relação direta entre palavras e coisas. Sua sugestão é que categorias de análise sejam abordadas como “contextuais, contestáveis e contingentes” (1999: p. 46). A experiência, segundo o exposto por Scott, essencializa a identidade e o modo de evitar tal ação é observar como ocorrem tais produções, como operam, deixando de acreditar nessas como auto evidentes. Em sua formulação, experiência é: “não a origem de nossa explicação, mas aquilo que queremos explicar.”.

O problema é que, em termos de uma política de identidades, a abordagem de alguns temas parece exigir uma espécie de autorização para que se possa seguir adiante nessa empreitada. Com isso, é mais uma vez a “experiência” como “última instância” que é acionada para que se proponham determinados aspectos relacionados a identidades, posicionamentos identitários, políticas identitárias.

Segundo Sandra Azeredo (1994), Donna Haraway contrariando a noção de que só sendo negra para falar dessa condição, foi uma das primeiras mulheres brancas a

analisar seu local de fala e atentar para as questões concernentes às mulheres negras. Azeredo afirma que só a partir de seu contato com Haraway, durante o período em que foi orientanda desta em sua pós-graduação nos Estados Unidos, é que percebeu a relevância da clivagem raça/gênero. Assim, Azeredo afirma que no Brasil a questão racial:

“permanece silenciada em grande parte de nossa produção teórica e prática, contrastando com os Estados Unidos, onde a questão racial tem sido incorporada em cheio nas produções feministas. Até hoje, entre nós feministas no Brasil, a questão racial tem geralmente ficado a cargo das mulheres pretas, como se apenas estas fossem marcadas pela raça”. (1994, p.01).

Na questão posta por Azeredo há o indicativo de que o cruzamento entre raça e gênero deve ser abordado não somente por mulheres negras, pois tais categorias: “se constituem em relações de poder e, portanto, determinam tanto a vida das mulheres e homens brancos como a de homens e mulheres pretos.” (1994, p.01). É relevante o questionamento de posições de privilégio a qual brancas/os, bem como homens, estão designados: confrontar tais perspectivas talvez possa conduzir a novas posturas.

Em “*Gênero*” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra, Haraway (2004) expõe a difícil tarefa, empreitada por ela, de elaborar um verbete de gênero para um dicionário marxista. Ela depara-se com limitações da ordem da tradução. Haraway é anglofona e sentiu dificuldades em encontrar palavras que especifiquem gênero em outras línguas. Assim parece ser menos complicado compreender o gênero de “nossa perspectiva”, a partir de nossa língua. Mais uma vez são as dificuldades da linguagem, os limites da tradução, para a caracterização do que vem a ser gênero, que se impõem para feministas e antropólogas.

Para além dos obstáculos impostos pela linguagem, Haraway defronta-se com diversas interpretações feministas referentes ao sistema sexo/gênero proposto por Gayle Rubin, pelo qual as mulheres são universalmente subordinadas. As mulheres às quais Rubin se referia eram as brancas, tendo em vista que mulheres negras não estavam envolvidas nesse esquema de “submissão via parentesco”. Essas, enquanto escravizadas, não eram tidas como parte da humanidade. O alerta de Haraway é para o fato de raça não ter sido levada em consideração na estruturação desse sistema.

O sistema sexo/gênero padecia do mal universalizante a partir do qual, na ótica ocidental, “branca”, não se encaixam mulheres negras, do “terceiro mundo” e/ou as

subalternizadas. Para mulheres que foram destituídas de humanidade e que de modo algum estavam inclusas no sistema de parentesco, pelo qual o sistema sexo/gênero opera, não fazia sentido algum essa formulação. Tendo seus corpos e sua reprodução controlada pelo esquema escravista, que tomava crianças negras como mão-de-obra, a teorização de Rubin não as abarcava enquanto fêmeas subordinadas ao jugo masculino, uma vez que tanto mulheres negras quanto homens negros estavam alijados do sistema de parentesco, não possuíam nomes e nem sequer eram consideradas/os humanas/os. Assim, essa figura feminina era propriedade de homens e mulheres brancas no sistema escravagista, mulheres brancas e negras eram postas em diferentes espaços sociais e simbólicos. “No patriarcado branco norte-americano, as mulheres livres eram trocadas num sistema que as oprimia, mas as mulheres brancas herdavam mulheres e homens negros.” (2004: p. 241).

Como já foi referido anteriormente gênero e raça enquanto categorias de análise surgem de maneiras diferenciadas, o primeiro termo foi formulado enquanto categoria de análise, já o segundo desponta com categoria nativa e que só posteriormente adquire o *status* de categoria analítica. Os estudos de gênero e toda a problematização e sistematização partem das mulheres no exercício de desnaturalizar o sexo biológico como definidor de diferenças sociais entre homens e mulheres. Não parte da população negra o desenvolvimento de uma categoria analítica do termo que os alocou na esfera do “outro” inversamente ao que ocorre com a categoria gênero que foi/é analisada, constituída enquanto categoria de análise.

Avtar Brah (2006) ensina-nos que o gênero é constituído conforme a localização dentro das relações globais de poder. Assim, não se pode analisar os problemas enfrentados por mulheres sem considerar o contexto de desigualdade nacional e internacional.

Dentro dessas estruturas de relações sociais não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas, tais como “mulheres da classe trabalhadora”, “mulheres camponesas” ou “mulheres imigrantes”. Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões. É agora axiomático na teoria e prática feministas que “mulher” não é uma categoria unitária. (2006: p. 341)

Deve-se levar em consideração as diversas condições pelas quais as identidades desses sujeitos são constituídas. Em maior ou em menor escala elas darão o tom das

exigências referidas às especificidades dos discursos das diferenças. As atenções se voltam para as clivagens que atravessaram e desestabilizaram a mulher, que antes no singular, percebe-se como num jogo de espelhos que revela infinitos ângulos. Não é só aquela “mulher”, pela qual o feminismo inicialmente se erguia que se encontra rodeada de outras possíveis “mulheres”. As mulheres negras (ao menos as que participam dessa pesquisa) também se encontram seccionadas por outras variáveis que agregam variáveis antes não postas em pauta.

#### **1.4 Representação e identidades em jogo.**

Abordar questões acerca da vida de mulheres negras não é tarefa das mais simples. Destacar e refletir quanto às representações engendradas sobre essas são como amarras que impedem ou no mínimo dificultam a constituição de uma autonomia plena.

Homi Bhabha (1998) a respeito do estereótipo afirma que este é a principal estratégia discursiva da fixidez, que ele define como signo da diferença cultural, histórica e racial no discurso colonial. Para o autor o estereótipo é uma forma de identificação que hesita entre o que está no lugar (fixo) e o que deve ser repetido, esse processo nomeado por Bhabha de ambivalência possui uma força (força de ambivalência) que dá ao estereótipo sua validade colonial. (1998)

As formulações de Bhabha são fundamentais para compreendermos como através do discurso colonial há articulações das diferenças raciais e sexuais, de acordo com o mesmo

a construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença - raciais e sexuais. Essa articulação torna-se crucial se considerarmos que o corpo está sempre simultaneamente (mesmo que de modo conflituoso) inscrito tanto na economia do prazer e do desejo como na economia do discurso, da dominação e do poder. (1998, p.107)

É pelo corpo, “lido” socialmente e carregado de significação que se inscrevem as diferenciações que são mantidas no jogo colonial do poder. Ao pretender discutir questões relativas à raça e gênero vejo a impossibilidade de escapar das criações que estereotipam a população negra, especialmente a mulher negra. Para essas são atribuídas

várias “personagens”, assim afirma Lélia Gonzáles: “os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (1984, p. 228). Gonzalez utiliza a figura da mulata, empregada doméstica, babá, mãe preta para desenvolver suas concepções acerca do racismo e sexismo na sociedade brasileira.

Não somente as mulheres negras são vestidas de uma armadura que a aprisiona nas personagens que Gonzalez destaca. É importante ressaltar que os homens negros também, pois a sexualidade destes também é vista como algo “hiper”, que os tornava demasiadamente viris e uma ameaça a pureza feminina. (WEEKS: 2001 p.59) Os homens negros também se deparam com construções acerca de sua sexualidade, mas também acerca de seu temperamento.

Ao final de uma entrevista perguntei a uma de minhas interlocutoras, que nomeio de Estamira, se havia mais alguma coisa que quisesse dizer, pois estava inquieta e deu-me a impressão de que desejava expor mais algum pensamento. Assim, Estamira me responde:

*Eu não sei se é [pré]conceito, eu acho que é mesmo [pré]conceito que a gente fala. Eu achava que mulheres bonitas e brancas não sofriam com maridos porque eu pensava que a beleza e a cor significavam muito. É tanto que eu morria de medo de que a [..filha] casasse com homem negro. E ela é fanática em homem de pele escura. [risos] Porque assim, eu não sei meu Deus. Não sei se é preconceito meu. Não sei, mas eu acho que o homem negro tem mais facilidade para agredir talvez pelo fato dele ser muito [pausa]. Se sentir muito humilhado, sei lá alguma coisa assim, mas eu tenho certo medo. E assim, o que eu ia falar era isso aqui: é que eu tenho a mente muito assim, fantasia. Não, não é fantasia. Eu pensava assim que mulher bonita não apanhava do marido, mulher branca, mulher loira. E hoje eu sei que não é assim. A agressão ela está para qualquer uma. Isso é mais ruim né?*

Estamira compreende que conjugar a masculinidade negra a uma suposta propensão à agressividade é de sua parte agir de modo preconceituoso, ela entende também que associar beleza e cor da pele a maior ou menor vulnerabilidade pode incorrer em erros. Ela consegue desmontar o esquema da relação que faz entre beleza e cor de pele e segurança social, mas até que isso ocorra Estamira associa branquidade a segurança social. A pergunta que cabe é porque branquidade, para parte da população brasileira, é relacionada a crédito de segurança? Sovik (*op. cit.*) informa que ser branco no Brasil é ser portador de crédito sem tê-lo.

Estamira expõe nesse trecho da entrevista dois esquemas, sendo o primeiro de relação entre gênero/raça (mulheres brancas) e beleza e o segundo esquema entre gênero/raça (masculinidade negra). O primeiro ela consegue desarticular enquanto o segundo permanece intacto. Embora entenda e se questione quanto a sua postura quando diz: “*Não sei se é preconceito meu. Não sei, mas eu acho que o homem negro tem mais facilidade para agredir.*” ela compreende que pode - ou não, pois ela hesita - estar sendo preconceituosa. Contudo demonstra não encontrar uma saída a fim de separar o homem negro de uma atribuída maior propensão a agressividade.

Waldemir Rosa (2006) analisando acerca masculinidade negra, no discurso do *rap* brasileiro, afirma que a narrativa negra acerca de Estado, nação e relações de gênero e raciais são atravessadas pela violência. Em sua análise ele conclui que o discurso produzido por homens no *rap* emerge como antirracista, porém não se desvincula das opressões sexista e machista. Nas ponderações de Rosa um dos componentes que favorecem este quadro são as condições de exploração de mão de obra negra nas Américas, no período colonial, que interferem nos valores da masculinidade negra e:

remetem à noção de perigo e da violência, assim como uma sexualidade exacerbada, atributos presentes no mitos e estereótipos que favorecem o relato unilateral ao fortalecimento do *status quo* da dominação racial e sexista que emergiram do colonialismo e do escravismo. (2006, p. 75)

Mulheres negras e homens negros arcam com as consequências da desumanização a que foram cometidos, no escravismo e no pós-abolição, e que reverbera nas relações intra e extra grupo. Há as imagens que fixam estes agentes como as conhecidas “mulatas” ou os “negões” viris, há aquelas/es que desejam a quebra destas ideias, mas há quem, de algum modo, se beneficie com estas noções acerca da força física e da sexualidade e sintam-se confortável com tais localizações culturais. Rosa demonstra que essas construções que datam do colonialismo reforçam as noções de “perigo e violência” bem como da suposta supersexualidade que pairam nos discursos e imaginários sobre homens negros.

Para hooks é na intenção de justificar a exploração masculina branca e os estupros às mulheres negras, no período colonial, que a cultura branca engendrou uma iconografia que representava as negras como altamente dotadas de sexualidade (hooks: 1995 p.469). A fonte de uma suposta hipersexualidade feminina negra bem como a

masculinidade negra que não se efetiva aos moldes da masculinidade do colonizador são oriundas de uma criação do período colonial, conforme hooks. Essa é uma demonstração da força do discurso colonial que cria e se mantém através das diferenças raciais e sexuais constituídas para fixar lugares.

Frantz Fanon em *Peles negras máscaras brancas* põe em destaque a frenética tentativa de acesso ao circuito branco/europeu não somente via linguagem do colonizador, mas também através do envolvimento afetivo sexual inter-racial. Toda essa fuga, essa tentativa de ultrapassar as fronteiras que separam o mundo colonizado do mundo colonizador se mostra ineficaz e, sobretudo carregada de nocividade. Ao concluir o capítulo em que analisa trechos de *Je suis Martiniquaise* de Mayotte Capécia<sup>13</sup>, Fanon revela ter-se impressionado com a “escravidão” do negro a sua “inferioridade” e a “escravidão” do branco a sua “superioridade” o que demonstra “uma linha de orientação psicótica.” Com isso o intelectual não se exime de reconhecer o massacre, a violência de caráter físico e psíquico a qual aqueles/as transformados/as, em “outro”, “outra” foram acometidos. Sua ênfase é quanto à prisão que tal condição relega. Destituída de humanidade a população negra encontra-se em processo longo e doloroso de constituição de uma humanidade despedaçada.

Neuza Santos Sousa (1983) investiga o processo da formação da identidade, da emocionalidade do/a negro/a a partir da experiência “do ser negro numa sociedade branca”, ou que assim se imagina eu acrescento. Sousa sugere que tendo que se livrar da prisão que fixa a população negra numa escala inferiorizada econômica, política e socialmente o/a negro/a se encontram sem saída e têm como modelo de identidade o branco. A rigidez do local a que a população negra foi submetida durante o período escravista não se dissipou com o fim de tal sistema. Tanto que a luta pelo reconhecimento de uma cidadania, humanidade que lhes foi negada é projeto de vida, onde se almeja a paridade, a possibilidade de se livrar da precariedade que lhe foi imposta cruelmente impactando na formação de uma identidade.

A formação das identidades passa pela afirmação do “eu” perante “outro/a”. Hall (2002) ao analisar os descentramentos no pensamento ocidental do século XIX expõe a contribuição dos novos movimentos sociais (movimentos estudantis, contraculturais,

---

<sup>13</sup> Mayotte Capécia relata seu amor desmedido e submisso a um oficial loiro de olhos azuis, ou seja, revela o desejo de uma mulher negra em alcançar por meio de um relacionamento interracial um pouco da brancura de seu parceiro ou o acesso ao mundo branco.



antibelicistas, movimento pelos direitos civis, especialmente o movimento feminista) e o impacto destes tanto como crítica teórica quanto como movimento social. A década de 60 para Hall foi “o grande marco da modernidade tardia”. Um dos pontos abordados por Hall sobre tais movimentos, e que pode ser útil para entender as concepções identitárias aqui abordadas, é que cada movimento apelou para “a identidade social de seus sustentadores” de modo que o feminismo apelava às mulheres, as lutas raciais aos/as negros/as, as lutas antibelicistas aos/as pacifistas e assim seguia. O que ele conclui é que isso contribuiu para o surgimento histórico do que veio a ser chamado de política de identidade, cada movimento possuía sua identidade. As identidades apresentadas nesse estudo são oriundas das necessidades de mulheres negras incorporarem a suas práticas e ações políticas a crítica aos locais socialmente criados para as mesmas. Assim, se são racializadas e gendradas, e possuindo especificidades, é por tal perspectiva que suas identidades serão erguidas nos embates que ocorrem em âmbito sócio-político.

Nos termo de Hall há os “jogos de identidade” que revelam a variabilidade ou a capacidade de interseccionar se com outras identidades, assim compreendemos como os sujeitos podem ser portadores de várias identidades.

O movimento feminista que apelava às mulheres pode ser tomado como um exemplo. O que ficou conhecido como terceira onda desse movimento<sup>14</sup>, nos anos 80 e 90, ampliou a discussão de gênero lançando novo enfoque, ao desafiar os modelos unitários de gênero abordado pelo feminismo de mulheres brancas, de classe média dos anos 60 e 70. (CALDWEL, 2000)

O questionamento em relação ao feminismo em sua fase inicial levou as feministas “não brancas” a pensar mais as diferenças que as similaridades, formulando então a ideia de que mulher não é uma categoria universal. A partir de então, a mobilização destas mulheres, traz várias demandas relacionadas à raça, orientação sexual, religiosa, étnica, de classe, de nacionalidade dentre outras, que forneceram outro tom ao movimento feminista, ampliando e mostrando como o “jogo de identidades” pode e traz outras perspectivas para esse jogo que também é político.

Para algumas correntes feministas as identidades aprisionam na medida em que cristalizam, essencializam a identidade “mulher”. Contudo para alguns segmentos do

---

<sup>14</sup> A respeito da divisão do movimento feminista em primeira, segunda e terceira onda Eliane Gonçalves e Joana Plaza indicam análises que questionam tal divisão em “Reflexões e Problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro.”.

pensamento feminista em diversos momentos as identidades são estratégias políticas. Conforme Curiel é:

A partir de la crítica a la “identidade de mujeres”, al “gênero” y la “identidade genérica” y sus contenidos esencialistas y universalistas se crea una autonomía entre las feministas creando grupos y coletivos a partir de la raza y sexualidad, y se refuerzan las alianzas com otros sectores sociales como los gays y el movimiento negro mixto, entre otros.

Muitas mulheres negras envolvidas em movimentos sociais e/ou com pensamento feminista reconhecem como legítimas as afirmações identitárias posto que pelas “reafirmações subjetivas radicais” é que se pode lograr transformações sociais. Curiel destaca que é partindo da crítica a uma identidade genérica que se constitui a autonomia entre as feministas, ou seja, a partir dessa análise descentralizadora é que vemos surgir identidades interseccionadas a raça, sexualidade, dentre inúmeras variáveis, que revela a pulverização de grupos feministas.

Contudo, se observarmos pelo viés da existência de estruturas hierarquizantes que possuem ligações estreitas com um passado que deixou marcas visíveis nas relações sociais até hoje, o que as organizações de mulheres negras procuram fazer é, de certo modo, encontrar, criar alternativas para romper com as condições que tais hierarquias criam e onde as fixam.

Castells (2002) analisa que a construção social da identidade sempre ocorre em contextos marcados por relações de poder e propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades. Nesse sentido temos: *Identidade legitimadora*: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais [...], *Identidade de resistência*: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos [...], *Identidade de projeto*: quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

As identidades descritas por Castells possuem dinâmicas próprias, assim, nenhuma identidade pode constituir essência e nenhuma delas *per se* encerra valor

progressista ou retrogrado se estiver fora de seu contexto histórico. Assim as identidades de resistência, por exemplo, podem tornar-se identidades de projeto, o que ocorre são mobilidades, apropriações e reapropriações à medida que se fazem necessárias novas condutas relacionadas às mudanças que se pretendem alcançar.

As teorias ou os estudos das identidades demonstram a força dessas e como as mesmas sinalizam o terreno onde os embates político ideológicos situam-se. Através dos posicionamentos identitários é que se reivindicam atenção às especificidades inerentes a cada uma dessas. Assim, mesmo tendo conhecimento de que as identidades são flexíveis, mas também fecham indivíduos ou coletividades em “caixinhas”, estas são relevantes na esfera social enquanto campo de onde se engendram várias perspectivas.

## Capítulo 2 - Narrativas de si, memórias, nossas histórias.

### 2.1 Esboço de uma história de vida.

A fim de alcançar a constituição histórica da ONG, que conflui com a vida de Ruth, utilizei o recurso da entrevista via a abordagem metodológica de história de vida. Parte do conteúdo, aqui exposto, foi coletado em entrevista que me foi concedida ao final de uma tarde de novembro de 2011, as outras partes provêm de conversas informais em campo. Para Pierre Bourdieu (1997) a história de vida é uma das noções do *sensu comum* que adquiriram validade no “universo do saber”, primeiramente via etnologia e posteriormente com os/as sociólogos/as.

Conforme Bourdieu a história de vida, enquanto vida organizada como uma história realiza-se consoante a uma ordem cronológica que seria uma ordem lógica, onde se localiza começo, origem, razão de ser até o seu fim, objetivo. Assim a narrativa biográfica ou autobiográfica funda-se na intenção de atribuir sentido, inteligibilidade, lógica, constância que constituirão etapas de um desenvolvimento. A produção de uma história de vida, tratando-a como uma “narrativa coerente” sequenciada por eventos significativos implica em criação, tanto da parte de quem entrevista, quanto por parte de quem é entrevistado/a ou, “talvez seja ceder à ilusão retórica, a uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou de não deixa de reforçar.” (Bourdieu: 1997, p. 76)

A elaboração de vida em história é aqui utilizada a partir da suposição de que elencar a constituição da ONG, que se confunde com a história de vida de Ruth, a principal interlocutora dessa etnografia, é proveitoso na elaboração de um registro acerca do movimento de mulheres negras na cidade de Goiânia.

Ao decidir privilegiar essa narrativa, faço por interesse próprio como fazem pesquisadores/as a fim de que com as histórias de vida, possa-se “atingir a coletividade de que seu informante faz parte, e o encara, pois, como mero representante da mesma através do qual se revelam traços desta.” (Pereira de Queiroz: 2008 p. 49) Na intencionalidade de captar os elos entre a vida de Ruth e o ativismo, a história de vida é a metodologia que julguei adequada a meu propósito.

Sendo a história de vida narrada por um personagem pode-se inferir que não seja válida posto que esteja carregada de subjetividade, no entanto, essa sua característica faz

com que esteja repleta de uma determinada “carga social” uma vez que sua constituição ocorre gradualmente em determinado espaço e tempo. Nas palavras de Maria Isaura Pereira de Queiroz “a história de vida é, portanto técnica que capta o que sucede na encruzilhada da vida individual com o social” (Pereira de Queiroz: 2008, p.68). Atravessada pelos valores e pela organização social, a subjetividade resulta na história de vida que se revela adequada para análises de caráter antropológico ou sociológico.

Mulher negra, Dandara no Cerrado, freira, feminista, ativista do movimento negro, educadora, bióloga, partidária do Partido dos Trabalhadores todas estas são identificações, parte do que compõe a figura de Ruth, mas incorre-se em equívoco abordar tais nomeações como simplificação. Cada um desses nomes se acumula revelando um lugar, uma posição política, por isso mesmo tornam-se importantes para uma compreensão do enredo desta etnografia. Ruth transita entre movimento negro, feminista, religiosidade cristã e a fé nos orixás. Sua trajetória pública está intrinsecamente ligada a sua vida pessoal, como se pode constatar em seu depoimento sobre sua aproximação e posterior ingresso no ativismo antirracista e antissexista. Sua “narrativa de si” não se distancia da vida cotidiana de luta e privações as quais muitas famílias negras e pobres brasileiras enfrentam, mas sua força e vontade também não se difere da que muitas famílias negras possuem para lograr seus objetivos.

Há passagens em seus relatos que constituiu em minha mente o quadro daquela narrativa. Assim não passa imperceptível o modo, por exemplo, como Ruth relembra como se decidiu pela vida religiosa. Em minha imaginação, antes da entrevista, seu envolvimento com religiosidade cristã católica teria ocorrido devido à vocação, fé ou algo da esfera do sagrado. Sua iniciação em uma ordem religiosa decorre de sua identificação com uma freira negra e também da vontade de trilhar um caminho no qual os princípios cristãos estão em acordo com seus propósitos.

*O primeiro sinal que eu tenho certeza é que eu queria seguir Maria e eu falava sempre que eu ia seguir Jesus na vida pública. Quero seguir Maria, que é aquela mulher que se doa: que vai, que contribui. Então, a minha figura de Maria era essa. Não era só aquela Maria que ficava rezando. Eu sabia que era importante rezar, mas sabia que tinha muito mais coisa.*

Ao revisitar processos históricos da Igreja Católica no Brasil, o Pe. José O. Beozzo (2009) adentra caminhos sinuosos dessa instituição que por vezes parece uma fortaleza. A partir de sua reconstituição da história das Irmãs Negras e Indígenas

Missionárias de Jesus Crucificado (MJC) tomou conhecimento de que as divisões de classes internas, baseadas na raça/cor, foram cruéis e persistentes, espalhando-se por todas as nervuras da irmandade. Embora as MJC tenham sido pioneiras, desde sua fundação em 1928, na aceitação de candidatas negras, houve duas congregações sobrepostas. Beozzo constata que o padrão de jovens negras que se entregam a vida religiosa é em geral o mesmo, sendo quase sempre oriundas de famílias numerosas, trabalhadoras, porém pobres, com inserção no mercado de trabalho ainda crianças, seja em casa ou em casas alheias, dificuldades em conciliar trabalho e estudos, tentativas sem êxito para entrar na vida religiosa e a surpresa com o “sistemas de classes”.

O “sistema de classes” ao qual Beozzo refere-se é a divisão baseada em classificações de raça/cor sustentada dentro da Congregação de MJC. As duas classes existentes dentro da Congregação eram a das oblatas e das coristas. As primeiras eram as religiosas que assumiam as tarefas domésticas, inclusive as atividades de cozinhar, em sua maioria eram negras e indígenas<sup>15</sup>. Assim, às coristas, irmãs brancas, cabiam o tempo para o estudo e o apostolado. Exceto em um dia do ano, na festa de Santa Marta quando as funções designadas às oblatas eram assumidas pelas coristas. As oblatas não possuíam voz, nem voto nas casas por onde passavam, a essas irmãs estava imposto receber e obedecer ordens. Segundo Beozzo, a diferenciação entre as classes na Congregação se consubstanciava em vários detalhes que iam desde a divisão dos trabalhos, a vestimenta diferenciada e o tempo maior exigido entre a entrada e a profissão perpétua<sup>16</sup>.

O trabalho das oblatas foi tão relevante quanto o das coristas para o desenvolvimento das casas, do apostolado e para a manutenção da Congregação, mas a divisão dos trabalhos, o “sistema de classes”, indica relações de subordinação que foram mantidas por vários anos. Adiante Ruth nos confirmará o binarismo que existiu em sua Congregação e as marcas deixadas nas irmãs negras em decorrência de terem experimentado um sistema rígido de divisão que as perseguiram em campos onde supostamente não deviam motivos de existir uma vez que o cristianismo tem como um dos pilares a afirmação de “amor ao próximo”.

---

<sup>15</sup> Conforme Beozzo com exceção da região sul do país, devido as regiões de colonização alemã, italiana ou polonesa, não era raro que moças brancas, com pouca ou nenhuma escolaridade, integrassem a classe das oblatas.(2009:279)

<sup>16</sup> A profissão perpétua é o ato no qual o/a religioso/a se entrega totalmente a serviço “de Deus e da Igreja”, essa ação contempla, ainda, os votos de pobreza, castidade e obediência.

Beozzo analisa a eliminação das classes, ou melhor, o processo que ficou conhecido como “unificação das classes”, em 1965, e que significou a reforma da Congregação que implicou numa cadeia de processos que alteraram não apenas as estruturas da ordem, mas também o cotidiano das casas, das relações, redistribuição de trabalhos e uma gradual diluição das hierarquias estabelecidas anteriormente. A esse respeito Ruth informa que muitas irmãs se livraram lentamente dos processos psicológicos internalizados que as mantinham em condição de subordinadas.

*E as negras eram oblatas independente de ter estudo ou não. Então, você podia ter o mesmo estudo que a outra, mas você era negra. Então era oblata.*

*Aí quando nos fizemos o movimento de mulheres negras, nós não deixamos as outras oblatas brancas vir não. É por que elas não tinham o problema da cor. Nós estávamos discutindo era a questão racial. Então, elas não entravam e nem as brancas também não entravam, mesmo que elas fossem solidárias. Por que senão, aquelas irmãs negras que viveram muitos anos, elas não conseguiam falar de si tendo uma branca perto.*

*E quando tava só nós irmãs negras elas se sentiam bem e falavam assim: “Como é bom tá patrício com patrício.” Quer dizer, irmã com irmã! É que aí elas se sentiam irmãs. Então isso era muito difícil, a gente escutar isso de irmãs que tinham dado a vida toda na congregação e ainda não tinham se libertado.*

Em face da identidade por ela afirmada, creio que devo começar pelos relatos de sua infância, onde os marcadores corporais indicavam “seu lugar”, ou seja, negra na encruzilhada de gênero, raça, classe, localização especial.

Iniciemos pela infância e pela relação familiar, pois obedecendo a uma ordem cronológica, seria nesse circuito que se ocorrem as primeiras experiências. Nas palavras de Maurice Halbwachs, “admitamos que a criança se lembre: é no quadro da família que a imagem se situa, porque desde o início ela estava ali inserida e dela jamais saiu.” (Halbwachs, 2006, p. 39) A narradora dessa vida, aqui exposta, é uma adulta cujas lembranças da infância voltam à superfície de modo a mostrar uma parte do que a constitui.

Ruth é a segunda filha de uma família composta por sete pessoas (mãe, pai, quatro irmãs e um irmão). Nascida em Caçu região Sudoeste do estado de Goiás ela conta que nasceu: “na beira de um rio [Rio Claro][mas] mudei para o mesmo

*município para outro lugar, perto de outro rio*<sup>17</sup>. *Então até os seis anos a minha vida foi na função da casa, roça, rio*". Nesse trecho a narradora informa que passou parte da infância trabalhando na roça e no rio onde ela ajudava sua mãe a pescar. Ela conta que por ser uma das filhas mais velhas, era quem ia ao rio acompanhar a mãe que pescava improvisando uma espécie de cercado com redes, maneira esta de pescar fazia com que tivessem que entrar no rio. Ruth lembra-se que certa vez sua mãe estando grávida de aproximadamente oito meses não possuía mais tanta agilidade ao entrar e sair da água. Assim, Ruth assumiu a tarefa e ao entrar no rio assustou e desequilibrou-se ao tocar em um peixe grande quase se afogando. Embora nada de mais grave tenha acontecido, o susto para si e para sua mãe lhe rendeu essa lembrança marcante do rio.

