

[ENSAIOS
CRÍTICOS]

MULHERES NEGRAS EM TECERES FRONTEIRIÇOS:

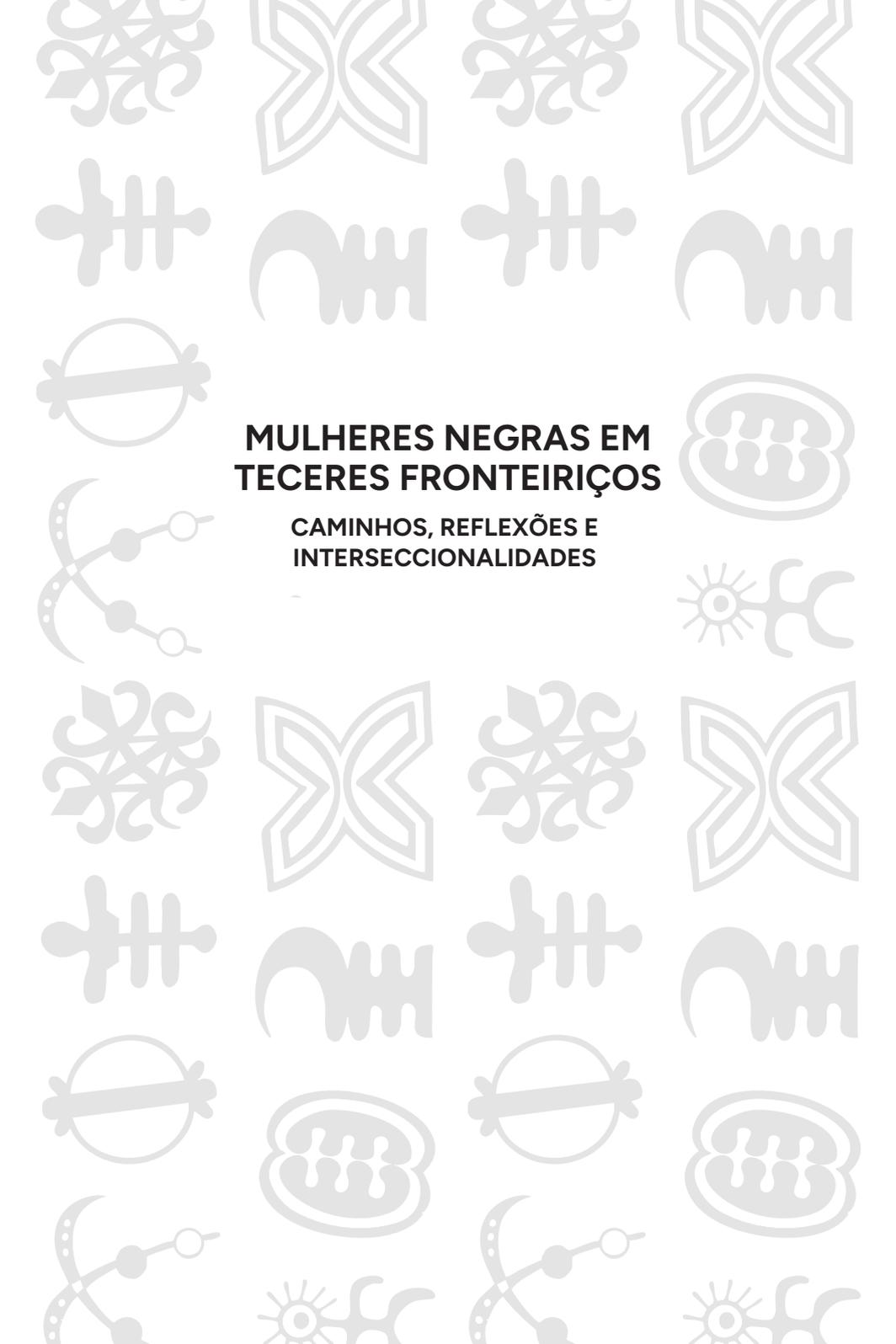
caminhos, reflexões e
interseccionalidades

Izabela Fernandes de Souza

[] [] []
[OUTRAS]
PALAVRAS

Biblioteca
Parana **B**

Anadara
Drosillana
edições



**MULHERES NEGRAS EM
TECERES FRONTEIRIÇOS**

**CAMINHOS, REFLEXÕES E
INTERSECCIONALIDADES**

ANADARA BRASILIANA EDIÇÕES

1ª Edição - Copyright© 2024

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida, distribuída, ou transmitida de qualquer forma ou por qualquer meio, incluindo fotocópia, gravação, ou outros métodos eletrônicos ou mecânicos, sem prévia permissão por escrito do autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil

Souza, Izabela Fernandes de
Mulheres negras em teceres fronteiriços :
caminhos, reflexões e interseccionalidades / Izabela
Fernandes de Souza. -- Paranaguá, PR : Anadara
Brasiliana Edições, 2025.

Bibliografia.
ISBN 978-85-85063-33-7

1. Ensaaios brasileiros 2. Mulheres negras - Brasil
- Condições sociais 3. Relações étnico-raciais
I. Título.

25-255128

CDD-B869.4

Índices para catálogo sistemático:

1. Ensaaios : Literatura brasileira B869.4

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

COORDENAÇÃO GERAL DE PROJETO:

Anadara brasiliana Edições

COORDENAÇÃO EDITORIAL:

Rosana Barroso Miranda

ASSISTÊNCIA EDITORIAL:

Dan Porto

REVISÃO ORTOGRÁFICA:

Aglaé Gil

DIAGRAMAÇÃO DE CAPA E MILOLO:

Yaidiris Torres

ILUSTRAÇÕES DE MILOLO:

Ivana Cassuli

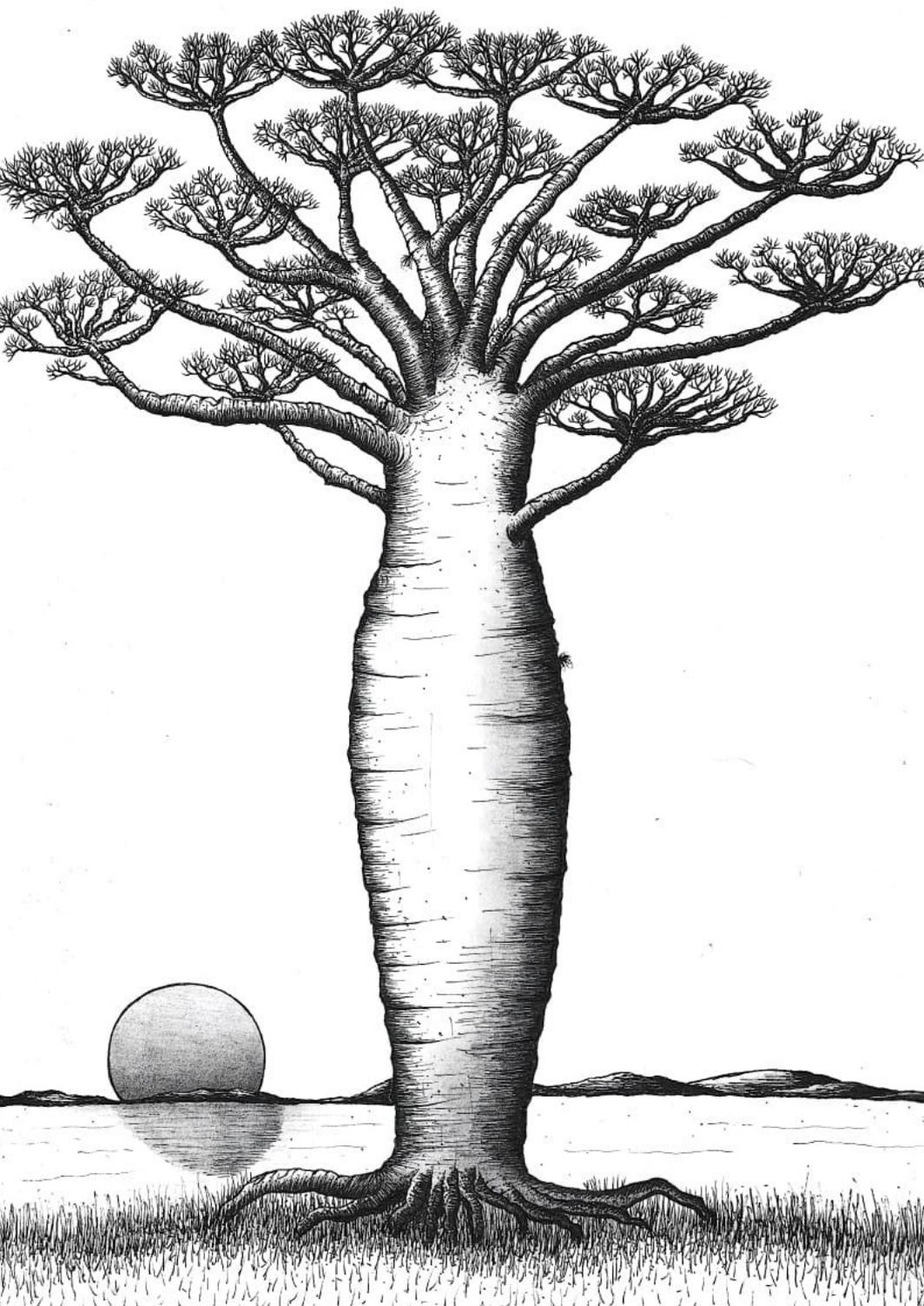
Izabela Fernandes de Souza

**MULHERES NEGRAS EM
TECERES FRONTEIRIÇOS:**

**CAMINHOS, REFLEXÕES E
INTERSECCIONALIDADES**



Curitiba, 2024



SUMÁRIO



APRESENTAÇÃO	7
COLONIALIDADE, RACISMO E EPISTEMICÍDIO A PARTIR DE UM OLHAR INTERSECCIONAL	9
Colonialidade e racismo	9
O racismo e suas interseccionalidades.....	18
Racismo e epistemicídio	27
Considerações finais: rompendo silêncios como meio de descolonizar o conhecimento	35
Referências bibliográficas	39
MULHERES NEGRAS: INTERSECCIONALIDADES E TRAJETOS FRONTEIRIÇOS	41
Introdução	41
Teceres fronteiriços: noções e lutas	45
Mulheres negras e os aspectos interseccionais de luta.....	47
Considerações finais.....	53
Referências Bibliográficas	55
O EMPODERAMENTO DA MULHER NEGRA: UMA PRÁTICA DE MEDIAÇÃO CULTURAL ATRAVÉS DA ARTE	57
Resumo	57
Introdução	58
Corpos que ressoam resistência e empoderamento	61
Considerações finais.....	66
Referências	67

ESCREVIVÊNCIAS E ENCRUZILHADAS EPISTÊMICAS:

UMA PESQUISA ACADÊMICA EM CONTEXTO FRONTEIRIÇO .. 69

 Resumo..... 69

 “Onde eu estou, eu sou” 70

 Encontro fronteiriço – o processo que nos marca..... 74

 Caminhos de uma escrevivência..... 77

 Considerações finais..... 81

 Referências bibliográficas..... 85

SOBRE A AUTORA 87



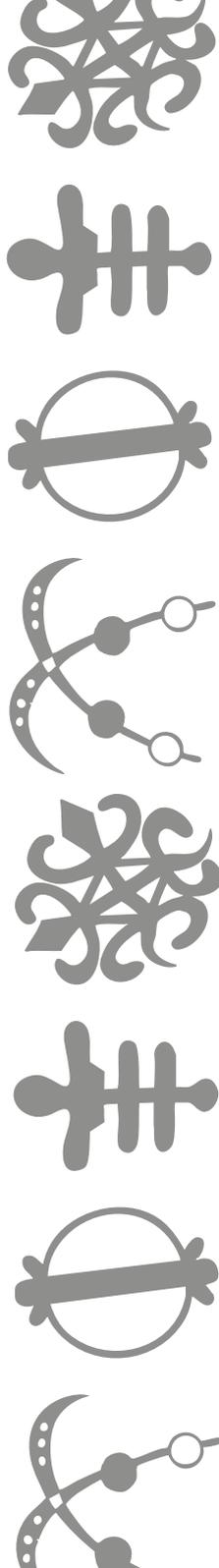
APRESENTAÇÃO



Este livro reúne reflexões sobre as relações étnico-raciais e de gênero a partir de trajetórias, experiências artísticas, escrituras e processos de mediação cultural. Com referências enegrecidas e uma perspectiva interseccional, que articula o cruzamento de perspectivas raciais, de classe e de gênero, a obra busca promover reflexões sobre o protagonismo da mulher negra ao longo da História, na produção de conhecimento e no enfrentamento às assimetrias sociais.

O primeiro ensaio, *Colonialidade, racismo e epistemicídio a partir de um olhar interseccional*, discorre sobre como as relações raciais estão fundamentadas dentro do projeto da colonialidade, como um elo de continuidade. Já o texto *Mulheres negras: interseccionalidades e trajetórias fronteiriças*, analisa as relações fronteiriças através do contexto e das especificidades da luta das mulheres negras. O ensaio *O empoderamento da mulher negra: uma prática de mediação cultural através da arte*, elabora uma reflexão sobre o papel da mulher negra enquanto mediadora cultural, que toma a arte como veículo e um meio de tensionar as estruturas das desigualdades. O último ensaio, *Escrituras e encruzilhadas epistêmicas: uma pesquisa acadêmica em contexto fronteiriço*, via o escrever (EVARISTO, 2005) busca compreender e dialogar com a vivência de mulheres negras, caracterizar o lugar de suas falas e as redes de afeto que estabelecem.

Desse modo, cabe destacar que este livro estabelece diálogos e reflexões como um modo de estabelecer pontes entre teoria, prática e lutas sociais. Ele é um exercício de mediação cultural que se compromete a valorizar perspectivas marginalizadas destacando referências e o protagonismo de mulheres negras.



COLONIALIDADE, RACISMO E EPISTEMICÍDIO A PARTIR DE UM OLHAR INTERSECCIONAL



Este ensaio se incumbe de entender como as relações raciais estão fundamentadas dentro do projeto da colonialidade. Nos aproximaremos do tema a partir de um olhar interseccional que se articula dentro dos recortes de raça, classe e gênero. Trataremos de compreender o tema da colonialidade e do racismo, entendendo-a como um processo que segue pungente. Para tanto, buscaremos refletir, através dos silêncios históricos produzidos pelo fazer científico, como a colonialidade, dentro de seu caráter racista, classista e patriarcal, fundamenta, justifica e naturaliza as desigualdades que fomenta. E, sendo assim, abordaremos também os reflexos e as práticas de *epistemicídio* geradas e sistematizadas pelo projeto-mundo da branquitude.

Colonialidade e racismo

Enquanto conceito, tal como ressalta o pesquisador argentino Walter D. Mignolo (2003), a colonialidade se articula através de dois aspectos complementares, convocados pela noção de pós-colonialidade. O primeiro indica que a colonialidade continua, e o *pós* se refere a um processo de colonialidade global, do projeto neoliberal que não se configura mais como a colonialidade cristã ou liberal dos séculos anteriores. O segundo está dirigido a análises e projetos que buscam revelar a lógica oculta da colonialidade. Sendo assim, a colonialidade na perspectiva do autor seria a cara oculta da modernidade e, nesse sentido, implica em novas formas de colonização por meio do eixo da modernização.

Para Mignolo, a colonialidade é articulada em um discurso de dupla direção, ou seja, referenciada como o canal que conecta



seu discurso a outras produções semelhantes realizadas na Ásia, África ou Europa. Além disso, o autor entende que o conceito é produzido dentro da lógica e genealogia conceitual de um pensamento crítico social e, conseqüentemente, mediante essa perspectiva, o conceito não possui um autor de referência, e sim variadas e congruentes experiências coloniais transformadas em reflexão e crítica epistêmica, tomando como norteador, no caso da América Latina, o pensamento crítico social produzido a partir de José Carlos Mariátegui (MIGNOLO, 2003, p. 24).

Ainda sobre essa questão, podemos pensar a colonialidade, tal como o sociólogo Anibal Quijano (2005) sublinha, constatando como sua expansão está regida pela elaboração teórica da ideia de raça, que corroborou na conformação de uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento, a partir da naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. Nessa perspectiva, para o autor, a colonialidade se reproduz como condição básica do poder, como categoria epistêmica de controle, tanto do saber quanto do ser, prolongando-se a partir de uma colonização “das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgando sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva” (QUIJANO, 2005, p. 121).

Por meio do entendimento da colonialidade do poder, Quijano argumenta que esse processo segue em curso, reproduzindo seus mitos fundacionais, como o de subscrever as diferenças entre Europa e não Europa, como diferenças de natureza racial, reconhecidos no fundamento do evolucionismo e do dualismo, sendo que seu padrão de poder está configurado como um sistema-mundo global historicamente conhecido, e elaborado por meio da construção eurocêntrica da modernidade, onde, como sujeitos universalizados, os europeus se colocam como portadores exclusivos, e os protagonistas desse fenômeno, fundamentalmente relacionado às ideias de avanço e racionalidade-científica (QUIJANO, 2005, p. 122).

O pensamento que Mignolo e Quijano articulam, convergem entre si perspectivas e referências em que, inclusive, podemos



identificar um diálogo dentro de suas produções, mediante as citações que utilizam, e/ou quando referenciam um ao outro. Atendendo-se a que não é objetivo desta análise esmiuçar a concepção de colonialidade, pois nos é importante entender que os autores, notáveis referências dos estudos decoloniais ou do paradigma outro, como o próprio Mignolo assinala, tomam a construção de raça como um paradigma da modernidade.

Sobre essa questão nos reportamos ao historiador cubano Carlos Moore (2007), para entender como a Europa, antes mesmo da construção moderna de raça, articulava relações que são conceitualizadas por Moore como proto-racistas. Sobre essa perspectiva, o racismo está presente na eclosão da modernidade e não fundado nela. Direcionado dessa forma, o autor se dedica a elucidar os processos históricos anteriores que desencadearam e produziram o estabelecimento do racismo no cerne da modernidade, ainda que, nas palavras do autor, as referências e organizações ideológicas sobre as noções raciais que predominam até os dias atuais, não por acaso, tenham sido construídas precisamente nos meios acadêmicos, entre os séculos XVII e XX, sendo que a estas produções incumbam-se atualmente as teses revisionistas e os posicionamentos “teórico-científicos” capazes de promover a banalização e a trivialização da escravidão racial e do racismo em geral (MOORE, 2007, p. 29).

As elucubrações sobre a “democracia racial”, a “raça cósmica”, as “relações plásticas” e a “mestiçagem generalizada” surgiram justamente do mundo acadêmico-intelectual. Antropólogos, sociólogos, historiadores, etnólogos, psicólogos, economistas e filósofos atuaram como os grandes sustentáculos conceituais daquelas arquiteturas teóricas que alicerçaram o racismo ideologicamente. Ainda hoje, protegidos por um discurso circunstancialmente “liberal”, esses mesmos teóricos da desigualdade e das iniquidades sociorraciais se mantêm à frente das campanhas tendentes a deslegitimar qualquer ofensiva séria contra o edifício globalizado da opressão racial (MOORE, 2007, p. 29).