O rio e a roça são pontos onde pairam as lembranças da infância. *"Gostava de ir pra roça capinar com meus pais. Minhas irmãs ficavam em casa, brinquei muito de boneca foi uma infância muito tranquila."* Embora afirme ter vivido uma primeira infância sossegada há em sua lembrança uma cena angustiante para uma criança que se vê separada dos pais:

*Mas aí com seis anos meus pais mudaram e eu fiquei na roça. Fiquei mais um ano ainda. Por que eu tinha só seis [anos] e com seis [anos] ainda não estudava. E com seis [anos] eu já fui trabalhar de babá, então eu só via assim. Eu me lembro do dia mais triste da minha vida: foi ver o caminhão ir embora e pensar assim: "Poxa, quantos dias eu vou demorar para ver meus pais?" E aí fiquei trabalhando, cuidando de duas crianças na roça. E quando eu fiz sete anos eu fui para a cidade estudar.*

Halbwachs (*op. cit.*) explica um pouco do sentimento de criança ao se sentir abandonada ilustrando tal sensação com a estória do Pequeno Polegar que, abandonado pelos pais, poderia ter seguido outros caminhos na busca pelos pais ausentes, mas mesmo assim teria em si o análogo sentimento de abandono. O sentimento de abandono experimentado pela criança seria permeado por outras as lembranças que se sedimentariam em sua memória, mas se configuraria como sensação de ter sido deixado/a. A análise do autor prossegue enfatizando que o conteúdo original de tais lembranças se explicaria por elas se encontrarem no ponto de cruzamento de duas ou mais séries de pensamentos pelas quais se relacionam a tantos grupos diferentes. Mas

---

<sup>17</sup> Ao reler a entrevista de Ruth me deparei com quebras na sua narrativa. Assim quando ela informa que mudou-se para outra localidade, mas no mesmo município e que foi viver "perto de outro rio" voltei a campo e perguntei qual seria esse outro rio. O que ocorre é que não é outro rio e sim o mesmo rio Claro, houve confusão com sua colocação. Sua família e ela, ainda criança, se mudam de município, mas permanecem vivendo próximos do Rio Claro.



isso não é suficiente uma vez que essas imagens não existindo senão para nós, uma parte de nossa lembrança não seria adaptável a nenhuma memória coletiva. O que ocorre é que recaem sobre essas um peso ao qual não estavam preparadas para sustentar, passando então a exercer papéis da vida adulta quando ainda é criança.

Ruth conta que começou a trabalhar aos seis anos de idade. Como babá cuidava de duas crianças na zona rural. Aos sete anos tendo mudado para a cidade continuou trabalhando como babá. Nesse período cuidava de três crianças e dos afazeres domésticos além de estudar. Trabalhou dos seis aos dezoito anos em cinco casas diferentes de famílias brancas, e afirma que era “*como se fosse da família*”. Até os dezoito anos ela viveu onde trabalhava, “*dormia no emprego*”.

*Apesar de eu desde os sete anos não morar com os meus pais, então, dormia no emprego, vivia no emprego. Então tinha uma família que morava lá e eu ia só no final de semana. Isso foi por mais de sete anos. Quer dizer até os dezoito anos eu morei mais no emprego do que na minha casa porque eu estudava e trabalhava.*

*É só ia em casa para dormir um final de semana, um pouquinho, nunca morei em casa [a dos pais] até os dezoito anos. Até os seis eu morei em casa, depois dos seis aos dezoito eu dormia no emprego.*

*Meus pais moravam na mesma cidade, mas como eu era babá eu tinha que dormir no emprego, mesmo que eu era babá e limpava casa e ajudava em outra coisa, eu dormia no emprego.*

*Porque eu estudava e eu falava: “Eu não abro mão de estudar.”. Então uma condição era que eu dormia no emprego porque às vezes tinha tarefa pra fazer de noite, tinha menino para olhar de noite, dormia com menino [criança]. [curto período de silêncio] E brincava muito, fazia as tarefas depois do almoço e saía correndo para brincar com a meninada.*

*Essa fase até os quinze anos até, além de eu trabalhar eu brincava muito. Eu brinquei muito, nossa senhora! Não tinha patroa que me segurava dentro de casa, então na hora em que terminava de arrumar as coisas, ensinava tarefa para os meninos e ainda sobrava o tempo de brincar. A gente brincava até quase de noite, voltava para arrumar o jantar, dava banho nos meninos. Foi uma infância que eu lembro muito bem, foi bem interessante.*

É novamente Halbwachs que reflete a condição na qual crianças fazem uma passagem forçada da infância a vida adulta. Então, por toda a infância olhamos de frente o que não é mais do âmbito familiar, passamos por experiências que nos preparam para a vida adulta.

É a sombra que projeta sobre infância a sociedade dos adultos e, mesmo mais o que uma sombra, uma vez que a criança pode ser

chamada a tomar sua parte em cuidados e responsabilidades cujo peso recai de ordinário sobre ombros mais fortes que os seus... É por isso que dizemos algumas vezes e alguns homens que eles não tiveram infância, porque a necessidade de ganhar seu pão, impondo-se a eles muito cedo, forçou-os a entrar nos domínios da sociedade onde os homens lutam pela vida. (Halbwachs *op. cit.* p.42)

Mesmo tendo responsabilidades da vida adulta como o trabalho, os cuidados com a casa e crianças, Ruth sinaliza que parte de sua infância era “recuperada” quando brincava. E não havia conforme seus relatos nada que a impedisse de dar continuidade à parte de sua vida que fora suspensa, a infância.

É na infância que Ruth se depara com os efeitos do racismo, mas também com as estratégias para amenizar ou evitar este tipo de intolerância. Ruth relata que sua mãe nutria grande preocupação com o aspecto de suas filhas, sobretudo com os cabelos destas. Sempre que notava que os cabelos de suas crianças não estavam “arrumados”, a mãe de Ruth intervinha chamando a atenção de suas filhas ou trançando seus cabelos. Vejamos:

*E ai minha mãe sempre trançava os cabelos. Queria cuidar bem dos nossos cabelos.*

*Batia em mim quando eu deixava os fiapinhos [de cabelo solto]. Eu ia para a escola e ela via que tinha um cabelinho arrebitado: “Mas olha aqui!” [se referindo aos cabelos “fora de lugar”] [em resposta]: “Mãe, não liga, deixa meus cabelos.” Então, quer dizer eu nunca tive muita preocupação com o cabelo, mas minha mãe sempre teve muito esse cuidado. Tinha que ir bem arrumadinha pra escola...*

Nesse trecho é à aparência que Ruth se refere, pois sendo racializadas, mãe e filhas, não escapam dos efeitos perversos do racismo. Os cabelos “fora de lugar” poderiam se tornar o motivo banal para piadas de mau gosto que deterioram a autoestima de suas filhas. E como quem protege a mãe, de Ruth, busca não deixar espaços para que o racismo encontre meios de minar de alguma maneira o amor próprio de sua filha. Assim a mãe, desta interlocutora, tentava manter sobre rígido controle as cabeleiras de Ruth e suas irmãs. Para Nilma Lino Gomes (2002) estes cuidados com a aparência de si e das crianças negras remete as tentativas de rompimento com os estereótipos que recaem, desde o período colonial, sobre a população negra. Assim, “Nas sociedades ocidentais contemporâneas, algumas famílias negras, ao arrumarem o cabelo das

crianças, sobretudo das mulheres, fazem-no na tentativa de romper com os estereótipos do negro descabelado e sujo.” (GOMES, 2002, p. 44)

Gomes (*op.cit.*) constata que as experiências de negras/os com seus cabelos iniciam já na infância, durante a realização de sua pesquisa ela ouviu diversas reclamações relacionadas ao uso das tranças nesta fase.

As meninas negras, durante a infância, são submetidas a verdadeiros rituais de manipulação do cabelo, realizados pela mãe, tia, irmã mais velha ou pelo adulto mais próximo. As tranças são as primeiras técnicas utilizadas... quando o assunto era o uso das tranças durante a infância, sempre ouvíamos uma infinidade de reclamações. (Gomes *op.cit.* p.43)

Ao serem submetidas ao trançar e destrançar os cabelos as crianças negras, agora adultas na etnografia de Gomes, sofriam com os puxões, o desembaraçar e o prender firmemente os cabelos. As situações descritas não foram citadas como parte das boas lembranças desse período. Gomes questiona se não seriam essas sensações da infância, por vezes dolorosas, vinculadas ao ato de trançar os cabelos somada a suposta praticidade dos cabelos lisos e desembaraçados que atuam como estímulo ao uso dos alisamentos por parte de suas interlocutoras. Compreendo que há semelhanças na experiência de Ruth, com seus cabelos e os cuidados da mãe para com estes, com as narrativas analisadas por Gomes.

Alice Walker (1987), em *Cabelo oprimido é um teto para o cérebro*, descreve seu processo de “libertação espiritual” quando impedida de avançar nessa transformação percebe que havia uma “barreira física” para esta modificação ocorrer por completo. Walker chega à conclusão de que o problema não eram seus cabelos, mas o modo como ela se relacionava com eles que era um reflexo de sua experiência com os cabelos no período em que ainda era criança e que carregou até o momento de seu “desenvolvimento espiritual”.

Walker afirma que não soube por um período de sua vida como era suas madeixas. Ela nos diz:

Compreendi que jamais tivera a oportunidade de apreciar o cabelo em sua verdadeira natureza. Descobrir que ele, na verdade, tinha uma natureza própria. Lembrei-me dos anos que passei aguentando cabeleireiros - desde o tempo de minha mãe - que faziam trabalho missionário nos meus cabelos. Eles dominavam, suprimiam, controlavam. Agora, mais ou menos livre, ele ficava todo espetado

para todos os lados... Ele jamais pensava em ficar deitado. Deitar de costas, na posição missionária, não o interessava. (Walker,1987)

Há mulheres negras que devido aos longos anos de intervenções químicas, que em muitos casos são iniciados na idade infantil, nos cabelos desconhecem ou esquecem como são seus cabelos sem alisamentos, extensões e afins. O processo de modificação capilar é uma espécie de metamorfose na qual, além da mudança visual, há o reencontro consigo, a redescoberta do corpo e as possibilidades outras de construção da autoimagem, do olhar sobre si.

Desde a infância a condição racialmente imposta a Ruth era sabida, provavelmente não tal como atualmente, mas retrospectivamente ela narra este conhecimento.

*Eu falo que o marco central se deu quando eu estava na 6º série. Quando já na escola, que me xingavam de negrinha, um monte de nome; eu já rebatia! Eu já tinha uma consciência que eu era daquela cor. Que ninguém tinha nada com isso; que eu era evangélica e que ninguém podia ficar rindo da minha religião. Então eu já brigava. Pequeninha lá com sete anos eu já era espoleta. Por isso eu batia nas pessoas. Eu batia mesmo, nossa senhora! Era só falar que eu estava assentando! Então, quando eu cheguei na 6º série é que o professor me alertou que era questão racial. Então, a partir daí eu comecei mais a entender e a pesquisar. Quando eu fui ao Rio de Janeiro em 1977 eu observei muito isso; como é que se dava essa coisa lá. [questões raciais].*

*...quando eu fazia 6º série, eu já me envolvi com essa questão racial, porque na 6º série, eu era sempre mandada embora pra casa. Eu estudava à tarde, eu tinha um professor o [...] e outro chamado [...], eles eram estrangeiros. Eu não sei mais qual que era a origem deles. Eles falavam da Espanha, espanhol. Eles sempre alertavam sobre essa questão racial. Parece que eles já conheciam um pouco dessa história.*

*E eu não estava fazendo muita coisa, quando eu pensava que não, me mandavam ir embora, aí eu falava assim: “Mas professor não era eu quem estava falando, era fulano que estava colando de mim. Era fulano que estava me chamando.” “Fulano que estava olhando pra trás.” Mas era eu quem ia embora. Até que um dia eu falei pra ele: “Se o senhor me mandar embora mais uma vez eu não vou sair da sala.” Eu virei um bicho esse dia, também falei: “Não vou mas chamar minha mãe para vir aqui nessa escola buscar minha carteirinha, porque minha mãe trabalha, minha mãe é lavadeira, a patroa dela enche o saco toda vez que ela vai sair pra vim cá pra pegar essa porcaria dessa carteirinha. E a culpa não é minha, a culpa é dos outros. Tem que mandar é os outros ir embora, os pais deles nunca iam a escola para buscar carteirinha, só o meu.” Aí começou a*

*perceber que realmente ele estava me mandando embora, e outras pessoas lá também.*

*Aí ele falou: “Ah. É a questão de ela ser negra, realmente sempre é o outro, mas...” Ai desse dia nunca mais eu fui embora da sala de aula, nunca mais me mandaram ir embora.*

*Eu passei interessar mais nas figuras, prestar a atenção na escola, onde estavam os neguinhos. E aí comecei a fazer uma releitura do tanto que eu batia nos meninos por causa dessa questão. Comecei a olhar na igreja e quando foi em 1980 que eu vim pra Goiânia eu cheguei aqui e isso eu já tinha vivido pressão na igreja. Que uma vez mentiram lá, e a culpa era da Ruth... Ai eu fiquei com raiva, em 1974 não voltei mais para essa igreja e aí eu falei não vou mais ser dessa igreja. Falei para minha mãe: “Tchau e bênção.” Fiquei até 1978<sup>18</sup> sem ir para igreja nenhuma, não vou não!*

O interesse pela questão racial somado a desilusão com a comunidade religiosa onde professava foram aditivos que conduziram Ruth a se distanciar e se aproximar novamente da religiosidade. Oriunda de uma família evangélica, após um desentendimento em seu grupo evangélico, aos poucos, não sem estranhamento e um toque de encantamento com a possibilidade de participar politicamente em prol da população negra, é que ocorre sua entrada definitiva para a vida religiosa, contrária a de sua família.

*Vamos falar da família evangélica! Na verdade a minha mãe foi aquilo que eu falei: minha mãe foi espírita, então ela cresceu em família espírita, mas logo que ela casou e veio pra cá [Goiás], ela se tornou evangélica. Então todas nós nascemos de uma mãe evangélica e toda vida a gente ia pra igreja, a gente orava, participava.*

*E essa questão minha por que eu já trabalhava fora. Então eu era a menina mais arrumadinha da igreja, por que eu ia pra igreja muito arrumadinha. Mesmo que eu era negra, eu era filha de pobre, então como eu já trabalhava, eu já pagava o dízimo. Então eu não era aquela “ralezinha”, que era as outras da igreja às vezes. E isso eu lembro quando ia dar um presente, às vezes eu até falava com minha patroa; “Preciso de hoje dar um presente pra fulano e tal.” Então aquilo criou um ciúme nas meninas da igreja e fui crescendo dentro dessa igreja.*

*Falei que eu saí de lá com 18 anos em [19]74. Aí eu ia pra igreja, então aí aquela fase dos 15, 16 anos, essa fase até os 18 anos era um ciúme das meninas que cresceram no mesmo ritmo que a gente; só que eu era negra e elas eram brancas, mais claras. Na verdade não eram brancas, por que os pais não eram brancos, eram nortistas, então eram mais negros que... [pausa] Só que não tinham a pele escura que nem a minha. Então o cabelo enrolado desse jeito, mas o cabelo era cacheado; e o [...] um desses meninos dessa família era*

---

<sup>18</sup> Em 1978 Ruth tinha vinte e dois anos de idade.

*meu irmão de leite. Mas as meninas foram crescendo e tendo ciúme. A [...], [...], nossa...*

*Porque a igreja evangélica quando vai chegando essa fase as meninas começam a namorar. E eu nessa fase eu já tinha uma consciência: eu não queria saber, eu queria estudar, estudar e estudar. Então eu já era perseguida por que eu gostava de jogar bola na escola e não podia; evangélico não joga bola, e eu jogava! Eu falei: “Na hora da educação física eu jogava bola. Pode fazer educação? Pode!” Então um dos exercícios, era a forma. Aí sempre me deduravam lá na igreja, eu sempre fui muito dedurada na igreja também por causa de ciúme. E aí menina... Eu lembro num aniversário duma irmã lá uma das meninas ficaram tão enciumadas por que uma das irmãs lá, me escolheu pra eu entregar o presente; por que eu tinha dado. Nem eu mesmo sabia que tinha dado uma quantia lá e tinha sido maior do que as outras. Então quem deu o maior é que entregava e aí isso criou um ciúme danado. Aí elas já estavam enciumadas por causa de uns [garotos] evangélicos que tinha lá; a [...], a [...], morriam de ciúme, por que elas pensavam assim: se a Ruth invoca ou ele invoca com ela, nós vamos ficar sem namorado. Com quem nós vamos casar? Não tinha outro homem na igreja, outros homens! Foi muito divertido. Aí eu sei que foi uma perseguição muito grande.*

*Já trabalhava com essa família da Dona [...], nós fomos catar mangaba no mato; e ao voltar dessa tarefa no mato a gente parou e aí meus patrão foram pescar na represa e nós jovens, adolescentes descemos pra outro lado, minha irmã também tava, descemos para outro lado. E aí fomos. Vimos. Só corria aquela aguinha! Que você sabe na manilha e aí passa pouca água pro outro lado! Aí tem a represa então saía pouca água. Nós vimos lá os morcego e pa, pa e pau... Pedra sabe?! E alguém passou lá, chegou na igreja e falou que eu tava... Que nós tava tomando banho, que tinha visto a irmã [...] tomando banho no rio; que isso não é coisa de irmã... Coisa de igreja... Sabe?! Que a igreja autoriza! Aí eu cheguei na igreja, era eu e não sei quem, entrei na igreja to lá bem sentadinha, era dia de ceia, alguém falou a irmã tá em prova, eu falei: prova por que? Ah, por que a irmã tava tomando banho no rio. Eu falei: “Quem falou?”*

*Quem falou que eu tava tomando banho no rio? Aí não quiseram me contar. Aí eu falei: “Olha... E só vou dizer uma coisa, to indo embora da igreja. Por que o dia em que a igreja acreditar na verdade eu piso na igreja, mas enquanto a igreja ficar com a mentira, to saindo; e vou sair pra não pisar mais!” Aí eles levaram um susto muito grande, por que não imaginavam que eu ia ter aquela reação! Porque todos eles expunham os irmãos em prova por qualquer coisa, mas uma prova que você fez?! Você concorda? Mas eu não tinha feito! Ele nem me ouviu pra saber a verdade, já me, pois em prova pelo que o outro falou; não sei nem quem é esse outro! Aí fui embora! Aí no final de semana fui na casa da minha mãe, isso eu fui embora, fui pro meu trabalho de novo.*

*Falei pra minha mãe eu fui lá; mãe eu saí da igreja! Ó... Por isso, por isso e por isso. Aí minha mãe: mas minha filha! Aí eu falei: eu saí e não me peça pra voltar mais; eu prometi lá que eu não ia voltar e não vou voltar mais.*

*Aí eu fiquei de 1974 a 1978 sem ir pra igreja. Queria nem saber mais de igreja; se me mandasse eu ir na igreja evangélica eu já... Aí por isso quando eu fui para igreja católica, que me levaram para a igreja do centro, que eu cheguei lá e vi aquelas mocinhas, aqueles jovens, eu falei assim: Esse aqui não é o meu lugar não. Eu já fiquei pensando nas outras! Falei: não vou ficar aqui não; por que esse povo é muito ciumento. Quer dizer... Ali você já que?*

*É a questão do corpo da mulher negra; como é que é numa igreja evangélica. Depois um dia eu fui fazer releitura disso, falei assim: que elas tinham ciúme de mim por causa do namorado, tinha ciúme por causa das minhas roupas, tinha ciúme por causa num sei do quê. Então quer dizer... Essa questão de ser mulher negra já era uma coisa; dentro da própria igreja eu já era discriminada e eu nem tava vendo, pois o dia que eu vi, tchuup... Aí eu fui embora! E nisso eles me encontravam na rua e diziam assim: irmã Ruth, volta! Eu falava assim: “Não. Não vou voltar nunca mais praquela igreja; eu vou continuar sendo amigo das pessoas, mas não volto para a igreja”. Aí lá quando eles ficaram sabendo que eu vinha para a congregação...*

*Não. Aí eu já tinha ido para a igreja católica, em 78 eu fui para a igreja católica; eles vieram atrás de mim... Não eu não vou voltar! Aí eu fui. “É. Eu sei que a irmã ta vivendo bem, ta fazendo um trabalho muito bem e tal.”*

*Eu disse: pois é, estou fazendo e ainda não engoli aquela coisa de vocês terem falado e não me contado quem falou essa mentira. Aí um dia o pastor me chamou e falou: “Ó irmã Ruth, a gente quer pedir desculpa, por que a pessoa que falou, inventou. Eu falei: “Pois é. Vocês acreditaram em uma invenção. Perdeu uma irmã para sempre!”. Por que eu não gosto da mentira, lá no evangelho me ensinou que a inveja e a mentira são duas coisas que destroem. E vocês me destruíram a minha fé na igreja evangélica por causa disso, então, portanto eu não volto mais para a igreja evangélica. Mesmo que vocês descobriam a verdade, eu não volto! “ Não. Você sabe que a salvação só dá através dá...” Eu falei: “Então eu tô indo pro inferno, por que eu não vou voltar para a igreja evangélica!”*

*... Fiquei até 1978 sem ir pra igreja nenhuma, num vou não! Aí eu fui pro grupo de jovens, cheguei no grupo de jovens, me chamaram pra um grupo de jovem; o grupo de jovem era do centro da cidade, só tinha eu e a [...] que era negra, aí eu cheguei lá não gostei muito do grupo não, achei eles muito assim elitizado, um povo que tava longe da nossa realidade, eu falei pra [...] não vou vim aqui mais não. Aí tinha um amigo meu que é o padre Rubens, ele foi até reitor aqui da universidade... ali na católica, pró-reitor, ele foi presidente da Sociedade Goiana de Cultura, ele é estigmatino, nós pertencíamos ao mesmo grupo na escola e a família dele era negra, aí a dona [...] sempre falava:*

*Ruth vocês não pode ficar separado.*

*Aí a gente ia pra lá, a [...] ia pra lá, tinha a [...] E [...] era branca também ia pra lá, mas ela era uma branca pobre. Aí nos formamos um grupo de jovens na periferia na igreja Nossa Senhora Aparecida e esse grupo de jovens trabalhava com muitos negros. A gente fazia Via Sacra, organizava teatro e sempre a questão racial*

*tava inclusa, bem clara ali. Não tava nada escondido e a santinha era negra: então isso era um referencial.*

*Quando eu vim em 1980 a Goiânia, que eu cheguei aqui, a [...] falou:*

*Ruth, vamos ser religiosa?*

*Eu olhei bem assim e falei:*

*Olha na minha rua morava umas irmãs eu gostava muito delas, mas eram brancas.*

*E eu pensava: Eu não quero ser igual a elas, quero ser até freira, mas se for pra ser assim, quero não!*

*Quando eu cheguei encontrei logo de cara uma irmã negra, chamada irmã [...]. Bem negona, gorda, parecia aquela mulher do sítio do Pica Pau Amarelo Tia Nastácia. Adorei a vó, como eu gostei da vó, aí quando eu entrei na sala, porque eu era uma jovem muito assim. [pausa] Por eu não ter morado muito em casa né! Só depois dos 18 anos que eu fui trabalhar na telefônica que eu fui pra casa.*

*Então nessa época eu encontrei uma irmã lá que também era do Mato Grosso, chamava irmã [...]. Eu a vi com uns bobes bem grandão na cabeça, aquela negra bem alta, esbelta, cumprida, de calça cumprida. Aí eu olhei:*

*Pantalona! [se referindo ao modelo de calça usada naquele período]*

*Aí eu falei:*

*Ah. Dessas irmãs aí eu vi mais umas lá. Ah! Desse grupo aqui até eu quero ser.*

*Por que me identifiquei logo, porque tinha mulheres negras. Porque se não tivesse, eu acho que eu não tinha ficado. Aí ficamos os três dias assistindo os encontros, as palestras.*

Quanto ao seu ativismo pelas causas ligadas a população negra foi na Ordem religiosa a qual pertence que se deu sua aproximação da discussão racial que já estava instaurada devido a problematização, de questões relacionadas a raça, já suscitadas pelas mulheres negras de sua Ordem.

*Na congregação tinha um grupo de mulheres negras que já tava discutindo desde 1980 a questão racial, por que a congregação tinha sido fundada com várias mulheres negras e na história não aparecia isso. Então já tinha um grupo refletindo pra resgatar a história das irmãs negras. Tanto é que em 1984 teve o encontro e em 1986 o primeiro encontro nacional que foi lá em Brumadinho e daí pra cá num paramos mais não!*

A primeira desilusão de Ruth com a vida religiosa ocorreu em âmbito de uma comunidade protestante. A igreja católica, com a existência de uma ordem que congrega mulheres indígenas, negras e brancas, lhe causou a impressão de que haveria uma maior abertura para a abordagem de questões relacionais a questão racial, mas as hierarquias



baseadas na classificação racial dentro da ordem se revelaram demonstrando que as comunidades religiosas não estão imunes às assimetrias.

Conforme sua narrativa, desde a adolescência já inclinava para uma postura alinhada ao feminismo, à construção de uma autonomia, a não conformação ao que era imputado as mulheres como vocação biológica e psicológica, casar e procriar.

*E minha mãe sempre falava quando eu tinha 18 anos:*

*Minha filha você tem que arrumar um namorado. Você tem que casar. Todas as meninas têm um namorado, por que minha mãe é evangélica!*

*Então, com 18 anos eu não queria saber de namorado! Eu queria só estudar e estudar. Falava:*

*Mãe, eu quero saber é de estudar. Não quero saber de namorado não.*

*E namorado pra mim naquela época era um problema, por que todas as meninas que eu via que tinham um namorado, logo elas não podiam participar de nada.*

*Então, eu já era uma menina acho que feminista. Por isso que eu não consegui nem arrumar um namorado direito. Tinha uns meninos apaixonados. Quando eu vi mesmo, teve uns três que foi atrás de mim, mas assim: [Reprodução de um diálogo de Ruth com um dos “meninos apaixonados”].*

*É por causa. Desilusão amorosa?! [um rapaz lhe perguntou]*

*Falei: Meu filho se fosse desilusão amorosa.*

*Não! Por que eu queria casar com você.*

*A outra [uma colega que interfere no diálogo] falou assim:*

*Não, [mas] você gosta muito de criança.*

*Põe na creche.*

*Eu falei: Não. Não é isso que eu quero para minha vida!*

*Falei: Não, eu já cuidei demais de meninos. Então tudo que eu tinha de cuidar, eu já cuidei, agora eu vou fazer outra coisa!*

Em outro trecho de sua narrativa de vida, Ruth conta como procedeu a fim de conectar a vida religiosa a uma postura feminista.

*[...] fui morar no interior, morei em Goiânia e depois fui para o interior e depois voltei. Quando eu cheguei aqui em 1992, e que eu vinha aqui e tinha a reunião das mulheres; eu pulava para dentro das reuniões. Ah! Vai ter reunião das mulheres ali... Eu ia! Aí quando foi em 1993 eu pulei dentro do Fórum Goiano e não saí mais.*

*E desde essa época eu ficava puxando as meninas pra ir sabe?*

*Gente! Vamos para lá e discutir a questão das mulheres. Vamos para lá. Vamos lá, por que nós precisamos discutir essa questão racial lá dentro também. Essas mulheres são todas brancas, só tem eu de negra, vamos lá?*

*E aí eu puxava a [...], puxava um monte de meninas que tinham aí, mas elas iam e se sentia. Por que eu já estava com uma caminhada e elas não estavam. E isso foi muito difícil, puxar uma que parasse lá dentro! Mas aí eu puxei, eu não desisti não! Aí um dia eu lembro muito bem de ouvir da [...] que ia ter um encontro, um encontro feminista em Salvador e eu doida pra ir!*

*Então, ela virou assim:*

*Ah! Pede para a igreja lá, para a diocese, o dinheiro. A Ruth é da igreja ela pode pedir.*

*Eu falei assim: Uai. Como é que eu vou pedir? Imagina. Ainda mais um encontro daquele se a igreja ia me mandar?*

*Não ia me mandar, de jeito nenhum. Se ela não me desse a passagem aí que não ia! Aí comecei a pensar: eu tenho que arrumar outras mulheres por que eu sou freira e elas não vão ficar me mandando para as coisas.*

*E foi aí que eu corri atrás da [...], corri atrás da [...], corri atrás da [...], da [...] a, da [...], até que a [...] acabou vindo para o movimento.*

*Aí eu falei:*

*Agora eu tenho uma mulher que pode para o feminismo e elas aceitar!*

*E aí foi assim, puxei a [...], puxava a [...] e elas não queriam vir muito não, por que elas tinham raiva das mulheres brancas. Mas por que era a questão racial na verdade, então você se sentia muito diferente. Esse grupo aqui com poder e esse aqui sem poder nenhum. Então era muito complicado.*

*E eu nunca mais parei de participar, então desde essa época sempre puxando, discutindo e fui pra dentro e assumi as bandeiras do feminismo. Não estava nem aí!*

*No encontro das irmãs negras também debatíamos; tinha aquelas que davam conta de assumir e aquelas que assumiam até andavam. Tanto é que tinha irmã que o maior passo que ela ia dar era deixar de fazer as coisas. Por exemplo, tinha irmãs, caso de irmãs que ela chegava, a outra branca chegava e tava tudo arrumadinho, sua roupa, sua comida e tal.*

*À medida que ela foi participar dos encontros das irmãs negras, ela fazia a tarefa dela e ia para a capela rezar; e a outra chegava e [dizia].*

*Uai, você está pondo as asinhas de fora? Cadê a comida?*

*Ela falou assim: Uai, eu já comi! Cada um. Tá lá é só esquentar, arrumar!*

*Aí a fulana falou:*

*Mas você tá botando as asinhas pra fora!*

*E isso teve uma guerra muito grande dentro da própria congregação. Quer dizer, você é mulher e negra e ainda numa hora dessas ainda ter que cuidar dos outros. Então, eu já entrei. Eu já era auto-suficiente, mandava e eu não fazia.*

*Eu já entrei auto-suficiente na congregação enquanto tinha umas irmãs que...*

*E aí falava: Mas, por que você está fazendo isso?*

*E ainda algumas vezes eu ainda falo: Mas por que você está fazendo isso?*

*Então foi nessa luta aí que eu entrei no movimento feminista. E as pessoas perceberam que eu era uma mulher feminista e que eu trazia outras irmãs, outras pessoas.*

*Ninguém me incomodou mais por eu ser feminista. De vez enquanto tinha uma desconfiança! “Será que ela vai defender o aborto? Como é que vai ser isso?” E eu não ué. Eu sempre tive claro ué.*

*Falei: Eu não preciso fazer aborto; só se alguém me estuprar eu vou precisar fazer um aborto se eu não quiser ter um filho.*

*Mas, quem vai precisar de fazer isso não sou eu, então, portanto, eu não vou ser contra, pois se tem mulheres que precisam. Por que eu ia ser contra?*

*Então aí pronto. Foi um rebuliço; por que além de ser freira, rebelde e ainda feminista, quase todas as vezes que eu ia renovar o voto, queriam me mandar embora da congregação. Quase todas às vezes.*

Quanto a seu envolvimento com o movimento negro foi também em sua ordem religiosa que teve os primeiros contatos com a discussão da questão racial de modo politicamente organizado, uma vez que dentro de sua congregação a divisão era sintomática da existência da discriminação racial e de classe. Tais divisões com as mudanças sociais foram tornando-se insustentáveis, o que fez com que dentro da congregação ocorressem articulações que se propuseram a recuperar a história do povo negro, a despertar da consciência negra. Vários encontros regionais, nacionais, missas, quilombos missionários foram desenvolvidos para fortalecer a identidade negra dentro da congregação.

*E em 1987 eu fui para Vitória em Espírito Santo. Era véspera da Campanha da Fraternidade, que ia trabalhar a questão da fraternidade e o negro.*

*E aí eu cheguei lá e já tinha um grupo chamado “União e Consciência Negra”, não tive dúvida, pulei dentro do grupo.*

*[é] que aqui já participava um pouquinho junto com a [...], então eu e a [...] fomos trabalhar com essa turma da “união e consciência negra”. E aí ficamos expert, voltamos ótimas, em 1988 trabalhamos muito a questão racial através daquela campanha e eu já tava com isso era no sangue, só que eu não sabia!*

*Criamos o GRENI nacional nas outras congregações para mostrar que existia racismo dentro das congregações, na igreja. E aí veio a pastoral afro, veio os APN e aí veio tudo isso! Esse bojo aí, nesse rebuliço das missionárias que começa lá atrás no movimento com o MNU. Aí passa pela união consciência negra, da união vai ajudar os APN, depois vai para pastoral, depois vai pros GRENI.*

*E nisso nos já tínhamos um trabalho que era das irmãs negras e aí ajuda as outras congregações que não tinham nenhum trabalho nessa área. A gente ajudou todas a se organizar dentro das congregações, só que eles eram pouquinhos dentro das congregações. Então tinham muito mais dificuldade que a gente, por que nós éramos muitas...*

*Então foi nesse processo que a minha negritude foi se formando e participei de muitos eventos nacionais.*

*Fui coordenadora, contribuí no GRENI nacional, contribui nos APN, nos Agentes Pastorais Negros, tanto é que até hoje eles acham que eu sou um agente pastoral, mas eu não sou, por que não dou conta de representar todos.*

Em seu depoimento temos a história da Dandara que se origina de um grupo anterior, que ainda hoje é ativo. O coletivo do qual a Dandara surge é o Grupo de Mulheres Negras Malunga. Outro grupo apontando como relevante para a compreensão da trajetória dessa interlocutora é o GRENI que foi criado a partir dos encontros congregacionais e intercongregacionais de grupos ativistas negros e indígenas, no ano de 1992 na Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). O GRENI objetivou a construção de espaços de reflexão sobre ancestralidade e identidade afro e indígena na esfera da religiosidade consagrada. (BEOZZO, 2009, p.15)

Ruth nos conduziu aos percursos pelos quais as mulheres envolvidas nesses movimentos passaram do rompimento com a Malunga até a formação da ONG Dandara.

*Quando foi em 1998 aí tínhamos conseguindo um projetinho e esse projetinho era pra fazer encontro em outubro, com pelo menos 100 mulheres.*

*Aí nos trabalhamos. Mas nós trabalhamos homens e mulheres para realizar esse encontro. Corre daqui, mandei para FASES, mandei pra Alemanha esse projetinho de lá eles mandaram pra outra ONG de mulheres lá, aí eles mandaram um dinheirinho que dava pra fazer o encontro.*

*[...] que tava afastada de tudo né? Que já tinha participado do primeiro encontro, ela me ouviu na rádio falando do encontro.*

*Aí ela me ligou. Aí eu falei:*

*Então [...] vai ser seu segundo encontro porque que eu já ouvi de mais alguém que teve o primeiro encontro. E [esse] vai ser o segundo,*

*a gente gostaria muito de conhecer a senhora e convidar a senhora para estar lá com a banda da senhora.*

*Já aconteceram outros encontros, mas a nível de todo o movimento a gente quer chamar um de **NEGRA QUE TE QUERO NEGRA** ainda em Goiás que foi muito, muito interessante e a participação foi maciça, então fizemos todo histórico do movimento de mulheres a nível do Brasil. Chamamos a irmã [...] a gente chamou gente de Brasília, pra falar disso, participou do evento a construção a nível nacional.*

*Mas aí, partir dali nós falamos, vamos fundar o grupo e aí fundamos o grupo. Chamamos para outra reunião e pedimos ao SEBRAE uns cursos isso era em 1999. SEBRAE deu o curso pra nós, aí ele falou: mas vocês acha que todas vocês vão virar Malunga? [risos]*

*Nós queríamos saber como que fazia o Estatuto, aí ele falou assim primeiro vocês tem que terminar o curso pra vê se todo mundo quer ser uma cooperativa. Fizemos o curso e tal, mas ao mesmo tempo já fui fazendo o estatuto sabe.*

*Peguei um estatuto e fui elaborando, elaborando, porque fui eu que elaborei esse estatuto sabe? Olhava em um, olhava em outro e fui fazendo o nosso, aí paguei registramos esse estatuto chamava as meninas pra fazer assembleia.*

*Vamos registrar? Vamos.*

*Quando terminamos de registrar pra buscar... Aí virou...*

*Aí a [...] falava pra [...], mas a [...] é freira não pode está dentro desse estatuto. Eu era a vice né? Eu não quis ficar na presidência, então eu era a vice da [...], a [...] estava começando.*

*Aí depois... Melhor eu não ficar na vice é melhor colocar gente do povo, ninguém queria assumir aí eu tirei meu nome, depois a [...] disse: Não! É bom que a [...] esteja dentro.*

*Aí bota meu nome de novo, aí eu fico lá... Na vice-presidência, depois que registrou o estatuto teve uma reunião, aí tiraram meu nome de novo, eu disse:*

*Não, não faço questão de estar dentro não.*

*Mas aí tava a [...], tava a [...], tava [...], tava dona [...] todas essas mulheres era da Coordenação Malunga se for pegar aquele estatuto velho ali que é o primeiro estatuto, que é o rascunho do que foi pro cartório tá ali.*

*Aí começou, acho que umas três ou quatro reuniões só que as meninas participaram, depois não conseguiu mais participar, porque aí elas já não gostavam mais das meninas. Já começou aquela rixa.*

*Elas orientadas pela [...] aí só queria saber de saúde, saúde, e as meninas não queria só isso, e aí começou a afastar as meninas, até que a [...] já ficou um bom tempo sabe Mas com tempo só sobrou [...] do grupo, a [...] e a [...], as meninas, a [...] que era dos APNs ficou lá e as outras saíram todas ninguém quis ficar.*

*Todo mundo foi afastando, afastando, não ia à reunião, mas também não era convidada e a saíram. E quando foi em 1999 acho que já no final do ano ou era 2000, e eu acho que foi em 2000 que elas*

*afastaram mais, aí eu falei eu vou dá um tempo que vou cuidar da minha irmã agora, que minha irmã tá passando dificuldade a mãe da [... ]né? elas são as meninas.*

*Aí fui cuidar delas. E aí a [... ]. disse:*

*Há porque você fundou um grupo? Porque você fundou?*

*Aí ficava na minha cabeça todo dia ela e a [... ] irmã de Ruth] brigando comigo porque elas não iriam continuar lá, porque ia tirar os nomes dela de lá. Elas queriam fundar era um grupo pra trabalhar da horta orgânica que queria trabalhar com mulheres que gerasse um trabalho e renda e não sei o que.*

*[Então Ruth falou] Então vamos fundar. Eu vou escrever o estatuto de novo, já tinha registrado elas, vamos escrever, quando foi em 2002 esse estatuto ficou pronto foi para o cartório, fizeram assembleia coletaram aí foi um monte de gente que foi fundar essa Dandara: homem, mulher.*

*Fundaram. Dandara está fundada agora, daí pra frente minha filha esse povo já inventou de criar uma horta e aí reunião pra cá, e exposição de feira ali e não sei mais o que...*

*Aquela Dandara foi criada nesse pique de ação, foi por isso que causou um pouco de ciúmes na outra. Porque elas trabalhavam na área de saúde e a nossa tava na área de ação. Só que a nossa não queria nem saber de ta lá dentro com as mulheres brancas, que foi depois que a gente pôs a L. pra fazer o encontro no Transas do Corpo, mas vocês precisam, aí o Transas falou, olhou nosso estatuto e falou, mas vocês têm homem no estatuto, não pode.*

*Tem que ser somente mulher, porque vocês estão trabalhando questão de gênero, pra ser de mulher tem que ser só mulher, aí tira os homens do estatuto, fizemos isso, aí demorou porque até que a gente conseguiu renovar esse estatuto de novo, foi aí nessa confusão do registro o grupo tinha Mulheres Negras Dandaras, aí uma falou: não, mas não é só de negra? Não sei o que tem que ter gente branca, aquele negócio da consciência... tem que ter o nome MULHERES NEGRAS.*

*Aí quando fui rever o estatuto aí só Dandara pra nós não representava a questão racial, tinha que ter a palavra negras lá, aí que acrescenta de novo era Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado.*

*Aí volta de novo Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado e a Malunga que foi registrada Associação Cultural (não sei se era é Estadual de Mulheres Negras Malunga) ela tinha antes o nome de Grupo Malunga que era o nome que eu tinha dado.*

*Aí quase todas as outras mulheres, falaram: não, vamos fazer uma associação que englobam todas as mulheres, todas as mulheres da universidade, sindicato, aí que se deu mal, foi aí que elas voltaram a quer ser só um grupo, pra tiraram as mulheres da faculdade, porque elas na época não tinha faculdade né? Então elas achavam que as mulheres da faculdade iam tomar o poder delas.*

A ruptura das mulheres devido à divergência de linhas de atuação motivou o surgimento de dois grupos de mulheres negras que seguem rumos distintos quanto às abordagens. Embora haja diferenças nas áreas de atuação entre os grupos de mulheres negras Malunga e Dandara o que se torna relevante expor aqui é o fato de serem mobilizações de mulheres negras em prol das lutas antirracista e sexista.

*É. Os dois grupos nascem juntos, porque eles nascem lá em 1996 quando, assim oficialmente a gente já se reunia enquanto mulheres.*

*Quando foi em 1996 eu juntei todos que estavam lá naquele evento, falei que já vinha discutindo com essas mulheres mesmo dentro das APNs, que nós precisávamos criar um grupo específico. E aí elas não queria porque os homens não deixavam. Eu falava:*

*Mas nos precisamos ter grupo de mulheres pra discutir nossas questões.*

*Então sempre que encontrava, discutia ele [grupo]. Em 1996 oficializamos que a partir dali teria uma organização de mulheres.*

*Quando chegou em 1999 nós estávamos com ela oficializada, mas não deixamos de encontrar não. Nos encontramos [no dia] 20 de novembro, a gente encontrava as vezes no mês de maio, não pra comemorar o [dia] 13, mas pra falar.*

*Encontrava no [dia] 25 de julho, se você for pesquisar você vai achar manchete do 25 de julho em 1997, o 25 de julho em 1998 e 1999 também tem. Que era quando eu guardava os arquivos e daí pra frente minha filha esses grupos não parou mais de reunir. Ou reunia enquanto Malunga ou reunia enquanto grupo [de mulheres sem nomeação] lá no Alfavile com as irmãs, como Quilombo Missionário que era só de irmãs né.*

*A gente levava todos os negros pra lá pra discutir. Passava filme, fazia evento. Toda a programação que você vai ver daí pra frente vai aparecer Malunga, Fórum de Entidades Negras de Goiás, porque tudo quem puxava mesmo era o Fórum, desde 1995.*

*O Fórum juntou todas as entidades e discutia tudo e aí cada um tinha seu específico, em 1999 a gente oficializa o Estatuto da Malunga.*

*Quando termina o Estatuto da Malunga, as meninas ficaram meio ressabiadas com esse negócio de querer discutir mais na área da saúde. O povo queria ir para outro lado, queria discutir a saúde e outras coisas, mas as meninas [que posteriormente formaram o Grupo Malunga] só queriam mais saúde.*

*Daí que se deu a separação do grupo.*

*Até que um dia a Malunga chamou lá também todo mundo, mas não foi todo mundo. Eu fui, não sei quem mais que foi, pra gente tirar o nome do estatuto. Só que se é a fundadora nunca tira né, porque nós ficamos fundadora do mesmo jeito, não tira né, nós deixamos de participar da ONG Malunga porque não tinha mais jeito, mas como somos as fundadoras, todas que fundaram ficaram como fundadoras.*

*E aí a gente veio fundar em 2002 oficializar Dandara, e aí Dandara parte com horta, com Agenda 21, com essa área mais de orgânico, de feira. E a mulherada muito empolgada, no meio disso também têm os atropelos, porque aquelas que já estão mais encaminhadas. Aquelas que estão entrando.*

Com o depoimento de Ruth notamos a ligação direta de sua vida pessoal, religiosa, política com o ativismo negro e feminista. Esses campos, como demonstrado pela narradora, surgem como indissociáveis em seu cotidiano por ser mulher, negra ou religiosa. A cada fato nossa narradora atribui maior ou menor importância, trazendo ao conhecimento aquilo que julga ser mais adequado e cabível de ser apresentado.

A narrativa aqui apresentada compõe-se de versões. Essa é a versão de Ruth, por isso mesmo parcial. Assim, como indica Pereira Queiroz (*op. cit.*) mesmo que não seja a intenção consciente de quem realiza a pesquisa “as intenções do narrador, serão forçosamente sacrificadas.” Sendo que na coleta e definição do que entra ou sai do texto, a decisão é de quem o redige. A elaboração de experiências, a organização, tentando ser linear em sua cronologia, sistematização do dizível são demonstrativos da riqueza e profundidade da história oral, pois essa é modo de captar fatos que cotidianamente não são registrados por outros tipos de documentação.

## **2.2 “Memórias de si”, as mulheres falam por si, a partir das entrevistas.**

Foram coletadas oito entrevistas, das quais utilizo sete por serem as mais significativas para pensar o tema empoderamento de mulheres e movimento negro em Goiânia. A partir das entrevistas estruturadas, comum às entrevistadas delineio uma exposição que indica um exame da sociedade marcada por desigualdade, seja de cunho de gênero, raça/cor, classe, como é a nossa sociedade brasileira. O propósito é destacar as diversas perspectivas das entrevistas para as mesmas questões estimuladas durante a coleta das entrevistas.

Ao realizar as entrevistas algumas mulheres sentiam que podiam contribuir para minha pesquisa, e a minha disposição para ouvir, registrar o que tinham para contar as deixava com a impressão de que o que diziam era importante, o que efetivamente era. Embora inicialmente meu interesse em entrevistá-las tenha causado estranheza e



questionamentos nelas, o que considero bom, a vontade de me ajudar foi maior. Emocionei-me em todas as entrevistas. Cheguei a ponto de chorar ao final de uma entrevista e não consegui ir adiante com a última pergunta, sendo então compreendida e acalentada por minha interlocutora. Em outro caso a curiosidade apresentada pela entrevistada de ouvir sua própria voz no gravador me indicou a necessidade de que o/a pesquisador/a se atente ao que parece corriqueiro em campo. Ao ouvir sua voz no gravador a entrevistada ficou encantada com o escutar sua voz a partir de uma gravação, penso que mais que saber como é sua voz ela gostou de ver que sua história de vida merece ser ouvida, conhecida.

As entrevistas, bem como o período em campo, alteraram minhas apreensões mais banais acerca de vários sentidos. Assim fiquei por dias com o pensamento ligado àquelas narrativas de si, e enquanto as ouvia e revisava as transcrições tornei a me emocionar e ampliar minhas percepções a cada vez que as ouvia.

Observo que ao discorrem acerca de suas vidas e expor suas formulações sobre determinadas questões essas mulheres sentiram-se importantes, pois notaram que suas vidas rendem histórias contributivas e relevantes para esta pesquisa.

Os temas tocados são comuns às entrevistadas. Assim como se seguiu no questionário, o que se privilegia aqui são as versões particulares. Cada seção contempla partes integrais dos relatos registrados, cada experiência exposta desvelará aspectos comuns e simultaneamente pessoais.

## **Vida escolar, infância, adolescência.**

### **Ana**

*A minha infância foi boa. Em termos, assim, de família. Minha mãe é uma mulher muito guerreira. Mas na escola era complicado, porque eu tinha as duas coisas que pesava muito na escola quando eu era pequena. Porque eu era negra e obesa. Então os meninos me chamavam de bolinha e negra. Gostavam muito de me bater. Eu brigava muito na escola. Eu tinha que dar muita porrada porque senão eu apanhava, mas eu batia muito.*

*Eu estudava na minha cidade. Estudei lá até a quarta série, aí eu vim morar em Goiânia com a minha madrinha. Aqui eu continuei cursando até a 7º série.*

*Eu parei na 8º série, porque eu engravidei do meu primeiro filho, tive que parar de estudar. Casei, não deu certo, foram só 7 meses de relacionamento. Eu separei, fiquei com o filho e parei de estudar. E aí não deu certo, foram só 7 meses de relacionamento, porque o meu marido, com que eu me casei, era muito violento, me batia. Uma vez até fomos parar no pronto socorro, nós dois. Porque ele me bateu, [e] eu enfrentei ele. Quebrei o nariz dele, e aí então foram só 7 meses de relacionamento. Eu voltei a estudar em 1997, 1996 em 1995 [confusão com a data exata]. Eu voltei a estudar, tinha parado na 8º série, no primeiro grau, aí fiquei trabalhando, tive outro filho.*

*Tive um relacionamento de 11anos e tive o meu filho, o caçula. Também não deu certo [o relacionamento], porque essa violência. Já era a bebida, ele bebia demais, não tinha um pingão de estrutura. Então assim, não deu certo. Separei e fiquei com outro filho, mas aí eu já estava estudando, eu não parei, continuei estudando. Terminei o segundo grau em 1998, o ensino médio, eu terminei. Aí dei outra parada de novo pra estruturar meus filhos, porque aí eu já estava criando uma sobrinha também, de uma irmã minha que é dependente de alcoolismo. Eu fiquei com os dois filhos dela, cuidei.*

*Eu tive que parar de novo, quando foi agora em 2008 eu voltei novamente. Prestei vestibular, passei tô fazendo serviço social. Tô no 7º período. Porque eu vi que eu preciso.*

## **Flora**

*Há foi muito legal! Porquê na minha infância, na escola eu aprontava demais. Eu nunca quis estudar. Ah eu queria era ir para rua, brincar com meus amigos, matava aula, pulava o muro. Ia embora.*

*Eu não queria estudar eu ficava porquê minha mãe fazia eu ficar para estudar. Apanhava quase todo dia, porque a escola para mim era a pior coisa. E fui crescendo assim, na minha. Na adolescência já tomei mais consciência que eu tinha que estudar. Eu queria estudar e namorar. Aí eu ia para escola, matava aula para ir namorar. Por isso que eu atrasei muito meus estudos menina, mas me arrependo. Porque sempre na minha família o povo falava que eu era ovelha negra da família. Porque eu que dava trabalho e tudo que você pensar foi eu, que dei trabalho.*

## **Idalina.**

*Minha trajetória escolar foi difícil demais. Eu só cheguei aonde cheguei por ter muita teimosia. Dos meus irmãos eu sou a única que tem curso superior; os outros não se formaram. Eu venho de uma família em que minha mãe era analfabeta, meu pai era analfabeto. Embora minha mãe sendo analfabeta, ela incentivou muito a gente estudar, mas como eu sou de uma família muito pobre e vivíamos todos na roça. Pobre de chegar a não ir à escola, pois não se tinha calçado para se pôr no pé. Um ia de manhã para escola com o chinelo e o outro esperava ele voltar para de tarde ir com a chinela do outro para escola. Foi muito difícil, pois na minha casa minha mãe era viúva com oito filhos e meu padrasto viúvo com oito filhos também. Juntaram-se os dois e ficamos [em] 16 irmãos. Juntaram-se. Uma família com 16 irmãos, para manter numa escola, para tudo. Para quem vive na roça com toda pobreza que a gente vivia, foi muito difícil. Meus quatro irmãos mais velhos não estudaram, mas eles sabem ler. Eles não iam para a escola. Aprenderam depois que a gente ia para escola e chegava e ensinavam eles, pois não tinha condição de todos irem para a escola.*

*No início da minha vida escolar eu fiquei [durante] quatro anos fazendo um só período de uma série escolar. Parava de estudar, pois chegava a época da colheita e todos iam para a roça, passava 2 meses sem ir na escola. E quando voltava não passava de ano.*

As narrativas de si acerca da infância, vida escolar, adolescência destas mulheres negras são marcadas, conforme os relatos acima, pela luta, violência doméstica, alcoolismo do companheiro, de parentes e o cuidado. Cuidado com seus/as filhos/as e com os/as filhos/as de outrem, como no caso de Ana que adotou dois sobrinhos devido às condições de saúde física e mental de sua irmã. Os relatos trazem também as dificuldades financeiras que dificultam ou impedem que parte das crianças e jovens estude.

A família numerosa de Idalina criou estratégias para escapar das mazelas provocadas pela pobreza como ela relembra ao afirmar que seus irmãos mais velhos não podendo frequentar uma escola, devido ao trabalho no campo, foram alfabetizados pelas crianças da família que cursavam o ensino básico. Embora os obstáculos sejam mais evidentes nestas narrativas é fundamental reconhecer que as entrevistadas resistem, sendo fortes e resilientes.

## Consciência racial, aproximação e relações com ativistas do movimento negro.

**Ana**

*Essa consciência racial praticamente, desde quando eu me entendo por gente. Eu já tinha que eu era negra. Filha de mãe negra embora pai branco. Meu pai era branco do olho azul, mas minha mãe negra. Então, a gente já tinha essa consciência devido as minhas duas irmãs mais velhas, que é a [...] Como eu sou das mais novas, então a Ruth sempre estudou e ela já tinha isso. Ela já era de dentro da igreja, já fazia parte do movimento dentro da igreja católica, do movimento negro, então a gente já tinha. Já cresci com essa consciência. Eu sou das mais novas, nós somos cinco irmãs.*

**Flora**

*Não foi na infância não. Foi difícil porque na infância eu sofri muito na sala de aula, porque lá o povo chamava neguinha pra cá, neguinha pra li. Então, eu fui crescendo com vergonha porque eu era preta e [de] cabelo ruim. Tanto que eu usava lenço 24 horas por dia, eu usava lenço para esconder o cabelo, eu não me aceitava como preta. Porque eu não queria ser preta. Meu pai era preto, minha mãe era branca, aí eu tinha raiva do [meu] pai porque eu era preta, meu pai era preto. Até hoje assim. Hoje mais não, mas até pouco tempo atrás eu culpava meu pai porque eu era preta, foi de tempo esses pra cá que eu comecei. Como é que fala? Querem participar dos grupos sociais.*

*Pesquisadora: Você já tinha consciência que você não era branca? Então se afirmou enquanto negra, na fase adulta?*

*Flora: É na fase adulta. É porque pra mim eu não queria ser negra, queria ser igual minha mãe branca do cabelo bom e tinha raiva do meu pai que era preto, do cabelo ruim. Eu tinha raiva de chamarem de negra, era chamar para briga. Só agora depois de adulta, depois dos 40 anos que eu fui me aceitar. Acredita? Falei:*

*Quer saber uma coisa? Vou procurar um movimento.*

*Eu estava com a autoestima bem baixa aí eu achei a Dandara. Eu pedi para minha filha. Eu falei:*

*[...] procura aí na internet, um movimento para eu poder participar!*

*Ela perguntou:*

*Mais mãe como que eu faço?*

*Eu falei: Sei não, procura aí, eu quero.*

*Passou aquele tanto de nome, quando eu vi Dandara eu me apaixonei pelo nome Dandara. Aí eu falei:*

*É esse que eu vou procurar!*

*Aí eu fiquei doida, falei:*

*Pega o endereço que eu vou atrás. Procurei até encontrar.*

*Nossa pra mim foi a melhor coisa que aconteceu, aí agora eu já me aceito como negra e me amo queria até ser mais pretinha mesmo!*

## **Idalina**

*Eu nem sei te dizer direito, pois na minha família todo mundo é negro. Quem tem a pele mais clara sou eu. Sempre perguntei para minha avó sobre nossas raízes negras. A pele da minha avó é mais ou menos da minha cor, mas o cabelo dela é bem enroladinho e ninguém tinha dúvida que ela era negra. Por que meu bisavô era africano e minha bisavó era portuguesa. Então houve uma mistura, pois a bisavó era bem branca, só que aí misturou. A maioria dos meus tios são todos de pele bem escura. Dos meus irmãos quem tem a pele mais clara sou eu, tanto que sou tida lá como negra aço. A tal da discriminação tinha meus irmãos para comigo, porque era de pele mais clara no meio dos negros. Até falavam que minha mãe tinha trocado de marido.*

*Em termos de consciência de ser negro. A gente sempre participou na igreja, o pessoal ajudava a gente se afirmar quanto negra, enquanto pessoa. O mais importante além de ser negro é ser gente e se respeitar enquanto gente, enquanto pessoa. Para mim não foi muito difícil me afirmar enquanto negra. Até por que eu vivi a minha vida toda no meio de negros. Depois de muito tempo, depois que eu casei<sup>19</sup> é que eu senti muito mais a discriminação, mas antes não.*

---

<sup>19</sup> A entrevistada tem como companheiro um homem branco, oriundo da região sul do país, que é de uma família de origem italiana. É atribuído ao casamento inter-racial, por parte da interlocutora, o contato com a discriminação racial, uma vez que antes do casamento “eu vivi a minha vida toda no meio de negros” não tendo ao que demonstra sofrido com discriminação racial.

## **Lia**

*Não posso dizer que sofri muito preconceito não. Era mais ou menos. Eram algumas brincadeiras, mas assim tinha muito alunos que sofriam muito mais que eu. Eu sentia aquilo ficava com muita vergonha e tentava me esconder para que não me descobrissem, mas não foi muito bom não. Não sei. Às vezes por ser um pouquinho, pouca coisa mais clara tinha muitos mais negros do que eu. Tinha muitos [na escola] mais negros do que eu, da pele bem mais escura, talvez por isso. E também porque eu sempre fui um pouquinho maior. (risos)*

O tornar-se negra, como diria Neuza Santos (*op.cit.*), sentir-se negra e aceitar-se negra ocorre via processos diversos. Nos casos de Ana e Idalina e Lia as três relatam a consciência de sua negritude desde a infância. Embora as duas últimas entrevistadas saibam que são negras de pele clara isso não as livra de possibilidade de sofrerem discriminação racial. A entrevistada Lia informa saber que a cor de pele escura dos/as colegas agravava as atitudes preconceituosas contra estes.

Flora indica, após seus conflitos internos e as acusações feitas contra o pai, gostar tanto de ser e sentir-se negra que até queria “*ser mais pretinha mesmo!*”. Atualmente Flora se aceita e desenvolveu uma boa autoimagem, mas o processo de enegrecer foi longo e doloroso já que o racismo opera, também, pela constituição de estereótipos o que torna complexo o ver, sentir, aceitar e torna-se negra/o.