Sobre essa perspectiva, o autor argumenta, ao deter-se na construção do que significa o mundo moderno, o capitalismo e sua indústria, que devemos considerar três fatores fundantes desse processo: a atroz investida da Europa Ocidental no continente Africano; no cominado empreendimento de um tráfico negreiro transoceânico/transatlântico de grande porte, que resultou em um holocausto que envolveu dezenas de milhões de seres humanos; e na imposição aos africanos de raça negra nas Américas onde, por mais de três séculos há um sistema de escravidão racial, que gerou as estrondosas riquezas para o mundo Ocidental, dando origem ao capitalismo industrial (MOORE, 2007, p. 216).

É sabido que, com a queda final do continente africano, há cinco séculos, o mundo despencou na barbárie planetária (DIOP, 1991), marcada pelos genocídios americanos, o gigantesco tráfico negreiro Atlântico, a imposição da escravidão racial nas Américas, a extensão imperialista da Europa sobre o mundo, e naturalmente, o surgimento da atual ordem capitalista mundial. Esses acontecimentos constituíram-se nas bases para a conseguinte planetarização do racismo (MOORE, 2007, p. 216-217).

O historiador Moore compreende o racismo como um fenômeno eminentemente histórico, ligado a conflitos reais ocorridos na história dos povos, "cujas origens se perdem no fundo do tempo, persistindo na consciência contemporânea sob forma fantasmática, simbólica e atemporal" (MOORE, 2007, p. 280-281). Assim, produzem discursos negrofóbicos, historizados na ideia de que negros teriam sido meros coadjuvantes na História, até mesmo dentro do contexto de seu próprio continente de origem. Como o autor aponta, essa perspectiva faz parte da complexa trama da humanidade, desencadeada pela escravização de africanos e pela conquista das Américas, processo esse que tornou-se possível graças a um conjunto de comportamentos agressivos, violentos e egoístas, fruto de recuperações culturais, cuja finalidade se estrutura e se sustenta através de um sistema-mundo de gestão dos recursos, "orquestrado por práticas racialmente monopolistas, sendo a população-alvo considerada como parte integrante destes recursos" (MOORE, 2007, p. 284-285).



Dessa forma, para Moore, ainda que seja uma tarefa tendenciosa, especialmente diante da patente visão eurocêntrica e racializada com que a História da Humanidade tem sido narrada até agora, analisar de forma objetiva e fundamentada como os diferentes povos no desenvolver dos processos históricos desempenharam seu papel junto à trama humana, é uma pré-condição para entendermos a complexa rede do racismo que se prolonga ao longo da História (MOORE, 2007, p. 39).

Sendo assim, o que almejamos entender a partir das considerações de Moore, é como o mundo, antes mesmo da organização da modernidade, por meio do conceito de raça, estabeleceu, a partir de práticas e do comércio de pessoas negras africanas, relações sociais pautadas no racismo, geridas e justificadas por aspectos jurídicos-políticos-religiosos. Interessa-nos aqui destacar como o racismo é construído historicamente, e como ele direciona à África negra suas relações de opressão. Ao ater-se aos seus antecedentes históricos, possuímos o intuito de nos conscientizar sobre a complexidade desse recalque. Além disso, consideramos que, para entender e atuar contra esse aparato histórico de inculcamento sistêmico, ideológico, econômico e cultural, nos é importante ter ciência dos processos que o revestem, e dimensioná-lo dentro do contexto específico em que se localiza a América Latina. Assim, levando em conta o que Moore ressalta, essa aproximação trata de entender como essa “consciência historicamente estruturada de poder e dominação total é exercida concretamente contra uma raça e em benefício de outra” (MOORE, 2007, p. 285). E, portanto, tendemos a concordar com o autor, que perspectivas que não considerem a dimensão histórica do racismo, seu funcionamento no mundo, dentro de dimensões que perpassam a economia, a política, a cultura e a atuação militar, comprometem o combate de um problema que é vital para a humanidade.

Dando continuidade à reflexão de Moore, compreendemos por meio de suas palavras que o racismo “se encontra na raiz dos desarranjos sociais extremos vivenciados em praticamente todos os países do mundo, tornando-o última fronteira do ódio no planeta”. Como produto de uma elaboração histórica, Moore



argumenta que o racismo está intimamente elaborado “nos mais íntimos interstícios das estruturas civilizatórias dos povos especificamente euro-asiáticos, cuja expansão migratória, invasões e conquistas agressivas através da História se fizeram a expensas de populações fenotipicamente diferenciadas” (MOORE, 2007, p. 289-290).

Compreendemos que o racismo é anterior à colonialidade moderna e, por mais que não seja escopo deste ensaio discorrer profundamente sobre suas complexas origens, é importante ressaltar que a construção de raça antecede a construção da modernidade. Sendo assim, o que nos interessa nessa perspectiva é nos basearmos nessa dimensão histórica longínqua, para entender como a colonialidade está sancionada na diferenciação e inferiorização de sujeitos, a partir da questão de raça e seus recortes de gênero/classe, entendendo que essa construção segue se reproduzindo ainda hoje por meio de uma dimensão histórica colonialista.

A partir dessas evidências, o pesquisador cubano Moore enfatiza a necessidade de se repensar a gênese histórica do racismo, com base nos estudos paleontológicos, em pesquisas científicas morfológicas, na biologia molecular, na história das migrações e modificações de fenótipos, na constatação de uma realidade negrofóbica de domínio em escala mundial, presente de forma semelhante nos mitos e nos textos mais antigos dos povos euro-semitas da Europa, do Oriente Médio e da Ásia Meridional, “incluindo a própria Bíblia, de origem judaica, nos textos védicos (particularmente o Rig-Veda), os textos fundadores do Zoroastrismo persa (Zend Avesta) e, finalmente, o Alcorão” (MOORE, 2007, p. 50).

Moore trata de considerar, ao se aproximar do contexto latino-americano, os legados que convergem na elaboração do modelo de relações raciais, que são entendidos como oriundos da Península Ibérica, destacando que parte dela originalmente foi construída nos alvares do século VII no Oriente Médio, e herdada pelos europeus no movimento das transmigrações cronológicas do imperialismo árabe. Analisando o processo de consolidação de



um racismo científico árabe, o autor ressalta que durante longos séculos, os árabes escravizaram dezenas de milhões de africanos, ainda antes de se converterem nos principais fornecedores de escravos para o tráfico com a própria Europa, relação esta estabelecida pela conquista da Península Ibérica, no século VII.

Na Península Ibérica, desenvolveu-se durante oitocentos anos um padrão específico de relações raciais provindo do mundo semítico árabe-muçulmano, alicerçado na escravidão racial dos povos africanos de pele negra. A migração subsequente desse modelo ibero-árabe para o Continente Americano, por meio da conquista dos portugueses e espanhóis, é um fato que, embora não seja enfatizado pela maioria dos historiadores, constitui um elemento capital na compreensão de todo o desenvolvimento socioeconômico e cultural da América do Sul e do Caribe hispanófono (Cuba, República Dominicana e Porto Rico) (MOORE, 2007, p. 272).

Quijano, analogamente ao debate das confluências históricas que engendram a relação de raça produzida pelos europeus, aponta que a construção da superioridade europeia e da geração de uma nova perspectiva temporal da História, se dirige na “elaboração de uma linha independente que começa com a Grécia, como única fonte original, e os colocava naturalmente (isto é, racialmente) superiores aos demais” (QUIJANO, 2005, p. 127). Cabe aqui destacar que os árabes, dentro do transcorrer histórico, também foram influenciados e herdeiros de construções e imbricações advindas de outros povos e, nesse caso, como Moore demonstra, especialmente dos gregos e bizantinos (MOORE, 2007, p. 88-96). Isso quer dizer que para entender o contexto que culmina nessa elaboração, há de se reportar ao contexto greco-romano e à visão raciológica que perpassa por sua base intelectual, reconhecendo, tal como Moore sublinha, a forma hegemônica com a qual a visão raciológica de gregos e romanos tem passado ao largo da maioria das investigações empreendidas a respeito desse contexto que atuam na tendência de negá-la (MOORE, 2007, p. 58).



Moore destaca que a originalidade do proto-racismo grego se distingue por ter erguido na História os fundamentos ideológicos para um princípio de pureza racial com base no sangue. Para o autor, o momento histórico em que gregos e romanos dominaram sucessivamente parte do mundo antigo, combinou com o auge de um raciocínio supostamente científico baseado no conceito de fenótipo racial, possibilitando o surgimento das primeiras teorias formuladas sobre a escravidão e as regulamentações das Cidades-Estados que definiam o papel do escravo na sociedade.

No decorrer desse processo, efetivamente, grandes intelectuais do mundo greco-romano, como Aristóteles, Plínio, Strabo e Heródoto, como também o respeitado médico grego Cláudio Galeno, que prestou serviços para imperadores romanos tendo como grande influência as formulações de Hipócrates, mostraram acentuada atenção com questões propriamente raciais. Na prática, as políticas raciais desenvolvidas foram aliadas dentro da construção de um modo de produção escravista, como instituição capaz de exterminar e subjugar o outro politicamente e, ao mesmo tempo, efetuar a geração de um excedente produtivo necessário para a autorreprodução de um grupo racial dominante (MOORE, 2007, p. 75).

A Europa, como herdeira e mentora da construção moderna da noção de raça, como Moore sublinha, reformula com um requinte ainda mais cruel as estratégias de domínio sobre os espaços geográficos empregados pelos árabes e, com isso, logram subdesenvolver o continente Africano em benefício próprio.

Desde a alta Idade Média, a Europa já considerava o Continente Africano como o “continente maldito”, o “refúgio de Satã”, o “berço do pecado”. Além de estar povoado de “selvagens primitivos” e de “gente canibal”, a África era o lugar de origem dos “pretos”, criados por Deus, mas amaldiçoados por ele a serem uma “raça de escravos”. Anteriormente desenvolvida pelo mundo greco-romano e árabe semita, a visão raciológica teria precedido o assalto ao “continente negro”. Inclusive, de modo significativo, até o condicionou. A consciên-



cia racial, as explicações raciológicas e a racialização do “Outro Total” teriam se constituído, assim, como elementos culturais decisivos da trama que conduz o mundo à Modernidade por meio de uma Revolução Industrial assentada nas práticas e filosofia do capitalismo. (MOORE, 2007, p. 215)

O historiador Moore, ao longo de suas reflexões, destaca que a função básica do racismo se dirige a blindar os privilégios de um segmento hegemônico da sociedade, os quais, assim como o domínio se expressam por meio de um arcabouço de características fenotípicas, e como tal, para o autor, o racismo surge e se estabelece em torno da luta pela posse e pela preservação monopolista dos recursos vitais da sociedade (MOORE, 2007, p. 284). Tal qual o movimento da História, o racismo não é estático, ele se modifica e se molda ao acaso das situações. Nesse sentido, no que condiz à luta pelo monopólio de recursos vitais, cabe compreender que na contemporaneidade o racismo atua no cerceamento e restrição de recursos, como o acesso: à educação, aos serviços públicos, aos serviços sociais, ao poder político; no direito à representação, ao capital de financiamento; no direito a afetividade, às oportunidades de emprego, às estruturas de lazer, às imagens positivadas, aos direitos reprodutivos e contraceptivos; ao direito livre ao exercício sexual de travestis e transgêneros; e até ao direito de ser tratado equitativamente pelos tribunais de Justiça, no direito de manifestação de seus credos religiosos, e as forças incumbidas de manutenção da paz (MOORE, 2007, p. 284).

A expansão de relações fundadas em determinações raciológicas, tendo a África como o espaço central de sua atuação, como afirma Moore, não foi empregada de maneira aleatória. A formulação de corpos negros africanos como mercadoria, também foi aplicada no intuito de ferir suas construções sociais, parte das quais são baseadas em princípios matriarcais, em que a mulher possui uma posição elevada, cenário comum dentro das referências culturais africanas. Sendo assim, cabe entender o ataque histórico aos povos africanos dentro dessas dimensões



de gênero, e como o racismo atua por meio de um abuso irrestrito sobre as mulheres negras. Inclusive, sobre essa questão, Moore argumenta que as elites africanas masculinas estabeleceram parte de suas alianças políticas seduzidas pelos valores apresentados pelos árabes, segundo os quais os homens tinham papel de destaque, acumulavam funções políticas, religiosas e administravam os bens econômicos, enquanto às mulheres era delegado um lugar de subordinação e confinamento a esses valores patriarcais (MOORE, p. 104-105).

O racismo e suas interseccionalidades

Os meios que são adestrados e orquestrados para possibilitar a imposição do racismo produzem impactos que devem ser orientados e analisados através de uma perspectiva interseccional; isso quer dizer sem hierarquizar as opressões, e sim entendê-las na gerência de seus recortes entre raça, classe e gênero. Deve-se a partir disso reconhecer que, no depender da posição, da dependência de suas características, há um encruzamento de opressões, que são relativas aos lugares que esses sujeitos-históricos ocupam. Nesse sentido, devemos deter nossa atenção à maneira como o racismo foi promovido e segue sendo, junto aos dispositivos de opressão de gênero. Tal aspecto é extremamente importante para compreender o estabelecimento das estruturas coloniais contemporâneas, uma vez que os processos de violência sexual e de gênero são elementos fundamentais do processo de implementação do projeto da branquitude. Sobre essa questão, Moore sublinha que o racismo, instrumentalizado pela miscigenação, produz profundas imposições sobre o “mundo feminino”, através de uma política de dominação sexual brutal; sendo assim, a miscigenação generalizada e compulsória não pode ser evocada de modo algum em termos abstratos (MOORE, p. 76).

O autor entende que a política de miscigenação dentro do contexto latino-americano é um grande crime executado contra a mulher negra e indígena (MOORE, p. 272). Há de recordar que a miscegenação tão presente e ora romantizada em discursos pro-



gramáticos socialmente lidos como de “direita” ou de “esquerda”, nas identidades produzidas via a ótica positivada do mestiço, ou nos *slogans* como “somos uma grande mistura”, são produzidas como resultado de seculares práticas de violência sexual dirigidas às mulheres negras e indígenas e, portanto, nos é necessário ressaltar que as nações latino-americanas foram produzidas através de diferentes estúpos, e seu nascimento foi gestado a partir de corpos femininos violados.

Sobre essa perspectiva, a filósofa e diretora do Geledés - Instituto da Mulher Negra, Sueli Carneiro (2003), sublinha que no Brasil e na América Latina como um todo, a violação colonial executada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas tem a miscigenação como resultante e origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturada em um decantado mito da democracia racial que permeia a América Latina, e que no Brasil toma formas ainda mais grosseiras e atinge as últimas consequências. Nas palavras da autora, essa violência sexual colonial é, também, o alicerce que atomiza as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades. Carneiro recorre ao pensamento de Ângela Gilliam para destacar como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam: “O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance.” (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Incubamo-nos aqui de entender que o racismo gerou uma relação de gênero definitivamente estratificada e, para compreender a dimensão de seu aporte, nos cabe localizar como as relações de gênero são produzidas a partir da construção raciológica que caracteriza nossas sociedades, pois tal como Carneiro ressalta, há um imaginário social que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça, sendo que essas reminiscências foram instituídas no período da escravidão.

A fortiori, essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, pois a “variável” racial produziu gêneros



subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidade subalternizada (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas) (CARNEIRO, 2005, p. 119).

Sobre essa perspectiva vale recordar as reflexões produzidas por Angela Davis (2013)¹ sobre o tratamento direcionado à mulher negra durante o período da escravidão. Davis destaca que as mulheres sofreram de maneiras diferentes o peso do racismo.

As mulheres escravizadas estavam inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Sua condição feminina era explorada conforme a necessidade rentável que se apresentava; isso quer dizer que, quando fosse economicamente vantajoso, elas podiam ser exploradas tal como os homens eram, sem distinção de gênero, mas as formas também eram ajustadas para quando fosse vantajoso as explorar, castigar e reprimir, utilizando sua condição feminina, e então elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres. Davis argumenta que como “fêmeas”, possuíam um caráter rentável ligado à reprodução. Isso não quer dizer que aos olhos dos donos de escravos as mulheres escravizadas possuíam algum *status* mais respeitável, ou que a ela fosse estendida à exaltação ideológica da maternidade popular do século XIX. Como instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo, eram tratadas, quando convinha, como “fazedoras de nascimentos / *breeders*” – animais, cujo valor monetário podia ser calculado precisamente em função da sua habilidade em multiplicar os seus números. No que se relaciona às formas de castigos e mutilações, recebiam as mesmas punições que homens, como também estavam vulneráveis a violências sexuais (DAVIS, 2013, p. 11-12).

Seguindo a reflexão de Davis, podemos entender que o contexto produzido pela modernidade e a clivagem produzida entre a casa e a economia pública, trazida pelo capitalismo industrial, estabeleceu a inferioridade feminina mais firmemente do que

¹ 1ª publicação na Grã-Bretanha pela *The Women's Press*, Ltda., em 1982.



nunca antes. Nesse contexto, nas palavras da autora, “Mulher” tornou-se um sinônimo da propaganda prevalecente de “mãe” e de “dona de casa” e ambas, “mãe” e “dona de casa”, eram uma marca fatal de inferioridade. No entanto, entre as escravas negras, esse vocabulário não tinha lugar. Os arranjos econômicos da escravatura contradiziam a hierarquia do papel sexual da nova ideologia (DAVIS, 2013, p. 16).

Sueli Carneiro (2003) também discorreu sobre essas questões, assinalando que as condições históricas nas Américas se construíram na coisificação dos corpos negros em geral, e das mulheres negras em particular, e estabeleceram-se através de um contexto de conquista, desumanização e dominação, em que a apropriação social das mulheres do grupo explorado é um dos momentos emblemáticos de afirmação da superioridade do vencedor (CARNEIRO, 2003, p. 50).

A filósofa também trata de compreender como esse processo histórico produz um espaço de marginalização diferenciado para mulheres não brancas e de maneira particular para as negras,

Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura.

[...]

Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não “pode ser separada de outros eixos de opressão” e que não “é possível em uma única análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão”. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais



e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Tratando de pensar o contexto brasileiro, a antropóloga argentina Rita Segato, em *La nación y sus otros*, discorre sobre o ódio racista que prevalece no Brasil, como resultado de um horror causado e posto em segredo no interior das famílias: “en el crepúsculo de la memoria de la bisabuela negra, el amor edípico por la nodriza negra violentamente reprimido.” (SEGATO, 2007, p. 123). Para a autora, o racismo brasileiro é entendido como uma expurgação que começa perpassando pelo interior do ser branco, no seu temor (e certeza) de ter sido de alguma forma contaminado, e também se direciona a uma relação de medo da proximidade étnica que o país apresenta. “La ‘blancura’ en Brasil está impregnada por la ‘negritud’”. Essas complexidades demandam, de acordo com a autora, uma política capaz de tocar em uma ferida aberta, de uma estrutura que se apoia em um ordenamento pré-moderno, patriarcal e baseado em um *status*, gerado por uma organização moderna e contratual (SEGATO, 2007, p. 123).