## **Envolvimento com movimento negro.**

### **Ana**

*Eu entrei mesmo de corpo e alma para o movimento, foi por causa do meu filho caçula, porque meu filho não aceitava ser negro. Devido ter uma condição assim melhor, ser funcionária [pública], ter um salário. Para não deixar ele na rua eu o coloquei na escola muito novo. Coloquei ele com 3 anos, com 4 anos ele estava na escolinha. Era uma escola particular lá do meu setor, era uma das melhores e era na rua da minha casa. E o menino não gostava de ficar na escola, para eu pôr o menino na escola cedo era uma novela. Porque ele começava a chorar e até tremia. Eu não sabia por quê. Quase todo dia ele chegava chorando, e eu perguntava [...]*

*Porque você está chorando?*

*Porque eu não quero ser negro, quer ser branquinho igual a [...], amiga dele.*

*Não tem jeito. Seu pai é negro, sua mãe é negra e você é tão bonito.*

*Porque você quer ser branco?*

*Ele só queria ser branco, não queria ser negro, ele falava que os meninos batiam nele, que chamava de “buíu”, de “chocolate”. Aí eu ia à escola brigava com a coordenadora, falava assim:*

*Eu pago a escola. [pausa]*

*Quando tinha festa para aceitarem ele, eu ajudava a mais e falava para coordenadora:*

*Eu pago até adiantado. Não espero nem pagar com multa e o meu filho não quer ficar aqui, porque você não corrige os meninos [que] estão batendo nele, colocando apelido nele. Ele não quer estudar.*

*E não adiantava, eu fui ficando triste com aquilo e sem saber o que fazer para o menino se aceitar. Um dia eu falei para Ruth que não sabia mais o que fazer com esse menino. Porque ele não quer mais estudar, todas às vezes, agora, está uma dificuldade para ele ir para escola.*

*A Ruth disse:*

*Pode deixar, agora vamos levar ele para os encontros.*

*E aí começamos nos APN's. Nos encontros. Começamos colocar ele para tocar o atabaque, pandeiro. Foi aonde ele foi se aceitando, começou a gostar de ser negro. Foi crescendo, coloquei para fazer capoeira. Ele fez capoeira até os 14 anos. Então aí foi o que mudou. Aí eu fui vendo que eu precisava, ele ainda tinha eu, que tenho uma consciência de ser negro, porque no Brasil não é fácil. Mas eu busquei ajuda, entrei de corpo e alma e trouxe meus quatro filhos. Todos militam no movimento. Hoje em dia tem uma autoestima lá em cima. Toca pagode, adora ser negro, se aceita, trança o cabelo. Então quer dizer, mudei a história dele. Nem todo negro que tem uma chance de ter uma mãe, uma família que tem essa consciência.*

## **Idalina**

*Eu não falei que eu sou envolvida com o movimento negro. Eu sempre me identifiquei com o trabalho com as pessoas mais carentes. Eu fui catequista, venho de uma trajetória de trabalho de igreja. Fui também coordenadora de grupo de jovens, tudo isso a gente sempre participou sempre atuou. Minha família, pai e mãe, sempre foram ligados ao sindicato de trabalhadores*

rurais. Minha mãe era pobre e analfabeta, mas sempre falou assim:

*O mais difícil não é ser pobre e analfabeto, o mais difícil é se encolher, se inibir e não participar das coisas. Quanto mais se participa, quanto mais se escuta as coisas, é melhor para você.*

*Não se cansem de aprender coisas novas, pois o saber não ocupa espaço. Por ser uma mulher analfabeta, ela era muito sabida. Num era uma mulher de ficar calada, de ir numa reunião e ficar calada. Ela sempre participou ativamente. Minha mãe participava de reunião muito mais que meu padrasto. Acho que isso também sempre deu força para nós enquanto mulher estar sempre participando, sempre ativa nas coisas sem abaixar a cabeça. Acho que isso ajudou a gente também a aprender a participar das coisas. Eu não posso dizer: foi aqui que eu comecei a participar e atuar. Parece que eu já nasci dentro desse movimento. Como a gente tinha uma abertura e éramos pequeninhas, a referência da gente era a igreja.*

*Eu vejo a igreja muito aberta nesse sentido. Lá em São Felix Do Araguaia, lá os movimentos têm toda liberdade de atuação. E a gente teve esta liberdade e este espaço de formação. Tanto político quanto racial. Não participei especificamente de um movimento negro.*

*Fui agente pastoral de minha região, pelo fato de minha atuação, de meus trabalhos junto ao povo. Quando se vira agente pastoral, quase que se assume uma missão. Reassume uma missão que se já tem de atuar junto dos movimentos. Ajudar os movimentos caminharem. Se me perguntar onde eu descobri a pastoral ou o trabalho racial, eu não sei dizer! Eu sempre participei e me afirmei enquanto mulher negra. E sempre dizia para minhas companheiras negras:*

*Vocês nunca se sintam inferiores a qualquer outra pessoa, seja ela branca, seja ela índia, por nós enquanto pessoa, cada um tem o seu valor.*

*Tem racismo? Tem! Eu já senti na pele e muitas vezes. Eu dizia que eu sou negra e o povo dizia que eu sou branca por ser mais clara que outros negros.*

## **Lia**

*No início eu ainda era quase criança, eu conheci a Ruth que sempre foi militante e aí começamos a caminhar juntas. Há muito tempo. Depois tivemos um grupo de Pastoral do Negro, que é da Igreja Católica. Antes desse grupo a gente já tinha outro chamado Malunga. Primeiro a gente não tinha um grupo em si, a gente fazia algumas reuniões, mas não tínhamos nome.*



*Depois a gente resolveu fazer tudo direitinho formar, dar um nome. Ai formou um grupo chamado Malunga, depois ficamos nele por algum tempo tivemos alguns problemas ai dividiu o grupo e foi criado o [grupo] Dandara.*

Nestes trechos de entrevista que selecionei as interlocutoras fizeram uma incursão ao seu passado a procura dos motivos que as levaram a se envolver com movimento negro, movimento de mulheres negras. Ana retoma a experiência sofrida por ela e pelo seu filho caçula, que em âmbito escolar sentiu os efeitos do racismo e preconceito. Ela teve duas opções, diante do que ocorreu com seu garoto, ou enfrentava a situação e procurava meios de reverter a recusa, em aceitar-se negro, de seu caçula ou endurecia com ele e fingia não estar envolvida neste processo doloroso. Ana escolheu por confortar seu filho buscando mecanismos que os ajudaram a confrontar o racismo.

Acredito que nas “narrativas de si”, apresentadas, existe dor e amor. As pessoas fazem escolhas lúcidas ou não, mas que incidem como a luz solar sobre suas vidas. As três falas analisadas, em minha interpretação, trazem a dureza que é ter que enfrentar diariamente as faces do racismo e sexismo, mas demonstram, também, que o amor pode ser fortificante durante este processo. Ana demonstra seu jeito de amar ao proteger, consolar e, sobretudo encorajar seu filho, ainda criança, a se conhecer e nutrir amor próprio.

A interlocutora Idalina possui uma imagem bonita de sua mãe e demonstra apoiar-se os sábios ensinamentos dela. Ao contar-nos as lições, que sua mãe pregava, de auto confiança, de fazer sua voz audível, de sentir-se igual a qualquer outra pessoa, de buscar conhecimento e crescer Idalina revela que os exemplos de sua mãe são definidores de como ela enfrenta a vida. Ou seja, os reflexos de uma mulher ativa e dona de si, a mãe de Idalina, são tomados por ela como virtudes a serem cultivadas em sua vida.

hooks (2000) acredita que o amor pode significar cura na recuperação da boa auto imagem, na construção de relações saudáveis, consigo e com outros, bem como na possibilidade de vida plena. Em sua abordagem sobre o amor ela confessa que o amor tem sido assunto privado e pouco tocado na vida de mulheres negras devido à ausência ou ao pouco amor, segundo a autora, que estas tem experimentado. Para hooks a população afro americana foi impedida de amar e exercer este direito devido a rigidez das relações impostas pelo sistema escravocrata. Famílias foram desfeitas, casais

separados, crianças retiradas de suas mães, e estas obrigadas a amamentar crianças que não eram suas, negras e negros foram açoitados por nada. Estas e diversas situações as quais a população negra foi submetida geraram maneiras de resistir para sobreviver a estas violências físicas e psicológicas. hooks argumenta que “A escravidão condicionou os negros a conter e reprimir muitos de seus sentimentos.”, mas considera que:

Quando nós, mulheres negras, experimentamos a força transformadora do amor em nossas vidas, assumimos atitudes capazes de alterar completamente as estruturas sociais existentes. Assim poderemos acumular forças para enfrentar o genocídio que mata diariamente tantos homens, mulheres e crianças negras. Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. (hooks op.cit. p.205)

As colocações de hooks, quanto ao ato de amar e conseqüentemente criar possibilidades de viver histórias de vida permeadas de boas pessoas e coisas, me levam a aplicar estas noções aos fragmentos de vida que minhas interlocutoras permitiram revelar. Interpreto a forma de viver, experimentar o mundo das agentes desta etnografia como enfrentamento ao racismo e sexismo pautado por dores e amores que atuam na composição dessas mulheres e de suas histórias. Elas narram pedaços doloridos de suas vivências, mas demonstram que isto não a impede de provar sonhos, mudanças, acalantos e experiências positivas.

Dediquei este capítulo para privilegiar a fala das mulheres negras, do grupo, de maneira mais focada em suas trajetórias de vida. Considero que todas entrevistadas, contribuíram com a realização da pesquisa nos prestigiando com a transmissão de suas histórias pessoais, que poderiam ser negadas ao nosso conhecimento. Os detalhes, as emoções e a generosidade em compartilhar suas vidas comigo torna esta pesquisa enriquecida por outras vozes. A escolha por trazer estes relatos parte da vontade de compartilhar, autorizadamente, histórias que emocionam tanto quem as lê quanto quem as vivenciou. Nesse caso entendi que o melhor jeito de partilhar essas narrativas é “ouvi-las” para falarem por si.

Concluo esta parte de meu trabalho formulando a ideia de que pelo modo como o cabelo é manipulado, pelo sentimento de pertencimento a um grupo, pelas leituras sociais a que nossos corpos estão submetidos, questões citadas nas histórias de vida, podemos analisar as estruturas constituintes do Brasil. Tal análise ocorre em toda essa

etnografia, a intenção da exposição dessas narrativas é apresentar, mesmo que minimamente, as histórias das mulheres que compõem o grupo Dandara.

### **Capítulo 3 - Movimento negro! Movimente-se negra!**

#### **3.1 Movimento Social: breves considerações.**

Aqui são retomadas muitas discussões feitas no capítulo 1, mas que será revistas pela ótica da organização dessas mulheres para reivindicar seus direitos. Esse assunto está separado do capítulo 1 porque sem apresentar nossas interlocutoras seria impossível levar adiante a discussão sobre movimento social.

A constituição e a organização de mulheres negras na cidade de Goiânia, será analisada por uma perspectiva que se insere na teoria dos movimentos sociais, abordarei ainda alguns aspectos referentes às ONG's haja vista que o grupo em destaque é uma ONG inserida, ou melhor, oriunda do movimento de mulheres negras.

Para uma caracterização de movimentos sociais Alain Touraine contribui para a reflexão do que são e como atuam tais enredos. Embora Touraine se volte principalmente para os movimentos de trabalhadores da Europa, suas análises serão aqui consideradas, uma vez que o autor considera que o conflito que conduz um sujeito em luta é, por um lado, contra o triunfo do mercado e das técnicas e, por outro lado, contra poderes comunitários autoritários. Assim, o conflito cultural é pelo mesmo considerado tão central, hoje, como foi o conflito econômico da sociedade industrial e o conflito político dos primeiros séculos da modernidade ocidental. (1997, p.128)

Touraine define assim os movimentos sociais: “Entiendo por movimientos sociales *la acción conflictiva de agentes de las classes sociales que luchan por el control del sistema de acción histórica.*” (1995, p. 239). Isso implica em que os movimentos sociais pertencem a processos perante os quais uma sociedade se produz, organiza e se transforma.

O engendramento, por exemplo, de movimentos camponeses, movimentos indígenas, movimentos negros, dentre outros, são indicativos do modo como se configuram as relações do Estado e sociedade civil, desde sua constituição. Revela as maneiras relacionadas ao tratamento dispensado a esses grupos desde a constituição do

Estado-nação, demonstra ainda a posição dos mesmos frente às reivindicações que tais movimentos possam expor.

Touraine diz que a noção de movimento social só é útil quando põe em evidência um tipo particular de ação coletiva por meio do qual uma categoria social, particular, põe em causa uma forma de dominação social, particular e geral simultaneamente, recorrendo a valores contra ela. Movimento social não é um tipo de ação restrita às chamadas minorias, pode ocorrer inversão e “classes dirigentes e dirigidas” conduzirem movimentos contra categorias populares, tomadas como obstáculos à integração e desenvolvimento social ou econômico. Afirma, ainda, Touraine que em ambos os casos “movimento social é muito mais que um grupo de interesses ou um instrumento de pressão política; ele põe em causa o modo de utilização social de recursos e de modelos culturais.” (1997, p.128).

Evelina Dagnino (1994) ao observar a nova noção de cidadania, termo que está sendo difundido tão amplamente por toda parte com sentidos e intenções diferentes, argumenta que essa está ligada aos movimentos sociais que se organizam na luta por direitos, tanto à igualdade quanto à diferença. Essa experiência concreta dos movimentos sociais se liga a construção e ampliação da democracia. Em consequência dessas dimensões referidas a autora destaca um terceiro elemento uma vez que a noção de cidadania organiza uma estratégia de transformação social. Conforme Dagnino, a construção da cidadania revela a constituição e propagação de uma cultura democrática, havendo um caráter decisivo no Brasil e na América Latina uma vez que as condições desiguais sócio-econômicas atingem grande parcela da população desses locais. Esses são para Dagnino

os aspectos mais visíveis de um ordenamento social presidido pela organização hierárquica e desigual do conjunto das relações sociais: o que podemos chamar de autoritarismo social. Profundamente enraizado na cultura brasileira e baseado predominantemente em critérios de classe, raça e gênero, esse autoritarismo social se expressa num sistema de classificações que estabelece diferentes categorias de pessoas, dispostas nos seus respectivos lugares na sociedade (1994, p.104).

Diante do exposto por Dagnino esse autoritarismo social constrói formas de sociabilidade e uma “cultura autoritária de exclusão” que está imbricada nas práticas sociais produzindo desigualdades em diversos níveis das relações sociais. As chamadas

minorias sejam racial/étnica, sexual, gênero, entre outras que posso estar omitindo involuntariamente, conhecem bem esses circuitos da exploração/opressão.

### **3.2 Para nossos desejos de mudanças, movimentos negros.**

As diferentes frações do movimento negro<sup>20</sup> partilham da negritude ou de uma afrodescendência como ponto em comum identitário, essas identidades negras são atravessadas pelas variáveis de gênero, etnia, geração, orientação sexual, religiosa e classe, dentre outras. Daí a pluralidade do movimento, que ligado a determinados interesses e interseccionados, por tantas e quantas possíveis são as especificidades, formam o mosaico que se mostra.

Guimarães (2003) registra o contexto histórico e político em que surgem no Brasil os “movimentos de consciência negra”, durante o século XX, destacando os trajetos de formação da identidade negra que perpassam pela constituição de modernidade negra ou das várias modernidades negras. Por modernidade negra Guimarães entende que esta é parte específica do processo de modernidade, que significou a expansão da noção de civilização para além do Ocidente incorporando elementos de outros povos, sendo caudatária da história dos contatos entre brancos e negros. Embora a integração entre povos africanos e povos europeus, de acordo com Guimarães, tenha antecedido o sistema escravista implantado nas Américas, a inclusão social e cultural dos negros ocorria não só de maneira subordinada, mas também unilateralmente; a (sub) representação dos/as negros/as sendo construída por palavras e imagens dos brancos sobre estes/as. Tal processo de inclusão só tem sentido se pensado como processo que se desenrola no tempo histórico.

O sociólogo destaca, ainda, que a modernidade negra se inicia, de fato, com a abolição da escravatura em meados dos séculos XIX. A incorporação dos/as negros/as, ao Ocidente, enquanto ocidentais civilizados, ocorreu em dois tempos, que podem ou não coincidir, o primeiro momento seria a mudança da representação dos negros pelos

---

<sup>20</sup> Utilizo movimento negro no singular por compreender esse como um projeto de luta antirracista embora tenha conhecimento de que não há um movimento negro, mas sim movimentos negros, que possui versões e embora tenham raça como ponto de partida possui intersecções outras como as de gênero, geração, orientação sexual, religiosa e outras especificidades que ora se excluem ora se convergem.

ocidentais e em segundo seria iniciado com a representação positiva de si, feita por negros para si e para os ocidentais.

Nesse processo que se desenvolve, com as devidas particularidades, na América Latina, Estados Unidos, Caribe, nas Antilhas Francesas a composição das modernidades negras, e conseqüentemente das identidades negras, alimentaram-se mutuamente dos processos ocorridos nesses locais. “Mas é preciso distinguir cada uma dessas formações em separado. O que se passa em cada nação europeia, africana ou americana marca uma delas em particular e influencia o desenvolvimento histórico das demais.” (Guimarães, 2003: p. 14).

Como sinaliza Guimarães, a análise dos estudos de relações raciais, do racismo e da luta antirracista deve reconhecer e considerar aspectos históricos de constituição do país. Assim, uma revisão da composição de identidades, modernidades negras são representativas na localização e contextualização para o entendimento da trama em que se configuram as organizações, entidades do movimento social negro brasileiro.

As mobilizações de parcelas da população negra no Brasil datam do período da República, um ano após a Abolição da escravatura, essa delimitação histórico temporal não se configura como fixa tendo em vista que outros modos de movimento se concretizaram no período colonial haja vista levantes e revoltas de africanos escravizados. Aqui cabe reter a atenção no período pós Abolição.

Com a intenção de reverter a marginalização em que a população aqui tornada negra se encontrava, no período pós-abolição do regime escravista, foram criadas, inicialmente, articulações que se cristalizaram na existência de clubes, grêmios, associações e a chamada imprensa negra. Uma vez que o sistema político republicano não proporcionou transformações nas precárias condições em que os/as libertos/as se encontravam a população negra organizou de maneira a denunciar abusos sofridos e ainda de forma a constituir uma comunidade de pertencimento.

A imprensa negra teve relevante força na composição de uma alternativa à dominante e branca imprensa, composta por publicações elaboradas por negros/as para abordar suas questões. Esses meios de comunicação agiram em prol da supressão do racismo brasileiro. A relevância da imprensa negra deve-se, como indica Domingues, ao feito de que:

Esses jornais enfocavam as mais diversas mazelas que afetavam a população negra no âmbito do trabalho, da habitação, da educação e da saúde, tornando-se uma tribuna privilegiada para se pensar em soluções concretas para o problema do racismo na sociedade brasileira. Além disso, as páginas desses periódicos constituíram veículos de denúncia do regime de “segregação racial” que incidia em várias cidades do país, impedindo o negro de ingressar ou frequentar determinados hotéis, clubes, cinemas, teatros, restaurantes, orfanatos, estabelecimentos comerciais e religiosos, além de algumas escolas, ruas e praças públicas. (2007:105)

A imprensa negra atuou como canal de denúncia em grande parte do país, transmitindo informações, posições que iam à contramão da imprensa oficial, ou seja, aquela declarava em suas páginas a existência do racismo brasileiro e cogitava maneiras de solucionar problemas aos quais a população negra estava submetida.

Diversas organizações negras atuaram e atuam pelo país, algumas adquiriram maior notoriedade devido a sua expressividade nas reivindicações políticas. Assim, podemos destacar algumas destas seguindo uma ordem cronológica. Na década de 1930, em São Paulo, foi fundada a Frente Negra Brasileira (FNB), em 1943 na cidade de Porto Alegre fundada por João Cabral Alves surge a União dos Homens Pretos de Cor (UHC) ou Ugacê ambas as entidades possuíam representantes em diferentes estados brasileiros. Outra organização negra que figura entre as mais (re) conhecidas, devido a sua estratégia de ação política, é o TEN (Teatro Experimental do Negro), fundado em 1944, no Rio de Janeiro, um de seus principais objetivos era trabalhar via arte, educação e cultura a valorização social do negro no Brasil. Nas palavras de Abdias do Nascimento<sup>21</sup> o grupo partia da ideia de:

resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro-africana, degradados e negados por uma sociedade dominante que, desde os tempos da colônia, portava a bagagem mental de sua formação metropolitana européia, imbuída de conceitos pseudo-científicos sobre a inferioridade da raça negra. (2004, p210)

O TEN obteve repercussão positiva<sup>22</sup>, com as peças encenadas o que promoveu a visibilidade de atores/atrizes negros e negras expondo de modo objetivo e único, a

---

<sup>21</sup> Anteriormente a sua participação no TEN Nascimento integrou a Frente Negra Brasileira, na década de 30 em São Paulo, combatendo a segregação sócio espacial da população negra.

<sup>22</sup> As peças encenadas pelo TEN obtiveram êxito de crítica, porém como o próprio Nascimento nos informa a criação de um coletivo de negros e negras suscitou comentários em resposta à constituição desse movimento: “Pela resposta da imprensa e de outros setores da sociedade, constatei, aos primeiros anúncios da criação deste movimento, que sua própria denominação surgia em nosso meio como um

discriminação racial brasileira. Além da produção de peças teatrais o TEN desenvolveu também assistência jurídica, sociodramas, curso de alfabetização, cursos básicos de iniciação à cultura geral e de iniciação as primeiras noções de teatro e interpretação. As mulheres negras<sup>23</sup> no TEN tiveram destaque nas peças produzidas podendo citar os nomes de Ruth de Souza, Arinda Serafim e Marina Gonçalves, omitindo tantas outras tão importantes nesse movimento quanto as já referidas. Vale registrar que havia ainda os concursos de beleza negra como o “Boneca de Piche” e “Rainha das Mulatas”.

Da urgência de ações concretas voltadas para a população negra surgem ações coletivas, fundamentais na composição do quadro de ativismo negro. Cada uma dessas organizações imprimiu, na história do movimento negro brasileiro, diferentes modos de atuação embora o pano de fundo de suas lutas fosse o racismo aqui instaurado. Conforme a divisão de fases do Movimento Negro, proposto por Domingues, o golpe militar de 1964, do século passado, inaugura o terceiro momento das organizações negras, e que vigora atualmente até os anos 2000. Com a imposição do regime ditatorial o movimento negro foi desarticulado sendo que ativistas da causa antirracista foram acusados/as de gerar tumulto em torno de um problema, supostamente, inexistente: o racismo brasileiro. Tal desmobilização banuiu a discussão racial da esfera pública. O movimento negro viria a se reorganizar e voltar à luta antirracista ao final da década de 1970, o que segundo Domingues não inviabilizou totalmente que o movimento negro tivesse articulado algumas ações. Nesse ínterim surgiram:

Em São Paulo, por exemplo, em 1972, um grupo de estudantes e artistas formou o Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN); a imprensa negra, por sua vez, timidamente deu sinais de vida, com os jornais *Árvore das Palavras* (1974), *O Quadro* (1974), em São Paulo; *Biluga* (1974), em São Caetano/SP, e *Nagô* (1975), em São Carlos/SP. Em Porto Alegre, nasceu o Grupo *Palmarenses* (1971), o primeiro no país a defender a substituição das comemorações do 13 de Maio para o 20 de Novembro. No Rio de Janeiro, explodiu, no interior da juventude negra, o movimento *Soul*, depois batizado de *Black Rio*. Nesse mesmo estado, foi fundado o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), em 1976. (Domingues, 2007: 112)

---

fermento revolucionário. A menção pública do vocábulo “negro” provocava sussurros de indignação. Era previsível, aliás, esse destino polêmico do TEN, numa sociedade que há séculos tentava esconder o sol da verdadeira prática do racismo e da discriminação racial com a peneira furada do mito da “democracia racial””. (2004,210)

<sup>23</sup> Não farei uma análise quanto ao protagonismo das mulheres negras no TEN, embora acredite que seja relevante refletir quanto à participação das mesmas nesse movimento uma vez que a representação masculina adquiri maior destaque.



Embora tais ações tenham sido relevantes para o cenário do movimento negro brasileiro Domingues afirma que não tiveram o “sentido político de enfrentamento” com a sociedade. Em sua argumentação o estudioso considera que a constituição do Movimento Negro Unificado (MNU), fundado em 1978, é o marco da volta à cena política do movimento negro. Domingues remonta o contexto histórico no qual o MNU se compõe que é o da luta pelos direitos civis com a notoriedade de lideranças como Martin Luther King, Malcolm X, Panteras Negras e o movimento de libertação de países africanos. Internamente, a influência do MNU foi a Convergência Socialista, organização marxista de orientação trotskista. Assim o ativismo negro se compunha também da luta de classes. (Domingues, 2007)

Cabe enfatizar o grande valor que as organizações de mulheres negras tiveram na luta antirracista. As organizações de mulheres negras, bem como as de outros grupos minoritários e suas formas de organização, constituem-se, conforme denominado por Cunha (2000), como “sujeitos de um novo modo de fazer político” que trazem para o debate sócio político demandas antes ignoradas, acrescentando o viés racial a discursos que se pautavam unicamente pela categoria, classe ou gênero. No caso das organizações de mulheres negras ao “viés racial” foi acrescentado o “viés de gênero”, se fixarmos a atenção no contexto colonial e de formação do Brasil, notaremos que a condição de mulheres indígenas e negras não as livrou dos vários aspectos da desumanização imposta juntamente a condição de povos escravizados/as. As conseqüências da valorização dos pólos brancos, tanto masculino quanto feminino, e a aspereza com que as mulheres e homens negros foram e são tratados podem ser mais bem elucidados com o que Sueli Carneiro nomeou de “subalternização de gênero segundo a raça”. Em resumo a variável racial produz gêneros diferenciadamente subalternos.

As imagens de gênero que se estabelecem a partir do trabalho enrudecido, da degradação da sexualidade e da marginalização social, irão reproduzir até os dias de hoje a desvalorização social, estética e cultural das mulheres negras e a supervalorização no imaginário social das mulheres brancas, bem como a desvalorização dos homens negros em relação aos homens brancos. Isso resulta na concepção de mulheres e homens negros enquanto gêneros subalternizados, onde nem a marca biológica feminina (*sic*) é capaz de promover à mulher negra a condição plena de mulher e tampouco a condição biológica masculina se mostra suficiente para alçar os homens negros à plena condição masculina, tal como instituída pela cultura hegemônica. (CARNEIRO; 2003)

Há a necessidade de que nos atentemos para a existência de diversos movimentos de mulheres, haja vista as produções de mulheres não brancas (negras, indígenas, latinas, orientais, não-cristãs, de terceiro mundo), que indicam que suas especificidades são demandatárias de políticas adequadas às diferentes particularidades que estas identidades necessitam.

Em conformidade com o que Sônia Beatriz dos Santos (2009) nomeia de “perspectiva racial de gênero”, as intersecções de raça e gênero que são marcas pelas quais é vivenciada a “realidade opressora cotidiana (e histórica)” são transformadas em “instrumentos de ação política”, ou seja, é pela junção dessas variáveis (gênero/raça) que as feministas, ativistas negras puderam manipular outra forma de “ler” as opressões e explorações as quais estão acometidas e assim criar mecanismos para enfrentá-las. Dessa maneira os contornos referentes às questões das mulheres negras, e suas ONG’s, ganham destaque no que concerne às mobilizações antirracistas, antimachista fazendo interlocução com outros setores da sociedade civil organizada ou não, institucionalizada ou não.

Com as especificidades que cada identidade traz consigo uma das contribuições do movimento de mulheres negras relaciona-se ao cruzamento entre as variáveis raça/gênero que imprimiu outras direções no rumo das lutas antirracismo e anti sexismo.

Com relação ao movimento de mulheres brasileiras, Carneiro pondera que mesmo esse sendo “um dos mais respeitados do mundo por ser referência fundamental em certos temas do interesse das mulheres no plano internacional” (Carneiro, 2003: p.24) não ficou imune ao alheamento que inicialmente desconsiderou especificidades pertinentes a outros grupos de mulheres que não eram brancas. Assim, no Brasil, as mulheres negras foram impulsionadas a reagir aos desafios que o movimento feminista e o movimento negro lhe impuseram: de um lado apenas a questão de gênero era levada em consideração e do outro a questão racial era mais relevante sem que a intersecção raça/gênero fosse profundamente debatida. Carneiro descreve mais sobre esta situação ao analisar as condições que levaram as mulheres negras a se organizarem:

A consciência de que a realidade de gênero não se desdobra naturalmente em *solidariedade racial intragênero* conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. O mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres

negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos Movimentos Negros Brasileiros. (CARNEIRO: 2003, p.120)

Na intenção de promoção de mudanças que resultem em melhores relações de gênero e raciais, os movimentos sociais, cada qual a seu modo, ousaram criar estratégias a fim de fomentar autonomia e transformar as sociedades. Assim, a emergência de novos sujeitos políticos e protagonistas de suas histórias se torna inseparável dos projetos dos movimentos sociais. As variáveis raça/gênero adquirem, nessas propostas de organizações de mulheres negras, dimensão significativa, uma vez que são apontadas como preponderantes para a compreensão das condições em que se encontram parte considerável da população feminina negra.

Após essa sucinta revisão de movimento negro em âmbito nacional cabe voltar a atenção para o estado de Goiás, especificamente para a cidade de Goiânia a partir de onde essa etnografia foi elaborada. Em Goiás o MNU viceja a partir de um coletivo de acadêmicos que se reuniam no Centro África Brasil (CEBA) sediado na então Universidade Católica de Goiás (UCG). Em entrevista a Talita Cabral Machado (2011) uma das fundadoras do MNU/GO narra o “trabalho de base” que a entidade fazia, atuando tanto junto à comunidade universitária, nesse caso a da UCG, quanto à comunidade em geral. Tomo de empréstimo os relatos da entrevistada de Machado que nos explica o modo pelo qual esse movimento agia em Goiás.

E o que a gente fazia no MNU aqui na sessão Goiás? Nós tínhamos que fazer curso de formação. Então além de discutir na universidade, nós tínhamos que fazer o trabalho de base, junto às comunidades. Nós trabalhávamos nas áreas de invasão, como por exemplo, no Emílio Pova e numa área grande de invasão no Setor Universitário. Nós tínhamos esse campo de atuação. E dialogando também com a questão religiosa. E nós tínhamos alguns professores que nos incentivavam na universidade, que discutiam a questão do movimento negro. E nós levantamos a bandeira. Então a gente provocava o Serviço Social, provocava o Direito, provocava a Administração, provocava a Pedagogia para discutir na semana 13 de Maio, e na semana do 20 de novembro nós convocávamos todos de fora, para estar dando curso, também convidávamos a comunidade. (Machado, 2011: p. 52)

A ativista do MNU/GO informa que um dos principais focos era a formação, o levantamento de problemas e suas causas que estão relacionadas à questão racial e conseqüentemente as configurações das cidades e mesmo do país. Uma das

preocupações do MNU/GO era, conforme o trecho de entrevista citada, trabalhar em “áreas de invasão” e em levantar debates problematizando o dia 13 de maio e refletir sobre o dia 20 de novembro ou sobre a consciência negra.

Conforme Machado indica, em seu levantamento sobre “entidades do movimento negro e pela igualdade racial” no estado de Goiás há, cerca de 22 entidades atuantes que abordam a questão racial. Ela considera em seu levantamento alguns grupos de congada e quilombo. Ainda, de acordo com os indicativos de Machado em Goiânia surge a partir da década de 1990 a União do Movimento Hip Hop em Goiás; o Centro de Cidadania Negra do Estado de Goiás (CENEG-GO), o Grupo de Mulheres Negras Dandara no Cerrado e o Grupo de Mulheres Negras Malunga; a Casa de Cultura da Comunidade Negra de Goiás (CACUNE), bem como em 1991 se instaura o Fórum de Entidades Negras de Goiás (FENEGO), em 1993 a Associação Pérola Negra, em 1998 o Centro de Referência Lélia Gonzales.

Houve mais recentemente com a discussão pró-implementação de ações afirmativas na Universidade Federal de Goiás a constituição do Coletivo de Estudantes Negras/os Beatriz Nascimento (CANBENAS), o Coletivo de Estudantes Negros/as Rosa Magalhães da Universidade Estadual de Goiás (UEG) na cidade de Goiás e Coletivo de Estudantes Negras/os no Instituto Federal de Goiás, que é sediado na cidade de Goiânia<sup>24</sup>.

As mobilizações negras ou que expunham as desigualdades raciais ocorrem também dentro de instituições religiosas como na Igreja Católica. Ruth por ser freira e negra narra sua participação e experiência junto a grupos que debatiam as relações raciais dentro e fora da igreja e que surgiram dentro dessa. No trecho abaixo ela relata a constituição do chamado “quilombo missionário” em Goiânia.

*Quando foi em 1993 nós tivemos o Encontro das Irmãs Negras em Goiânia<sup>25</sup>. E aí nós já tínhamos um sonho de formar um quilombo dentro da congregação. Já que estava acontecendo isso, vamos... Nós vamos formar um quilombo! Aí conversamos com o bispo de Goiânia, na época, acho que era o Don [...]. Ele aceitou que as irmãs*

---

<sup>24</sup> Citar entidades incorre em esquecer outras, assim não descarto a possibilidade de ter deixado algum grupo de fora de meu trabalho.

<sup>25</sup> O encontro ao qual Ruth faz referência é o IV Encontro Nacional das Irmãs Negras, houve ao todo sete encontros, e o I Encontro ocorreu em Brumadinho, em Minas Gerais. Ver Beozzo, José Oscar. Tecendo Memórias, Gestando futuros.

*formassem uma casa aqui com esse nome. Aí foi que fomos morar no Alfaville e formamos o quilombo missionário.*

*[...] ajudamos bastante e aí criamos o GRENI nacional nas outras congregações para mostrar que existia racismo dentro das congregações, na igreja... E aí veio a pastoral afro, veio os APN e aí veio tudo isso! Esse bojo aí, nesse rebuliço das Missionárias [de Jesus Crucificado] que começa lá atrás no movimento com o MNU. Aí passa pela união consciência negra, da união vai ajudar os APN, depois vai para pastoral, depois vai pros GRENI.*

A ideia de *Quilombo* é contraposta a ideia de *Casa Grande* e é utilizada para abordar a questão da espiritualidade de ambos os espaços. Conforme Beozzo, podemos recorrer à assessoria de Frei David, no Encontro Nacional ocorrido em Goiânia, para distinguir a espiritualidade da *Casa Grande* e do *Quilombo*. A *Casa Grande* é sustentada pela senzala, local destinado as/aos negras/os escravizadas/os. “Significa domínio, exploração, desrespeito ao outro/à outra, acúmulo de bens, egoísmo e etc.” *Quilombo* é o lugar da partilha, respeito, igualdade, amizade. Onde conviviam aqueles/as, sem distinção de “raça/cor”, que se comprometiam com “as leis da igualdade”.

Ruth explicita a existência de grupos negros na Igreja Católica, mas supõe que tenha ocorrido invisibilização ou desconhecimento de tais manifestações, assim ela reclama:

*[...] parece que esse negócio de irmã negra não era contado no movimento [negro], tanto é que você vai ver que na história [do movimento negro] não aparece muitas irmãs negras. Mas, já existia o grupo das irmãs negras [...] é o maior grupo de resistência negra de mulheres que tem nesse país, mesmo sendo dentro da vida religiosa, mas teve todo um processo de resgate histórico[...]*

O que chamo de “reclamação” por parte de Ruth deve-se a sua colocação de que a atuação das irmãs negras não é recorrente nas menções feitas ao movimento negro brasileiro. Para Beozzo, a questão da negritude na Congregação, da qual Ruth faz parte, surge a partir do envolvimento das irmãs negras com as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) e nos movimentos e pastorais sociais onde o assunto começou a ser abordado. O autor destaca que as irmãs negras começaram a militar inicialmente no movimento negro e só depois é que inseriram a questão de sua situação e das demais mulheres negras na Congregação e vida religiosa no Brasil, pois era mais simples lutar na sociedade civil pela população negra e seus direitos do que tocar nesses assuntos dentro

da Igreja. Ainda, conforme Beozzo discutir internamente, na Congregação, a questão racial só foi possível às poucas pessoas que já estavam envolvidas nos Grupos de União e Consciência<sup>26</sup>. (Beozzo, 2009. p, 490). De acordo com a argumentação de Beozzo foi mais fácil para as irmãs negras travar embates, num primeiro momento, fora da Congregação<sup>27</sup>. A atuação de grupos negros na Igreja ao reivindicar a atenção para a questão racial impulsionou a produção de materiais gráficos que incluíssem as particularidades desse segmento na vida religiosa. Elementos como a dança, instrumentos como atabaque, releituras bíblicas, a criação das chamadas missas “negra” ou “afro” são alguns exemplos da reformulação de uma prática religiosa que incluiu a questão racial na pauta da fé cristã, católica.

O movimento negro como exposto possui confluência quanto à questão negra, mas possui variáveis que o torna diverso. É notável como distintos podem ser os caminhos que conduzem as reivindicações postas pelo movimento negro, algumas necessidades dos segmentos negros irão adquirir maior notoriedade a depender de como são expostas e assimiladas do mesmo modo diversas outras demandas de organizações negras não possuíram força suficiente para que se tornassem pauta de agendas políticas. Contudo o que se registra é a existência de demandas que possuem reconhecimento no campo das políticas públicas, mas isso não esgota a urgência de reformulações sociais, econômicas e políticas que contemplem as reivindicações da população negra.

---

<sup>26</sup> O grupo União e Consciência Negra refletia a questão racial nos espaços eclesiais.

<sup>27</sup> Assim cabe uma pergunta: Porque tendo se envolvido com o movimento negro, externo a Igreja, as irmãs negras não adquirem notoriedade como outros grupos que militam pela causa negra? Se a indicação de Ruth tem sentido, a questão fica em aberto, não tenho ainda elementos e condições para responder tal colocação, mesmo porque a dissertação não é exatamente sobre a Igreja Católica.

## **Capítulo 4. Projetando sonhos.**

Nesse capítulo abordo questões referentes aos projetos, método de trabalho e mecanismos de empoderamento. Por meio dos projetos da Ong, mas não só por esse, o grupo desenvolve suas intervenções, na cidade e em comunidades quilombolas, juntamente a mulheres negras. É também em seus projetos que o empoderamento de mulheres negras adquire a conotação de um dos objetivos da ONG. Os projetos são vias pelas quais o grupo percorre a fim de lograr efetividade em suas intenções. O caminho é sinuoso e longo como veremos nas propostas que elaborei para discorrer acerca dos sonhos que impulsionam tais projetos. Inicio abordando o modo como a captação de recursos pode facilitar ou emperrar o andamento de projetos e da manutenção da ONG, em segundo momento exponho as metodologias como rodas de conversa, formações, oficinas utilizadas pelo grupo, e finalizo com as colocações de minhas interlocutoras sobre dispositivos pró-empoderamento.

### **4.1 Falando de projetos e sua relevância para a ONG.**

O termo ONG é recente no Brasil, data da década de 1980. Maria da Glória Gohn define ONG como:

a um tipo peculiar de organização da sociedade. Trata se de um agrupamento de pessoas, organização sob a forma de uma instituição da sociedade civil, que se declara sem fins lucrativos, com o objetivo de lutar e/ou apoiar causas coletivas. (1997, p.60).

Na compreensão de Gohn, as ONG's não podem falar por terceiros, só fazem-no em nome próprio, tais organizações não trabalham na linha da militância política ou politização da sociedade civil, somente as ONG's cidadãs é que recorrem à esfera da participação política, do ativismo militante contrariamente as ONG's assistencialistas ou desenvolvimentistas.

Na divisão das organizações propostas por Gohn, descritas acima, a Dandara se enquadraria como um ONG's cidadã uma vez que se intersecciona ao movimento social e atua mais como promotora de consciência política do que como assistencialista. As posições de ONG e movimento social, no caso da Dandara, não se excluem. Em verdade estas se interseccionam.

Ainda conforme a autora afirma, em boa parte dos países da América Latina as políticas de incremento da cooperação internacional ocorrem juntamente com os movimentos sociais que estavam ativos ao final dos anos 1970 e durante os 1980. No início da década de 90 a mobilização se reduziu e alguns movimentos se desmobilizam isso ocorreu concomitantemente ao processo de crescimento das Ongs que nos anos 1980 apoiaram os movimentos sociais, visto que estes estavam submetidos aos constrangimentos impostos pelos regimes militares vigentes em toda a América Latina.

Em um posicionamento crítico com relação ao cenário em que ONGs feministas se consolidam Telma Gurgel (2006) salienta que o financiamento das mesmas indica a “onguização”, em seus termos, do feminismo e sua possível “perda de autonomia” para a realização de atos radicais e mais combativos. Suas colocações se aproximam da conclusão de Gohn para quem as Ongs ao descobrirem novas funções, crescem deixando de ser apoio e acabam por adquirir centralidade. Assim, as Ongs assumem a liderança de vários processos sociais que antes eram de domínio das lideranças dos movimentos sociais.

Gurgel elabora algumas críticas aos modelos desenvolvidos por ONGs e que dizem respeito às transformações ocorridas na identidade feminista, que reduz o papel político da base social que consolidava o sujeito político do feminismo. Outro ponto crítico é o que ela chama de “estrutura administrativa, profissional e de poder” que se instaura com a formalização de uma ONG possibilitando novas representações, assim as decisões políticas são transferidas para as equipes de profissionais que, geralmente, se identificam como ativistas. Isso resulta, no entendimento da autora, numa incoerência “entre o princípio da autonomia como autodeterminação individual e coletiva das mulheres no exercício da política e a centralidade de poder nas ONGs.”.

O segundo aspecto destacado é a “substituição de representatividade”, onde as ONGs iniciam o processo de definição de agendas do movimento social perante o Estado. A terceira crítica de Gurgel refere-se ao caso de Estado e agências de cooperação egerem as ONGs enquanto principais interlocutoras “em função de seu perfil mais *eficiente, técnico e bem comportado* em prejuízo aos movimentos sociais cuja legitimidade se centra nas estratégias ofensivas, inusitadas e radicais” (2006: p. 04)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Grifos no original.



As ponderações feitas por Gurgel apontam para problemas acarretados pela hegemonia de ONGs no processo de interlocução com o Estado que mina possibilidades políticas dos movimentos sociais devido a essa falta de diálogo com as instâncias governamentais decorrentes do que ela chama de “onguização” do feminismo, sendo esse fenômeno, em suas considerações, não inofensivo ao movimento social. Suas colocações exigem reflexão sobre a “onguização” do feminismo, mas podemos estender e pensar numa “onguização” de outros movimentos sociais.

No entendimento de Gurgel o fenômeno de “onguização” suprime a autonomia do movimento social ao prestar serviços e articular com o Estado, contrariamente a elucidação de Gurgel o que algumas de minhas interlocutoras me sinalizavam era a necessidade, por parte da ONG Dandara, que essa fosse assim tratada (como Ong) e não como movimento social. Ou seja, para algumas a “onguização” plena do grupo traria a possibilidade de maior acesso a recursos financeiros e conseqüentemente haveria remuneração pelo serviço.

Não foram poucas as vezes que pude presenciar conversas quanto ao caso da ONG não ser tratada como empresa. Na interpretação de algumas mulheres o grupo está mais próximo da configuração de movimento social do que propriamente de uma ONG. Numa tarde de setembro do ano de 2011 acompanhei duas integrantes da ONG, Ruth e Idalina, a uma reunião ocorrida na Caixa Econômica Federal, com gerentes de projetos e dois representantes da Agência Goiana de Habitação (AGHAB) a respeito de um projeto do grupo que se propunha a construir 150 casas para mulheres. Ao final da reunião, que não logrou resultados favoráveis ao projeto de moradia para mulheres, no trajeto de volta Ruth me pediu que parasse em uma agência bancária, pois precisava pegar um extrato. Atendendo a solicitação de Ruth, paramos na agência. Eu e Idalina aguardávamos no carro quando ela aproveitando enquanto esperávamos só me dizendo que tais reuniões tomavam muito do seu tempo e que para poder ir as reuniões sempre tinha que reordenar o funcionamento de sua vida familiar e doméstica. Para ela ir as reuniões implica em não pegar sua filha caçula na escola e tendo, assim, que pedir a alguém que o faça em seu lugar. Além de, após as reuniões, ao chegar em casa ela ainda se ocupa em terminar os serviços interrompidos pela sua ausência.

Ouvi as colocações de Idalina e ao final concordei com ela, demonstrando compreender que o acúmulo de serviços domésticos a impediam de ter tempo para se dedicar a participação ativa da rotina da ONG. Idalina prosseguiu a conversa me

indagando e apelando para o caso de eu estar fazendo pesquisa com/e na Dandara, assim eu deveria ter uma resposta. Fui questionada quanto ao que seria possível ser feito para que o grupo pudesse ter renda de modo a se auto sustentar, podendo então, manter um quadro mínimo de funcionárias remuneradas no grupo. Hesitei ao responder, pensei, mas logo ela emendou disparando: “já que você faz, essa pesquisa pode pensar nisso, em como gerar sustentabilidade.” E completou insistindo “nem relógio trabalha de graça”.

Respondi que não saberia ao certo propor uma solução, mas que talvez capacitar as mulheres do grupo fosse um possível saída e argumentei dizendo que o que deve ser considerado é a proposta da ONG, embora saiba das dificuldades que muitas integrantes encontram para se deslocar para reuniões e atividades programadas pelo grupo.

Ao que demonstra Gurgel, a construção de uma ideia de ONG altamente profissionalizada parece não manter relações estreitas com o movimento social a não ser pelas tensões e possíveis verticalizações entre ambos. Mesmo não sendo compulsória uma ruptura entre movimento social e ONG, pois o primeiro pode obter recursos para suas ações via ONG, há na exposição de Gurgel um fosso entre ambos. Assim, a impressão é que ou se faz a opção de ONG tornar-se “uma empresa” ou permanece sem fins lucrativos.

Millie Thayer (2001) analisando os efeitos do feminismo transnacional junto ao Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR) e a uma Ong feminista de Recife nota as assimetrias, no acesso tanto a recursos materiais quanto recursos conceituais, entre as duas esferas de feminismos. Conforme Thayer nas décadas de 80 e início da década de 90, multiplicaram-se as agências internacionais de desenvolvimento, que direcionaram parte de recursos públicos ou estatais, dos Estados Unidos ou da Europa, para ONGs e movimentos sociais, em menor escala, do hemisfério Sul. Ainda que, em menor quantidade, se relacionado à ajuda estrangeira total, as quantias distribuídas aos movimentos de mulheres foram necessárias à manutenção de tais organizações. Esse processo, de acesso a financiamento de projetos via agências internacionais, ocorreu com o Grupo de Mulheres Negras Malunga. Conforme Ruth relata:

*[...] em 1998 tínhamos conseguindo um projetinho. E esse projetinho era para fazer um encontro em outubro com pelo menos 100 mulheres. Nós trabalhamos mais nos trabalhamos [com] homens e mulheres para realizar esse encontro.*

*Corre daqui, mandei para FASES, mandei pra Alemanha esse projetinho de lá eles mandaram para outra ONG de mulheres lá, aí eles mandaram um dinheirinho que dava pra fazer o encontro.*

Thayer destaca que alguns movimentos de mulheres e/ou ONGs feministas se beneficiaram com financiamentos a projetos, podendo desenvolver suas ações com efetividade, houve por outro lado o agravamento das hierarquizações entre movimento social e ONG, já existentes, “dando poder e visibilidade a alguns e marginalizando outros” (2001: p. 114).

As discrepâncias no reconhecimento de movimentos de mulheres negras em localidades para além da região sudeste e sul do país indicam a invisibilidade de alguns em detrimento de outros. Ruth recorda que em julho de 1996, na cidade de Salvador, em um encontro da CONEN, durante as deliberações, objetivando a indicação de nomes de Grupos de Mulheres Negras, para a ida ao II Encontro de Mulheres Negras da América Latina e do Caribe em São José, Costa Rica: o estado de Goiás não teria direito a nenhuma vaga. Isto em virtude de que “*não existiam aqui grupos de mulheres negras reconhecidas e organizadas enquanto tais*”. Ruth tendo ido ao encontro, com mais quatro representantes de entidades negras de Goiás, assegurou uma vaga, para ir o referido encontro, enquanto integrante do grupo de Irmãs Negras. A partir de então, de acordo com sua narração, no retorno a Goiânia é que um grupo de mulheres negras inicia suas articulações nessa cidade<sup>29</sup>.

Esse evento ajuda a observarmos mais de perto como a sistematização, a visibilidade e a colocação identitária política atua para a existência de reconhecimento de grupos localizados em regiões não centrais do ponto de vista político, econômico do país. Para Ruth havia na cidade de Goiânia mulheres negras reunidas, mas não enquanto grupo organizado e reconhecido, tanto que a vaga para o II Encontro de Mulheres Negras da América Latina e do Caribe é assegurada via o Grupo de Irmãs Negras. A pouca projeção que determinados grupos do movimento negro alcançam impedem que sejam reconhecidos em âmbito nacional. Há que se pontuar a existência de redes que articulam nacional e internacionalmente, mas há que lembrar que nem todos grupos

---

<sup>29</sup> É imprescindível que se faça notório que Ruth não reivindica para si e menos ainda para o grupo do qual faz parte a posição primeira, de quem abre caminhos. Tanto em sua fala quanto na de Ana, como na das demais integrantes do grupo há sempre a recordação das ações de mulheres como [D.M. e D.D, I... e I...] que têm lugar reconhecido sempre que falam de movimento de mulheres negras na cidade de Goiânia.

terão o mesmo peso. Seja devido à localidade regional, ao posicionamento político, ao maior tempo no envolvimento com questões ligadas a população negra, seja devido às ações mais efetivas ou que adquirirem maior notoriedade, alguns grupos de movimento negro, de movimento de mulheres negras não lograram o mesmo reconhecimento que outros destes grupos no embate pelo reconhecimento das lutas da população negra.

Roland (2000) ao traçar uma breve história do movimento de mulheres negras no Brasil demonstra como a invisibilidade de grupos pode ocorrer ao enfatizar grupos dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Distrito Federal, Maranhão e Bahia. A autora ao se propor a delinear um “breve histórico” do movimento de mulheres negras brasileiras, incluindo ONGs dessas, cita grupos dos estados acima mencionados, mas não de todo o país, Nota-se, ainda, que há em sua referência a predominância da região Sul e Sudeste na elencação realizada.

Roland tendo como intenção historicizar, mesmo que brevemente, o movimento de mulheres negras brasileiras não alcança o objetivo, pois a mesma, por algum motivo quer seja desconhecimento ou esquecimento, não se atenta para as regiões como Norte e Centro-Oeste do país e não as inclui na listagem de seu artigo.

Em forma de desabafo ou protesto, Ruth afirmou, em uma roda de conversa, que *“o Brasil é mais que Rio-São Paulo, no cerrado têm vida, tem gente que se move. Mulheres que agitam a poeira do Cerrado”*. A atenção aqui é para o local de onde ela fala do Centro-Oeste, do Cerrado. Entendo que em outras palavras o que ela diz é *“estamos aqui.”* revelando que há organizações de mulheres negras na região central do país.

Muitas complicações enfrentadas pelas ONGs concernem às privações financeiras, Roland demonstra, ainda, as contradições e dificuldades enfrentadas pelo movimento, considerando que as diferenças regionais causam impacto no modo como suas atividades serão exercidas, assim ela afirma que:

O movimento tem enfrentado dificuldades de articulação na medida em que a cooperação requer o reconhecimento e a validação de pessoas, organizações e forças. Diversos momentos de construção do movimento enfrentaram limites determinados pela competição e disputas pela hegemonia política. Uma contradição frequente é a contradição regional, que se estabelece entre os estados Norte-Nordeste e os do Sul-Sudeste, determinada pelas diferenças das condições mais gerais da sociedade brasileira. O maior acesso a

informações e recursos que, por vezes, marca os grupos do Sudeste é vivido como uma ameaça pelos grupos do Norte- Nordeste, que temem a sua hegemonia. (2000: p. 252)

Roland confirma a prevalência de vantagens de grupos situados nas regiões Sul-Sudeste do país o que faz com que grupos de outras regiões sintam-se ameaçados e compelidos a entrar em disputas por visibilidade, para que as especificidades de suas demandas sejam reconhecidas. O crescimento econômico, a industrialização, a metropolização, podem ser lidos como aditivos para a conseqüente diferença existente entre as regiões Sudeste-Sul e demais regiões do país.

#### **4.1.1 Da não remuneração e sobre o trabalho voluntário: assunto delicado.**

*“Quando o assunto é dinheiro tudo muda de figura.”* Esse aforismo simplifica, e deixa lacunas, apesar de ser um dos temas mais recorrentes em pautas de reunião do grupo. As quantias de recursos financeiros com que o grupo trabalha tornam-se polêmicas no momento das reuniões de prestação de contas, uma vez que não resta verba para pagamento de prestações de serviço, aluguel e demais despesas que uma sede de ONG não dispensam.

Apesar de o grupo Dandara ter suas origens na década de 90, e só sendo registrada como ONG no ano de 2002. E apenas em 2007, iniciou-se no processo de concorrência, com projetos a editais estatais ou privados, muito recentemente. Esse período relativamente longo entre a institucionalização do grupo e a concorrência a editais de projetos pode demonstrar que na empreitada organizacional gerenciadora de fundos públicos e/ou privados a ONG é tardia. A partir desse dado podemos inferir que a falta de profissionais capacitados, a pouca familiaridade com a burocracia exigida em tais sistemas de captação de recursos seja impactante na condução e manutenção dessa organização. Por outro lado, se examinarmos que mesmo não contando com pessoal qualificado, especificamente para atuar em ONGs, a Dandara trabalha com projetos isso nos leva a considerar que não ter funcionárias/os, não ter estratégias que estruturam a busca de recursos e uma divisão rígida de funções é uma escolha do grupo, talvez não consensual, mas ainda assim é uma escolha.

A situação da Dandara não é incomum em meio ao circuito de ONGs brasileiras, de acordo com uma pesquisa feita pela ABONG (2010) não há, na maior parte das organizações participantes da pesquisa, uma equipe responsável unicamente por elaborar e implementar estratégias de captação de recursos, outro aspecto relevante no resultado da pesquisa da associação é que a sustentabilidade de ONGs é um fator preponderante. Em grande parte das entrevistas as entidades promovem modos de garantir a conservação das mesmas.

Para garantir renda a fim de custear despesas a ONG realiza as chamadas “Kizombas em prol da sustentabilidade” que são festas com feijoada e pagode que é como Ana diz: “*É o que nosso povo gosta*”<sup>30</sup>. Durante as Kizombas alguns produtos tais como roupas (em especial batas, bolsas em algodão cru), temperos medicinais, licores e geleias, produzidos com ervas e frutos do cerrado, são comercializados na intenção de arrecadar recursos para cobrir os custos de manutenção de uma sede de ONG.

A ONG Dandara não é mesmo tratada como uma empresa na qual há folha de pagamento de funcionárias/os que possuem funções definidas. Isto por um lado pode ser considerado bom, pois se tratando de uma organização sem fins lucrativos não se deve ater a lucros, mas por outro lado o desenvolvimento institucional da associação fica comprometido. Há problemas devido à ausência de recursos o que acarreta na falta de condições de sustentabilidade da organização e mesmo na inconstância de participação nos trabalhos voluntários.

Muitas das integrantes do grupo possuem outras responsabilidades como o estudo, emprego e/ou família e é a estas dedicações que recorrem para justificar sua pouca frequência ou afastamento do grupo. Cabe pontuar que dessas três atividades com as quais as integrantes do grupo se ocupam apenas o emprego ou trabalho gera renda. A ocupação com os estudos<sup>31</sup> bem como a ocupação com a família, os trabalhos domésticos realizados em seu próprio lar não geram renda e também não são reconhecidos enquanto trabalho. Assim, o impeditivo de trabalhar no grupo vincula-se

---

<sup>30</sup> Ana diz “nosso povo” referindo-se ao “povo negro”. Em algumas ocasiões de reuniões por conta da “Kizomba” a definição de fazer feijoada, e não qualquer outro prato culinário foi acordado por ser, de acordo com o grupo uma refeição criada, aqui no Brasil, pela população negra. Houve sugestões de servir pizzas ou peixes nessas festas, mas Ana era a pessoa que sempre advogava em causa da feijoada com pagode por ser “o que o nosso povo gosta.”

<sup>31</sup> Estudantes podem ser beneficiadas/os com bolsas, mas estas são ajuda de custo e não propriamente renda.

aos três itens – estudo, emprego e família – por elas indicados, no entanto é próprio pensar sobre o que as motiva a participar ativamente das atividades do grupo.

A ONG Dandara não sendo empregadora, ou seja, não contratante de pessoal, sejam empregadas/os ou estagiárias/os, não trabalhando com um quando de funcionárias/os remuneradas/os que executam atividades administrativas, coordenativas, de planejamento e/ou desenvolvimento de projetos, é apontada como portadora de problemas de cunho operacional por algumas integrantes do grupo. Em algumas conversas informais, com as mulheres do coletivo, a constituição de um quadro de funcionárias/os com folha de pagamento foi posto como algo que, se viesse a ocorrer, poderia empregar mulheres do próprio grupo que não possuem renda fixa e emprego formal de modo a auxiliá-las, bem como tornar mais profícuo o trabalho do próprio grupo. É cabível avaliar que para empregar parte de mulheres Dandaras seria indispensável à qualificação das mesmas a fim de atender as demandas operacionais que uma instituição requer.

A qualificação posta por alguns integrantes do grupo não está vinculada somente a educação formal. Embora no discurso da maioria das integrantes da Ong este tipo de educação seja relevante, a experiência e o tempo de dedicação ao ativismo são igualmente considerados como importantes. A compreensão do contexto em que se travam embates a fim de que direitos, das mulheres e da população negra, sejam reconhecidos e efetuados são diferenciais na adesão as causas às quais o grupo se envolve.

*A gente foi empoderando essas mulheres, mandando pra curso, quando têm cursos fora. Por exemplo, o SOS [Corpo] ofereceu a formação feminista, mandamos a [...] aquela de Minaçu, daqui [de Goiânia] foi a [...]. Isso é muito importante para o empoderamento das mulheres. E tantos outros cursos. A [...] que está lá em Senador Canedo, desde que ela entrou na ONG a gente vai tentando empoderar cada vez mais. Eu acho que o processo vai se dando no dia a dia, isso tem sido muito rico e a ONG hoje ela não é só de mulheres [pausa]. Desde que nasceu já tinha mulheres que tinham curso superior, mas hoje tem mulheres com curso superior, com mestrado, com doutorado. Isso é importante. Foi feito um doutorado dentro da ONG? Não, mas todo esse processo de perceber a importância da mulher e ir progredindo nos estudos para ser professora na universidade, para ajudar as companheiras que não chegaram lá. Isso é importante demais. Se deu, é por aí o processo de empoderamento dessas meninas. E vários cursos que nós fizemos também, oficina de autoestima então... Nossa senhora.*

Na interpretação de Ruth tanto a educação formal como a educação no ativismo, que corresponde à vida dedicada às atividades de militância e sua consequente amplitude de visão acerca das questões sociais e políticas, são processos importantes e parte do processo denominado de empoderamento. Como Ruth indica estimular mulheres a participarem de debates, formações de outras instituições pode ser uma experiência tão enriquecedora quanto à formação acadêmica. Ambas as formações se completam na produção de ativistas intelectuais ou o contrário.

Quanto à remuneração não há ilegalidade na gratificação da prestação de serviços, nem na manutenção de quadro de funcionárias/os, estagiárias/os por parte de ONGs. Também não é contrária a legislação o pagamento de prestação de serviços à parcela dirigente desse tipo de organização, o que há é que uma desconfiança nesse tipo de atividade. Dessa maneira a remuneração de dirigentes embora não tenha impedimentos legais há o entendimento, principalmente pelo Poder Público, de que essas/es não devem receber. Alexandre Ciccione e Marcela Morais (2005) indicam que os principais motivos condutores de tal interpretação são:

A característica histórica das pessoas que ocupam os cargos de diretoria de organizações sem fins lucrativos o fazerem de modo voluntário ou gratuito.

A falsa ideia de que a finalidade não lucrativa da organização abranjeria a vedação da possibilidade de remuneração de dirigentes.

O argumento de que remunerar dirigentes seria uma forma disfarçada de distribuição de lucros.

A dificuldade ética de lidar com a ambiguidade, de que pessoas com poder de influência nas decisões da organização receberem remuneração por sua função executiva na entidade ou pela prestação de serviços específicos. (Ciccione & Morais, 2005.p.01)

O dilema é que há desconfiança, por parte da sociedade, de organizações que se declaram sem fins lucrativos, mas que mantêm folhas de pagamento, como se a probidade não pudesse ser sustentada, tornando complicado fazer ligação entre uma e outra. Não difíceis de encontrar são os casos que reforçam as suspeitas de corrupção de ONGs<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> Recentemente no ano de 2011 tivemos o caso que envolveu o Ministro dos Esportes Orlando Silva e a ONG Bola pra frente.



Por outro lado, o trabalho voluntário é apontado por algumas como algo que se tornou oneroso para as mesmas, pois se torna difícil acompanhar a agenda de atividades do grupo tendo que trabalhar e/ou estudar, cuidar de crianças. Há casos em que algumas mulheres, do grupo, não tendo dinheiro para o ônibus se abstém de ir aos encontros ou vão com ajuda de custo fornecida por outras mulheres. O trabalho voluntário divide-se em ativista e em assistencialista, o voluntariado do ativismo se configura como aquele em que os sentidos que impulsionam uma luta são compartilhados, ou seja, o sentimento de algo a contribuir com alguma causa é o que pesa, no caso do voluntariado assistencialista, avalio que seja dotado de sentimento de “culpa”, ou remorso que gera a ação voluntária. No caso em questão o trabalho voluntário é de ativismo, mas em alguns momentos não é encarado como algo a ser levado a sério.

A ONG não sofre apenas com a pouca efetividade do trabalho voluntário ativista, o trabalho assistencialista também entra nas reclamações acerca da falta de compromisso. Ruth e Ana contam que haviam recebido estudantes de graduação que eram levados até a ONG, geralmente para pagamento de bolsas universitárias<sup>33</sup>. Estas/es estudantes procuravam o grupo para exercerem o voluntariado, mas com o decorrer do tempo iam mostrando-se displicentes até abandonarem de vez o trabalho. Existem casos, citados pelas Dandaras, em que algumas/uns estudantes bolsistas que por lá passaram somente iam a ONG para conseguirem a frequência exigida pela financiadora da bolsa.