Nos é importante ressaltar, como demonstrado nas reflexões apresentadas anteriormente, que para compreender a complexa rede que se articula em torno do racismo, carecemos de entender a importância da interseccionalidade como aporte epistêmico que possibilita deslocar as segmentárias, reducionistas e branqueadas perspectivas que são hegemônicas nas leituras sobre o tema. Há uma tendência histórica que permeia a prática intelectual branca quando se coloca a estudar a questão do negro, e essa, tal como a historiadora Beatriz Nascimento (2006)² sublinha, vem revestida de uma dificuldade e de uma tendência científica, narrativa, literária, em mistificar a história do povo negro, de temer uma discussão que trate e entenda a questão por via das questões raciais. Nascimento ressalta que o branco brasileiro, de um modo geral, e o intelectual em particular, recusam-se em abordar as discussões

² Publicado originalmente em: *Revista de Cultura Vozes*. 68(1), p. 41-45, 1974.



sobre o racismo atendo-se à realidade que o funda. Para a autora há um medo, uma abominação a essa realidade, seja por comodismo, por incompreensão, ou mesmo por racismo; e por isso essas narrativas seguem perpetuando teorias desconexas com a estrutura histórica do racismo, servindo como meio de distanciar, distorcer e mistificar o racismo à moda brasileira (Nascimento, 2006, p. 95).

É notória a dificuldade dessa sociedade, e de maneira particular do intelectual branco, em aceitar e superar o recalque que o processo escravocrata gerou, não o de superioridade que os mantém ativos e protegidos, mas, tal como ressalta Beatriz Nascimento, o de olhar para todos os lados da sociedade brasileira e deparar-se com o negro que escravizou e corrompeu, e o pior, de encarar que deve a maior parte do que possui ao povo que escravizou e desumanizou, “este é um paradoxo por demais incômodo de ser encarado na imagem histórica que está detida no espelho” (NASCIMENTO, 2006, p. 99).

Insistem em não ver o preconceito racial como reflexo de uma sociedade como um todo, ou seja, em todos os seus níveis, pois a ideologia, onde repousa o preconceito, não está dissociada do nível econômico, ou do jurídico-político; não está nem antes nem depois desses dois, também não está em cima ou embaixo. A ideologia em suas formas faz parte integrante e está acumulada numa determinada sociedade, juntamente com os outros dois níveis estruturais. Confundir esquematização de conceitos para um melhor estudo e compreensão do problema, com a prática dos mesmos na realidade concreta, é demonstrar uma ignorância de mau aluno, para não dizer que é justamente pôr em prática o mesmo preconceito sob forma velada de “inocência (muito) útil.” (NASCIMENTO, 2006, p. 101).

Para Nascimento é importante entender a questão do negro no Brasil, no exercício de estudar profundamente a ideologia nacional, pois será dentro da construção dessa ideologia que poderemos entender por que o negro encontra-se à margem (*apud* RATTS, 2006, p. 48). Neste ponto, cabe entender a ideologia nacional de forma complexa, não fragmentada, não retida em termos sociológicos, economicistas, de classe, ou etnográficos,



mas sim, por meio de abordagens que também levem em conta as questões raciais e seus recortes necessários, advindos de um processo que não cessou. Aqui estamos pensando o Estado como produto colonial e nesse sentido entendemos que é necessário refletir sobre racismo e a colonialidade como meio de romper com a alienação que ela fundou e, assim, projetar sérias mudanças.

Problematizaremos essa questão adiante, através da reflexão que o debate sobre o *epistemicídio* nos proporciona, porém o que nos interessa neste momento se dirige a compreender os problemas que restritas abordagens suscitam, que nessa análise são entendidas como resultantes de práticas racistas, uma vez que partem e promovem olhares mistificados, segmentados, reducionistas e essencialistas sobre nossas complexas sociedades racializadas.

Outra questão que perpassa o problema de análises segmentárias, se relaciona com o pensar o racismo o reduzindo junto à ótica de estudos culturalistas, reconhecidamente comprometidos com o processo colonial. No que diz respeito a essa vertente, o geógrafo e antropólogo Alex Ratts (2006) sublinha que há uma tendência em relacionar o movimento negro a estudos culturalistas, mas esquecem que quem realizou tais estudos majoritariamente foram pessoas brancas condicionadas por aportes paternalistas, como observadores externos, que vão interpretar e preservar a cultura de uma vítima, seus costumes e seus hábitos, por entenderem que estão próximos à extinção. Ratts complementa que essa antropologia ou Ciências Sociais pouco imaginavam um integrante de uma coletividade estudada manifestar-se com voz própria (RATTS, 2006, p. 39-40).

A outra tendência está direcionada a uma incidente crítica realizada de maneira desproporcional e descontextualizada à questão da identidade, abordada dentro dos movimentos negros e estudos desse segmento. Nesse caso, tomamos as reflexões produzidas pela filósofa e feminista negra Djamila Ribeiro (2017), que discorre sobre uma tendência intelectual construída e direcionada ao ataque a estudos chamados “identitários” ou mesmo denominados como “violentos identitários”. Estes são acusados de segmentários,



incompletos e menores, por ataques que se direcionam a diminuir as reflexões propostas por eles, seja por não abordar a questão de classe, ou por supor que ela não está impelida no debate. Ribeiro recorre aos argumentos da filósofa panamenha Linda Alcoff, que destaca que “a crítica da política identitária tem mantido muitos ‘escravos’ da acusação de um essencialismo político grosseiro e de falta de sofisticação teórica”. Alcoff acredita que a inclinação anti-identidade tão prevalente na teoria social hoje é um obstáculo para o projeto de descolonização do conhecimento, pois não reconhece que o colonialismo cria e retifica identidades ao administrar povos e estabelecer hierarquias entre eles. “Por isso muitos acreditam que devemos postular como objetivo um futuro no qual as identidades criadas pelo colonialismo possam dissolver-se” (ALCOFF, 2016, p. 137, *apud* RIBEIRO, 2017, p. 30).

Não é meramente falar de identidades, mas desvelar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar. O que se quer com esse debate, fundamentalmente, é entender como o poder e identidades funcionam juntos a depender de seus contextos, e como o colonialismo além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades” (RIBEIRO, 2017, p. 31).

A filósofa ressalta que, quando pessoas brancas não percebem como estão marcadas racialmente, quando discutem como identidades foram forjadas no seio das sociedades coloniais, com uma insistência em deslegitimar pessoas negras que reivindicam suas existências, alegando que não se trata de abordagens que pensam nas coletividades, tal fazem, persistem na ideia de que são universais e falam por todos, “insistem em falar pelos outros”, e como Ribeiro também pontua quando, na verdade, essas pessoas autointituladas sujeitos autorizados de fala, estão falando de si ao se julgarem universais (RIBEIRO, 2017, p. 31).

Ribeiro reitera que nesse caso nos é necessário aplicar um olhar interseccional, que mostra-se muito importante para que fuçamos de análises simplistas ou mesmo para romper com a tentação produzida pela ótica da universidade e as exclusões que ela produz. Nesse sentido, para a filósofa seria urgente o deslocamento



do pensamento hegemônico e a resignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe, para que assim possamos construir novos lugares de fala, com o objetivo de possibilitar a voz e a visibilidade de sujeitos históricos que foram desconsiderados e desprovidos de espaços dentro dessa normatização hegemônica e seus dispositivos de controle (RIBEIRO, 2017, p. 42-43).

Sendo assim, nos parece relevante sublinhar, tal como criticamos anteriormente, que estudos segmentários, sejam eles construídos por meio de abordagens meramente economicistas ou essencialistas, cooperam na geração de lacunas e de silêncios epistêmicos, colaborando na perpetuação de genocídios epistêmicos. Essas aproximações cooperam na perpetuação de teorias racistas, como as que fundam o mito da democracia racial, tal como leituras errôneas e superficiais em relação aos processos de mestiçagem que se deram. Sobre essa perspectiva, vale lembrar, tal como compreende a historiadora Beatriz Nascimento (2006), que o devaneio da democracia racial só pode existir a partir de sujeitos negros inexistentes, e, além disso, como Cunha Jr. (2007) afirma, a mestiçagem não mestiçou a conta bancária e nem mesmo as hierarquias de poder, que permaneceram hegemonicamente à disposição de sujeitos eurodescendentes; muito pelo contrário, o projeto brasileiro de branqueamento social beneficiou e estimulou a vinda de 3 milhões de europeus em trinta anos (*apud* SANTOS, 2014, p. 25).

Também compreendemos que estudos restritos cooperam para respaldar contínuos ataques racistas que são direcionados a políticas e ações afirmativas que buscam redistribuir os recursos vitais através de reparações históricas, como no caso da Lei de Cotas para Universidades, ou mesmo das Leis 10.639/2003 e 11.684/2008, que legislam e tornam obrigatório que os currículos escolares ensinem sobre “Histórias e Culturas Afro-brasileira, Africana e Indígena”. Com isso entendemos que a interseccionalidade apresenta-se como um caminho a ser construído, a partir de abordagens que almejam combater as verdadeiras complexidades que compõem a realidade social e suas estratificações de raça, gênero e classe.



Racismo e epistemicídio

O racismo, através das relações com a colonialidade, é pensado pelo martinicano Frantz Fanon já nos anos 1950, com a publicação da sua tese que foi rejeitada pela banca, “Pele negra, máscaras brancas”, sequentemente publicada em 1952, sendo que essa e outras obras se tornaram clássicos e marcam presença no cânone da diáspora africana. Nós nos reportaremos aos estudos raciais produzidos por Fanon para nos aproximarmos das questões que tangenciam as relações do epistemicídio produzido pela colonialidade.

Para tanto, consideramos importante recordar que para Fanon o racismo dentro da modernidade impele determinado setor da sociedade, nesse caso os negros, de se constituir enquanto sujeitos de sua história. O autor irá pensar o racismo para além das estruturas e segmentos economicistas, adentrando ao campo psicológico e patológico, no qual engendra as relações raciais. Fanon entende que o racismo é um elemento da estrutura social-colonialista mais cotidiana e mais grosseira, pois encontra-se presente em praticamente todas as dimensões da vida social.

Sobre essa perspectiva, o racismo e o colonialismo devem ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele, sendo que sua forma só pode existir como uma construção histórico-cultural. Sua construção não é puramente objetiva/estrutural, pois suas dimensões infiltram-se no subjetivo e no intersubjetivo, na maneira de se perceberem enquanto sujeitos sociais e na forma como percebemos o Outro. Sendo assim, Fanon afirma que o problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também, a atitude do ser diante dessas condições (FANON, 2008, p. 84).

A inferiorização para Fanon é o correlato nativo da superiorização europeia. Sendo assim, o autor sublinha que precisamos ter coragem de dizer: “é o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90). Desta forma, é importante ater-se ao processo de diferenciação e construção histórica ocidental do



que é ser *humano*, cabendo recordar que quando a sociedade ocidental discute o que é ser um *ser humano*, seus integrantes estão construindo o que é ser eles mesmos. Fanon entende que o racismo não é um problema de minorias, (pois mesmo sendo maioria, por exemplo, como na África do Sul, as pessoas negras sofreram e foram submetidas ao *apartheid*) e mesmo em minoria o colonizador não se sente inferiorizado.

O pesquisador irá argumentar que para se criar o superior, antes foi necessário criar o inferior e, para tanto, o inferior teve sua dimensão ontológica negada, passando a ser/existir diante do superior (o branco). Para compreendermos melhor esse processo, vale recordar as reflexões realizadas pela filósofa Sueli Carneiro, quando se dedica a pensar em como a negritude está dimensionada por uma irredutibilidade, que consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não ser humano, sendo que, de acordo com a autora, o Outro será aquele por meio do qual o Eu se constitui e o Outrem será aquele intrinsecamente negado pelo Ser, o limite de alteridade que o Ser concede reconhecer e se espalhar (CARNEIRO, 2005, p. 27).

Dessa forma, Carneiro se refere às reflexões de Martin Heidegger (2002) na direção de definir a ontologia do Ser:

Heidegger distingue as categorias do ôntico e o do ontológico (HEIDEGGER, 2002). O ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser. Ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. Ser, e especificamente Ser Humano, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana. (CARNEIRO, 2005, p. 27)

O estabelecimento do Ser completo, no caso, o branco, para Fanon obedece a um complexo de autoridade, superioridade; há uma necessidade de se colocar como chefe, enquanto o negro obedece a um complexo de dependência e inferiorização sendo que a culpa não se dirige ao indivíduo (o mesmo vale para pensar



se existe o famoso “racismo inverso”), uma pessoa negra não pode ser racista, pois seu complexo só existe porque ela vive em uma sociedade racista, que produz e reproduz condições históricas complexadas, mitos que se reproduzem no inconsciente e geram neuroses, tanto no negro quanto no branco. Dentro dessa relação conflituosa é que “a pele negra e máscara branca” estará sendo gerida. A maneira de ser, de estar no mundo, será condicionada pelo conceito de ser branco, e sobre os aparatos sociais essa exigência se reproduzirá. O branco, para Fanon, cria e reproduz imagens inferiores sobre o negro, e sobre ele são interiorizadas. Nessa relação é que foi criada a mulher negra hiperssexualizada, a mulher negra para servir; o homem negro, violento, animalesco, hiperssexualizado. A sociedade racista produz uma neurose que gira em torno de uma busca por branqueamento social. Aqui cabe recordar, em relação à máscara branca, que ela também pode ser entendida como um elemento estratégico, como meio de sobreviver nesse “mundo branco” e suas consequências são múltiplas.

Nesse sentido, Fanon reitera que o processo colonial foi configurado a partir da “desculturalização” do Outro e sua inferiorização. Atendo-nos a um meio analítico, poderíamos compreender que o racismo se estaciona em diferentes esferas. Uma diz respeito a um racismo vulgar e primitivo, justificado e respaldado por argumentos advindos do campo biológico; outra diz respeito a um racismo cultural, que mascara e apaga a possibilidade de existência do Outro, produz subjetividades e intersubjetividades; e mais uma se refere a um racismo estrutural, institucionalizado dentro dos diferentes aparatos do Estado-Nação. Tal como Fanon argumenta, a gerência desse complexo racial produz culpabilidade, no qual o colonizado passa a carregar a “culpa” de suas características culturais e raciais; sobre ele é depositada a responsabilidade da violência que sofre. Isso se dá graças a uma interiorização ou, dito de outra forma, “através de uma epidermização da inferioridade”. Por isso, para o autor, a alienação do negro não pode ser entendida como um problema individual, pois ao lado de uma filogenia e da ontogenia do indivíduo, há uma sociogenia que o conduz (FANON, 2008, p. 28).



Diante dessa reflexão, para entendermos as especificidades do racismo no contexto latino-americano, podemos nos reportar ao filósofo Renato Nogueira (2011) e suas reflexões sobre o contexto da construção das “escalas de humanidade”, produzida pela branquitude, para compreendermos a maneira específica com que o racismo atua sobre o povo negro. Vale recordar que houve, através de um movimento de eurocentralização, uma divisão de seres humanos em raças, que atuou na desqualificação de todas as outridades não europeias, mas isso inclui gradações e, nesse sentido, como o autor sublinha, é incontestável que os povos negro-africanos foram designados pelo eurocentrismo como os menos desenvolvidos.

No livro *A invenção do “ser negro”: um percurso das ideias que naturalizam a inferioridade dos negros*, Gislene dos Santos elucida: “O tratamento dos europeus para com os africanos diferencia-se do oferecido aos índios da América que, apesar de serem vistos como primitivos, eram dotados de pureza, algo que não se aplicava aos negros” (SANTOS, 2002, p. 54). O médico alemão Carl Gustav Carus (1789-1869) popularizou o seguinte quadro: os povos do dia (caucasianos europeus e seus descendentes), os povos do crepúsculo oriental (povos da Europa oriental, asiáticos, árabes e seus descendentes), os povos do crepúsculo ocidental (ameríndios e seus descendentes) e os povos da noite (nativos australianos, negro-africanos e seus descendentes), dito de outro modo, conforme os discursos racistas, numa “escala de humanidade”, os povos negro-africanos e seus descendentes estariam no degrau mais baixo. (NOGUEIRA, 2011, p. 14)

Esse processo de inferiorização produzido pelo eurocentrismo, como Nogueira sublinha, está compactuado por uma zomorfização sistêmica. Por essa via, a colonialidade atende a processos de dominação conformados por meio da desumanização de outridades não brancas escalonadas, sendo que, ainda que através de novos artifícios, entende-se que esses processos não cessaram. Nesse sentido, é a partir das transformações dos artifícios racistas



que nos aproximaremos da noção de epistemicídio, atendo-nos que, antes, é necessário compreender o que significa possuir o direito de fala. Sobre essa perspectiva, Ratts destaca que “o racismo é uma experiência que retira o sujeito de si mesmo, anulando-o em vida” (RATTS, 2006, p. 48). Isso está relacionado ao que Djamila Ribeiro ressalta, “que ter direito à voz significa reivindicar o direito à própria vida, é ter direito à humanidade” (RIBEIRO, 2017, p. 43).

Sendo assim, tal como sugere a teórica e artista interdisciplinar Grada Kilomba (2016), em sua palestra-performance *Descolonizando o conhecimento*, epistemologia é um termo composto pela palavra grega *episteme*, que significa conhecimento; e *logos*, que significa ciência. Entende-se que epistemologia é, então, a ciência da aquisição de conhecimento que determina os temas, os paradigmas, os métodos, a maneira e o formato com o qual será produzido o conhecimento *confiável e verdadeiro*. Dessa forma, a autora sublinha que epistemologia enquanto ciência da aquisição de conhecimento determina:

(os temas) quais temas ou tópicos merecem atenção e quais questões são dignas de serem feitas com o intuito de produzir conhecimento verdadeiro.

(os paradigmas) quais narrativas e interpretações podem ser usadas para explicar um fenômeno, isto é, a partir de qual perspectiva o conhecimento verdadeiro pode ser produzido.

(os métodos) e quais maneiras e formatos podem ser usados para a produção de conhecimento confiável e verdadeiro.

[...]

É comum ouvirmos o quão interessante nosso trabalho é, mas também ouvimos o quão específico ele é:

“Isso não é nada objetivo!”,

“Você tem que ser neutra...”,

“Se você quiser se tornar uma acadêmica, não pode ser pessoal”. “A ciência é universal, não subjetiva”.



“Seu problema é que você superinterpreta a realidade, você deve se achar a rainha da interpretação!”

[...] Tais observações posicionam nossos discursos de volta para as margens como conhecimento ‘des-viado’ e desviante enquanto discursos *brancos* permanecem no centro, como norma. Quando eles falam, é científico, quando nós falamos, não é científico.

Universal/específico; objetivo/subjetivo; neutro/pessoal; racional/emocional; imparcial / parcial (KILOMBA, 2016).

Kilomba, durante um debate sobre o conceito de conhecimento, ressalta que a produção científica não se resume a um simples estudo apolítico da verdade, mas é sim a reprodução de relações de poder raciais e de gênero, pois as relações que giram em torno dessa produção definiram não somente o que se conta como verdadeiro, mas especialmente em quem acreditar. Nesse contexto, a colonialidade é entendida a partir de toda epistemologia que reflete os interesses políticos, específicos de uma sociedade branca, racista, colonial e patriarcal (KILOMBA, 2016).

Por essa mesma perspectiva, o sociólogo Boaventura de Souza Santos (2007), defende que todo conhecimento é localizado, ainda que a epistemologia positivista trate de anuir que a ciência é independente da cultura, os pressupostos culturais das ciências são muito claros. E para tanto, de acordo com o autor, devemos distinguir *objetividade* de *neutralidade*, dentro da qual podemos ser objetivos, uma vez que possuímos metodologias próprias das Ciências Sociais para ter um conhecimento que queremos que seja rigoroso, mas isso não inclui uma neutralidade. Santos argumenta que devemos ter uma distância crítica em relação à realidade e isso não implica que podemos nos isolar – ou devemos nos isolar “totalmente das consequências e da natureza do nosso saber, porque ele está contextualizado culturalmente; todo saber é local, todos os sistemas de saber são locais, inclusive as ciências” (SANTOS, 2007, p. 57).