Se internamente apenas o caráter voluntário não é suficiente, o que é compreensível dadas as condições sócio-econômicas em que muitas das integrantes se encontram, os/as bolsistas que muitas vezes não se identificam com a causa empunhada pelo grupo, que só cumprem formalidade a fim de garantir suas bolsas, dificilmente se engajarão em trabalhos como os propostos pela instituição.

---

<sup>33</sup> A ONG Dandara possui um convênio com a Organização das Voluntárias de Goiás (OVG), surgida em 1947, de um grupo de mulheres ligadas à igreja católica e idealizada pela, então, primeira dama Ambrosina Coimbra Bueno. A OVG encaminha a ONGs estudantes bolsistas com a finalidade de que prestem serviços a sociedade, como contrapartida pela bolsa concedida. No início do ano de 2012 a ONG Dandara recebeu, em sua sede, uma correspondência da OVG solicitando que a entidade confirmasse a necessidade e vontade de receber estudantes bolsistas, durante o período em que fiz o trabalho de campo não conheci nenhuma/um bolsista. As bolsas universitárias podem ser parciais ou integrais. Para saber mais visite <http://www.ovg.org.br>

Conforme disposto no artigo 12 e 13, da Seção 1 do capítulo IV, as fontes para sua remuneração, o pagamento de acordo com o Estatuto da Ong Dandara no Cerrado é vetada. A manutenção da entidade é via doações Assim:

**ARTIGO 12** - Os recursos financeiros para manutenção do Grupo será através de doações das próprias associadas, doações de pessoas físicas ou jurídicas, convênios, prestação de serviços, assessoria, vendas de produtos fabricados ou confeccionados pelo grupo.

**ARTIGO 13** - Os membros da coordenação da ONG não poderão receber qualquer tipo de remuneração pelos serviços prestados a entidade.

Mesmo que expressa, em estatuto, a não remuneração de pessoal e a ausência auxílio monetário é entendida por uma parte das integrantes do grupo como problemática uma vez que os custos com manutenção são permanentes e a possibilidade de desenvolver plenamente atividades propostas, pelo grupo, sem que recursos pessoais sejam dispendidos é nula.

O depoimento de uma das interlocutoras é taxativo nesse sentido, na aceção de Idalina a falta de recursos financeiros, seja para despesas como aluguel ou prestação de serviços, é demonstrativa do não empoderamento econômico da ONG. Ela nos diz:

*O grupo não está empoderado, pois a partir de que o grupo depende... [pausa]. Por exemplo: nós vivemos numa casa de aluguel, tem mês que não se sabe de onde vai tirar dinheiro para pagar aluguel. Fica dependendo, capengando, pedindo para um e para outro. Então isso não é empoderar. Por quê? Por que nós somos muitas mulheres que dizem ser “Dandara” e eu sempre digo: tem mês que nós devíamos contribuir para manter o grupo, mas não temos nem para nós mesmas.*

*Tem mulher que em algum mês não tem condição de dar nem 10 reais para ajudar. Que além de empoderamento de educação, de estudo, tem que passar! [fala interrompida por sua filha caçula].*

*Então, parte por aí... então o grupo não é empoderado economicamente. O grupo até cresceu muito em termos de formação, mas em termos de independência econômica, de empoderar por aí. Não está!*

*O grupo não é empoderado por aí [economicamente], entendeu? Por quê? Porque o grupo ainda vive de projetos né? E projetos do governo não tem lucro, os projetos do governo é o que? Para a gente trabalhar nas ações que o governo não consegue fazer. Mas o dinheiro já vem contadinho né? Como numas caixinhas de fósforo,*

*pra isso, pra isso e pra isso. Não pode fazer mais nada, e uma das coisas: não paga aluguel, não paga alguém pra trabalhar na ONG. Então nós, enquanto empoderamento [pausa]. Tem sempre mulher que vara dias, trabalha dias, noite até e não ganha nenhum centavo por isso. Tá ali só por vocação por vontade né? Por anseio de mudanças, mas isso não é justo, eu não acho justo.*

*Se a Ruth fosse cobrar as assessorias que ela faz. Acaba sendo uma mulher negra escravizada; por quê? Por que trabalha, trabalha e não recebe! Por que a ONG não tem o seu empoderamento econômico.*

*Você vai me perguntar: como fazer isso? Eu até o ano passado tinha uma grande esperança em relação ao projeto das casas que nós começamos a entrar, que aí disse que ia ter uma verba para a ONG se manter, mas esse negócio até hoje não saiu. Pegamos muita coisa e a gente não prioriza algumas ações que iria mudar e empoderar a ONG.*

Trabalhar voluntariamente é tomado por Idalina como algo injusto uma vez que parte das integrantes do grupo não possuem renda fixa e tempo para ceder às exigências da ONG. Vejamos sua reflexão:

*Nós somos todas mulheres e somos todas mulheres financeiramente com poder aquisitivo baixo. Então nós não temos condição de ficar lá na Dandara todos os dias indo pra lá e ficar sem fazer nada, eu já fiz isso. Não ficando lá na Dandara, mas rodando o estado, correndo atrás de coisa da Dandara e tudo.*

*Já fiz isso e cheguei ao ponto de não dar conta de ficar fazendo isso porque eu preciso sobreviver, eu preciso ter minha renda e na instituição não te dá esse poder de ter essa renda, esse dinheiro pra você sobreviver. Porque a gente não vai nem ali na esquina sem gastar. Você sabe muito bem, para eu pegar um ônibus ali eu tenho que ter R\$ 5,00<sup>34</sup> para eu poder ir e voltar. E a instituição não tem como financiar isso. Então até isso eu sempre achei que tinha que ter uma preocupação nesse sentido.*

*A instituição tinha que ter uma forma de renda pra ajudar essas pessoas, pra nós nos ajudarmos enquanto mulheres né? E eu não vejo uma preocupação nesse sentido. Talvez tenha né?*

*Tem os projetos, eu andei conversando com a [...] ela disse que agora ela fez um projeto.*

*Eu falei:*

*Uai [...], mas tem os projetos pra ajudar a gerar renda né? Que é tipo o banco do povo. Tem alguns projetos dos bancos por aí, tem é que tentar buscar essas coisas.*

---

<sup>34</sup> O valor de R\$ 5,00 por Idalina referido é correspondente ao valor total duas passagens de transporte coletivo, ida e volta o bilhete, ou aqui chamado “sit pass”, unitariamente custa R\$2,50.

As observações de Idalina revelam insatisfação com relação à situação financeira do grupo, sua inquietação ocorre não somente devido à falta de recursos, mas por enxergar a possibilidade do grupo sustentar-se economicamente com a prestação de serviços. Ela não é a única partidária dessa ideia, embora seja a que se posicione publicamente defendendo suas convicções, o que causa atritos com algumas “Dandara” que não partilha dessa opinião. A exposição de Idalina quanto a recursos foi pauta única de uma reunião. Nessa ocasião surgiram propostas que poderiam amenizar o fardo que se tornou a sustentação do grupo. Uma das sugestões, durante a essa reunião, foi à cobrança de uma espécie de mensalidade para simpatizantes, integrantes do grupo. Tal ideia não foi consenso dentre o grupo, ao passo que Aza<sup>35</sup> interferiu colocando que não haveria motivos para culpabilizar as mulheres do grupo pelo fracasso financeiro da ONG, ela acrescentou ainda que a organização não poderia viver de doações pessoais.

Aza sugeriu que havia a possibilidade de obter uma sede, para o grupo o que cortaria o custo do aluguel. O espaço que sediaria a ONG pertence a um amigo, de Aza, que possui um prédio, em uma região central da cidade. Aza justificou a ação de ceder algumas salas por parte de seu amigo informando que “*o proprietário oferece algumas salas do local por ser um espaço grande, sem ocupação e porque ele apoia causas e movimentos sociais populares.*” Algumas pessoas presentes nessa reunião ficaram animadas com essa alternativa, mas Ruth e Ana não se mostraram muito favoráveis. Ruth, particularmente, colocou várias dificuldades a uma mudança e instalação de uma ONG, pois para isso é necessário alvará de funcionamento que “é um processo lento” de acordo com Ruth. Aza ouviu atenta rebatendo tais colocações, a proposta de mudança de sede acabou sendo não revista, e a sede do grupo continua a ser um “peso” no orçamento do grupo.

A maior parte do trabalho de redigir projetos, captar recursos, acompanhar os convênios, fazer orçamentos ficam por conta de Ruth, que por ser freira tem condições de se dedicar exclusivamente aos trabalhos da organização. Há aí uma centralização das atividades que se por um lado é questionada por outro acaba sendo cômodo uma vez que não se precisam envolver tanto com as atividades do dia a dia. Desse modo existem as mulheres que reclamam dessa situação, mas há as que permanecem alheias, pois se apoiam no argumento de que não sabem executar tais serviços administrativos e que por

---

<sup>35</sup> Aza, bem como outras mulheres, será citada uma ou outra vez porque não se afirma enquanto membro do grupo, mas sim do Fórum Estadual de Mulheres Negras de Goiás. Mesmo não sendo do Grupo Dandara, Aza não se furta de participar e opinar em algumas reuniões, atividades do Grupo.

isso mesmo melhor deixar a cargo de Ruth já que “*só ela entende dessas coisas*”. É comum ouvir que a maior parte do trabalho fica com Ruth por ela dominar as ferramentas de acompanhamento de convênios. Tem ainda quem mesmo discordando do suposto centralismo não se posiciona a fim de não provocar uma distribuição desse tipo de tarefa.

A execução dos projetos é dividida de acordo com a disponibilidade de tempo das demais mulheres, o que resulta em grande parte das atividades serem feitas em finais de semana. Quando as reuniões ocorrem durante a semana são no período noturno. A não remuneração e a não captação de recursos que cubram as despesas administrativas são postas como indicativo de que algumas posturas devem ser repensadas, pois, além disso, as dívidas oriundas de gastos com o aluguel, contas telefônicas, de água, eletricidade, material de escritório são recorrentes havendo sempre que lançar mão de empréstimos pessoais para pagamento das mesmas.

A definição de quem é ou não integrante do grupo passa pelo que rege o Estatuto, porém as Dandaras levam em consideração os problemas pessoais para abonar a não assiduidade de algumas mulheres em reuniões e demais atividades. Assim ter filhos, morar distante, não ter condução própria, estudar e/ou trabalhar são vistos com maior sensibilidade para não acusar quem não pode estar tão presente nas ações do grupo. E o contrário também é feito, por exemplo, as Dandaras que moram próximo à sede, as que não têm filhos, que são solteiras, as que não estão empregadas formalmente são convocadas com maior frequência a participar de conferências, seminários, Conselhos, e reuniões sejam internas ou não.

#### **4.1.2 Projetos e sua efetividade.**

Os projetos executados pelo Grupo são voltados para a população negra feminina da cidade e da zona rural, embora não exclua as mulheres não negras o interesse maior do grupo é a comunidade negra. As mulheres quilombolas detêm uma atenção especial do grupo sendo que a ONG já executou projetos elaborados unicamente para atender a população quilombola.

Para entender um pouco como o grupo volta o foco para comunidades tradicionais, vou expor, a visita de uma parecerista da Brazil Foundation<sup>36</sup>, que visitava as sedes das ONGs que concorriam a projetos. Nessa visita a parecerista solicitou que as mulheres presentes contassem um pouco da história do grupo. Assim, Ruth iniciou relatando como o grupo veio a trabalhar com questões de raça e gênero, contou, então, que a primeira vez que foram exercer suas atividades com população quilombola foi quando a convite de Marta Ivone, a época superintendente da SUPPIR<sup>37</sup>, o coletivo foi à comunidade Kalunga<sup>38</sup> no período festivo. Ruth narra que durante o período de festas a presença do exército, corpo de bombeiros é permanente. Essa presença não foi entendida por ela e pelo Grupo Dandara como algo positivo. Assim ela prosseguiu contando que “*não havia nenhum trato para com as/os quilombolas*”, pois muitas pessoas dos grupos ligados ao governo “*não estavam preparadas para lidar com as diferenças*” em seu entender não estavam preparadas para entender as particularidades daquela comunidade. Nesse sentido Ruth denúncia casos de prostituição entre jovens quilombolas e como ela mesma diz “*o preocupante*”, é que alguns funcionários do exército e de outros órgãos ali presentes pagavam para ter sexo com as garotas da comunidade, o que constituía num reforço da condição ali instalada.

Após a primeira visita ao território quilombola Ruth deliberou com o grupo que o mesmo voltaria àquela comunidade para trabalhar algumas questões tais como geração de renda, promovendo assim um melhor aproveitamento da matéria prima ali encontrada de forma que pudesse de algum modo garantir renda às mulheres da comunidade. Outra ação pretendida é executar ações preventivas de combate à violência contra mulher. Ruth relata que os homens da comunidade frente a essas ações do grupo, principalmente quando tratavam de direitos sexuais e reprodutivos ou da violência contra a mulher, diziam que estas “*falavam demais*”. O “*falar demais*”, conforme Ruth

---

<sup>36</sup>A ONG concorreu a um projeto, em que a Brazil Foundation, que é também uma Ong que apoia iniciativas da sociedade civil brasileira por meio de arrecadação de recursos através de parcerias com empresas e fundações dos Estados Unidos. A ONG Dandara foi uma das finalistas no processo de seleção da Brazil Foundation. O recurso, para esse projeto, provém da JASPER, que é uma entidade internacional. Ver: <http://www.brazilfoundation.org/portugues/index.php>

<sup>37</sup>A SUPPIR foi constituída no ano de 2003, segundo mandato do atual governador de Goiás Marconi Perillo, a pasta é vinculada a Secretaria de Estado de Políticas para Mulheres e Promoção da Igualdade Racial – SEMIRA. Marta Ivone respondeu pela SUPPIR no mesmo ano em que essa foi formulada.

<sup>38</sup> A denominada comunidade kalunga está situada na zona rural dos municípios de Teresina de Goiás, Cavalcante e Monte Alegre, o sítio histórico kalunga é o território quilombola mais antigo do Brasil. Conforme Mariana Cunha Perreira esse território foi o primeiro a ter parte de suas terras titularizadas, como é o caso das terras de Monte Alegre.

significa que elas tocavam em assuntos que não eram falados abertamente, pois a prática da violência contra essas mulheres é algo tido como do cotidiano, do dia a dia.

Em setembro de 2011 após o retorno de uma visita ao Vão do Moleque, para o desenvolvimento de um projeto chamado Ifaradá, foi realizada uma reunião de avaliação da ida a campo. Em geral a avaliação foi positiva, apesar de Aza ter exposto a insatisfação, das mulheres Kalunga, com a qual se depararam. Aza observou que as quilombolas demonstraram-se cansadas com os inúmeros projetos que são levados até a comunidade e que se tornam “*projetos inacabados*”, “*projetos interrompidos*”. Segundo Aza, algumas mulheres quilombolas reclamaram dizendo: “*O licor criou nata*”, “*o creme se perdeu*”, “*vocês somem!*” Respondendo as colocações feitas por Aza, Ana ponderou dizendo que: “*é ruim provocar sonhos nessas mulheres pois os projetos se perdem por conta da falta de energia, de recursos.*” Ana atribui o insucesso dos projetos implementados nessas comunidades aos problemas de infraestrutura do local tais como falta de água encanada e tratada e a falta de energia elétrica. Não houve da parte de Ana, já que ela se propôs a responder as colocações de Aza, uma problematização quanto à falta de resultados efetivo dos projetos que grupos e/ou ONGs levam a tais comunidades. A intervenção do grupo Dandara nessas comunidades de cotidiano diverso do vivenciado em cidade não é constantemente posto como aspecto a ser refletido, assim parece bastar ser mulher negra para partilhar das mesmas experiências sem considerar as particularidades de cada contexto. Um dos aspectos que denotam essa constatação é que por trabalharem, não só embora em grande parte, com mulheres quilombolas todas as metodologias, as abordagens deveriam ser pensadas analisando o contexto das comunidades atendidas.

O projeto ao qual as quilombolas referiram-se ao informar que parte do material produzido deteriorou-se é o *Mulheres Quilombolas: Protagonismo e Práticas Sustentáveis para geração de Renda*, no qual foram oferecidos cursos de produção de licores e geleias com frutos do cerrado. Quando as quilombolas reclamaram e Aza expôs em reunião essa situação, um dos problemas que Ana enfatizou foi não haver meios para que as quilombolas possam escoar suas produções. Outro projeto aplicado em comunidades quilombolas foi o *Aruanda: Liberdade e Autonomia das mulheres em Goiás*. Nesse, umas das ênfases era abordar a violência contra a mulher e apresentar da Lei Maria da Penha (Lei nº 11.340 de 2006) promovendo o conhecimento dessa e de como acioná-la. Um método do qual o grupo lançou mão foi, por meio do toque, da

manipulação dos cabelos enquanto ensinavam a trançá-los as explicadoras ao sentirem mais intimidade durante esse processo e à medida que a conversa fluía, iam falando, explicando sobre os direitos das mulheres e sobre a Lei.

Essa atividade possui dois objetivos distintos, que foram cumpridos, discutir o conteúdo e a utilização da Lei Maria da Penha e o ensinar a técnica de trançadeiras. Trabalhar em comunidades tradicionais deve implicar em se ater aos cuidados com que devem ser abordados temas como direitos das mulheres e os modos de fazer esses direitos valerem. Uma vez que tocar nesses assuntos pode não ser habitual na comunidade ou não do mesmo modo que é tratado nas áreas urbanizadas.

A palavra que poderia reger as atividades propostas por “feministas urbanas”, pegando de empréstimo o termo de Thayer, talvez fosse à ponderação a fim de não tornar as experiências das primeiras em uma imposição às mulheres quilombolas. A práxis feminista urbana deve-se pautar pela sensibilidade ao trabalhar com comunidades não-urbanas para assim diminuir as possibilidades de incorrer em erros elementares. O risco em que diversas práticas libertárias incorrem ao desconstruir categorias, ao desnaturalizar diversas práticas é que isso seja feito de modo arbitrário. A questão não se configura em não abordar assuntos a respeito de violência contra mulheres, machismo, sexismo, racismo com mulheres que têm outra relação com seus corpos, com seus prazeres, com companheiros/as, mas a grande questão é como saber chegar e ao chegar como desenvolver uma interlocução que seja próspera. Uma questão retirada das ações do projeto *Aruanda*, por exemplo, nos ajuda a refletir acerca das adversidades de abordar a questão da violência contra a mulher e não haver Delegacias de Atendimento a Mulher nas localidades. O trabalho realizado é uma iniciativa louvável, do ponto de vista de que informar é munir as pessoas de conhecimento acerca de seus direitos, e não pode ser desqualificado, mas cabe pensar sobre o que fazer com essa informação se não há a quem recorrer.



## **4.2 Rodas de conversas, formações e oficinas.**

Durante o período de trabalho de campo tive a oportunidade etnografar quatro rodas de conversa, inclusive o processo de elaboração dessas, preparadas pelas Dandaras, Fórum Estadual e Nacional de Mulheres Negras, Fórum Goiano de Mulheres, Articulação de Mulheres Brasileiras e o Coletivo de Negras/os do Instituto Federal de Goiás. As atividades ocorreram por conta das comemorações do dia 25 de julho que detalharei adiante.

Devo ressaltar que num dos meus primeiros contatos com o grupo, ao me informar acerca de um projeto *Aruanda: Liberdade e Autonomia*, Ana descreveu uma “*oficina de vivência*”, realizada pelo grupo, que consistia em abordar questões de violência contra mulher e a Lei Maria da Penha; ao mesmo tempo em que as “*oficineiras*” iam trançando, tocando os cabelos das participantes da oficina, falavam das leis que amparam mulheres que sofrem ameaças ou violências. Os relatos, acerca do tratamento dispensado as mulheres e a seus cabelos, que ouvi atentamente foram, além do termo empoderamento, definitivamente sedutores na minha aproximação e consequente disposição em fazer etnografia com essas interlocutoras.

Esse tipo de oficina foi o método encontrado pelo grupo para poder abordar violência doméstica e ensinar o ofício de trançadeira, mas também é, como me informa Ana, um modo de “*trocar experiência*”, pois: “*além de eu estar sendo acariciada, porque ela está trançando meu cabelo me fazendo um carinho ela ainda está contando coisas da vida dela e trocando experiência comigo.*”

### **4.2.1 – E fez se a roda! Roda de conversa, conversa de mulher negra.**

Ao modo da roda de samba, de capoeira, de breakdance, do xirê dos Orixás, das cirandas, a roda de conversa é onde as pessoas se expõem, rodam, transitam física e verbalmente imprimindo seu modo de estar, olhar o mundo. A roda é, por assim dizer, democrática. O círculo é a figura geométrica na qual todos os pontos estão à mesma distância de seu centro, é a que possui simetria e características incomuns a outras figuras planas, não haveria de ter outro formato a maneira de se posicionar para “conversar”.

A circularidade é fundamento para a cultura negra uma vez que há o movimento, o trânsito de saberes, compartilham-se conhecimentos, a visibilidade não se cristaliza. (SECAD, 2006). Os autores Silva e Neta (2010) afirmam que “o objetivo da Roda de Conversa é fazer com que os/as participantes partilhem ideias, opiniões e posicionamentos sobre a temática posta em discussão, que falem e ouçam” (Silva e Neta, 2010: p.57). Assim, as rodas são espaços privilegiados de fala onde pode-se argumentar ou contra argumentar, ouvir e sobretudo fazer-se ouvir.

Em rodas de conversa, as pessoas estão dispostas em círculos de modo em que se pretende que não haja hierarquias. Todas/os ficam lado a lado, disposição esta que permite que todas/os vejam e sejam vistas/os e que todas/os ouçam e falem. Além de ser um recurso que ritualiza o espaço de fala e escuta coletivo, é uma metodologia de trabalho que não necessita de grandes meios, pode ser realizada tanto sob a sombra de uma árvore ou numa sala de aula, em resumo não há a necessidade de recursos. Para a realização de rodas de conversa podem ser acrescentados alguns elementos tais como músicas, poemas, dinâmicas de grupo que promovam a interação de integrantes.

Contudo, a roda de conversa não deve ser entendida como a mera disposição física das/os participantes, embora a circularidade possa nos fazer pensar nos ciclos que iniciam e se fecham. Paulo Freire (1987) utilizou os círculos de cultura na sua prática de alfabetização, porém deu ênfase ao processo educativo que se baseia no diálogo educadoras/es, educandas/os interagindo no processo de maneira que não há espaço para autoridade vinda das/os primeiros. Ao pensar as rodas de conversa tomo a noção de Freire de “educação problematizadora”, pois, conforme o educador, essa se faz enquanto “esforço permanente” pelo qual agentes<sup>39</sup> percebem criticamente como *estão sendo* no mundo *com que e em que* se acham. Ao lançar um tema, as rodas de conversa provocam, chamam ao debate estimulando uma reflexão crítica do mundo. É olhar a partir do seu “ponto” fazendo o giro de 360° para então observar. A fim de compreender, de sua perspectiva, as demais.

Antes de prosseguir são necessários algumas observações, para contextualizar o momento e motivo das rodas etnografadas. Nos encontros em que estive percebi uma riqueza de observações críticas quanto à realidade sócio-econômica-racial por parte das participantes, notei também o quanto, ao menos foi o que me pareceu, foi para aquelas

---

<sup>39</sup> Paulo Freire utiliza o termo homem para referir se a homens e mulheres, utilizo agentes a fim de evitar referir-me as humanidades fazendo o uso do termo marcado sexualmente.

mulheres importante um espaço onde suas vozes, vivências foram ouvidas, compartilhadas. Vários são os componentes que deram a tônica das rodas, as mesmas tiveram um tema inicial ou gerador, mas isso não impediu, e não era a intenção, que outros aspectos das vivências das mulheres presentes fossem ali colocados. Os relatos suscitados nas conversas variavam, mas sempre começavam pelos cabelos, passando por exposição de situações de discriminação racial, mercado de trabalho, doenças como depressão, maternidade na juventude, violência doméstica. Assim, seguem duas breves colocações auxiliares no entendimento da configuração das rodas. Primeiro discorrerei sobre o porquê das rodas e em seguida sobre o tema que foi condutor das mesmas.

Anualmente o dia 08 de março<sup>40</sup>, em âmbito internacional, é mobilizado como o Dia Internacional da Mulher, no singular. A data universaliza a categoria mulher e não se prende estritamente às clivagens que essas possam ter, o que não impede que esses sujeitos outros exponham, nessa data simbólica, suas especificidades. Em decorrência das circunstâncias que conduziram questionamentos motivados por ocasião do 1º Encontro de Mulheres Negras da América Latina e Caribe, ocorrido em 1992 na República Dominicana, o dia 25 de julho foi firmado como o dia das mulheres negras latinas e caribenhas. A proposta dessa data é que seja celebrada com reflexão, unindo o teor da luta antirracista à plataforma feminista.

Em Goiás, desde 1997, as Dandaras se reúnem para celebrar a data. Em conformidade com as informações de Ruth, foi partir de sua participação num encontro transnacional de mulheres negras, latinas e caribenhas, que a data é começa a ser significativa em Goiás:

*... isso era 1996, aí eu fui pra Costa Rica. Cheguei lá, meu compromisso era trazer o material repassar para o povo e tal. Cheguei aqui fiz um projetinho e aí esse projetinho custou tanto que eu fiquei o [ano de] 1997 inteiro.*

*Aí eu falei; não, a gente tem que fazer alguma coisa. Quando foi 25 de julho de 1997 a gente reuniu 13 mulheres. Nós fizemos,*

---

<sup>40</sup> Anualmente no dia oito de março, em escala internacional, é comemorado o Dia da Mulher, para parcelas de pessoas o motivo real da comemoração é desconhecido. Convém expor a origem dessa comemoração que, conforme Andrea D'atri,(2008), remete a organização de trabalhadoras de uma fábrica têxtil de Nova Iorque, do século XIX, que reivindicavam seus direitos trabalhistas e por isso foram reprimidas pela polícia. As grevistas reclamavam da pesada carga de trabalho de doze horas e de salários miseráveis. No mesmo mês em 1909, 140 jovens trabalhadoras morreram queimadas em um fábrica têxtil onde trabalhavam em condições desumanas. No mesmo ano cerca de 30 mil operarias têxteis nova-iorquinas mobilizaram-se em greve e foram contidas pela policia, nesse caso obtiveram o apoio de estudantes, socialistas e outros setores da sociedade.

*pegamos esses documentos que eu trouxe da Costa Rica, refletimos.*

A partir do ano de 2009 o grupo Dandara levou para a rua, ou melhor, para a praça, especificamente a do Bandeirante<sup>41</sup>, essa comemoração a fim de promover a visibilidade da data.

Vejamos agora o âmbito em que o tema das conversas foi escolhido, para tanto é necessário voltar ao final de março de 2011 quando ocorreu, em Brasília, o Encontro Nacional da Articulação de Mulheres Brasileiras (ENAMB) que é um fórum ampliado de debate feminista, e se organiza a partir de debates preparatórios de onde saem pontos de pauta a serem discutidos. Resumidamente, a Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) surge em 1994 como uma entidade que agrupa diversas organizações feministas no contexto de preparação a uma Conferência das Nações Unidas, em Beijing, e em fins de 1999 a AMB firma apoio e aliança com articulações de mulheres negras no processo preparatório para a Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, realizada em Durban (África do Sul, 2001). A partir de então a AMB se posiciona enquanto uma articulação feminista antirracista, agregando a variável raça a sua agenda ativista.

Os eixos do ENAMB foram: 1. O jeito que o mundo está e o que queremos transformar; 2. Olhares feministas sobre a situação das mulheres. 3. Juntando gente para mudar o mundo; 4. Nossas lutas feministas. Durante o encontro foi lançada a Frente de Luta contra o Racismo na Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB), uma campanha contra o racismo no qual a ênfase foi dada aos cabelos crespos, o material produzido foi disponibilizado por e-mail e pelo site do encontro servindo como material didático para ser trabalhado em rodas de conversas, reuniões, escolas. Baseada nesse material é que as rodas foram desenvolvidas.

Anualmente, ao programar as atividades que perpassam comemorações dessa data, um assunto é eleito coletivamente pela Articulação de Mulheres Negras

---

<sup>41</sup> A cidade de Goiânia, na região central, possui dois monumentos intrigantes no mínimo, na Praça Cívica, onde se localiza o Palácio das Esmeraldas, o Centro Administrativo dentre outros prédios governamentais, há uma estátua de nome “Monumento às três raças”. Figuram nessa obra um homem representante de cada uma das três “raças” constituintes do Brasil, há um indígena, um homem negro e um homem branco todos aparam e erguem uma pilastra. Poucas quadras abaixo dessa praça entre as Avenidas Goiás e Anhanguera no cruzamento há uma estátua do bandeirante Bartolomeu Bueno aqui conhecido pelas atrocidades cometidas contra os povos indígenas dessa região e conhecido também pela alcunha de Anhanguera. Há no centro da cidade dois monumentos que não nos deixam esquecer a vigência da colonização, entrada e constituição da nação brasileira. A estátua do Anhanguera foi presente oferecido pelo estado de São Paulo por ocasião do batismo da capital de Goiás.

brasileiras, AMB e todas as entidades componentes de ambas as articulações. No ano de 2011 o tema proposto, pelo grupo, foi “Autonomia e igualdade para as Mulheres Negras”. A programação incluiu durante todo o mês de julho, 05 rodas de conversa realizadas em bairros situados em diferentes regiões de Goiânia e no município de Senador Canedo, sendo finalizada com um ato público no dia 25 de julho na Praça do Bandeirante. As rodas de conversa são parte da agenda das comemorações dessa data, e para o grupo em questão é método de trabalho.

Supondo que a autonomia das mulheres negras é permeada também pela estética, e que a igualdade entre as mulheres é atravessada pela garantia de uma vida sem violência - seja racial, física e simbólica - é que o grupo aproveitando o lançamento da Campanha da AMB decidiu coletivamente que as rodas de conversa, ocorridas em virtude do dia 25 de julho, seriam pautadas pelo conteúdo da campanha. Assim cabelos crespos ganharam destaque nesses diálogos. É nesse âmbito que ocorrem as atividades que etnografei. A campanha da AMB possui um material com *spots* de rádio, vídeos, e imagens de mulheres e crianças negras de cabelos “assumidamente” crespos acompanhadas de frases como “Solte seus cabelos, prenda o racismo” “Meu cabelo é bom, ruim é o racismo” e “Meu cabelo é bom, resiste até ao racismo”.

Os cabelos crespos são meio pelo qual a campanha aborda o racismo e a violência contra as mulheres negras. Conforme a campanha a rejeição aos cabelos crespos está articulada ao racismo. Desta maneira é que essa campanha foi utilizada como roteiro para as rodas que registrei, sendo as mesmas não são só sobre cabelos, este é o fio condutor pelo qual se reflete sobre uma trama de contexto sócio racial.

Nos locais onde as rodas foram realizadas o grupo decorou os espaços com tecidos nas cores: vermelho, verde, amarelo e preto, cores do pan-africanismo, e tecidos africanos, banners dos Fóruns Estadual e Nacional de Mulheres Negras e do Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado. Devo destacar que nesses eventos foram distribuídas cartilhas contendo a Lei Maria da Penha assim como seu histórico, a quem se destina, quando e como solicitar ajuda e/ou fazer denúncias. As cartilhas que foram confeccionadas pelo Fórum Goiano de Mulheres e possui na capa uma arte elaborada, exclusivamente para esse projeto, pelo artista plástico goiano Siron Franco<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Siron Franco é um artista plástico goiano reconhecido e premiado nacional e internacionalmente, sua obra que ilustra a capa da cartilha com a Lei Maria da Penha foi elaborada e cedida gratuitamente e para esse projeto. A obra que figura a cartilha causou entre algumas pessoas vários comentários, pois trata-se

O quantitativo de pessoas nas rodas variava. Em uma registrei a presença 12 pessoas, em outra de 22 pessoas, tivemos outra maior reunindo por volta de umas 40 pessoas inclusive com a presença de dois vereadores do município de Goiânia, já na última contamos com 3 “gatas pingadas”, Ruth e eu.

A presença majoritariamente era de mulheres adultas, poucas jovens, algumas crianças, pouco ou quase nenhum homem. Em uma das rodas havia cinco homens, o esposo e o filho da anfitriã, um amigo do casal, um cinegrafista e um repórter de um canal de televisão local. No entanto, ao iniciar a roda os três primeiros se ausentaram do espaço onde ocorria a atividade, permanecendo em outro cômodo da casa, e só retornando ao notar que a reunião terminara. A impressão era de que para eles aquela conversa era “coisa de mulher” e que ali não havia espaço para homens, ou então que, sendo um encontro promovido por mulheres seria melhor deixar as mulheres entre si. Os dois homens da imprensa foram os que ficaram e eu arrisco afirmar que por conta dessa presença as participantes ficaram menos confortáveis para falar, pois não bastasse sua presença houve o registro de grande parte da roda. Justamente nessa roda poucas mulheres falaram e quando o fizeram foi de forma esparsa, mas não menos contributivas.

Ao iniciarmos as conversas sempre fazíamos uma apresentação pessoal e ouvíamos todas as participantes do encontro. Este mesmo procedimento não foi possível na roda em que contamos com 40 pessoas, devido a quantidade destas e a inviabilidade de seguir com a atividade por conta do tempo que precisaríamos para que todas pudessem se apresentar. Na apresentação de si ao grupo as pessoas diziam seus nomes, explicavam o motivo de estarem ali ou como ficaram sabendo da ação e algumas fizeram um tipo de justificativa por estarem ali.

Em uma roda, no município de Senador Canedo, duas mulheres brancas, assim classificadas, se posicionaram afirmando essa identidade. A primeira mulher, era loira e aparentava ter uns 40 anos, apresentou-se às que estavam na roda da seguinte forma: *“Sou de uma família negra, meu pai era negro, minha avó era negra”*. Além de empregar a ascendência contou que enquanto mulher ela sofrera para conseguir estudar

---

de vários olhos dispostos em formato de uma cruz. Foi o formato de cruz que repercutiu, a ligação entre um símbolo cristão em um livreto que possui conteúdo acerca de direitos das mulheres gerou estranhamento. De acordo com Ruth o artista, quando informado de tal repercussão, afirmou que no momento em que produziu a arte não fez nenhuma conexão com o símbolo cristão e que aquela forma indicava caminhos que se cruzam.

e sair de casa para trabalhar, uma vez que seu companheiro não aceitava seu retorno à escola e havia as obrigações com os cuidados da casa e de filhos. Há na exposição desta mulher dois motivos que legitimaria sua participação na roda, o primeiro seria sua origem familiar, que é negra, e o segundo a sua condição feminina, de “mulher”.

A segunda mulher era uma jovem, oriunda da região Sul do país, mas que vive no estado de Goiás há alguns anos. A moça se posicionou enquanto branca embora tenha afirmado ser neta de uma avó Kaingang<sup>43</sup>. Essa jovem exibiu grande facilidade discursiva conjugada à consciência das condições femininas e das opressões raciais, se não fosse o curto tempo e a mediação de Ruth ela teria ocupado grande espaço de fala na roda. Ainda que ambas tenham-se posicionado enquanto mulheres brancas, é notório que tenham recorrido a suas ascendências negra e indígena para demonstrarem que se sensibilizavam com questões relacionadas à população feminina negra.

A jovem que se declarou descendente de avó indígena, embora socialmente seja “lida” pela chave da branquidade e ela demonstrou saber disto, recorreu a sua ligação com o povo kaingang a fim de declarar-se enquanto mulher não-branca. Parece aqui haver uma contradição na autodeclaração da jovem, uma vez que em um primeiro momento se afirma enquanto mulher branca, mas em seguida recorre à avó indígena. Seu fenótipo permite que passe pelo crivo do socialmente tido como branco, mas a avó indígena a faz estar consciente de sua condição, mesmo que não passe pela leitura social enquanto descendente de indígena.

Nestes enunciados a questão racial se impõe sem que se faça qualquer esforço para deduzir isso. Nas primeiras citações as “mulheres brancas” evocam a noção da origem, ou melhor, ascendência

A primeira conta que *“meu pai era negro”* e a segunda diz ter *“uma avó Kaingang”*. As afirmações de uma ascendência indígena, negra atuam como um “passaporte” para o mundo negro e/ou indígena na tentativa de comprovar a coexistência harmoniosa de povos diversos. Em ambos os casos ocorre à manipulação racial de ascendência e também de descendência, como se verá a seguir, para legitimar sua permanência nos espaços em que mulheres negras elegeam para promover debates

---

<sup>43</sup> O povo indígena kaingang está situado na região sul do país. Veja dissertação de mestrado de Saldanha, J.R acerca da cosmopolítica e espaço kaingang. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/18408/000727115.pdf?sequence=1>

acerca de suas posições, de suas particularidades. A abordagem de assuntos que a princípio parecem concernentes à população negra não deveria se restringir a essa se entendermos que os problemas e as possíveis soluções para os mesmos, dizem respeito à sociedade, a problemas estruturais dessa.

Em outra roda de conversa, especificamente a penúltima, uma senhora ao se apresentar declarou o motivo de participar da atividade. Assim, ela disse “*Sou avó de uma menina bem negrinha*”. Diferente da maneira que as duas primeiras mulheres referidas colocam-se “olhando para trás” essa senhora refere-se à neta, a sua segunda geração posterior ou descendente. Há na fala da avó a inversão da ordem temporal, uma vez que é usual as pessoas recorrerem a uma avó negra ou indígena para demonstrarem não ter quaisquer tipos de preconceito. A preocupação revelada é para com o mundo em que sua neta “*uma menina bem negrinha*” vive e viverá. Segato (2005) entende que as ações afirmativas, especificamente as cotas raciais, podem possibilitar um futuro sem racismo. Para Segato a inserção de agentes negros/as via discriminação positiva produz o que ela nomeia de “eficácia comunicativa”, ou seja, a entrada do signo racializado em âmbitos associados ao poder e relevância social conduzirá gradualmente a uma leitura em que a interpretação não mais tomará negros/as como aqueles/as que estão excluídos dos locais supracitados. Há desse modo não só uma ruptura com a ideia fixa de que negros/as não ocupam locais relacionados a poder e prestígio, mas haverá efetivamente a ocupação de tais espaços pelo signo negro/a.

A preocupação da avó para com o futuro da neta pode ser apaziguada, com a “abertura do futuro” que Segato alude, caso haja uma quebra nas relações que hierarquizam racialmente. Ser “*bem negrinha*”, no caso da garotinha, como a avó indica e acrescento para as próximas gerações não será mais algo que motive apreensão, pois ao desestabilizar as estruturas espera-se que seja comum transitar habituando os olhares à presença de qualquer raça.

O que estou chamando aqui de “justificativa” enunciada, especialmente nesses três casos, durante as apresentações iniciais nas rodas pode ser entendido como uma forma de solicitar uma espécie de “permissão” para participar daquela conversa gerada por mulheres negras. Notei que, por ser um grupo de mulheres negras que a todo o momento pontua sua posição identitária, provoca a necessidade das pessoas explicarem o motivo de estarem naquele local da roda de conversa.



#### 4.2.2 “Meu cabelo, minha identidade!”

A experiência com os cabelos podem marcar a ponto de permanecer na memória o trato, manuseio deles. Em uma roda de conversa uma mulher sorrindo relembra: “*Quando eu tinha sete anos tinha horror de pentear os cabelos, minha mãe me prometia surra por causa disso*”. Os cuidados com os cabelos remetem a fases como infância, adolescência ou a períodos importantes da trajetória dessas mulheres. Se na primeira idade, como no relato acima, a experiência pode ser dolorosa, ela pode também vir carregada de afeto, de lembranças de toques como me informam Ruth e Ana ao se lembrarem de sua mãe trançando seus cabelos quando eram crianças. Ruth ressalta que sua mãe não gostava que seus cabelos ficassem com nenhum fio solto e que por ela ser criança sempre tinha alguns fios fora do lugar, quando voltava da escola, o que lhe valia repreensões da mãe.

Nilma Lino Gomes (2006) utiliza o termo binário rejeição/aceitação para tratar de corpo e/ou cabelo, sinais racializados, pois é por esses, também, que perpassa a constituição, afirmação de identidades. Assim cabelo é mais que parte constituinte do corpo físico é local por onde perpassa leitura social, eivado de significados, “lido” e permanentemente submetido ao crivo sócio cultural e, sobretudo portador de enunciados.

Cabelos são demonstrativos de posicionamento político, ou melhor, o modo de manipular esses indica afirmação identitária ou conforme Gomes “para o negro, o estético é indissociável do político” (2006: p. 130). Tendo ou não consciência do quão representativo é afirmar uma estética negra, aquelas/es que o fazem demonstram orgulho de sua origem, com isso concluo que mesmo que o cabelo crespo seja ostentado, sem intervenções químicas<sup>44</sup>/alisamentos, por modismo esse ato já traz em si conteúdo político. Carregados de significados culturais, sociais e políticos os cabelos e a maneira de manipulá-los vinculam agentes a determinados grupos étnico-raciais, sociais, religiosos dentre outros.

---

<sup>44</sup> Há no mercado, nacional, inúmeras fórmulas alisantes, relaxantes e/ou amaciantes para cabelos crespos ou “rebeldes”, “indisciplinados”, como usualmente destacam os rótulos de xampus, condicionadores e afins. O mercado de cosméticos e tratamentos capilares possui diversos produtos que carregam nomes diversos como escova “progressiva”, “inteligente”, “marroquina”, “de ouro”, mas que tem por finalidade o alisamento de cabelos afro ou crespos.

Reflexões como as de Ruth que ao início de uma atividade disse: “*Nosso cabelo é resistente, tão resistente que já inventaram tanto produto pra alisar, mas ele não fica igual aos cabelos lisos.*” Ou seja, cabelos crespos insistem em não ficar em “posição missionária” resistem ao teimar em mostrar por uns fios, pela raiz, de onde vêm.

O caso é que mesmo que uma mulher alise seus cabelos, não obrigatoriamente o faz por não ter consciência de sua condição racial, isso também não implica em afirmar o contrário que toda mulher que use seus cabelos “naturais”, sem intervenções químicas, possua consciência racial. Nesse sentido Idalina, que usa os cabelos alisados, pode nos auxiliar valiosamente compartilhando o que pensa a respeito da “disputa cabelos naturais versus cabelos alisados”. Ela informa que:

*Segundo os psicólogos, quando se vê uma mulher sem batom, dizem que é uma mulher deprimida. Já começa por aí, pela autoestima da mulher. Não sei se é para a gente consumir mais ou se tem um fundo de verdade nisso. Agora a Dandara tem trabalhado essa questão da autoestima. Eu vejo assim; ainda se discute a autoestima. E ainda é muito ligada [a questão] que a mulher negra tem que ter o cabelo Black Power ou trançado. Ai a mulher negra que tem o cabelo Black Power ou trançado, a autoestima delas está acima das mulheres que alisam o cabelo. E para mim isto está fora de cogitação. Eu não creio nisso nunca. Acho que a nossa autoestima, a nossa afirmação das mulheres negras é muito mais que nossos cabelos. Nosso cabelo é o ponto forte da nossa autoestima toda mulher quer estar com o cabelo bonito, mas o cabelo bonito não significa só de um tipo. Você pode usar ele da forma que você quiser, do jeito que você quiser, pois é isso que afirma você. Eu uso o meu cabelo e a minha aparência do jeito que eu acho e do jeito que eu gosto. Aí sim eu me afirmo enquanto mulher e enquanto mulher negra. Agora vou usar meu cabelo assim, pois fulano disse que eu tenho de usar assim, pois é assim que eu me afirmo quanto mulher negra? Eu discordo completamente disso. Quando diz: Eu uso meu cabelo assim por que eu gosto, por que eu acho bonito e por que eu me afirmo. Aí sim, eu acho que a pessoa está sendo consciente e está gostando de si próprio. Se disser que eu vou usar meu cabelo assim por que fulano disse que é assim que os negros têm que ser, ou seja, eu tenho de ser assim por que alguém disse que eu tenho que ser. Não por que eu quero ser e por que eu gosto de ser. Então aí para mim já é uma discussão e uma ideia completamente errada daquilo que eu acredito. Acredito que autoestima é muito mais que fazer aquilo que outra pessoa quer que eu faça.*

Idalina é uma dentre as Dandaras que alisa seus cabelos, mas ela é uma das poucas que abertamente afirma que consciência racial não está intrinsicamente colada aos cabelos crespos, afro, naturais ou “assumidos” ou qualquer que seja a nomenclatura para designar “cabelos negros”. Sua reflexão tange a questão da autoestima, sentir-se

bem consigo para sentir-se bem com os/as outros/as, a questão racial que para ela não se inscreve somente pelo modo como se apresentam os cabelos, a mercantilização, o consumo para cuidar dos cabelos e por fim menciona a ocultação da vontade própria em decorrência de se adequar ao grupo.

Pode-se usar os cabelos “assumidos” por modismos ou por simplesmente julgar mais bonito que de outro modo, bell hooks (2011)<sup>45</sup>, em “Alisando nosso cabelo”, constata que alisar os cabelos para mulheres negras “é um assunto sério”. Na década de 1970, fazer isto em casa era uma espécie de ritual, uma comunhão onde as mesmas partilhavam experiências e estavam mais próximas. Com a exploração da indústria de cosméticos que descobriu o “pote de ouro” com produtos alisantes, hooks nota que isso retirou das mulheres negras o convívio, o espaço de diálogo concedido pelos rituais que estas tinham, mesmo que alisando os cabelos e mesmo sabendo que isso as colocava em busca de uma proximidade com o padrão de branco.

A obsessão com os cabelos alisados sinalizava, conforme hooks demonstra a mentalidade colonizada duramente combatida na década de 1960 onde os penteados afros, em especial o *black*<sup>46</sup>, demonstravam uma luta contra a opressão racista e celebrava a condição de negritude. Assim cabelos “não oprimidos” eram e ainda são indicativos de posicionamento político e de não conformidade aos padrões racistas. Insisto em afirmar que ainda são, pois muitas ativistas utilizam penteados que expõem seu posicionamento político.

Conforme hooks, quando as lutas de libertação não conduziram a mudança revolucionária esperada na sociedade “não se deu mais tanta atenção à relação política entre a aparência e a cumplicidade com o segregacionismo branco, e aqueles que outrora ostentavam os seus blacks começaram a alisar o cabelo”. Embora a feminista indique relação direta entre política e aparência não devemos concluir que negras de cabelos alisados estão totalmente alienadas quanto a sua condição racial, isso resultaria em avaliar unicamente pela estética dissociando-a da conscientização.

Ruth, em uma roda de conversa lançou o questionamento, “*se elas (as mulheres brancas) podem pintar ou enrolar (os cabelos), porque nós (mulheres negras) não*

---

<sup>45</sup> bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, para ela mais o importante é o que os livros contêm e não quem escreve. Assim o nome e sobrenome, da mesma, serão, sempre que evocado, grafado em letras minúsculas.

<sup>46</sup> O termo black refere-se ao estilo de penteado afro que livre de produtos alisantes e totalmente naturais são ostentados como símbolo de orgulho de sua origem e também como posicionamento político.

*podemos?*”. Num primeiro momento a interrogação causa surpresa, uma vez que a ênfase dada nas rodas são os cabelos crespos e toda a violência para com as mulheres negras, porém Ruth prossegue orientada pela lógica do acesso aos recursos que as mulheres brancas possuem em detrimento das mulheres negras. O “se” indica condição, fica explícito “se elas podem porque nós não podemos?” A partir daí dá-se início a reflexão sobre o acesso ou não a determinados recursos.

Gomes pondera sobre o discurso do “aprisionamento”, que mina qualquer possibilidade estética capilar, de mulheres e homens negros, de modificação e/ou de uso de tecnologias “para manter um penteado mais prático, assim como as mulheres brancas” (2006: p. 57). A colocação de Ruth coincide com o que Gomes chama de “aprisionamento”. Ambas exploram um ponto nevrálgico para mulheres e homens negros, sobretudo para ativistas do movimento negro, pois parece haver um compromisso que relaciona afirmação de identidade negra a estética capilar. Cabe uma problematização, tanto mulheres negras quanto homens negros não são abandonados pela condição racial que os marca como tal por usarem cabelos alisados ou no caso dos homens cabelos raspados. O caso de alisar o cabelo não faz com que uma mulher negra seja transformada em mulher branca, mesmo apropriando-se de artifícios para camuflar sua “origem” ou para sentir-se confortável com outras possibilidades estética a raiz capilar sempre indica de onde vem.

### **4.3 Quem empodera quem? Mulheres se empoderam.**

#### **4.3.1 Sobre dispositivos lançados para empoderar.**

Empoderamento foi o termo utilizado por Ana, minha interlocutora, ao relatar sua trajetória pessoal e profissional. Antes do primeiro momento em que ouvi toda sua narrativa acerca dos “efeitos” do empoderamento não me lembro de ter me fixado com maior atenção ao termo. Mas após este dialogo iniciei a procura inconscientemente por essa palavra “mágica” em todas as conversas formais e informais e atribuí a ela a relevância com a qual me fora apresentada.

Empoderar não é meramente um termo frequentemente utilizado pelas integrantes do grupo, a palavra consta nos objetivos sociais e na missão do grupo dispostos no Estatuto da organização, onde, se expressa:

II- Criar e utilizar metodologia participativa nas atividades desenvolvidas pelo Grupo, visando à democratização do saber e propiciando Empoderamento das mulheres e seus familiares; Parágrafo único - A missão acima delineada obedecerá aos seguintes princípios: I. Contribuir para o Empoderamento das mulheres negras e afirmação de sua cidadania.

O termo empoderamento, comumente usado no Grupo, talvez possa nos indicar os caminhos a serem percorridos para que se consiga alcançar os objetivos das Dandaras do Cerrado. Para além das breves definições a serem apresentadas, aqui, será interessante apreender o que para o grupo é empoderamento e de que modo essa ideia chega a ONG. Igualmente relevante às definições de empoderamento de minhas interlocutoras são as formulações elaboradas por pesquisadores/as. Cabe aqui um exame de alguns trabalhos acadêmicos que abordam o tema. Assim inicio com reflexões que têm o empoderamento como palavra-chave e em seguida interpreto a partir de duas entrevistas as manifestações de empoderamento para as componentes do grupo Dandara.

Com relação a uma definição precisa e unívoca da palavra empoderamento há consenso de que não existe somente uma dimensão utilizada para referir-se ao termo como algumas/uns autores atestam. Empoderamento, conforme Villacorta e Rodriguez (2002) e Iorio (2002), foi historicamente introduzido por grupos feministas e pelo movimento negro, nos Estados Unidos, que lutavam, respectivamente, pela cidadania plena das mulheres e contra as discriminações raciais as quais a população negra estava acometida. O debate acerca do empoderamento relaciona-se à emancipação, ao combate à pobreza e à exclusão, também as relações igualitárias, partindo inicialmente de grupos minoritários que têm como proposta formas de desenvolvimento alternativo aos padrões em vigência.

Empoderamento, de acordo com Romano (2002), é uma dentre as categorias que estão inseridas no debate ideológico acerca do desenvolvimento. Tal categoria originada em discursos críticos ao desenvolvimento tem sido apropriada e resignificada nos discursos e práticas de bancos e agências de desenvolvimento multilateral, pelos governos e por diversas organizações da sociedade civil. Para Romano quando atores com enfoques, ideologias e práticas muito diversas confluem num conjunto de conceitos comuns ocorre uma confusão e falta de inteligibilidade. A solução estaria no debate e na

reflexão acerca do termo, de modo a delimitar e identificar seus limites e potencialidades.

Afinal o que é então empoderamento? Em que consiste? Sem a pretensão de obter resposta fácil e/ou rápida, mas com a intenção de situar alguns usos do termo empoderamento, Villacorta e Rodriguez podem auxiliar numa formulação, possível dentre tantas, do que vem a ser empoderamento, que:

É uma perspectiva que coloca as pessoas excluídas dos processos prevaletentes de desenvolvimento e do poder (sua distribuição e exercício) no centro do processo de desenvolvimento. Situar as pessoas e grupos sociais que vivem na pobreza ou são excluídos no centro do processo de desenvolvimento significa colocar as instituições econômicas (mercados) e as políticas (Estado) ao serviço desses grupos, e não o contrário. (VILLACORTA & RODRIGUEZ, 2002: p. 47).

Essa perspectiva é inclusiva e reformista, ao propor deslocamentos de posições a o alcance de esferas recusadas aos chamados grupos excluídos. A percepção de Villacorta e Rodriguez é contrária à visão fomentada pelos organismos internacionais, pois requer que Estado e mercado atendam grupos excluídos inserindo esses nos processos de desenvolvimento.

O documento, *Princípios de empoderamento das mulheres, Igualdade Significa Negócios*, elaborado em conjunto pela UNIFEM (2010) e Pacto das Nações Unidas, configura-se como uma política de estímulo à constituição de igualdade de gênero que é lograda ao empoderar as mulheres. Assim empoderar mulheres, para que tenham participação em todos os setores e níveis de atividades econômicas, de acordo com esse documento é importante para a consolidação de economias fortes, para o estabelecimento de sociedades estáveis e justas, para alcançar os objetivos acordados internacionalmente para o desenvolvimento, a sustentabilidade, os direitos humanos, melhorar a qualidade de vida de mulheres, homens e impulsionar operações e metas de negócios.

Nesse sentido, proposto pelo guia de desenvolvimento de igualdade de gênero em relações de trabalho no setor privado, compreendo que o empoderamento de mulheres atende aos interesses do capital, haja vista a engrenagem montada. De um lado empoderar mulheres é parte da construção de igualdade de gêneros, de outro lado essas ações empoderadoras resultam em benefícios para o setor privado que além de mão de

obra adquire futuros e potenciais mercados consumidores na medida em que irá gerar renda.

De acordo com Gohn (2004) o termo “empowerment”, ou empoderamento como foi traduzido no Brasil, não tem um caráter universal e refere-se a dois processos:

Tanto poderá estar referindo-se ao processo de mobilizações e práticas destinadas a promover e impulsionar grupos e comunidades - no sentido de seu crescimento, autonomia, melhora gradual e progressiva de suas vidas (material e como seres humanos dotados de uma visão crítica da realidade social); como poderá referir-se a ações destinadas a promover simplesmente a pura integração dos excluídos, carentes e demandatários de bens elementares à sobrevivência, serviços públicos, atenção pessoal etc., em sistemas precários, que não contribuem para organizá-los – porque os atendem individualmente, numa ciranda interminável de projetos de ações sociais assistenciais (GOHN: 2004, p.23).

Diante do exposto pela autora, empoderamento adquire conotação de acesso a bens materiais, sociais e intelectuais bem como superação da exclusão e da pobreza. Seu sentido depende do contexto e do grupo/organização que o utiliza, ou seja, empoderamento para Gohn pode ser analisado sobre enfoque da autonomia ou sob o regime assistencialista.

Para Romano Antunes:

Através do empoderamento se busca conscientemente quebrar, eliminar as relações de dominação que sustentam a pobreza e a tirania, ambas fontes de privação das liberdades substantivas.

Com o empoderamento se procura combater a ordem naturalizada ou institucionalizada dessa dominação (seja ela pessoal, grupal, nacional, internacional; seja ela econômica, política, cultural ou social) para construir relações e ordens mais justas e equitativas. (ANTUNES: 2002, p.12)

Essa quatro caracterizações do que é entendido como empoderamento demonstram que o termo se presta a vários usos, sendo um tipo de “guarda-chuva conceitual” como Rodrigo Rossi Horochovski e Giselle Meirelles (2007) nomeiam. Conforme os primeiros autores, empoderamento refere à inclusão, ou seja, parte da colocação de quem está excluída/o dos processos de desenvolvimento sócio econômico no caminho de acesso a tais processos. Já na segunda conceitualização, sugerida por

Gohn, há uma diferença sutil entre os sentidos que o conceito pode tomar: se esse pode referir-se as ações orientadas ao desenvolvimento de comunidades, grupos buscando autonomia, melhoria nas condições materiais e propiciando “visão crítica da realidade social”; por outro lado empoderamento pode estar vinculado ao assistencialismo puro que promove o acesso a bens, a serviços básicos a sobrevivência, mas não garante uma ruptura com os processos que mantêm as condições de exclusão. Para Romano empoderar é romper com estruturas hierarquizantes e em grande medida é favorecer a constituição de relações igualitárias.

A polissemia do termo é produto das diversas correntes que o inseriram em seu vocabulário, desse modo, empoderamento pode adquirir definições progressistas ou conservadoras, sendo que as/os primeiras/os o compreendem como processos emancipatórios, ligados a autonomia, enquanto que na interpretação das/os conservadoras/es a noção se consolida em valores neoliberais/neoconservadores onde a esfera privada é fortalecida em detrimento de comunidades que ficam a cargo da solução de seus problemas (Horochovski & Meireles, *op. cit.*). Para esses, às comunidades, grupos, ONGs têm como função chegar onde o Estado não alcança seja por ineficiência ou por falta de interesse em aplacar as discrepâncias resultantes da manutenção de sistemas como o capitalismo e/ou neoliberalismo.

Nas entrevistas coletadas busquei definições das próprias Dandaras para o termo, de modo a acrescentar o que eu já havia lido acerca dessa noção. Assim no questionário aplicado perguntei as entrevistadas: “O que é empoderamento?”, “Para você como se define empoderamento?”. Desse modo, recebi como respostas as questões de volta. Uma entrevistada ficou por um momento em silêncio (pois sabia que o gravador estava ligado) gesticulando, até solicitar-me que parasse a gravação para que eu a ajudasse a responder essas questões. Uma segunda entrevistada após a responder ao questionário me perguntou se havia respondido corretamente, informei a ela que minha pergunta não passava pela intenção de obter respostas corretas ou incorretas, mas o interesse era saber o que ela pensava acerca do assunto abordado. Houve ainda o caso da entrevistada Estamira que afirmou nunca ter ouvido a palavra empoderamento e conseqüentemente não saber como defini-la. Passei para a pergunta seguinte, que era: “Você se considera uma mulher empoderada?”, na tentativa de obter alguma orientação que pudesse conduzir a algum vestígio do termo em sua fala, já que no grupo tanto se diz do mesmo. Assim ela me respondeu:



*Será que empoderar é ser livre? Tem alguma coisa a ver? Eu vou procurar o que é. O que é empoderamento? Se eu me sinto uma mulher empoderada? Depende, eu não sei o quê que é. [risos] Se for livre, uma pessoa livre [pequena pausa] é, eu acho que tem a ver né? Assim, eu me sinto e não né? Se for essa a resposta, eu me sinto livre e não.*

Perguntei por que ela se sentia assim, Estamira prossegue relatando os diversos processos violentos que sofreu de seu ex-companheiro e relacionando os mesmos a liberdade e a sua falta. Após a entrevista Estamira procurou um caderno e uma caneta, retornou e sentando-se ao meu lado no sofá, onde fizemos entrevista, solicitou-me que soletrasse a palavra empoderamento para que ela pudesse pesquisar sobre o que vem a significar o vocábulo. As sentenças expostas por Estamira ajudam a pensar que não há uma “uniformidade de consciência” quanto à palavra empoderamento entre as Dandaras, e em segundo lugar revela o valor da liberdade para uma mulher que teve sua integridade física e moral violadas pela violência conjugal. Liberdade nesse caso conjuga-se a empoderamento na medida em que se apropriar de seu destino e tomar a direção de seus próprios passos indica viver plenamente, exercitando o direito a escolha. Ou em outras palavras, empoderamento que implica em liberdade, conforme Estamira vincula-se a perspectiva de autonomia das mulheres.