Sendo assim, como Nogueira destaca, cabe entender que o racismo atravessa a atividade intelectual pelo racismo epistêmico, que coloca as práticas dos povos colonizados dentro da categoria



de crenças ou pseudossaberes, sempre lidos a partir de perspectivas eurocêntricas. A partir desse aporte, Nogueira entende que o racismo epistêmico se remete a um conjunto de dispositivos, práticas e estratégias que deslegitimam e recusam a validade das justificativas feitas a partir de referenciais filosóficos, históricos, científicos e culturais não ocidentais. Em outras palavras, o autor argumenta que o projeto epistemológico moderno estabeleceu critérios para distinguir o que “*é conhecimento válido do que não é conhecimento*”.

De acordo com essa ótica, o conhecimento gestado dentro dos moldes geopolíticos ocidentais é privilegiado em relação aos outros, sendo que, em se tratando de Filosofia, considerada pelo autor o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental, o racismo epistêmico sustenta que apenas o mundo ocidental pode garantir a *filosoficidade* de um saber (NOGUEIRA, 2011, p. 15-16).

Nogueira ressalta que, ainda que a colonialidade parta de uma proposta de universalidade, há uma razão metonímica que a move, ou seja, uma tendência em tomar uma parte como todo. Nogueira recorre ao pensamento do sociólogo Boaventura Santos (2010), para sublinhar que essa razão é dicotômica e hierarquizante, e se dirige a projetar relações baseadas em oposições, como civilizado e bárbaro, culto e ignorante, branco e negro, masculino e feminino. Sendo assim, a razão metonímica atua como instrumento de epistemicídio: nas palavras do filósofo, “desqualifica e recusa os saberes que não se enquadram em seus registros, atribuindo-lhes não existência, não lugar. Para dizer de outro modo, ‘o que está em jogo é a colonização do pensamento’” (NOGUEIRA, 2011, p. 19-20).

A racialidade, para Carneiro (2005), é um elemento tático que pode atender à necessidade de justificação, de legitimação, e acionada pela necessidade de mudanças conjunturais. Como tal, ela se configura como um elemento estruturado das relações raciais nas Américas, e dentre os componentes dos dispositivos que a racialidade se articula, para a autora, o epistemicídio tem se constituído como um instrumento operacional que proporciona a consolidação das hierarquias raciais. Sueli Carneiro trata de



demonstrar a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder que opera na sociedade brasileira, como instrumento articulador de uma rede de elementos bem definida pelo contrato racial, que define suas funções (atividades no sistema produtivo) e os papéis sociais. Dentro desse recorte interpretativo que a autora realiza, o epistemicídio é localizado como um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade/biopoder (CARNEIRO, 2005, p. 96).

Para a autora, tomando o contexto brasileiro, o epistemicídio terá sua primeira expressão enquanto tentativa de supressão do conhecimento nos processos de controle, castração, censura e condenação da disseminação de ideias empreendido pela Igreja Católica durante um vasto período da História do Brasil, tendo desdobramentos específicos direcionados sobre a população negra. Na sequência, como Carneiro destaca, com a abolição da escravidão e emergência da República, junto e através dos influxos produzidos pelo racismo científico, pensadores nacionais aportaram novas características aos processos epistemicidas dirigidos sobre as populações negras.

Já frente à sua nova condição de liberto e indesejável como cidadão, entram em cena os procedimentos de contenção, inferiorização, exclusão e assimilação produzidos na relação dos negros com os processos educacionais (CARNEIRO, 2005, p. 102).

O epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do



subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender, etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

O epistemicídio, aqui nos reportando novamente ao pensamento de Kilomba (2008), produz uma impossibilidade de fala que emerge de um projeto análogo sobre os sujeitos falantes e os seus/suas ouvintes, pois, o ato de falar é fruto de uma negociação entre quem FALA e quem OUIVE. Ouvir, como Kilomba ressalta, se inscreve como um ato de autorização para quem fala, “eu só posso falar, se a minha voz for ouvida, mas ser ouvida vai para além desta dialética. Ser ouvida também significa pertencer.” Portanto, cabe concluir, levando em conta o argumento da autora, que para descolonizar o conhecimento, é necessário e urgente entendermos que “todos/as nós falamos de tempos e de lugares específicos”. Discutir o lugar de fala implica em compreender que partimos de realidades históricas específicas. A autora também compreende que não existem discursos neutros e, sendo assim, quando os acadêmicos/os brancos/as afirmam ter um discurso neutro e objetivo, eles/as não estão nomeando o lugar específico do qual partem e esse reconhecimento é urgente, pois eles/as escrevem a partir de um lugar de poder (KILOMBA, 2008). Ainda sobre a questão do lugar de fala, Ribeiro ressalta que o lugar social não implica em uma determinada consciência sobre esse espaço, e sim demonstra que esse lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas (RIBEIRO, 2017, p. 69).

Considerações finais: rompendo silêncios como meio de descolonizar o conhecimento

O mundo letrado configura-se historicamente como um signo composto pela exclusão e legitimidade de um sujeito branco denotado como universal, dotado de uma razão metonímica, por e em nome de um sistema colonialista que segue pungente. Uma intelectualidade negra, para utilizar esse meio enquanto expressão, necessita desenvolver técnicas e meios de sobreviver e/ou sabotar esse espaço histórico de poder da branquitude. Esse



processo se dá através de um projeto histórico de manutenção da exclusão e regulamentação de relações hierárquicas, inclusive na exclusão de outros signos, como os icônicos, como potentes de conhecimento e saber.

Sobre essa questão, Carneiro irá destacar que, quando uma nova geração de intelectuais negros obtém acesso às instâncias superiores de conhecimento, rompendo com as barreiras que vêm historicamente limitando-os dentro ou fora desses espaços, e por força dessas mesmas condições, encontram-na não apenas como campo de saber, mas também como espaço de reprodução e perpetuação de poderes que se situam para além da vida acadêmica. Essas atuam como expressão do dualismo racial em que poderiam ser redutíveis as relações raciais no Brasil. A pesquisadora cita o caso de Osmundo de Araújo Pinho e Angela Figueiredo que, no artigo *Ideias fora de lugar e o lugar do negro*, afirmam que:

O campo das Ciências Sociais brasileiras, notadamente no que se refere aos estudos de relações raciais, faz parte da história das relações de raça no Brasil. Tanto alimenta as interpretações que entram nas disputas efetivas, extrapolando o campo acadêmico propriamente dito, como, constituindo modelos de leitura legítimos para a realidade, ajuda a ocultar o que deveria esclarecer: as relações entre a produção do conhecimento e a estrutura desigual da sociedade brasileira, racialmente marcada. (...) O que parece fora do lugar não são necessariamente as idéias, mas o negro quando não está imobilizado como uma categoria, subjugado como um objeto, ou re-presentado como uma alegoria (Pinho & Figueiredo, 2002, p. 198-206, *apud* CARNEIRO, 2005, p. 56).

Ainda como destaca Carneiro (2006), a posição de sujeito reflexivo pleno é historicamente negada, tal como a reivindicação negra é descartada e suas referências, ainda que tímidas, possuam baixa visibilidade no campo dos estudos raciais, já que o saber sobre o negro e o saber do negro são produzidos às margens dos interesses desse grupo, como um meio de sujeição histórica.

Minha voz subalterna fala então não apenas de uma opressão econômica e racial, mas também de um pas-



sado histórico de inacessibilidade a campos de saber e poder legitimados, da contenção de símbolos e valores negro-africanos, da restrição à palavra e da dificuldade do uso de categorias e conceitos que traduzam a minha experiência como intelectual negro na academia brasileira (LIMA, 2001, p. 284, *apud* CARNEIRO, 2005, p. 54).

Para refletir sobre as dificuldades de uma intelectualidade negra que adentra ao campo da “objetividade” científica, Carneiro (2006) se reporta ao pesquisador Charles Mills (1997) o qual sublinha que a produção negra insere-se em um quadro geral de validação científica, esta que sustenta os poderes da branquitude como legítimos, decorrendo “tanto de uma combinação conceitual, quanto de um ‘repertório-padrão de interesses cujo caráter abstrato tipicamente omite, em vez de incluir genuinamente a experiência das minorias raciais” (MILLS, 1997, p. 2, *apud*, CARNEIRO, 2006, p. 55).

Conquista, imperialismo, colonialismo, colonização branca, direitos sobre a terra, raça e racismo, escravidão, negritude nos Estados Unidos, reparações, *apartheid*, autenticidade cultural, identidade nacional, indigenismo, afrocentrismo, etc. Essas questões mal aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido cruciais para as lutas políticas da maioria das populações do mundo. Sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e, talvez, da falta de seriedade *deles*) (MILLS, 1997, p. 4, *apud* CARNEIRO, 2006, p. 56).

A intelectualidade branca exerce muito bem seu “ativismo” histórico ao fomentar uns aos outros, sua branquitude e seus recortes. Sobre essa perspectiva, Ratts afirma que os intelectuais brancos que não deixam de ser atuantes (ou mesmo “ativistas”) em seus respectivos campos de pesquisa/intervenção, promovem seus círculos, citam-se mutuamente em seus escritos. Criam ou elegem para si, nas palavras do autor, fechados espaços acadêmicos e quase nunca evidenciam a branquitude que os amálgama, ainda que se aproximem de um (a) ou outro (a) intelectual negro (a) (RATTS, 2006, p. 30).



Através de suas redes e políticas de citação, a intelectualidade branca mantém seus círculos, legitima suas perspectivas e epistemologias. Ratts (2006) ressalta que não nos compete adentrar em uma luta do bem contra o mal, de negros (as) contra brancos (as), pois ambos são unívocos (as) em suas formulações. No entanto, o autor chama atenção para a barreira étnico-racial que se manifesta na academia, e de forma específica na brasileira, seja na baixa presença de homens negros e na quase completa ausência de mulheres negras no corpo docente, e também para os limites que ocupam quando conseguem adentrar esse espaço, em que o delinear de sua atuação a duras penas será considerado por leitores (as) e críticos (as).

Além disso, os questionamentos e as cobranças são maiores e há um sistema de “esquecimento” severo. Tal como ocorre em outros âmbitos sociais, a dificuldade do reconhecimento do sujeito negro, mulher ou homem, como produtor de pensamento por parte de setores hegemônicos da academia brasileira, perpassa por um problema de grande profundidade, pois se relaciona com práticas coloniais, racistas (RATTS, 2006, p. 31).

Para a pesquisadora Sueli Carneiro (2005), ainda que timidamente se produza um conhecimento acadêmico sobre a questão do negro, essa produção se dá desconectada do negro e de suas reivindicações. Carneiro considera que as áreas de conhecimento foram criadas tendo por especialidade “conhecer o outro” e dentro desse processo a diferença foi transformada em objeto de investigação, de produção de saber, de títulos e de reconhecimento. As mesmas, envolvidas em relações de poder, nas quais os saberes insurgentes emergem do campo da resistência, articulam-se como meio de disputar a produção de verdade sobre a racialidade dominada. Carneiro ilustra que essa novidade e a emergência de uma inteligência negra, pode ser sintetizada pelo entendimento de Carlos Medeiros (2004), que compreende esse processo como uma “revolução dos micróbios” (CARNEIRO, 2005, p. 53).

Podemos concluir entendendo que a intelectualidade, potencializada por mulheres negras, que toma a escrita como



meio de expressão, significa por si só um ato de transgressão, entendendo, tal como Djamila Ribeiro ressalta, que essa prática rompe com a lógica da branquitude, com seu discurso autorizado e único, porque possibilita a confluência de uma multiplicidade de fala, que se movimenta a partir de narrativas de incômodo (Santos, 2017). Outras possibilidades emergem quando acessamos outros saberes e agentes históricos que, por via de seu lugar de fala, de sua ancestralidade, revisão crítica, evidenciam que é possível e que existem outros caminhos para se pensar a organização social. Sendo assim, entendemos como necessário superar o mito da racionalidade única que o projeto da branquitude recalcou e transbordamos suas fronteiras epistêmicas, a fim de aprender com outras racionalidades a traçar outros caminhos.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Mulheres e Movimento. *In: Estudos Avançados* 17 (49), 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>

_____, Aparecida Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

_____, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Feusp-São Paulo. Tese de Doutorado.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Livre. Plataforma Gueto, 2013.

FANON, Frantz; tradução Renato da Silveira. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador - EDUFBA, 2008.

KILOMBA. Grada. INSTITUTO GOETHE. **Descolonizando o conhecimento**: uma Palestra-Performance de Grada Kilomba.



São Paulo: 2016. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>. Acessado em: 10 jun. 2017.

RATTS, Alex; NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Eu sou atlântica:** sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza, 2006

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Mirian Rosa. **História de reencontro:** ancestralidade, pertencimento e enraizamento. Tese de mestrado – USP, São Paulo, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social;** tradução Mouzar Benedito. –São Paulo: Boitempo, 2007.

SEGATO, Rita Laura. **La nación y sus otros:** raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad. Prometeo Libros Editorial, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales:** colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Ediciones Akal, 2003.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade:** novas bases epistemológicas para entender o racismo. Mazza Edições, 2007.

NOGUEIRA, Renato. **O ensino de filosofia e a Lei 10.639.** Rio de Janeiro: SEAP, 2011.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e America Latina.** In: Lander, Edgardo. (org.) A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas Latino-americanas*. Clacso. Argentina, p. 105-127, 2005.

MULHERES NEGRAS: INTERSECCIONALIDADES E TRAJETOS FRONTEIRIÇOS



Este ensaio busca discorrer sobre as relações fronteiriças através do contexto e especificidades da luta das mulheres negras em seu aspecto simbólico, epistêmico e histórico. Para tanto, trataremos de nos aproximar do tema identificando as fronteiras que mulheres negras habitam e (re)existem no tocante aos aspectos geográfico, nacional, político e simbólico, como também as fronteiras de gênero, raça e classe que as caracterizam. No decorrer do trabalho buscaremos nos acercar do tema, discutindo as relações e construções que tangem o saber histórico, entendendo que existem perspectivas históricas que se consagram como hegemônicas, e ao se reproduzirem cooperam na manutenção de uma estrutura social e psíquica, que realça um *status quo* colonialista/patriarcal e racista. Partiremos por uma abordagem feminista interseccional e decolonial, que almeja enegrecer as epistemologias e formulações clássicas; nesse sentido, este artigo tratará de discorrer sobre o feminismo através de uma aproximação interseccional, a fim de que, ao discorrer sobre um lugar de fala específico, o da mulher negra, consideremos a intersecção das opressões que atravessam mulheres negras – entre fronteiras e resistências.

Introdução

Este ensaio propõe realizar uma aproximação sobre os entendimentos de fronteira através da perspectiva de mulheres negras, entendendo que vivemos em uma sociedade estruturalmente colonialista, sistematicamente racista, classista e patriarcal.

Nós nos aproximamos de noções epistemológicas e conceituais de fronteira por meio de vivências sociais periféricas



negras como possível caminho para tensionar e modificar as estruturas desiguais que fundam nossa sociedade. Esta opção teórica, metodológica e política se fundamenta considerando que os estudos que priorizam e permitem a explanação das perspectivas femininas tendem a colaborar e evidenciar as assimetrias sociais, assim colaborando assim no rompimento de uma noção de mulher universal, que historicamente está pautada na experiência de mulheres brancas e eurocêntricas.

Aproximamo-nos do pensamento científico como uma via pela qual a pesquisadora e/ou pesquisador assume seu compromisso com práticas que permitam a transgressão social e subvertam a lógica mercadológica que impera na produção de conhecimento deliberada pelo capital e suas relações colonialistas. Nesse aspecto, essa aproximação busca entender, através da especificidade do lugar social que mulheres negras ocupam, os canais, as relações sociais e as desigualdades que imperam entre os indivíduos de uma sociedade. Portanto, como a pesquisadora Roxana Longo (2016) destaca, a análise crítica da produção de conhecimento deve relacionar e desafiar epistemologias para construir novos modelos de práxis, “incidindo no cenário histórico onde operam diferentes interesses sociais, e na estrutura social que gera relações de poder e dominação” (LONGO, 2012, p. 26).

A partir desse contexto, acreditamos importante sublinhar o nosso lugar de fala, como meio de romper com a construção ocidental sobre o fazer científico, este que ordena uma lógica universalista a partir de um complexo racial branco e masculino que se coloca como padrão e parâmetro racional. Destacamos a importância de sublinhar o lugar do qual emerge essa fala, atendo-se que há proximidade ao tema, portanto a escolha metodológica e epistemológica estará profundamente tecida por essa localidade. Consideramos que essa aproximação não é neutra; aliás, a neutralidade é uma grande falácia do discurso científico, preferencialmente construído a partir da imposição do homem branco, racista, machista e colonialista, que busca naturalizar, negar e apagar as marcas de seu espaço de privilégio. Sendo assim, como pesquisadora, mulher, negra e periférica, essa aproximação



propõe-se emergir a partir de um olhar periférico que se aproxima de seu próprio contexto, da margem pela margem.

Cabe aqui recordar o que a filósofa Djamila Ribeiro compartilhou durante a conferência *Epistemologias de Mulheres Negras* (UNILA, 2017), sobre a relação da mulher negra com o saber. A filósofa pontua que essa relação parte de outros princípios, “falamos a partir de outro *ethos*, falamos a partir de outra relação e vivência com o conhecimento” (RIBEIRO, 2017), em que outras mulheres negras, que não necessariamente partilham do ambiente acadêmico, são entendidas como intelectuais e são nossas referências. Não existe essa hierarquia acadêmica branca, essa hierarquia do saber medida pelo Currículo Lattes e afins.

Trata-se, desta feita, de uma aproximação epistêmica que propõe contrapor a história hegemônica a partir do saber local, entendendo a potência dessas outras práticas de saberes. E aqui voltamos a recordar as palavras de Djamila Ribeiro (2017), recordando a importância de pensar além da categoria do contradiscurso hegemônico, para poder pensar outras geografias da razão, possibilitando assim produzir outros *ethos* de conhecimento, palpados em outras perspectivas e relações de saber (RIBEIRO, 2017).

Sob a perspectiva desse olhar, a filósofa Djamila Ribeiro, em seu livro *O que é lugar de fala?* (2017) sublinha que nos cabe entender que “existe um olhar colonizador sobre nossos corpos, saberes, produções e, para além de refutar esse olhar é preciso que partamos de outros pontos” (RIBEIRO, 2017, p. 35). A autora ressalta que uma forma de desconstruir esse padrão é multiplicar as perspectivas, a partir de falas que emergem das particularidades que tangenciam a luta de diferentes segmentos. Segundo a autora, é necessário romper com a colonialidade e, como fruto dela, com a tentação que as universalidades nos impuseram, tirando as particularidades e suas pautas da invisibilidade, através de “um olhar interseccional que se mostra muito importante para que fuçamos de análises simplistas.” Santos entende que a construção histórica desenvolvida por meio da exclusão e invisibilidade, “produz a morte de sujeitos, tanto no sentido simbólico quanto físico” (RIBEIRO, 2017, p. 43).



A partir desse contexto, cabe também destacar os aspectos epistemológicos que movimentam nossa aproximação sobre as noções de fronteira. Nesse sentido, a concepção de fronteira é pensada como um espaço dinâmico e polissêmico, caracterizado enquanto lugar de encontro, negociação, confronto, transbordamento, distanciamento e/ou segregação, assim como, também, um espaço de trânsito e trocas culturais, de dominação e silenciamento das outridades.

Buscaremos discorrer sobre as relações fronteiriças vividas por mulheres negras, atendo-nos às construções do imaginário de fronteira como um espaço de trânsito e trocas culturais, como também um espaço de dominação e silenciamento das outridades femininas negras. Com isso, devido ao amplo campo semântico que a aproximação ao conceito de fronteira nos oferece, tomaremos os três modelos de análises aplicados pela professora e socióloga Ladeira Pimentel Águas (2013), que parte das noções de: *fronteira que separa, fronteira como frente e fronteira que une*, entendendo que em um mesmo espaço social podem conviver e convergir diferentes formas de fronteira.

A partir desse contexto, almeja-se entender os desafios e especificidades do (re) existir da mulher negra, compreendendo que seu movimento potencializa práticas de resistência e tensiona as fronteiras que as cercam, tanto nos seus sentidos simbólico, geográfico e político, quanto nos sentidos de classe, gênero e/ou étnico/raciais que compõem as suas lutas.

Compreendemos a categoria de mulheres negras como sujeitos históricos e, para tanto, também consideramos as noções epistemológicas de gênero, raça e classe através de uma abordagem feminista interseccional e decolonial.

Nossa aproximação epistemológica acerca do feminismo entende, assim como a filósofa e diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra, Sueli Carneiro (2013) que, ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. “Essa condição faz com que esses sujeitos assumam a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares



que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular” (CARNEIRO, 2013, p. 119).

O conceito de interseccionalidade surge através dos estudos de Kimberlé Crenshaw, no fim da década de 1980.

A associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, p. 177, 2002).

Como meio de ler e identificar as fronteiras postas a mulheres negras, recorreremos nossa atenção a entender a maneira como o racismo foi promovido e segue sendo, junto aos dispositivos de opressão, considerando o seu aspecto de gênero de forma interseccional. Tal aspecto é extremamente importante para compreender o estabelecimento das estruturas coloniais contemporâneas, uma vez que os processos de violência sexual e de gênero são elementos fundamentais do processo de implementação do projeto colonial.

Teceres fronteiriços: noções e lutas

O conceito de fronteira abarca diferentes significados e proposições. Engloba relações sociais de poder, trocas, trânsitos e silenciamentos. Entendendo a fronteira como um espaço dinâmico e polissêmico, em que se articulam diferentes sistemas simbólicos e construções sociais, nossa aproximação ao tema,



como sublinha a socióloga Carla Ladeira Pimentel Águas (2013), “não pode deixar de se basear nas relações políticas que demarcam o jogo entre similitudes e diferentes” (ÁGUAS, 2013, p. 195).

Partimos da premissa de que, para entender a fronteira através da perspectiva e das construções socioculturais de mulheres negras, necessitamos deslocar e tensionar o imaginário hegemônico. Dessa forma, esta reflexão entende as relações de poder estabelecidas nos espaços fronteiriços, como pontua Águas (2013), compreendendo que a fronteira pode proporcionar uma reconfiguração de identidades enriquecedora e noutros podemos encontrar um espaço marcado pela exclusão.

Levando em conta o amplo campo semântico que a aproximação ao conceito de fronteira nos oferece, como aproximação conceitual ao tema, tomaremos os três modelos de análise aplicados por Águas, que parte das noções de: fronteira que separa, a fronteira como frente, e a fronteira que une, “entendendo que em um mesmo espaço social podem conviver e convergir diferentes formas de fronteira” (ÁGUAS, 2013, p. 197).

O conceito de *fronteira que separa* nos apresenta a ideia da fronteira como separação entre diferentes espaços, descrevendo-a como uma linha que demarca, que divide, que marca e compõe de forma concreta, simbólica e política, territórios nacionais, atendendo a uma noção de fronteira diplomática, geopolítica e estatal, como também a diferenciação de identidades, que perpassa pelo sentido de fronteira da diferenciação, do outro, relacionada a formas de julgamento, discriminação e distinção.

Já a noção de *fronteira como frente*, é entendida como “um espaço que, à semelhança do *front* de batalha, avança, para ganhar terreno” (ÁGUAS, 2013, p. 200). A essa noção vincula-se a ideia de movimento linear que avança e se distancia do centro. “Em função desta distância, este é um espaço marcado por certa fluidez e criatividade, mas também por relações desiguais e pelo poder sem limites” (RIBEIRO, 2001, *apud* ÁGUAS, p. 195).

No que diz respeito à *fronteira que une*, a autora apresenta uma noção de fronteira como lugar de troca, encontro e



negociação. Um espaço de interação e fluidez, podendo surgir e desaparecer, mudar de forma, se deslocar e transbordar. Dentro dessa noção, como entende Águas, o aquém da fronteira é um espaço ocupado, bem como o além da fronteira. Será na fronteira que mundos se encontram e imaginários convergem. De acordo com a autora, os três modelos de análise buscam traçar um inventário pelas categorias de diferentes conceitos, entendendo que, dentro da realidade social e sua dinâmica, essas concepções podem competir simultaneamente dentro do jogo de relações.

A fronteira neste artigo é entendida também como uma construção histórica, de acordos políticos que demarcam e estabelecem limites. Esses limites podem atender à noção de fronteira diplomática que separa e delimita estados nacionais, ou grupos sociais em sua diversidade.

Nesse sentido, compreendendo as construções históricas através das relações de poder, caracterizadas pela consagração colonialista de uma narrativa hegemônica, como sublinha Águas, a fronteira é aqui pensada como diversas formas de divisão, que moldam a maneira moderna de viver, entender o outro, compreender o mundo e as relações sociais. Nesse viés, em um mesmo território nacional é possível se deparar com diferentes fronteiras, que não são fixas, mas estão em contínuo movimento e confronto com o imaginário hegemônico. “No campo das sociabilidades, das fronteiras que separam em fronteiras que unem – esse movimento e o esbatimento dessas barreiras confluem um processo emancipatório” (ÁGUAS, 2013, p. 214).

Mulheres negras e os aspectos interseccionais de luta

Tomamos a noção de fronteira para entender historicamente e sistematicamente o lugar de fala das mulheres negras e nos aproximarmos do espaço político e social que elas ocupam. Entendendo esse lugar, por meio do seu contexto simbólico, histórico e estrutural, como um lugar periférico. Nesse caso, como ressalta a pesquisadora Ana Paula Correia (2015), a periferia pensada não



é apenas caracterizada por grandes distâncias, mas também por segregar pessoas de qualquer padrão mínimo de bem-estar.

Nesse sentido, faz-se necessário compreender o lugar social que as mulheres negras ocupam dentro de suas dimensões interseccionais. O lugar social é pensado aqui como o espaço geográfico e simbólico, como um espaço em disputa, de luta por poder e de reconstrução social. Logo, o conceito de interseccionalidade aparece como instrumento para se pensar o espaço de vulnerabilidade social que mulheres negras ocupam a partir do reconhecimento e contextualização dos aportes sistêmicos, históricos e estruturais que operam na manutenção dessa vulnerabilidade.

Para a antropóloga Liliana Suárez Navas (2008), o colonialismo não é um período superado, ele é como uma semente que ainda produz frutos. Por esse viés, como sustenta a autora, abordagens pós-colonialistas provêm e se manifestam em espaços reconhecidamente híbridos e interseccionais de “culturas que ya no pueden contener las técnicas coloniales de gobernabilidad basadas en las dicotomías ‘exortización/universalización’ o ‘particularismo/ asimilacionismo” (NAVAS, 2008, p. 53). Dessa forma, a emancipação feminina, para Navas (2008), tem que passar pela revalorização do que é próprio do ser feminino, refletir e criticar a noção de “mulher” como sujeito epistemológico e político unificado. Rebatendo concepções de poder dicotômicas e resistência unidimensionalistas, tal como refletir sobre os mitos que configuram a ideia de identidade feminina.

Sueli Carneiro (2003) também discorreu sobre essas questões, assinalando que as condições históricas nas Américas se construíram na coisificação dos corpos negros em geral, e das mulheres negras em particular, e estabeleceram-se através de um contexto de conquista, desumanização e dominação, em que “a apropriação social das mulheres do grupo explorado é um dos momentos emblemáticos de afirmação da superioridade do vencedor” (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Carneiro também trata de compreender como esse processo histórico produz um espaço de marginalização diferenciado para mulheres não brancas e de maneira particular para as negras.



Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão. Originárias de uma cultura violada, folclorizada e marginalizada, tratada como coisa primitiva, coisa do diabo, esse também um alienígena para a nossa cultura. [...] Portanto, para nós se impõe uma perspectiva feminista na qual o gênero seja uma variável teórica, mas como afirmam Linda Alcoff e Elizabeth Potter, que não “pode ser separada de outros eixos de opressão” e que não “é possível em uma única análise. Se o feminismo deve liberar as mulheres, deve enfrentar virtualmente todas as formas de opressão”. A partir desse ponto de vista, é possível afirmar que um feminismo negro, construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas – como são as sociedades latino-americanas – tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Sobre essa questão, Carlos Moore (2017), sublinha que o racismo, instrumentalizado pela miscigenação, produz profundas imposições sobre o “mundo feminino”, “através de uma política de dominação sexual brutal, sendo assim, a miscigenação generalizada e compulsória não pode ser evocada de modo algum em termos abstratos” (MOORE, p. 76). O autor entende que a política de miscigenação dentro do contexto latino-americano é um grande crime executado contra a mulher negra e a indígena (MOORE, 2017).

Há de recordar que a miscigenação, tão presente e ora romantizada em discursos programáticos socialmente lidos como de “direita” ou de “esquerda”, nas identidades produzidas via a ótica positivada do mestiço ou nos *slogans*, “somos uma grande mistura” caracterizados pelo mito da democracia racial, são produzidas como resultado de seculares práticas de violência sexual dirigidas a mulheres negras e indígenas e, portanto, nos é necessário ressaltar que as nações latino-americanas foram produzidas



através de diferentes estupros e seu nascimento foi gestado a partir de corpos femininos violados.

Sobre essa perspectiva, a filósofa Sueli Carneiro (2003) sublinha que no Brasil e na América Latina como um todo, a violação colonial executada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas tem a miscigenação como resultante e origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturada em um decantado mito da democracia racial que permeia a América Latina e que no Brasil toma formas ainda mais grosseiras e atinge às últimas consequências.

Nas palavras da pesquisadora Carneiro (2003), “essa violência sexual colonial é, também, o alicerce que atomiza as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades” (CARNEIRO, 2003, p. 50). Carneiro recorre ao pensamento de Ângela Gilliam para destacar como “a grande teoria do esperma em nossa formação nacional”, através da qual, segundo Gilliam:

“O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance” (CARNEIRO, 2003, p. 50).

Aqui nos incumbimos de entender que o racismo gerou uma relação de gênero definitivamente estratificada. Para compreender a dimensão de seu aporte, cabe-nos localizar como as relações de gênero são produzidas a partir da construção raciológica que caracteriza nossas sociedades, pois tal como Carneiro ressalta, há um imaginário social que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça, sendo que essas reminiscências foram instituídas no período da escravização.

As ressonâncias produzidas pelo período escravista são múltiplas. Sobre essa perspectiva a pesquisadora Débora Miranda (2015) destaca que as mulheres negras estão sujeitas a situações de vulnerabilidades engendradas historicamente. Essa, por sua vez, reproduz “uma imagem da mulher negra extremamente estereotipada, desvalorizada, associada como símbolo sexual na



hipersexualização do seu corpo ou como a mãe-preta que está para servir” (MIRANDA, p. 69, 2015).

Essas marcas podem ser atestas no alto índice de mortes, abusos e estupros que as mulheres periféricas sofrem. Nesse caso, não por acaso, a maioria é negra. Vale recordar que enquanto o índice de violência contra a mulher branca diminui no Brasil, cresceram os índices de violência contra a mulher negra, como denuncia o Mapa da Violência de 2015, demonstrando que o feminicídio de mulheres negras aumentou em 54% enquanto o de mulheres brancas caiu em 9,8%. De acordo com o IBGE de 2014, 76% dos mais pobres são negros, e as mulheres negras são as mais afetadas em relação aos índices de pobreza no Brasil; além disso, elas se apresentam em sua maioria como chefes de família. De acordo com o Dossiê das Mulheres Negras (Marcondes, 2013), dentro da faixa de 60 a 64 anos de idade, nota-se que, enquanto as mulheres brancas eram 21% mais numerosas que os homens do mesmo grupo racial, entre as negras, esta proporção se reduz a 8,9%. São as mulheres negras as mais afetadas pelo desemprego, pelo encarceramento de massa, assim como seus filhos e companheiros são alvos e aparecem como os maiores índices de encarcerados e assassinados, pois no Brasil a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado.

Em relação aos arranjos familiares, os dados produzidos pelo Dossiê das Mulheres Negras (2013) retratam que as famílias chefiadas por mulheres negras são maioria entre aquelas dos tipos “casal com filhos” e “mulher com filhos”: respectivamente, 52,4% e 55,2% do total das famílias de chefia feminina. De acordo com o mesmo estudo, as famílias chefiadas por mulheres negras possuem as piores condições de renda: “entre essas, 69% possuíam, em 2009, renda familiar de até um salário mínimo; valor que, entre as brancas, era de 42,7%” (MARCONDES, p. 28-30, 2013).

Quando pensamos em relações fronteiriças através do contexto das mulheres negras, podemos perceber mediante os dados, que as barreiras, aqui pensadas como fronteiras, como limites a serem transbordados, são maiores e mais incidentes



entre mulheres, especialmente entre as não brancas, negras e indígenas. As delimitações territoriais e o *front* de batalha são elementos que compõem o habitar e o estar entre fronteiras. Sobre essa perspectiva, a interseccionalidade aparece como um elemento fundamental para compreender nossa sociedade, as diferenças e múltiplas experiências do ser mulher dentro desse contexto de adversidades.

Sobre esse aspecto, o Dossiê Mulheres Negras destaca:

O propósito desta publicação é dar visibilidade a este conjunto múltiplo e simultâneo de discriminações e exclusões, que define tão fortemente a posição e as possibilidades de inserção social de grupos específicos, mas é tradicionalmente desconsiderado ou desqualificado a partir da difusão de ideias como as de que não há racismo no Brasil, que o problema é estritamente de classe ou, ainda, que as mulheres já conseguiram romper as barreiras existentes (MARCONDES, p. 32-33, 2013).

As fronteiras pensadas a partir de uma perspectiva interseccional apresentam-se como uma maneira de combater e lutar contra as múltiplas opressões que atravessam os diferentes segmentos sociais, reconhecendo as fragilidades e especificidades de cada grupo. Uma abordagem feminista negra interseccional e decolonial, aparece como meio de enegrecer as epistemologias e formulações clássicas, atendendo a uma perspectiva feminista negra, que emerge da condição específica do ser mulher negra e, em geral, pobre, atendendo a uma discussão de gênero subalternizada, no que toca a uma identidade feminina estigmatizada, das mulheres negras. Nessa linha, como ressalta Sueli Carneiro (2013), a diversidade das concepções e práticas políticas que a ótica das mulheres dos grupos subalternizados introduz no feminismo, é resultado de um processo dialético, que coloca em evidência e promove um processo de afirmação das mulheres em geral como novos sujeitos políticos, “especialmente por exigir e reconhecer a diversidade e desigualdade existente entre outras mulheres” (CARNEIRO, 2013, p. 119).



Lembramos as palavras da pesquisadora Correia (2015), que aúfere que a luta das mulheres periféricas escreverá uma história de “lutas subterrâneas, miúdas, cotidianas, que não constam nos documentos oficiais e nos livros”. Essa história será construída coletivamente e responderá a um grito insurgente de diferentes grupos populares. “Seus protagonistas teceram os fios de uma luta invisível que, ao ser (re) construída, permite desmistificar certas ideias que consideram o movimento da história realizada somente a partir do Estado, dos detentores de poder” (CORREIA, 2015, p. 65).

Considerações finais

A fronteira, projetada pela vivência e subjetividade do feminino, desafia o imaginário hegemônico, uma vez que suas narrativas tendem a contrapor e evidenciar os processos subscritos de violência simbólica, física e/ou institucional que mulheres, especialmente as negras periféricas, sofrem. Tais práticas costumam ser silenciadas pelo Estado e por seus instrumentos de reprodução e inculcamento social.

Considerando o que a militante e pesquisadora Claudia Koral aponta no prólogo do livro “El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales”, de Roxana Longo (2012), as mulheres quando se organizam na esfera popular, seja em hortas comunitárias, em restaurantes coletivos, para defender a vida de seus filhos ou filhas, ameaçadas pela prostituição, pela penalização do aborto ou vão às ruas, acabam transformando suas dores, suas memórias e cada cicatriz solitária, em gestos de beleza e solidariedade. Essas mulheres, que acabam tomando um espaço de liderança e ativam processos de organização social, passam a desafiar, interrogar e exercitar práticas libertárias (KORAL, 2012, p.14).

Há uma necessidade insurgente e ressonante que atravessa as práticas e o (re) existir das mulheres negras fronteiriças, ligado a uma urgência de se fazer ser escutada e compreendida dentro das relações desiguais que apresentam-se como barreiras, e meio de perpetuar as assimetrias. E, portanto, assim como Conceição



Evaristo destaca no documentário *Empoderadas* (2016): “a escrita das mulheres, a nossa história, a história das mulheres negras e das classes populares, não está escrita, e se está, está escrita sobre a ótica da classe dominante. A nossa escrita está engasgada”.

Pensar o contexto fronteiriço das mulheres negras através do aporte interseccional relaciona-se com uma possibilidade de escrever e transitar pela vivência da periferia e suas memórias coletivas de luta e resistência, de maneira consciente e ativa. Tratamos de realizar aproximações epistemológicas decoloniais que evidenciem esses grupos subalternizados, reativando seus significados e colocando suas experiências históricas como protagonistas.

Nesse sentido, Ana Paula Correia (2015) sublinha que esse empoderamento coletivo de reivindicação de direitos modifica as relações sociais e o papel de agente coletivo periférico, constituindo assim, a insurgência de uma nova esfera de cidadania. Como segue na observação de Telles (1994):

“é preciso reativar seus significados para ver a experiência histórica neles inscritas e, por essa via, identificar as possíveis linhas de força que se projetam para o presente, no sentido de relativizar os significados” (TELLES, 1994, p. 220, *apud* CORREIA, 2015, p. 65).

A partir daí, verificamos que a participação da mulher na reorganização e ressignificação dessas espacialidades sociais, especialmente como protagonistas, escrevendo e possibilitando o registro de suas perspectivas múltiplas e localizadas, significam um desafio fundamental em suas práticas, sobretudo, tal como sublinha Longo (2012), porque a participação se estabelece no espaço da política e no espaço público, protagonizado e legitimado historicamente por homens. A participação feminina dentro desse processo é uma prática que tensiona e quebra com um imaginário social dominante em que a mulher é colocada “em exclusividade ao reino da casa”. Sendo assim, devemos entender, tal como a autora ressalta, que “as mulheres que assumem um papel de liderança não desempenham um papel fácil, pois estão desafiando



um imaginário cristalizado por séculos em nossas sociedades machistas, patriarcais, racistas e desiguais” (LONGO, 2012, p.89).