Utilizo também a definição de empoderamento da entrevistada Ana, por dois motivos: ela demonstra clara visão do contexto em que está inserida enquanto mulher negra e reflete elaborando ricamente sua noção de empoderamento que perpassa por dimensões como educação formal e informal, autoestima e a ocupação de espaços políticos. Observo que com Ana não tive dificuldades para obter respostas, pois antes mesmo que eu chegasse à indagação acerca de empoderamento ela voluntariamente se antecipou e discorreu sobre o que entende por empoderamento e as ações para alcançar tal feito. Ana pergunta e responde:

*O quê que é esse empoderamento? Esse empoderamento que a Dandara trabalha muito? É a questão do quê? É meio ambiente, gênero e autoestima.*

*E a questão, também, do empoderamento precisa do quê? Sempre a [R...] aconselhou e todo mundo que faz parte da Dandara:*

*“Vamos voltar pra escola gente!”*

*Não tem mulher empoderada se não você tiver estudo, se você não tiver um emprego, né? Então, não tem jeito de você falar em empoderamento se você não passar por isso aí. A importância que eu*

*acho, é que o grupo sempre conscientizou isso e deu muitas oportunidades para quem quis estudar, quem quer estudar.*

*E se você fizesse um mapeamento pelo histórico da Dandara que é de 2002, 2000 pra cá, de 1999, mas que registrou em 2002, se você pegar as fichas das Dandaras atuais. Eu não lembro nem de cabeça, mas tinha umas que não tinha nem o primeiro grau completo e tem umas hoje que já tá em especialização. Nós temos, são várias.*

*Eu acho até que tem que fazer um levantamento, assim é que pelas fichas é que vai ter uma noção de quantas que já entraram e que não tinham nem segundo grau completo e que hoje já está aí talvez fazendo até mestrado ou pós-graduações maiores. Então, o grupo sempre incentiva.*

*Eu me esqueci de te falar que precisa do empoderamento político, dessa articulação política, não dessa política partidária. Eu falo dessa política de você tá sabendo que tá acontecendo a nível nacional, de tá nessas articulações tipo o Fórum Nacional de Mulheres Negras, no Conselho. Você tá sabendo o quê que tá discutindo para essas mulheres negras no Estado de Goiás. Não, no mundo né?*

*É estar nos espaços de poder, eu tô falando por mim, eu acho que empoderamento passa por todo esse processo.*

*A questão vem do estudo, do emprego, da renda, da autoestima e estar dentro dos espaços de poder. Dentro dos espaços de poder é o que eu digo. A gente aconselha e sempre luta muito para isso, é estar lá dentro do Conselho de Assistência, estar lá dentro do Conselho de Saúde, dentro lá do Conselho Nacional da Igualdade Racial, dentro desses Conselhos, dentro da CONEM que é o Conselho da Mulher de Goiás.*

Ana enfatiza cinco dimensões tomadas por ela como empoderadoras: educação formal; articulação política; autoestima; ocupação de espaços de poder e renda são pontuados como relevantes para ela e para o Grupo. A listagem indicada, por Ana, como relevante, demonstra-se próxima das condições favoráveis ao empoderamento propostas pelo PNUD. Os aspectos apontados por Ana demonstram uma preocupação em alcançar locais, posições as quais população negra brasileira foi relegada.

A educação formal é pontuada, nesse depoimento, devido à importância que lhe é atribuída no acesso a melhores condições sócio-econômicas. Sales Augusto Santos (2005) informa que a população negra brasileira assimilou o ingresso e permanência nas instituições de ensino a uma possível eliminação de condições desfavoráveis na qual se encontrava, desde o período escravagista, assim a valorização da educação formal foi um dos modos dessa população ascender de *status*. Ainda que a educação formal se conformasse enquanto possibilidade de superação de adversidade, a qual a população negra se percebeu predestinada, alguns obstáculos se tornaram concretos nessa

empreitada. Nos domínios que vão desde a educação infantil a educação superior a população negra, que acessa e permanece nesse espaço, deparou-se com uma educação impregnada de euro e etnocentrismo que se consolidou propagando ideias que inferiorizavam e desqualificava tal população. Daí a constatação de Santos (2005), de que embora fundamental para a diminuição de desigualdades socioeconômica a educação formal “não foi e nem é a panaceia para os negros brasileiros”.

A reserva de vagas nas instituições de ensino público superior por meio das ações afirmativas, reconhecidas como constitucionais pelo Supremo Tribunal Justiça recentemente em abril de 2012 como, assim como a implementação da Lei 10.639/2003<sup>47</sup> são reconhecimentos oficiais das injustiças as qual a população negra brasileira foi acometida no campo educacional. Essas políticas públicas, enquanto medidas reparatórias são produtos de luta do movimento negro brasileiro, mas de acordo com as análises de Santos no tocante a Lei 10.639, a Lei é genérica, não estabelece metas para implementação da mesma, não prevê constituição de cursos de licenciatura direcionados ao ensino de História e Cultura Afro-brasileira e não designa um órgão responsável pela execução dessa lei. Assim, os embates travados pelo movimento negro e intelectuais negros, negras na luta antirracista foram considerados, mas não há compromisso para com o cumprimento da lei que poderia alterar os paradigmas de uma educação formal embranquecida.

A questão posta, pela interlocutora Ana, de ocupação dos espaços de poder enquanto uma ação referente à empoderamento de mulheres negras pode ocasionar na leitura dessa colocação sobre a ótica da categoria hegemonia. Hegemonia é tomada aqui através de Said (2007: p. 34), como a predominância de algumas formas culturais ou a maior influência de algumas ideias sobre outras em uma sociedade não totalitária. É a hegemonia que nos explica a prevalência de pensamentos, visões sobre outras formas de pensamento que não as que compõem a hegemonia. A interpretação é que Ana, a seu modo, percebe a hegemonia em ação e entende que os “espaços de poder”, uma vez ocupados, podem catalisar suas especificidades e assim reverberar em espaços para além da interlocução entre Estado e movimento social organizado. Ou seja, à medida que Ana expõe a ocupação de “espaços de poder” como em Conselhos, Fóruns, que são espaços de interlocução entre sociedade civil organizada e Estado, ela vê há a possibilidade conquistar ou constituir hegemonia, visto que esses espaços é onde há a

---

<sup>47</sup> A referida lei foi sancionada no ano de 2003 pelo, então, presidente Luiz Inácio Lula da Silva.

exposição de demandas. O conceito de hegemonia se relaciona a perspectiva de tornar-se liderança cultural, moral ou ética.

Segato (2005: p. 11) formula o que ela chama de “jogo dos signos” no qual mais que movimentar os signos, entendidos como a raça ou a população racializada, é necessário reformular, ou melhor, programar a desativação de um sistema que hierarquiza. A estratégia utilizada no “jogo dos signos” é movimentar os signos negros, e ir além, hibridizando as posições da estrutura hierárquica. Sendo isso uma “má prática dos papéis sociais” que pode injetar, no senso comum, a dúvida quanto a “a-historicidade naturalizada da estrutura”. Para Segato essa dúvida pode perder a validade e desfazer-se em sua eficácia e nos “sistemas de autoridade” que sustenta. Em outras palavras, mas ainda utilizando o esquema do “jogo dos signos”, proposto por Segato, a solução é movimentar os signos, localizando os pontos falhos do sistema causando desestabilidade e rupturas que minam a estrutura produtora de hierarquias.

Conforme Segato assegura “*anarquizar com uma performance* defeituosa a vitrine em que o sistema se apresenta” (Segato, 2005, p.11), mexendo na estrutura, conduz à desativação do sistema. A elaboração da autora me instiga a analisar o empoderamento como algo que se vincula a ideia de “jogo dos signos”. Ao entender que empoderar vincula-se a acessar o que é recusado, aos/as agentes outrificados/as, e por isso mesmo causa mudanças, avalio que o que as Dandaras fazem é estratégia do “jogo dos signos”. Empoderamento é parte do jogo dos signos na medida em que a proposta, de Segato, é dar enfoque aos meios que “são o único que temos como possibilidade prática e a única certeza.” (p.11) As mulheres negras do Grupo Dandara ao inserirem em sua agenda política meios de empoderar, mesmo que uma pequena parcela da população feminina negra no cerrado, reconhecem que os deslocamentos nas estruturas hierarquizantes proporcionam danos a essa e que irão desestabilizar as posições hierárquicas.

Interpreto a utilização e o sentido que empoderamento tem para o coletivo de mulheres negras em questão como da esfera da autonomia, do acesso a locais e poderes colocados como fora de seu alcance. É fundamental reconhecer que assim como não há uniformidade teórica na formulação do conceito não haverá para as entrevistadas uma fórmula única para lograr tal objetivo. Empoderamento, tal qual utilizado por minhas interlocutoras é termo incorporado a seus vocabulários e que não tem a pretensão de se enquadrar em manuais de empoderamento. Haja vista que as cinco dimensões (educação

formal, articulação política, autoestima, espaços de poder e renda) indicadas por Ana são diferentes das destacadas pelos estudiosos/as, mas em alguma medida sua formulação de empoderamento pode estar mais próxima à noção trabalhada no PNDU.

Conforme a publicação *Empoderadas e Iguales* do PNUD a Plataforma de Ação de Beijing, de 1995 que foi extraído do IV Conferência Mundial das Nações Unidas sobre Mulheres, é o principal documento base que orienta os princípios de desenvolvimento do PNUD e é o primeiro compromisso mundial que incorpora a perspectiva de gênero para alcançar o empoderamento das mulheres, pois “la Plataforma de Acción de Beijing constituye un plan detallado para el empoderamiento de la mujer que es excepcionalmente claro, directo y susceptible de traducirse en acción”(PNUD,2008,p.05). O PNUD descreve o modo de como empoderar mulheres, mas não conceitualiza o termo. Assim utiliza para a terminologia empoderamento duas definições:

El empoderamiento de la mujer tiene cinco componentes: el sentido de autoestima de la mujer; su derecho a ejercer y determinar opciones; su derecho a tener acceso a oportunidades y recursos; su derecho al poder para controlar su propia vida, tanto dentro del hogar como fuera de éste; y su capacidad para determinar la orientación del cambio social para crear un orden económico y social más justo a nivel nacional e internacional.

El concepto de empoderamiento guarda relación con la igualdad de género pero se distingue de éste. El fundamento del empoderamiento reside en la capacidad de una mujer de controlar supropiodestino. Esto supone que para estar empoderadas, las mujeres no sólo deben tener las mismas capacidades (como la educación y la salud) y el mismo acceso a los recursos y oportunidades (como la tierra y el empleo), sino que también deben tener los medios para utilizar esos derechos, capacidades, recursos y oportunidades a fin de ejercer opciones y tomar decisiones estratégicas (como las que brindan las oportunidades de liderazgo y la participación en las instituciones políticas). Para valerse de esos medios, las mujeres deben vivir sin miedo a la coacción y a la violencia (2005, Equipo de Tareas sobre la educación y la igualdad entre hombres y mujeres del Proyecto del Milenio, apud PNUD)

Compreendo que empoderamento, conforme PNUD, é um dos meios pelo qual se pode alcançar a igualdade de gênero<sup>48</sup>. O PNUD entende que a promoção de Igualdade de gênero é a um só tempo assegurar os direitos humanos, pois embora a igualdade entre mulheres e homens seja preceito internacional vários países reafirmam tal valor por meio da adesão a tratados internacionais. Para o PNUD a igualdade de gênero é parte inseparável do desenvolvimento humano, assim o empoderamento de mulheres é meio pelo qual pode-se reclamar por seus direitos perante governos e alcançar a igualdade de gênero. A definição utilizada pelo PNUD leva em consideração a capacidade das mulheres controlarem seus próprios destinos, devendo ser garantido a essas o acesso à saúde, educação, terra e emprego como parte do processo de exercício pleno seus direitos. Em conformidade com as diretrizes propostas pelo Plano de Ação de Beijing é que organismos internacionais como PNUD e ODM se pautam. Em âmbito nacional, sendo o Brasil signatário de tratados internacionais tais princípios também guiaram as políticas internas de promoção de igualdade de gênero via empoderamento de mulheres.

No ano de 2004, um ano após a criação da Secretária de Políticas para Mulheres, foi realizada a 1ª Conferência Nacional de Políticas da Mulher (CNPM) que foi convocada com a intenção de propor as diretrizes para a construção do Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM). Em 2007 ocorreu a 2ª CNPM onde o I PNPM foi referendado e acrescido de mais seis novos eixos houve a elaboração do II PNPM. Em dezembro de 2011 aconteceu a 3ª CNPM com o objetivo de discutir e elaborar políticas públicas para constituição de igualdade tendo como perspectiva a autonomia econômica, política das mulheres. As mulheres que compõem o grupo Dandara participaram desses encontros todos, isso nos ajuda a entender a proximidade do discurso das lideranças com as propostas elencadas pelo PNUD. O discurso de Ana, por exemplo, relaciona-se com a definição utilizada pelo PNUD. Assim, compreende-se que sua elaboração é constituída a partir não só de sua experiência, sensibilidade, mas a partir também do acesso as noções de igualdade de gênero e empoderamento.

No bojo das discussões internacionais e nacionais, acerca de garantia de direitos das mulheres e direitos humanos, é que parece se fortalecer e difundir o termo empoderamento. Cabe lembrar que o Grupo Dandara integra a Articulação de

---

<sup>48</sup> A igualdade de gênero refere-se à igualdade de oportunidades e direitos de homens e mulheres, ou seja, significa que os direitos, responsabilidades e chances de homens e mulheres sejam as mesmas sem que dependam do gênero.

Mulheres Brasileiras e que essa se constitui, inicialmente, como Articulação De Mulheres Brasileiras para Beijing que objetivava a construção de um documento do movimento de mulheres no Brasil e a preparação das representantes do país para a Conferência de Beijing. A AMB participou da Conferência das Nações Unidas e trouxe avaliações quanto à mesma. O Grupo Dandara, mesmo não tendo participado das atividades das organizações de mulheres e feministas que se envolveram na Conferência de Beijing, por compor a AMB certamente tiveram algum contato com o Plano de Ação de Beijing<sup>49</sup> (PAB).

Podemos pensar duas possibilidades para a correspondência entre as proposições do PAB e a noção de empoderamento de mulheres desenvolvida pelas Dandaras. Uma primeira especulação é que o Grupo pode ter acessado o documento citado, mas de modo parcial e cada uma se apropriou de uma parte. E a segunda hipótese é que as Dandaras tenham tido conhecimento total do PAB. Assim quaisquer seja a maneira pela qual acessaram as noções de empoderamento, de mulheres, contidos no PAB, o grupo se apropriou reelaborando, conforme suas particularidades, o termo empoderamento. Isso é interessante para a observação de como o grupo amplia o leque do que é empoderamento.

O grupo ensinou muitas coisas. Compreendo, pela lição dessas mulheres, que podemos buscar empoderamento para nos libertar como almeja Estamira, ou que seguindo a postura exemplar da mãe, como é o caso da interlocutora Idalina, ocupa-se espaços fazendo sua voz audível e isso é também se apoderar do que lhe é recusado. Mulheres se empoderaram pela educação formal e não só por esta, mas também pela educação do movimento negro e/ou de mulheres. Ana se empoderou e empoderou seus filhos ao procurar, através do contato com o movimento negro, reconstruir a autoestima de seu filho que na infância chorava dizendo que não queria ser negro por que na escola lhe faziam sentir que ser negro não era bom. Cada mulher negra, cada Dandara com quem me relacionei ou apenas cruzei enquanto estive em campo demonstraram que na “precária” condição outrificada, elas dilataram a noção do que é empoderamento revelando a “capacidade de gerir seus destinos”.

---

<sup>49</sup>A IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, também conhecida como Conferência de Beijing, foi realizada no ano de 1995, na cidade de Beijing na China. O objetivo dessa Conferência foi discutir uma série de questões relacionadas às mulheres. O Plano de Ação de Beijing foi elaborado nesse evento.

Empoderamento demonstra, no vocábulo das Dandaras, ter sido tornado mais acessível no sentido de parecer ser possível de ser alcançado. Ao designar e elencar os dispositivos necessários para que uma mulher negra seja ou sintase empoderada o Grupo parece tender a diminuir, ao menos verbalmente, a distância entre o alcance de tal sonho. Contudo, os problemas não são relegados à outra ordem, fora do âmbito das relações sociais de gênero, raça e classe, são postos em revista e trazidos para que se pensem em articulação com as possíveis soluções. São aos sonhos, aqueles que nos possibilita ser o que em muitos momentos nós é impossibilitado, que interpreto ao observar de perto e de dentro, que as Dandaras se reportam ao pronunciar e almejar quando desenvolvem sua própria ideia de empoderamento.



## Considerações finais

Concluir esse trabalho traz o reconhecimento que uma dissertação não esgota um tema e que por isso mesmo a pesquisa não se encontra fechada, pois há possibilidades de que seja reinterpretada. Empenhei-me em analisar empoderamento junto ao Grupo de Mulheres Negras Dandaras no Cerrado, desse modo foi-me possibilitado iniciar a compreensão das interpretações de mundo que as integrantes do grupo elaboram. A intenção foi de que essas mulheres revelassem suas elaborações acerca do que significa empoderar, mas outros significados como o das afirmações de identidade de gênero e raça foram preponderantes na configuração do delinear de seus ativismos.

Quanto ao termo raça as Dandaras sabem que não se trata de algo inerente a suas constituições biológicas. Embora em muitos momentos tenham que apelar para o enunciado “negra” que irá imputar uma condição racial, sabem que é na dimensão social que raça possui contornos que pretendem reverter. Com relação à identidade de gênero feminina, recorrem a categoria mulher, pois é politicamente por essa que se empenham em combater as opressões que são reservadas a essa categoria. A palavra negra, por si, demonstra que gênero é atravessado pela raça e a raça é gendrada. Assim, ambas variáveis são necessárias para a compreensão e posterior denuncia, e processo de reversão/estranhamento, de condições subalternizadas.

Raça e gênero compõem diverso e amplo campo para compreensão da vida cotidiana, econômica, social e política brasileira. Para Milton Santos a análise das situações de preconceito no Brasil deve passar pela compreensão da formação socioeconômica brasileira, forjada pelo sistema escravista. Procurei elucidar as produções cognitivas do Grupo, uma vez que o coletivo de Dandaras dispõem de fértil análise acerca de hierarquias raciais, de gênero e de classe, que marcam a sociedade brasileira, e conseqüentemente suas propostas para a reversão de tais esquemas.

As Dandaras compreendem que para seus corpos, suas cidadanias e existências, fragilizadas pelo racismo e sexismo, foram criadas “localizações sociais” nas quais deveriam permanecer, mas ao fazer tal constatação entendem que podem recusar, mobilizando-se a fim de alterar a ordenação estabelecida de lugares. Ou seja, as mulheres negras do grupo percebem o contexto no qual enquanto tais são postas na localidade de “outra/o” e iniciam o processo de reversão dessa condição “inferiorizada”.

As articulações políticas, as estratégias de ocupação de “espaços de poder” bem como a estética corporal para as Dandaras operam como partes componentes dos seus esquemas de empoderamento, pois atingir posições de prestígio que foram historicamente negadas à população negra brasileira, em particular as mulheres negras, revela o esforço deliberado para romper as estruturas que sedimentaram o colonialismo e o escravismo.

As Dandaras se apropriaram do termo empoderamento e o reelaboraram de acordo com suas particularidades, dando a este uma dimensão que abrange seus sonhos e expectativas que têm como mote a luta contra a opressão que se instaura em relações assimétricas. Seus discursos não são meramente discursos da oposição, são discursos que exigem a inclusão a partir da revisão de sistemas que agem immobilizando a parcela “outrificada” da população.

## Referências bibliográficas

- ANTUNES, M. (2002) *O caminho do empoderamento: articulando as noções de desenvolvimento, pobreza e empoderamento*. In: ANTUNES M. e ROMANO, J. O. **Empoderamento e direitos no combate à pobreza**. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil.
- AZEREDO, Sandra. (1994) **Teorizando sobre gênero e relações raciais**. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis/SC.
- BEOZZO, José Oscar. (2009) *Tecendo Memórias, gestando futuro: história das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado*. São Paulo: Paulinas.
- BHABHA, Homi k. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) **A ilusão biográfica**. In: *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. São Paulo: Papirus.
- BHABHA, Homi K. (2007) *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BRAH, Avtar. (2006) **Diferença, diversidade, diferenciação**. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, nº 23.
- CALDWELL, Kia Lilly. (2006) **Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil**. In: *Estudos Feministas*. Vol. P. 91-107.
- CASTELLS, Manuel. (2002) **A construção da identidade**. In: *O poder da identidade. A era da informação: Economia, Sociedade e Cultura*. São Paulo, Editora Paz e Terra v.2, 3ª Edição, p.21-92.
- CARNEIRO, Sueli. (2003) *A mulher negra na sociedade brasileira - o papel do movimento feminista na luta anti-racista*. Brasília: Fundação Cultural Palmares.
- \_\_\_\_\_. (2003) **Mulheres em movimento**. *Estudos Avançados*, São Paulo, v.17, n.49, p.117-139, set..
- CARVALHO, José Jorge. (2000) **Racismo fenotípico e estéticas de segunda pele**. *Ensaio Críticos*.
- \_\_\_\_\_. (1999) *O Olhar etnográfico e a voz subalterna*. Brasília: (Série antropologia nº 261).
- CÉSAIRE, Aimé. (1978) *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CHATTERJEE, Partha. (2004) **Nossa modernidade & A nação em tempo heterogêneo**. In: *Colonialismo, Modernidade e política*. Salvador: EDUFBA.
- CLIFFORD, James. (1998) **Sobre a Autoridade Etnográfica**. In GONÇALVES, J. R. (org.) *A Experiência Etnográfica e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro, Ed UFRJ.

- CORRÊA, Mariza. (1996) **Sobre a invenção da mulata**. *Cadernos Pagu*. V. (6-7) Campinas: Editora Unicamp, p.35-50.
- COSTA, A. A. *Gênero, poder e empoderamento das mulheres*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher. NEIM/UFBA, 2000.
- COSTA PINTO, L. A. (1999). *O negro no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ. 2ª Edição.
- CURIEL, Ochy. (2003) *Identities essencialistas construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras*.(mimeo s/d)
- DAGNINO, Evelina. (1994) **Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania**. In Dagnino, Evelina (org.). *Anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- DIAS, Eurípedes da Cunha. (2001). *Arqueologia dos Movimentos Sociais*. Separata UNB nº 310, Brasília.
- D'ATRI, Andrea. (2008) **Revoltas e direitos civis e Burguesas e proletárias**. In: *Pão e Rosas, identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Editora Iskra.
- DOMINGUES, Petrônio. (2007) *Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos*. Tempo. vol.12, n.23, p. 100-122.
- FANON, Frantz. (1983) *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Rio de Janeiro: Editora: Fator.
- FAVRET-SAADA, Jeane. ( 2005) **Ser afetado**. *Caderno de campo*, n. 13.
- FREIRE. Paulo. (1987) *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1987, 29ª edição.
- GONZALEZ. Lélia. (1984) **Racismo e Sexismo na Sociedade Brasileira**. In: *Revisa Ciências Sociais Hoje*: ANPOCS, p223-244.
- GOMES, Nilma Lino. (2006) *Sem perder a raiz. Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo horizonte: Autêntica.
- \_\_\_\_\_ (2002) **Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural?** *Revista Brasileira de Educação* São Paulo/SP, nº 21.
- GONÇALVES, E. PLAZA, J.P. (2011) **Reflexões e problemas da "transmissão" intergeracional no feminismo brasileiro**. *Cadernos Pagu* Campinas/SP, nº36 .
- GOHN, Maria da Glória. (2003) *Os sem terra, ONGs e cidadania: a sociedade civil brasileira na era da globalização*. São Paulo: Cortez.
- GURGEL, T. (2006) Questões de Autonomia para a práxis do feminismo. In: VII SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE GÊNERO. Florianópolis: UFSC.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. (1999) *Racismo e Anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. (2003) **Como Trabalhar com “raça” em sociologia**. In: *Educação e Pesquisa*, v. 29. n. 1 jan./jun., São Paulo.

GROSSI, Miriam Pilar. (1992) *Na busca do “outro” encontra se a “si mesmo”*. Trabalho de campo e subjetividade. Florianópolis.

HALL, Stuart. (2002) *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A, Rio de Janeiro.

HALBWACHS, Maurice. (2006). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora.

HARDING, Sandra. (1998) **Existe um método feminista?** In: BARTRA, eli (Org) *Debates en torno a una metodología feminista* México: Universidad Autónoma Metropolitana. Colección Ensayos. Pag. 63-102.

HARAWAY, Donna. (2004) **“Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra**. *Cadernos Pagu*, Campinas/SP, nº 22.

Hooks, bell. (1995) **Intelectuais Negras**. In: *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis. Ano 3. p. 464-478.

\_\_\_\_\_. **Alisando nossos cabelos**. Disponível em: <http://www.criola.org.br/mais/bell%20hooks%20-20Alisando%20nosso%20cabelo.pdf>. <Acesso em 19 de Outubro de 2011>.

\_\_\_\_\_. (2000) **Vivendo de amor**. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maila; WHITE, Evelyn. (orgs). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas / Criola.

IORIO, Cecilia. (2002) **Algumas considerações sobre estratégias de empoderamento e de direitos**. In: ROMANO, Jorge O. ANTUNES, Marta. (Org). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil:21-44

WEEKS, Jeffrey. **O corpo e a sexualidade**. (2001) In: LOPES, G.(Org) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte, p.36-82

MACHADO, Talita Cabral. (2011) *Relações raciais e espaço urbano: trajetórias socioespaciais de militantes do movimento negro na região metropolitana de Goiânia*. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal de Goiás.

MOORE, Henrietta. (1999) **Antropologia y feminismo: historia de uma relação**. Madri. Ediciones Catedras.

MUNANGA, Kabengele. (2004) *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (1986) *Negritude: Usos e Sentidos*, São Paulo. Ática.

NASCIMENTO, Abdias. (2004) **Teatro Experimental do Negro**: trajetórias e reflexões. In: *Estudos Avançados*, p.209- 224.

NOGUEIRA, Oracy. (1985). **Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem** (sugestão de referência para a interpretação de material sobre relações raciais no Brasil) In \_\_\_\_\_. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T. A. Queirós.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. (1974) **O mulato, um obstáculo epistemológico**. In: *Argumento*, ano 1,n.3,p.65-74,Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

PERREIRA, Mariana Cunha. (2009) Comunidades Quilombolas de Cavalcante - questões territoriais ligadas à construção da PCH Stª Monica – o que dizem as lideranças quilombolas de hoje. Mimeo.

PISCITELLI, A. (2002) **Re-criando a (categoria) mulher?** In: ALGRANTI, L. M. (orgs). *A prática feminista e o conceito de gênero. Textos Didáticos*, Campinas: Instituto de Filosofia e 117 Ciências Humanas/ UNICAMP, n. 48, novembro.

PNUD. Empoderadas e iguais. Estrategia de igualdad de género. 2008-2011. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. 2008.

QUIJANO, Anibal. (1999) **Que tal raza!** In: *Familia e cambio social*. Lima, pp.186-204.

ROLAND, Edna. (2000) **O movimento de mulheres negras brasileiras**: desafios e perspectivas. In: Org: GUIMARÃES, A.S. A. e HUNTLEY, L. *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo: Editora Paz e Terra.

ROSA, Waldemir. (2006) *Homem Preto do Gueto*: um estudo sobre a masculinidade no Rap brasileiro. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

SAID, Edward. (2003) **A representação do colonizado**: os interlocutores da antropologia. In \_\_\_\_\_. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. p. 114-136.

\_\_\_\_\_. (2001) *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras.

SALDANHA, J.R. (2009) “*Eu não sou pedra para sempre*” cosmopolítica e espaço Kaingang no Sul do Brasil Meridional. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. (2009) **As ONG's de mulheres negras no Brasil**. In: *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 275-288, jul./dez.

SANTOS, Sales Augusto dos. (2005) **A Lei nº 10.639/03 como fruto da luta anti-racista do Movimento**. In: *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Brasília: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.

SCOTT, Joan. (1990) **Gênero: uma categoria útil de análise histórica.** *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez.

\_\_\_\_\_. (1999) **Experiência.** In: SILVA, Alcione da. *et alli. Falas de Gênero.* Florianópolis, Ed Mulheres pp.21-55.

SEGATO, Rita Laura. (2005) *Raça é signo.* Brasília: UNB. (Série Antropologia nº. 372).

SILVA, Lourival Rodrigues da; NETA, Maria Aurora.(2010) **Rodas de conversa: entre falas e escutas.** In: TEXEIRA, C. L; SILVA, L.R; ALVES, M. F.(Orgs) *A juventude quer viver. Condição juvenil e redes de proteção em Goiás.* Goiânia: Casa da Juventude Pe. Burnier, PUC Goiás.

SILVA, Carmem. (2010) *Articulação de Mulheres Brasileiras um jeito de ser e fazer movimento feminista.* Recife: SOS CORPO- Instituto Feminista para a Democracia.

SOUZA, Neuza Santos. (1983) *Tornar-se negro.* Rio de Janeiro: Coleções Graal, 2ª edição

SOVIK, Liv. (2009) *Aqui ninguém é branco.* Rio de Janeiro: AEROPLANO.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. (2010) *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.

STRATHERN, Marilyn. (2006) **Estratégias Antropológicas.** In: \_\_\_\_\_. *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Campinas, SP: Editora da Unicamp.

SUÁREZ, Mireya. (1992) *Desconstrução das categorias “mulher” e “negro”.* Brasília, UNB (Série antropologia, nº 133)

SUDBURY, Julia. (2003) *Outros tipos de sonhos.* Organizações de mulheres negras e políticas de transformação. São Paulo: Selo Negro.

TOURAINÉ, A. (1998) *Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes.* Petrópolis, RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1995) *Producción de la sociedad.* México:Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Francés de América Latina-Embajada de Francia 1ª Edición.

UNIFEM. Princípios de Empoderamento das Mulheres. Igualdade significa negócios.

Disponível em [http:// www.unifem.org.br](http://www.unifem.org.br). < Acesso em setembro de 2010>.

VILLACORTA, A.E.M. RODRIGUEZ. (2002) **Metodologias e ferramentas para implementar estratégias de empoderamento.** In: ROMANO, Jorge O.ANTUNES, Marta. (Org). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza.* Rio de Janeiro: ActionAid Brasil:45-66

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. B. (2002). **O Nativo Relativo**. *Mana* 8(1): 113-48

WALKER, Alice. (1987) **Cabelo oprimido é um teto para o cérebro**. *In: Vivendo pela palavra. (mimeo)*

WALSH, Catherine. (2008) **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistémicas de refundar el Estado**. *In: Tabula Rasa*, Bogotá - Colômbia, n.9, p.131-152, jul./dez.