Referências Bibliográficas

ÁGUAS, C.L.P. **Quilombos em Festa: Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social**”. Tese de Doutorado em Sociologia. Universidade de Coimbra, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Mulheres e Movimento. *In: Estudos Avançados* 17 (49), 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>

_____, Aparecida Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

_____, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Feusp – São Paulo. Tese de Doutorado.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171, 2002.

CORREIA, Ana Paula de Santana. **Mulheres da periferia em movimento: um estudo sobre outras trajetórias do feminismo**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Unifesp, Guarulhos. 2015.

IBGE, IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico, 2014.

KORAL, Claudia. **“Hacia una pedagogía feminista. Pasión y política en la vida cotidiana” Ponencia presentada en Primer Coloquio Latinoamericano “Pensamiento y Praxis Feminista”**. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 24 al 27 de junio de 2009.



LONGO, Roxana. **El protagonismo de las mujeres en los movimientos sociales**. Buenos Aires: América Libre, 2012.

MARCONDES, Mariana Mazzini *et al.* **Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. 2013.

MIRANDA, Débora Brasil. **Tecendo o futuro: vivências de mulheres negras numa perspectiva intergeracional e familiar**. 2015.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Mazza Edições, 2007.

PEREIRA, Diana Araújo. **Cartografia imaginária da tríplice fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

_____, Diana Araújo. **ESCRITAS DE SI-SOBRE ALTERIDADES E MEDIAÇÕES**. **Revista de Literatura, História e Memória**, v. 14, n. 23, p. 43-57.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

_____, Djamila Ribeiro. **Conferência Epistemologias de Mulheres Negras**, no II Congresso Internacional de Epistemologias do Sul: perspectivas críticas e I Jornada de estudos afro-latino-americanos. UNILA, 2017.

SANTOS, Mirian Rosa. **História de reencontro: ancestralidade, pertencimento e enraizamento**. Tese de mestrado – USP, São Paulo, 2014.

O EMPODERAMENTO DA MULHER NEGRA: UMA PRÁTICA DE MEDIAÇÃO CULTURAL ATRAVÉS DA ARTE



Resumo

Este ensaio buscará refletir o papel da mulher negra enquanto mediadora cultural, que toma a arte como veículo e meio para contestar e tensionar as estruturas sociais racistas, classistas e patriarcais que nos cercam. Para tanto, utilizaremos como objeto de análise a montagem cênica *Terra Vermelha*, resultado de um trabalho de conclusão de curso em Letras – Artes e Mediação Cultural, desenvolvido na Universidade Federal da Integração Latino-americana (UNILA), defendido em 2015. Essa montagem contou com a colaboração e constituição artística das performances de Anabel Vintimilla, Gabriela Fernandes, Izabela Fernandes, Juliana Zacarias e Laís Cabral. O espetáculo *Terra Vermelha* simboliza o sofrimento dos povos latino-americanos enraizados e em rebelião nas entranhas que configuram seu corpo e, especialmente, o sofrimento e o empoderamento da mulher negra. *Terra Vermelha* também simboliza a luta, a rebeldia, a coragem e a vontade de mudança. Essa terra resiste e fortalece seu povo posto em minoria, exposto à margem dos trânsitos oficiais e legitimantes. Nesse sentido, por serem mulheres, especialmente negras, essa relação é mais estreita, uma vez que vivemos em um sistema patriarcal, machista e racista, que delimita políticas e ações que intervêm diretamente na autonomia de nossos corpos. Compreendemos essas mulheres como sujeitos históricos e, para tanto, também consideramos as noções epistemológicas de gênero, raça e classe através de uma abordagem feminista interseccional e decolonial.



Introdução

Este artigo se projeta através do anseio de evidenciar e compartilhar o processo da construção da peça *Terra Vermelha*, montada a partir da pesquisa desenvolvida como trabalho de conclusão de curso durante minha graduação em Letras – Artes e Mediação Cultural da UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-americana), defendido no ano de 2015, na mesma universidade.

A criação e direção ficaram sob a responsabilidade de quem hoje escreve este relato; no entanto, as práticas criativas foram impulsionadas pelos saberes e experimentações coletivas. A montagem contou com a atuação, colaboração e constituição artística das performances de Anabel Vintimilla, Gabriela Fernandes, Juliana Zacarias e Laís Cabral.

Por meio de uma abordagem que busca entender o processo da montagem cênica como uma prática de mediação cultural, partimos da concepção de mediação cultural como uma necessidade e estratégia social, que entende que suas estruturas e relações sociais se dão a partir de pressupostos assimétricos, requerendo assim, estratégias de circulação e enfrentamento social em diferentes frentes e meios. Nesse caso, a arte passa a ser a ferramenta e o meio por via dos quais partimos para produzir dizeres, provocar e embriagar olhares com inquietação e rebeldia. Sendo assim, a mediação cultural transita por uma proposta transgressora que enfrenta e ocupa espaços e saberes, em busca de mudanças e práticas libertárias. Vale destacar como Pereira (2018) destaca que a “mediação cultural, não é sinônimo de harmonização, mas de busca de soluções e alternativas criativas, inclusivas e menos assimétricas” (PEREIRA, 2018, p. 46).

O ambiente acadêmico resultante e pertencente a uma sociedade historicamente construída a partir de uma estrutura racista, patriarcal, militar, assassina, xenofóbica, heteronormativa e cristã, baseada na exploração, no silenciamento, na apropriação e no embranquecimento de saberes, por meio de suas abordagens



metodológicas e imposições epistemológicas, segue reproduzindo, a partir de relações assimétricas entre saberes, as suas raízes coloniais. Cabe-nos aqui recordar um trecho do relatório do II Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado em Salvador, em 1991, que sublinha que “nossa sociedade é plural, racista e machista. Todos nós somos frutos desta estrutura social e educacional que nos conduz a práticas e ações às vezes determinadas pela nossa formação” (*apud* MOREIRA, 2007, p. 69).

Terra Vermelha nasce dentro de uma pesquisa de conclusão de curso, mas sua dimensão e significantes ultrapassam os limites e barreiras acadêmicas. Ressalto essa consideração, pois se trata de uma construção coletiva, de um espaço de experimentação e de troca que encontrou na prática artística a abertura para a elaboração de caminhos e saberes que foram construídos via uma rede tecida por afetos, inquietações e processos de empoderamento.

Cabe aqui recordar que, apesar do restrito acesso a biografias e perspectivas feministas enegrecidas, essa montagem conseguiu, a partir da experimentação corporal abrir e transgredir essas barreiras e ausências. Bem como nos recorda a filósofa e pesquisadora Djamila Ribeiro, em uma entrevista realizada pela Websérie CharLA – *Epistemologias das mulheres negras*, da UNILA (2017), quando analisa o âmbito acadêmico, que esse espaço se encontra muito fechado para saberes enegrecidos e conseqüentemente para nossas produções intelectuais, pois esse lugar de privilégio segue muito pautado no olhar masculino eurocêntrico (RIBEIRO, 2017).

Os esforços acadêmicos para silenciar perspectivas negras e outros olhares marginalizados se dão por via de diferentes vetores e estruturas. Uma delas se dá a partir da base bibliográfica de cursos de graduação, majoritariamente construída a partir de pessoas e perspectivas brancas, obviamente não justificadas pela ausência de outras reflexões e produções acadêmicas enegrecidas e decoloniais, mas sim, justificada a partir de um discurso científico construído através do mito da neutralidade e, sendo assim, elaborado a partir da imposição do homem branco, racista, machista e capitalista, que exerce práticas ditatoriais sobre o



saber, que buscam naturalizar, negar e apagar as marcas de seu espaço de privilégio.

Problema este, também marcado, não contrariando razões históricas, pela ausência de representação e presença de professores negres em salas de aula ou na elaboração de planos pedagógicos, ou mesmo na relativa ausência de disciplinas obrigatórias, optativas e/ou incentivos institucionais extra-acadêmicos, insurgentes, que venham a suprir essa grande sede e dívida histórica. Nesse cenário, cabe a organizações e espaços de resistência e ressignificação acadêmica, acolher e propor perspectivas contra-hegemônicas, que naveguem por outros *ethos* e saberes. Aqui vale recordar as reflexões que nos propõe a intelectual Juliana Zacarias:

Quando não são apresentadas tais opções de livros, teorias, artigos e resenhas, protagonizados por negras e negros latino-americanos e caribenhos, como produção acadêmico-científica, tratar com superficialidade as produções de povos “minoritários” é reproduzir os mesmos discursos que configuram o não ensino escolar, sobre as histórias dos povos de afro-latinos e afro-caribenhos como autores de suas trajetórias e resistência, na cultura, história e arte que comporta a diversidade latino-americana (ZACARIAS, 2017, p. 31).

Essa montagem cênica surge a partir da necessidade de projetar em uma construção artística, questões relacionadas à memória coletiva, assumindo o compromisso com o espaço em que vivemos e o desejo de contribuir positivamente na construção de novas perspectivas históricas e na desconstrução de paradigmas sociais. A partir de um processo de empoderamento, de uma consciência enegrecida, tomando o elemento cênico como meio para denunciar as marcas desse sistema racista, patriarcal e capitalista e, por consequência, expor e criticar a relação desigual que existente entre as mulheres.

A peça utiliza como pulsão poética a obra do pintor e escultor equatoriano Oswaldo Guayasamín (1919-1999), considerado um dos artistas latino-americanos mais consagrados no mundo



das artes. Fruto de uma luta histórica, é o descendente indígena, o mestiço andino, que ultrapassou as margens do preconceito e o espaço simbólico concernido ao subalterno, mas não abandonou as raízes que compõem sua história. Seu traço está abastecido de ternura, de respeito à existência humana, mas também de contradições e dores, de gritos e horrores. Ternura e respeito porque, não satisfeito com o mundo em que lhe coube viver, assume o papel do artista indagador, do rebelde que não se cala frente às injustiças que o cercam, mas as denuncia, escancarando as contradições da face (branca) do capitalismo.

A produção cênica aproximou-se da criação pictórica de Guayasamín, acentuando o seu caráter rebelde e transgressor e possibilitando estabelecer um diálogo intercultural e interartes. Transitamos pela poética do artista adaptando seus anseios e inquietações, através de um processo de tradução cultural inter-semiótica (SOUZA, 2015).

A série *Edad de la Ira*, coleção que utilizamos como referência e pulsão poética durante a criação, como toda sua produção pictórica em geral, ratifica o esforço de Guayasamín em convergir a dor que aflige sua memória social e o imaginário da época. Nesse sentido, o pintor demonstra a importância dessa memória atávica quando diz: “há mais ou menos uns três ou cinco mil anos venho pintando” (NAVAS, 2006, p. 20). A série *Edad de la Ira* constitui-se de 260 quadros, com reforçado valor político, marcado por uma estética indigenista que questiona o discurso oficial e sua invenção histórica, intervindo na posição das veias abertas do continente americano.

Corpos que ressoam resistência e empoderamento

A tradução como um ato crítico, criativo e ativo, analisado no decorrer da pesquisa teórica do trabalho, que acompanhou a criação cênica, nos colocou diante de pontes interartes, uma ponte de trânsitos e tensões. Ponte esta que, da pintura perpassada pelo modelar e canais de mapas corporais que caminham de



encontro com uma ânsia de provocação e conexão com saberes ancestrais, que navegam sobre sua pele, que transmigram através de saberes coletivos (recordando o conceito da historiadora e grandiosa intelectual brasileira Beatriz Nascimento), toca a intimidade de corpos que na necessidade de se religar com um sentir-pensar ancestral, experimenta a poética da ira, seus medos, traumas e angústias. Corpos políticos e sociais, corpos íntimos e mutilados, corpos com medo e coragem, corpos revestidos de contradição.

A pesquisa cênica partiu de improvisações que foram separadas por eixos e temas, tomando como referência alguns quadros que foram selecionados. Experimentamos, a partir do corpo, os elementos que dialogavam com as questões de opressão social, injustiça, crise-medo, ira e, por fim, retorno mitológico. A última cena teve como propósito expressar esse re-encontro com a terra, com nossa história e suas raízes. “Um processo de conexão, metamorfose e encontros simbólicos, catalisados junto à presença da terra molhada e em contato com o corpo feminino” (SOUZA, 2015, p. 27).

A montagem cênica *Terra Vermelha*, em um primeiro momento, buscou transcender por um campo simbólico a partir da analogia da terra vermelha como um solo manchado de sangue, torturado, oprimido e explorado. Essa terra marcada por uma história sangrenta e sofrida provocou marcas e deixou manchados aqueles que tocaram as camadas que configuram esse solo. *Terra Vermelha*, nesse sentido, simboliza o sofrimento dos povos latino-americanos enraizados e em rebelião dentro das entranhas que configuram seu corpo. Sofrimento causado pela imposição, pelo silenciamento, por exploração e massacres de outridades não brancas ocidentais.

Para a cineasta, colaboradora e atriz Anabel Vintimilla, o papel que ela desenvolveu, simbolicamente estava associado na peça a ditadores e opressores, figuras de poder, soldados, a classe social beneficiada, “así que las sensaciones en su mayoría son de cinismo, de ganância, de ódio al outro por su postura, por su



pensamento, por su color de piel, por sus acciones, por su lucha por escapar” (VINTIMILLA, Anabel *apud* SOUZA, 2015, p. 83).

Terra Vermelha também vem a simbolizar a luta, a rebel- dia, a coragem e a vontade de mudança. Para a pesquisadora e antropóloga Laís Neckel, colaboradora e atriz da peça, *Terra Vermelha* “fala sobre contradições dentro de uma sociedade que foi constituída por marcas que deixaram cicatrizes, as quais estamos condenados diariamente a sentir, com menor ou maior intensidade” (NECKEL, Laís Cabral *apud* SOUZA, 2015, p. 84). Esta terra grita por justiça pelo sangue aqui já derramado, cobra memória, e se compadece com o dia a dia suado de sua gente. A terra resiste e fortalece mulheres em suas distintas multiplicidades, indígenas, negros, seu povo posto em minoria, exposto à margem dos trânsitos oficiais e legitimantes.

Na resistência é que encontramos nossas raízes, é que encontramos um princípio de mudança. É através dessas contradições que construo meu entendimento sobre a peça. Contradições essas que não se constituem por acaso nem por descuido. Regidas por hierarquias e bina- rismos, essas obedecem a uma estrutura, tão complexa quanto perversa (NECKEL, Laís Cabral *apud* SOUZA, 2015, p. 84).

Este ensaio estabelece um diálogo teórico não utilizado durante a época da defesa dessa pesquisa, entendendo que a necessidade de partir por uma abordagem epistemológica enegrecida tomou força no decorrer da construção cênica, que cul- minou com processos de empoderamentos individuais e coletivos, junto com o fortalecimento de uma consciência enegrecida que conseguiu, via o corporal, expor essas inquietações, o que não aconteceu com a mesma força através da escrita naquela época. Sendo assim, também entendemos a terra a partir de sua relação do re-ligare, partindo pela perspectiva da pesquisadora e historiadora Beatriz Nascimento (1989), em que a terra será nosso quilombo. Onde estivermos, será nosso quilombo. Onde estamos, o EU está. Quando estamos, nós somos (NASCIMENTO, Beatriz, 1989 *apud* RATTS, 2006, p. 59).



Simbolicamente, o ancestral redefiniu as relações sociais, transgrediu a imagem perdida da diáspora. Por meio dele e através de processos de aquilombamentos, tal como nos ensina Nascimento, nosso *Ori* (cabeça) conectado com a terra, transgrediu e enxergou o poder que possui. Conseguimos projetar um olhar cênico construído a partir da necessidade e do olhar da mulher negra. Para Alexis Ratts (2006), professor, geógrafo e antropólogo brasileiro, como ressalta no decorrer do livro *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, Beatriz burila o termo *Ori*, “como relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra, correlação adequada para interpretar numa única visada restauradora a desumanização do indivíduo negro” (RATTS, 2006, p. 63), permitindo e possibilitando a reconstrução de si, inserido e partícipe de uma coletividade.

A mulher negra desenvolveu o papel que lhe cabe como protagonista, como mediadora cultural, que estabelece pontes e conexões, revolucionária, rebelde e transgressora, sem deixar de evidenciar que ela, se tratando de mulher e negra, na combinação de opressões de raça, classe e gênero, recordando Djamilia Ribeiro (2017), ocupa um espaço de maior vulnerabilidade e, sendo assim, por via de uma abordagem interseccional, que não separe e hierarquize vidas, mas entenda que essas opressões se entrecruzam; que leve em conta que raça indica classe, portanto poderemos de fato pensar com seriedade a questão racial brasileira e permitir que a mulher negra em sua multiplicidade coexista com dignidade.

A composição feminina acabou por configurar novos canais de simbologias; em diálogo com a terra, a mulher gera e atinge as profundidades de sua ancestralidade. Há uma necessidade de encontrar-se com o seu estar em terra, de possuir e alterar ciclos, de lutar por libertação das amarras patriarcais e racistas que anulam e oprimem seus corpos. A presença feminina está interligada ao movimento cíclico e mitológico da terra. Ambas (mulher e terra) relacionam-se e estão marcadas pela necessidade de transformação de ciclos e luta por mudança do sistema patriarcal, classista e racista vigente (SOUZA, 2015, p. 27).



Para a pesquisadora, mediadora cultural, colaboradora e atriz da peça, Juliana Zacarias (2017), que sublinha no seu trabalho de conclusão de curso em Letras – Artes e Mediação Cultural, intitulado *Mediação cultural, arte e danças afro/africanas: através de um olhar periférico contemporâneo*,

“Neste período mais uma obra se faz refletir sobre meu corpo negro, sentir as energias em representar, apresentar e simultaneamente se fazer entender como corpo participante dos elementos apresentados. Aqui vem à memória as escravas e camponesas, através do contato com a terra, presente em cena por estar presente em nossas vivências, particularmente em minha realidade prática atual” (ZACARIAS, 2017, p. 37-38).

Nesse sentido, essa aproximação epistemológica acerca do corpo da mulher negra e do feminismo entende, assim como Sueli Carneiro (2013), que, ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. “Essa condição faz com que esses sujeitos assumam a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular” (CARNEIRO, 2013, p. 119).

Tomando a perspectiva de Carneiro, sobre a necessidade de denunciar e pensar a dimensão do problema da mulher na sociedade brasileira, entende-se que a dimensão que emerge do movimento de mulheres negras sobre a prática e política feminista no Brasil, exige uma reelaboração de formulações clássicas que enegreça um feminismo e evidencia os silêncios e outras formas de opressão que não perpassam somente pelo sexismo. Essa concepção emerge de uma condição específica do ser mulher negra e em grande suma, não por acaso, pobre (CARNEIRO, p. 118, 2013).

Entende-se o sexismo como um sistema de dominação, que é institucionalizado, mas como sublinha bell hooks, “nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade”. Ênfases feministas que partam por uma análise de “opressão comum”, estarão silenciando uma medida de expe-



riência fixa e universal. É importante e essencial entender, tal como nos ensina bell hooks que, para a continuação e formação de uma teoria e uma práxis feminista libertadora, é necessário reconhecer o ponto de vista especial e o lugar de marginalidade em que se encontra a mulher negra, fazendo uso de uma perspectiva que critique a hegemonia racista, classista e sexista dominante, sendo essa uma responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada (HOOKS, 2015, p. 208).

Considerações finais

O fazer pedagógico atrelado à prática de mediação cultural, inscreve aqui possibilidades que são construídas coletivamente; nas ausências, nas fragilidades, na abertura de novos caminhos, e nesse caso, na (re) elaboração de espaços universitários dispostos a enfrentar as contradições que o fundam. As reflexões produzidas por Pereira (2018) destacam que a mediação cultural, pensada como categoria prática e também reflexiva, vinculada aos modos de ação social, atua na proposição de outras formas de sociabilidade, dentro das quais é preciso ser inclusivo e participativo. Nesse aspecto, a mediação cultural dentro do processo de elaboração de espaços universitários, cursos, pesquisas e suas extensões, está pensada como um elemento criador de comunidades e de sentidos, no qual a fricção e a tensão fazem parte do processo da construção. O mediar encara as assimetrias, não foge, carece da provocação da alteridade, sua pulsão epistêmica encara a necessidade da mudança, no reconhecimento de suas falhas, como parte da construção de novos caminhos (PEREIRA, 2018, p. 46).

Pensando a mediação cultural através de uma perspectiva empírica, enquanto ferramenta e possibilidade de empoderamento de mulheres negras, especialmente periféricas, tomamos as ferramentas artísticas para fomentar um ato político e indagador, lidando com a realidade através do simbólico e do poético. A mediação cultural e artística aqui estabelece pontes entre as



camadas simbólicas que compõem o imaginário coletivo e as estruturas sociais que silenciam nossas raízes e os feitos ancestrais.

O ancestral, a resistência e a luta pela liberdade, aparecem simbolicamente como “um outro” que nos compõe, a partir da tomada de consciência, nos coloca em conflito quando está presente ou quando está ausente; são constelações em diálogo, em consonância, que tecem círculos e ruídos na paisagem do encontro, marcado por camadas temporais e movimentos corporais. Essa ação de mediar nos coloca em contato com percepções marginalizadas, apagadas, violentadas e, de maneira vertiginosa coloca em evidência os silêncios, os encontros e os desencontros históricos e corporais.

Entendendo a mediação cultural como uma prática que se estabelece a partir da estratégia e da necessidade de quebrar silêncios, de habitar e projetar (re) existências, de uma mulher negra que se reencontra a partir de sua práxis, da consciência corporal, entendendo seu corpo como canal, potente, carregado e gerador de conhecimento. A concepção de intelectualidade enegrecida, como explica Djamila Ribeiro (2017), que utiliza a militância para construção de seu pensamento, e o pensamento para potencializar sua prática militante, permite estabelecer relações dialéticas entre essas perspectivas e, sendo assim, atravessa as esferas dicotômicas fundamentadas dentro do ambiente acadêmico masculino e eurocêntrico.

A mediação cultural passa a ser o meio pelo qual projetamos nossos anseios e saberes a partir de um olhar decolonial e libertário. Desta forma, enquanto mulheres a partir de nosso lugar de fala e representação social, lembrando as palavras de Sueli Carneiro, nos colocamos a serviço da luta pela igualdade de direitos e oportunidades para todas (CARNEIRO, 1995, p. 548).

Referências

CARNEIRO, Sueli. **Gênero, raça e ascensão social**. In: Estudos Feministas 544. Florianópolis, UFSC, 1995.



_____, **Mulheres em movimento.** In: Estudos avançados, V.17, nº 49. 2003.

hooks, bell. Intelectuais Negras. In: Estudos Feministas V.3, nº 2, p. 454-478. 1995.

_____, Mulheres negras: moldando a teoria feminista. Black women: shaping feminist theory. Revista Brasileira de Ciência Política, nº16, 2015.

MOREIRA, Regina Núbia. **O feminismo negro brasileiro: um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo.** Dissertação de mestrado, Campinas, UNICAMP, 2007.

NAVAS, Adolfo Montejo (org.). **Guayasamín uma América Pintada.** Rio de Janeiro: Caixa Cultural, 2006.

RATTS, Alexs. **Eu sou atlântica, sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento.** Editora: Imprensa Oficial - SP (IMESP), 2006.

SANTOS, Djamila Ribeiro. **Websérie CharLA- Epistemologias das mulheres negras,** UNILA, 2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yc45co1PLNI>, acessado em 29 de jun de 2017.

SOUZA, Izabela Fernandes. **A poética da Ira: uma montagem cênica a partir da obra de Oswaldo Guayasamín.** Foz do Iguaçu, UNILA, 2015.

ZACARIAS, Juliana. **Mediação cultural, arte e danças afro/africanas: através de um olhar periférico contemporâneo.** Foz do Iguaçu, UNILA, 2017.

ESCREVIVÊNCIAS E ENCRUZILHADAS EPISTÊMICAS: UMA PESQUISA ACADÊMICA EM CONTEXTO FRONTEIRIÇO



Resumo

Este ensaio percorrerá o processo de pesquisa desenvolvido na dissertação de mestrado *Na encruzilhada dos saberes: fronteiras, escrituras e (re) existências de mulheres negras na cidade de Foz do Iguaçu* (2019), como meio de compreender a potencialidade da escritura (Evaristo, 2005) enquanto metodologia acadêmica. A partir do campo do escrever (Evaristo, 2005), busca-se compreender e dialogar com a vivência local de mulheres negras, identificando as fronteiras que habitam, tanto em seu aspecto geográfico, nacional e político, como também as fronteiras de gênero, raça e classe que caracterizam o lugar de suas falas e as redes de afeto que estabelecem. A revisão bibliográfica a respeito das relações e construções que tangem o saber histórico e a concepção de intelectualidade leva-nos à compreensão de que existem perspectivas históricas que se consagram como hegemônicas, e ao se reproduzirem cooperam na manutenção de uma estrutura social e psíquica, cuja função é realçar um *status quo* de padrão colonialista/patriarcal e racista. Parte-se de uma abordagem feminista negra interseccional que almeja enegrecer as epistemologias e formulações clássicas, com o objetivo de analisar suas especificidades através da prática do escrever. Compreende-se que a fronteira atende à perspectiva interseccional, permite abarcar o contexto específico das mulheres negras, pois reconhece a particularidade periférica da espacialidade social em que estão inscritas.



“Onde eu estou, eu sou”³

O ambiente acadêmico carrega diferentes complexidades, e as dificuldades de se fazer existir dentro dele não são poucas. Ele é um lugar onde majoritariamente os problemas não representam você, nem as epistemologias, e/ou mesmo as pessoas que hegemonicamente compõem esse espaço. A *performance* científica requer um jeito específico de comunicação, uma maneira característica de falar, sentar, gesticular... para outridades históricas que romperam barreiras e adentraram esse lugar, os questionamentos são corriqueiros, mesmo para os que tentam se adaptar às epistemologias e seus padrões. Se você denuncia ou “rebelar-se” apontando as particularidades e privilégios, carregará estigmas, e provavelmente será enquadrada nos estereótipos e arquétipos racistas e/ou machistas (“a barraqueira”, “a louca”, “a desequilibrada”, “a histérica”, “a militante”, etc.). Permanecer nesse lugar nos cobra muita paciência, desdobramentos e adaptações, além disso, requer tempo e dinheiro, elementos antagônicos para quem não possui uma estrutura econômica de subsistência. Para nós, é difícil entrar nesse espaço, permanecer é dolorido, seguir dentro dele pode ser devastador, e conseguir concretizar o curso significa romper com distintas barreiras.

Sendo assim, quando decidi disputar o espaço da pós-graduação, eu o fiz consciente desse desafio. Esse se tornou também um meio de sobrevivência, seja ele epistêmico, político, simbólico ou mesmo econômico. Decidi convergir minha estada nesse lugar com essa necessidade de existir. Uma necessidade que carregamos enquanto sujeito coletivo, enquanto mulher negra, mãe, periférica e pobre.

Por meio de e com, outras vozes de mulheres negras, tratei de percorrer um caminho epistêmico condizente com o lugar que ocupo socialmente, na tentativa de (re) conhecer as narrativas e epistemologias que compõem as lutas e as práticas de mulheres negras. Então, tornou-se necessário, nessa caminhada, compreen-

³ Beatriz Nascimento (1989), documentário *Ori*, dirigido por Raquel Gerber.



der as relações históricas, as delimitações, como se estabelece o que é conhecimento, reconhecendo, tal como a filósofa feminista negra e militante Sueli Carneiro (2006) analisa, que as áreas do saber dentro da academia foram estabelecidas objetificando o outro. Essa perspectiva reconhece que o espaço acadêmico não está pensado para o “outro” ter voz, para a “outra” falar de si, para a outra “pensar-se”. Porque pensar-se sendo esse “outro” é contrapor a lógica de poder da branquitude, estabelecida dentro de relações coloniais.

A pesquisa buscou e se permitiu habitar em uma encruzilhada de saberes, de encontro, troca e abertura à possibilidade de improvisar. Nosso fundamento dentro desse percurso foi o movimento de uma prática intelectual voltada para o exercício da escrevivência (Evaristo, 2005). A noção de escrevivência, cunhada pela romancista e militante Conceição Evaristo nasce, de acordo com a autora, de uma necessidade de projetar na escrita a história do povo negro, a partir de suas próprias perspectivas, entendendo que essa escrita, como define Evaristo, “se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva”, apresentando-se como mecanismo de registrar a escrita da vivência da mulher negra na sociedade brasileira (Evaristo, 2005). Considero a noção de escrevivência, como a pesquisadora Antonia Lana Ceva (2013) destaca, como um instrumento de luta e resistência, em que as escrevivências são entendidas como experiências individuais, sentidas e vividas pelos sujeitos; sendo elas um meio de registrar essas vivências que convergem, tal como Ceva sublinha, “com um inconsciente coletivo, ou seja, são compartilhadas coletivamente por aquelas (es) que ocupam o lugar de opressão” (CEVA, 2013, p. 21).

Conceição Evaristo (2017), no prólogo do livro *Ponciá Vicêncio*, relata que ao escrever e/ou mesmo reler a história que narra, o choro da personagem Ponciá Vicêncio às vezes se confundia com o seu. Minha proposta consiste em carregar o processo de escrita pela mesma consigna, pois o que motivou e movimentou esta pesquisa foi esse sentimento de que às vezes, e não poucas, o choro dessas mulheres se confunde com o meu.



Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo (EVARISTO, 2003, p. 2).

Dessa forma, busquei utilizar o espaço da academia como um alibi, como um meio que nos possibilita falar sobre uma urgência que nos cerca. Uma vez que o ambiente científico é redigido por uma perspectiva masculina-branca, entrar nesse meio enquanto mulher, enquanto feminista negra, requer um trabalho dobrado, ora triplicado. A necessidade de rever a bibliografia, de ler, de se ver na produção como um sujeito que pensa, parte de um processo de empoderamento, doloroso, porém necessário e libertador. A maioria de nossas disciplinas, seja na graduação ou pós-graduação, é majoritariamente preenchida por referências masculinas, brancas e eurocêntricas. O cenário não é de todo diferente em uma universidade progressista, onde existe a necessidade de se buscar as exceções, infelizmente.

Sobreviver dentro do espaço acadêmico é uma tarefa sumamente dolorida para outridades não brancas e especialmente para as femininas. Mas, (re) existir é necessário e potente. Há processos que nos confortam e permitem compreender uma realidade que carece de intervenção. Sobre essa questão a autora afro-estadunidense bell hooks⁴ (1995), em seu artigo *Intelectuais negras*, reflete sobre a dificuldade que assola a prática intelectual de mulheres negras. Uma dificuldade que se relaciona com a complexidade em ultrapassar construções e estruturas históricas, no que diz respeito à falta de incentivo, a falta de acesso à produção

⁴ A autora Gloria Jean Watkins adotou o pseudônimo bell hooks em homenagem a sua avó, desafiando convenções e regulamentações linguísticas e acadêmicas, prefere que seu nome seja escrito em letra minúscula, como meio de centrar a atenção ao conteúdo do seu dizer e não à sua pessoa.



antecedente negra, a desvalorização dentro da comunidade, a subordinação de gênero, classe e raça (HOOKS, p. 466, 1995).

Muitas manifestam desprezo pelo trabalho intelectual porque não o veem como tendo uma ligação significativa com a vida real ou o domínio da experiência concreta. Outras interessadas em seguir o trabalho intelectual são assaltadas por dúvidas porque sentem que não há modelos e mentoras do papel da mulher negra ou que os intelectuais negros individuais que encontram não obtêm recompensas, nem reconhecimento por seu trabalho (HOOKS, 1995, p. 466-467).

As crises que mulheres, e preferencialmente as mulheres negras passam, consistem no que Hooks (1995) sublinha sobre o frequente medo do isolamento, de não se achar capaz, e/ou da dificuldade de se afastar da vivência comunitária. A autora aborda que esses medos e travas nos foram internalizados e geram bloqueios, geram uma desvalorização do tempo que é dedicado à solidão da escrita ou à leitura. Além disso, hooks também reflete sobre a dificuldade que encontramos para sermos aceitas dentro de um ambiente institucionalizado, como as faculdades e universidades que, na maioria das vezes, encaram nossa intelectualidade como suspeita. Esse processo de empoderamento, de entender que temos o direito de pensar o nosso lugar de fala (RIBEIRO, 2017) e o mundo à nossa volta, parte da compreensão, como hooks sublinha, de entender que nosso trabalho é importante e que nossa prática pode servir como elemento catalisador capaz de transformar nossa consciência, nossa vida e a dos outros.

A vida intelectual não precisa levar-nos a separar-nos da comunidade, mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade (...) o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação (HOOKS, 1995, p. 466).

Como parte da pesquisa, refletir a encruzilhada dos saberes pede uma reflexão sobre quem são os intelectuais e sobre a relevância do que estamos desenvolvendo. Um corpo polifônico converge em si contradições históricas, dores e lutas. Pensar-se é



parte e fundamento que rompe e apresenta possibilidades sobre o porvir. Nesse aspecto, a escrevivência torna-se o elemento de um processo de cura, de ressignificação que perpassa o cotidiano, o vivido, como meio de produzir consciência e caminhos.

Encontro fronteiriço – o processo que nos marca

A pesquisa é construída no processo, que por sua vez é constantemente afetado pelo campo que nos movimentamos. O campo comporta o espaço da sala de aula, a roda de conversa com os amigos, as mesas de debate em congressos, a mesa de um boteco, as insônias, a casa de axé, as lutas miúdas que conformam nosso dia a dia, ou seja, aquilo que nos circula é o nosso campo e por ele somos constantemente afetadas; o afeto produz mudanças e, sendo assim, ele não é um adorno, pois se configura como um elemento integrante do fazer científico.

Nesta perspectiva caminham as reflexões da antropóloga Jeanne Favret Saada⁵, nas quais destaca que a dimensão central do trabalho de campo se encontra na modalidade de ser afetada. Favret-Saada (2005) sublinha que ser afetada quer dizer ocupar um lugar que mobiliza ou modifica meu próprio estoque de imagens, a experiência e as intensidades ligadas a tal lugar, permite descobrir, nas palavras da autora “que cada um apresenta uma espécie particular de objetividade: ali só pode acontecer uma certa ordem de eventos, não se pode ser afetado senão de um certo modo”. O ser afetado altera nossa percepção, a experiência influi na noção de tempo, “o tempo de análise virá mais tarde” (FAVRET-SAADA, 2005).

Falo sobre e de um campo do afeto, de espaço fronteiriço, de encontro, transbordamento e (re) invenção. E no aspecto do processo da pesquisa, aprendi a encarar como potência os caminhos diferentes que a pesquisa tomou do que planejava em sua

⁵ Publicado originalmente em “FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Affecté”. In: *Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8. p. 3-9, tradução de Paula Siqueira (2005).



concepção. Foi num gestar inesperado, mas autorizado, que um campo se manifestou como parte do escrever. Nossa corporalidade e a maneira como experimentamos o mundo a partir dela, aparece nessa pesquisa compreendida como um elemento que produz conhecimento. Nossos corpos são campos de afeto, e o gestar afeta a experiência da pesquisa. Mulheres pesquisadoras podem engravidar, e esse também é um elemento do processo, tanto no sentido de expandir perspectivas e possibilidades, tanto quanto por delimitar espacialidades e temporalidades, sejam elas durante o gestar ou depois com o tornar-se mãe. Como mulher-mãe pesquisadora, converge no meu existir a responsabilidade de manter duas humanidades ativas, uma recém-chegada, a cria, à qual ensinaremos aprendendo o que é ser humano; e outra, nosso eu transformado, que num processo dolorido e sumamente delicado aprenderá a existir através do coexistir.

Movimentada pelo afeto, cabe destacar o que motivou meu projeto de pesquisa, de que lugar emergiu essa fala, atendendo-se que a proximidade ao tema, a escolha metodológica e epistemológica estará profundamente tecida por esse lugar de fala. Considero que essa aproximação não é neutra; aliás, a neutralidade é uma grande falácia do discurso científico, preferencialmente construído a partir da imposição do homem branco, racista, machista, colonialista, que busca naturalizar, negar e apagar as marcas de seu espaço de privilégio. Sendo assim, enquanto pesquisadora, ou seja, enquanto mulher, negra, mãe e periférica, essa aproximação propõe-se emergir a partir de um olhar periférico que responde ao seu contexto, da margem pela margem. Falo localizada em uma margem geográfica, Foz do Iguaçu, marcada pelo encontro de três fronteiras nacionais, elemento que trato de localizar no decorrer do processo de pesquisa, inclusive como aporte epistêmico.

A pesquisa buscou ser abastecida por uma aproximação sobre os entendimentos de fronteira, através da perspectiva de mulheres, entendendo que estudos que priorizem e permitam a explanação das perspectivas femininas tendem a colaborar e evidenciar as assimetrias sociais, sendo meio de tensionar e



modificar as estruturas desiguais que fundam nossa sociedade. A fronteira, projetada pela vivência e subjetividade do feminino, desafia o imaginário hegemônico, uma vez que suas narrativas tendem a contrapor e evidenciar os processos subscritos de violência simbólica, física e/ou institucional que mulheres, especialmente as periféricas não brancas, sofrem.

Quanto à proposta da pesquisa em estudar e se aproximar das noções epistemológicas de fronteira, através de vivências sociais periféricas (práticas e saberes fronteiriços), essa pesquisa partiu da concepção de fronteira como um espaço dinâmico e polissêmico, caracterizado enquanto lugar de encontro, negociação, confronto, transbordamento, distanciamento e/ou segregação. Também um espaço de trânsito e trocas culturais, de dominação e silenciamento de outridades, preferencialmente as negras e não brancas.

Coube também pensar o papel dessa proposição dentro do campo Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos, especialmente porque nos é recorrente o questionamento sobre a relevância do tema para esse campo de pesquisa. Há uma tendência histórica e sectária que projeta a América Latina sem o Brasil, ou o seu contrário, Brasil como algo à parte do restante da América Latina. Sendo assim, ainda que pareça inapropriado, não é inoportuno destacar que o Brasil também é América Latina. A negritude diaspórica é uma realidade que funda o que hoje entendemos como América Latina, ou melhor dito, como América Ladina, recorrendo ao conceito cunhado pela antropóloga e teórica do Movimento Negro, Lélia de Almeida Gonzalez. A noção de América Ladina busca questionar, desmistificar e reconhecer que este continente está conformado não apenas por uma sintomática neurótica racista que configura as estruturas modernas e delimita historicamente o projeto e a concepção de América Latina. Gonzalez trata de pensar, valorizar e apresentar outra possibilidade epistêmica de se pensar a História e os elementos que fundam o contexto local, e o faz atravessando seu olhar pelos pilares ameríndios e africanos.



O Brasil foi o último país a encerrar o período escravista, e também foi o país que mais recebeu e escravizou africanidades. Dessa forma, pensar as multiplicidades e os processos desiguais que fundam nossa sociedade, através da perspectiva feminina negra, é tocar numa consigna urgente para pensarmos a América Latina como um todo, sem a intenção de subverter realidades e especificidades, ou mesmo dar conta de tratar de sua complexidade como um debate que se esgota dentro de uma pesquisa. Precisamos, enquanto intelectualidade latino-americana, construir perspectivas históricas, conscientes de que esse processo carece de profundas reflexões, revisões e práticas. É também urgente extrapolar a territorialidade da crítica acadêmica, mantendo a consciência de que a universidade não é o único elemento de construção desse processo, e que ela precisa estar em diálogo constante com outros segmentos sociais para caminhar nessa construção.

Caminhos de uma escrivência

Construí o percurso de minha pesquisa, junto da noção sensível e profunda de aquilombamento de Beatriz Nascimento, e me permiti ser cuidada e estimulada por bell hooks, mediante as reflexões produzidas sobre o papel e desafios da intelectualidade negra por Conceição Evaristo, Carolina de Jesus, Angela Davis, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Djamila Ribeiro, Angela Souza; por Márcias, Serrates, Elzas, Yalorisas, Ednas e Marinas; por Mestras Joanas, de Julianas, Janaínas, Jades, Laíses, Gabrielas. Porque é nessas práticas intelectuais que consigo entender o âmbito de mulheres que habitam o trajeto do meu movimento.

A procura por entender-me, enquanto mulher negra, sujeito histórico e coletivo, foi compartilhada através da rede que estabeleço com mulheres e, de maneira especial, a partir do protagonismo que a gerência intelectual que a minha mãe Márcia possui. Elas adentraram o meu escrever, porque juntas costuramos esse contexto. O lugar de que falo, é um lugar de multiplicidades, construído nas buscas por possibilidades, no



cuidado com a outra e outros, no fortalecimento de mulheres que se nutrem. Sobreviver nesse lugar requer redes, requer meios de desdobrar os limites. E sob esse aspecto, os ressoares coletivos se apresentam como forma de contextualizar essa espacialidade.

Dialoguei com uma mulher em construção, uma mulher que se dedica ao coletivo, falei com quem me ensinou a pesquisar, me ensinou a experimentar, a perceber o mundo, os movimentos, a me organizar, sistematizar e otimizar o tempo.

Adentrei na experiência da mulher que acusou meus sentidos, que tratou de mediar meu viver, que apresentou possibilidades e estratégias de sobrevivência. Falo e falei de minha mãe, Márcia Fernandes de Oliveira. Falo dela, pois ela me ensinou a viver e possibilitou meu escrever, junto de uma razão ancestral. Considero que seu educar foi conduzido por suas vivências, e através do seu viver ela encontrou mecanismos de apresentar a vida social. Para isso, ela desenvolveu métodos próprios, acompanhando atentamente o cotidiano, os perigos, as possibilidades que se apresentavam e as necessidades de (re) inventar.

Minha mãe me ensinou a olhar para a vida e estudá-la. Seu fazer pedagógico é construído por via de um movimento cíclico, e suas maiores referências são suas vivências. A necessidade a instigou e a desafiou. Ela juntou esses elementos e, arretada de sua sagacidade construiu um sistema de transferência de saberes. Tratei de construir e sistematizar uma narrativa baseada em seu método, que advém de um caminho de construção coletiva, de um educar aberto à vivência ancestral, conectado a uma luta e estratégias de estar e permanecer em uma sociedade construída através dos sofrimentos alheios, de sofreres transatlânticos, ameríndios e amefricanizados, que sustentam nossa sociedade e esta insiste em postá-los à margem.

Ensinar requer um processo contínuo de pesquisa, de análise dos resultados. Requer paciência e muita criatividade. E através desses aspectos me aproximei do fazer de minha mãe Márcia, dessa grande educadora que construiu na escola da vida suas estratégias do educar, como meio de criar alternativas de existência.



De Mãe⁶

O cuidado de minha poesia

Aprendi foi de mãe

mulher de pôr reparo nas coisas e de assuntar a vida.

*A brandura de minha fala na violência de meus ditos
ganhei de mãe*

mulher prenhe de dizeres fecundados na boca do mundo.

Foi de mãe todo o meu tesouro veio dela todo o meu ganho

*mulher sapiência, yabá, do fogo tirava água
do pranto criava consolo.*

Foi de mãe esse meio riso dado para esconder alegria inteira

*e essa fé desconfiada, pois, quando se anda descalço
cada dedo olha a estrada.*

Foi mãe que me descegou para os cantos milagreiros da vida

*apontando-me o fogo disfarçado
em cinzas e a agulha do tempo movendo no palheiro.*

*Foi mãe que me fez sentir as flores amassadas debaixo
das pedras*

*os corpos vazios rente às calçadas e me ensinou, insisto, foi ela
a fazer da palavra artifício*

arte e ofício

do meu canto

de minha fala

A noção de escrevivência é invocada pela maneira com que se pretende conduzir um processo de reflexão, pelo aspecto

⁶ Conceição Evaristo, *In Cadernos Negros – poemas – vol.25- 2002.*



e tipo de protagonismo empregado a mulheres negras e suas vivências dentro desse trajeto, e na consciência de que a figura histórica e intelectual da mãe gesta uma forma de pensar movimentos históricos, modelos epistêmicos e possibilidades sobre o devir. Trata-se de uma experiência metodológica que busca produzir reflexões revestidas nas matripotencialidades e nos processos pedagógicos de aspecto ancestral.

Interessa nesta parte destacar que, impulsionada por essas relações, eu me aproximei da noção de *escrevivência* cunhada pela intelectual Conceição Evaristo, em que o *escrever* se relaciona com o ato de viver, de se fazer viver-existir, enquanto epistemologia, enquanto narrativa histórica, podendo estar relacionado com o âmbito acadêmico ou não. Falo de um processo em que vozes coletivas se interligam, pois existir enquanto *escrevivência* está relacionado com um processo de luta coletiva.

O *escrever* tece narrativas conscientes, marcadas pelo seu contexto amefricano, e em consonância com o movimento histórico. Como coloca a autora do conceito, Conceição Evaristo (2016), a *escrevivência* formula narrativas que ferem um cenário escrupuloso, pois ela liga a teoria a uma prática. A produção de conhecimento no *escrever* está configurada através de um elemento de ação que intervém na realidade, multiplicando vozes. O *escrever* é um exercício de (re) existir, requer ginga, *malemolência*, pois é uma prática consciente da existência de uma estrutura colonial e, por isso, trata de driblar o sistema como meio de sobreviver.

Sendo assim, a *escrevivência* se relaciona com um processo de instrumentalização de escritoras negras que se apossam de um modo de fazer literário, que se apropriam desse processo de produção de conhecimento, para sacudir e incomodar “o sono injusto da Casa Grande”. O *escrever*, nesse sentido, recordando o pensamento de Evaristo (2016), está conectado a uma escrita que nasce de uma experiência, marcada pela vivência e subjetividade de mulheres negras. Essa escrita carrega elementos da oralidade corporificada, congrega e se instrumentaliza em diferentes dizeres e em raízes africanas.



Considerações finais

O mundo letrado configura-se historicamente como um âmbito composto pela exclusão e legitimidade de um sujeito branco denotado como universal, dotado de uma razão metonímica, por e em nome de um sistema colonialista que segue pungente. Dentro desse aspecto, intelectualidades periféricas, para utilizar esse meio enquanto expressão, precisam desenvolver técnicas e meios de sobreviver e/ou sabotar esse espaço histórico de poder da branquitude.

Os mecanismos para estudar outridades, o Outro, como Sueli Carneiro (2005) em sua tese de doutorado trata de questionar, aparece como elemento comum para compor objetos de pesquisa, caminho este mais conhecido e legitimado dentro da produção científica. Sobre essa perspectiva, o paradigma científico e a instrumentalização metodológica que recebemos na universidade em grande suma estão programados para estudar e nos ensinar a refletir sobre as outridades. Quando estamos inclusos no contexto das outridades, tais paradigmas não dão conta de acompanhar nossos processos de reflexão.

Quando outridades adentram espaços de produção científica desses outros, olhar-se no espelho é se ver a partir da leitura alheia. Confesso que quando me olhei não gostei do que vi. A partir desse susto, senti que valia a pena apresentar outros olhares, senti urgência e necessidade de ser ouvida, de falar, considerando as especificidades das lentes que nutrem minhas perspectivas e que estão atravessadas por outras experiências. Se eles podem falar, as trincheiras abertas me ensinaram que tenho o direito de ocupar espaços de luta.

Conceição Evaristo (2005), fala de um escre(vi)(vendo)-me, de um exercício de escrita que possibilita um meio de se ver, de se representar, de existir. Esse fazer que, nas palavras da autora, busca “semantizar um outro movimento, aquele que abriga todas as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida” (EVARISTO, 2005, p. 7),



Sendo as mulheres negras invisibilizadas, não só pelas páginas da história oficial brasileira, mas também pela literatura, e quando se tornam objetos da segunda, na maioria das vezes, surgem ficcionalizadas a partir de estereótipos vários, para as escritoras negras cabem vários cuidados. Assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação. Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A escre (vivência) das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra (EVARISTO, 2005, p. 6).

A antropóloga Angela Maria Souza (2018) lembra o quanto importante e significativo é o dizer da mulher negra. A autora recorda que muitas de nós tentaram falar, muitas falaram, muitas gritaram, mas muitas foram silenciadas. O ato de falar não garante a contrapartida do ser escutada. É nesse contexto complexo que reside a resistência do dizer da mulher negra. Souza (2018) destaca que as resistências são exercitadas cotidianamente como meio de sobreviver. Nesse sentido, o escrever da mulher negra abre caminhos, tece narrativas cotidianas do (re) existir.

Falar sobre Mulheres Negras é determinante, mas as Mulheres Negras falarem sobre suas próprias trajetórias a sua maneira é desafiador. Essas Vozes Mulheres afrontam a sociedade que nos silencia em todos os espaços, quando lá estamos, inclusive porque grande parte dos espaços da sociedade, e falo dos espaços sociais de visibilidade, estes nos são negados. Mas falar é necessário, e a forma de falar faz toda a diferença (SOUZA, 2018, p.x).

Junto a aspectos, pensei que seria mais fácil dissertar sobre minha realidade, pois se trata de uma necessidade que carrego enquanto sujeito social. Foi um engano. Falar sobre nossa realidade cobra o aparato de outros suportes, outros formatos,



uma aproximação diferenciada, requer cavar mais fundo, criar caminhos, desvendar processos de silenciamento.

Compreender as construções que me localizam no fazer e pensar histórico passou a ser algo que me movimentou dentro da academia.

Enquanto mulher negra, me dediquei a pensar o contexto do meu escrever, através da noção de fronteira, como meio de projetar nos estudos étnicos-raciais e de gênero a territorialidade que compõe minha (re) existência. O contexto ultrapassa a perspectiva territorial e é engajado como aporte epistêmico, necessário para pensar e refletir o lugar do qual emerge essa fala.

Busquei, a partir das relações fronteiriças, reconhecer em minha vivência um aporte epistêmico de investigação. A noção de fronteira, nesse sentido, não se restringe a ideia de barreira, limite, de controle e razão do Estado. Ela é um elemento inventado, um espaço de improviso, incorporado na prática social, uma construção imaginada (PEREIRA, 2014), que compõe as realidades contemporâneas. A fronteira é o canal que permite pensar a complexidade do (re) existir dentro de um cenário de caráter colonialista. Ela é parte desse processo e, também sendo resultado de um processo cultural, ela é tensão. É espaço polifônico, da convergência, ela é lugar de encontro, de desdobramento, do drible. E assim sendo, fronteira também é lugar de resistência.

Fronteira carrega as assimetrias que tecem nossas realidades sociais, é o espaço de contradição. Ela aparece como ferramenta para se pensar essa escrevivência, pois seu caráter polifônico agrega o aporte interseccional necessário para falar do contexto que parto, enquanto mulher negra, pobre e fronteiriça. Pensar esse escrever por via das relações fronteiriças é agregar ao aspecto interseccional uma territorialidade, construída no encontro, no fluxo, no movimento e no improviso. Uma realidade social abastecida pelo jogo, pela negociação, aqui entendidos como elementos do espaço fronteiriço.

O lugar de fala de onde emerge essa narrativa carrega responsabilidades, pois se trata de uma pesquisa realizada numa



universidade – UNILA – relativamente nova, de espacialidade fronteira e periférica. Ainda que o periférico seja um elemento produzido *em relação*, pesquisar fora dos grandes e centralizados círculos requer consciência das relações que as centralidades exercem sobre o fazer científico. Nossa condição periférica, enquanto intelectualidade que atua distante de centros, capitais, em um continente não hegemônico, abre espaço para dribles. Nossa condição fronteira e periférica resguarda em si uma relação potente, em processo de construção e improviso. Nossa localidade se projeta como elemento estratégico, e cobra uma ação ativa e criativa frente a abordagens, perspectivas e processos epistêmicos. Parte do nosso fazer destina-se a reconhecer e atuar na produção de novas aproximações, flexibilizando os gessos epistemológicos como meio de multiplicar as possibilidades do narrar/fazer/ser intelectual.

Para produzir essa pesquisa encarei como necessário viver o conflito do ambiente fronteira, habitar os limites, os entre-lugares. Como caminho metodológico, busquei me instrumentalizar, tomar consciência dos mecanismos de silenciamento que são produzidos por meio do formato acadêmico. Travei, tive medo. Como meio de me proteger, de me resguardar, me debrucei sobre a teoria. Encontrei nela um *habitat* de potência, construída por dizeres que me antecedem, carregada pelos caminhos abertos que o ressoar da ancestralidade produziu. Aprendi que a escriturabilidade está ligada a uma presença ancestral, que se manifesta de diferentes formas.

A partir das leituras e da pesquisa bibliográfica improvisei caminhos, edifiquei fronteiras, construí mecanismos de proteção. Precisei confrontar os limites que antes tinha estabelecido, busquei suporte na circularidade e no diálogo. Deixei-me fluir pela dinâmica fronteira, atravessei a pesquisa com o meu (re) existir. Tratei de encruzar em minha experiência os dizeres e as reflexões que me acolheram. Estava na encruzilhada, construindo caminhos, driblando, gingando, deixando-me abastecer da criatividade e da possibilidade que o referencial e a filosoficidade de matriz africana oferece.



A pesquisa é tecida por encontros, desencontros, pelo movimento; ela é parte que segue, é o registro da inquietação. É um tempo, é atravessamento. Pesquisar na resiliência do escrever é um meio de (re) existir. De traçar e reconhecer os caminhos abertos, e a necessidade de seguir em movimento. Com medo, reconhecendo as fraquezas que nos compõem, a coletividade que nos aquece, as mulheres que nos pariram, as crias que alimentamos; meu corpo ancestralidade, minha natureza forte porque feminina, amefricana, escrevendo, cansada, teceu caminhos que anunciaram a necessidade de continuar.

Referências bibliográficas

CARNEIRO, Aparecida Sueli. Mulheres e Movimento. In: **Estudos Avançados 17** (49), 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>

_____, Aparecida Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra.**

15 na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. **Racismos contemporâneos.** Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

_____, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser.** 2005. Feusp – São Paulo. Tese de Doutorado.

CEVA, AL de A. **Intelectuais negras: escrituras de mulheres negras brasileiras e angolanas como instrumento de resistência sociocultural.** 2013.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: **Mulheres no Mundo – etnia, marginalidade e diáspora.** Nadilza Martins de Barros Moreira & Liane Schneider (orgs). UFPB – JP, Idéia/Editora Universitária, 2005.

_____, Conceição. **Ponciá Vicêncio.** BH: Mazza Edições, 2003.



HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Revista Estudos Feministas**, v. 3, nº 2, p. 464, 1995.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. In: **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza, Alex, RATTs, 2006.

PEREIRA, Diana Araujo. **Cartografia imaginária da tríplice fronteira**. São Paulo: Dobra Editorial, 2014.

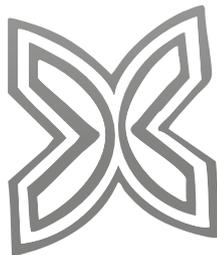
_____, Diana Araujo. Escritas de si—sobre alteridades e mediações. **Revista de Literatura, História e Memória**, v. 14, nº 23, p. 43-57.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. SAADA, Jeanne Favret. Ser afetado. **Cad. Campo**, v. 13, p. 155, 2005.

SOUZA, Angela Maria. Diálogos Interseccionais: ancestralidade e poesia na resistência de mulheres negras. In: **130 Anos de (des)ilusão**: A farsa abolicionista em perspectiva desde olhares marginalizados – GÓES, Luciano [Org.] – Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2018.

SOUZA, Izabela Fernandes de. **Na encruzilhada dos saberes**: fronteiras, escrituras e (re)existências de mulheres negras na cidade de Foz do Iguaçu. 2019. Dissertação de mestrado.

SOBRE A AUTORA



Izabela Fernandes de Souza nasceu em Foz do Iguaçu – PR. Pesquisadora, escritora, artista multimídia e mediadora cultural, é filha de pescadores, de comunidade tradicional de matriz africana e fundadora do coletivo *Kaburé Maracatu*.

Doutoranda em Letras pelo programa de Literatura da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE-2021). Mestre Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos – IELA, pela Universidade da Integração Latino-americana – UNILA (2019), e Bacharel em Letras, Artes e Mediação Cultural (2016) – pela mesma universidade. Tem como linha de pesquisa o campo da literatura, *performance* e as relações étnico-raciais, com ênfase nas perspectivas e escrituras de mulheres negras.

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO COM TIPOGRAFIA FIGTREE,
NO FORMATO 14X21 CM E IMPRESSO EM PAPEL AVENA 80G
PROJETO APROVADO PELA SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA - GOVERNO DO PARANÁ, COM
RECURSOS DA LEI PAULO GUSTAVO, MINISTÉRIO DA CULTURA - GOVERNO FEDERAL

SINOPSE

Este livro reúne reflexões sobre as relações étnico-raciais e de gênero a partir de trajetórias, escrituras e processos de mediação cultural. A obra estabelece pontes entre teoria, prática e lutas sociais, destacando o protagonismo da mulher negra no enfrentamento às assimetrias sociais.

A AUTORA

Doutoranda em Letras pelo programa de Literatura da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE-2021). Mestra Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos - IELA, pela Universidade da Integração Latino-americana - UNILA (2019) e bacharel em Letras, Artes e Mediação Cultural (2016) - pela mesma universidade. Autora do livro *Sou entre elas - mulheres negras em contexto de fronteira*.

ISBN: 978-85-85063-33-7

