

Edição v. 41
número 2 / 2022

Contracampo e-ISSN 2238-2577
Niterói (RJ), 41 (2)
mai/2022-ago/2022

A Revista Contracampo é uma revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense e tem como objetivo contribuir para a reflexão crítica em torno do campo midiático, atuando como espaço de circulação da pesquisa e do pensamento acadêmico.

DOSSIÊ

Mulheres negras em busca de metodologias para a descolonização do feminismo

Black women in search of methodologies for the decolonization of feminism

ANA CLARA GOMES COSTA

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) – Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
E-mail: anaclagc@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-8481-687X

AO CITAR ESTE ARTIGO, UTILIZE A SEGUINTE REFERÊNCIA:

Ao citar este artigo, usar a seguinte referência: GOMES COSTA, Ana Clara. Mulheres negras em busca de metodologias para a descolonização do feminismo. Contracampo, Niterói, v. 41, n. 2, p. 1-13, maio/ago. 2022.

Submissão em: 20/01/2022. Revisor A: 22/02/2022; Revisor B: 08/03/2022; Revisor A: 26/03/2022; Revisor B: 28/03/2022. Aceite em: 01/04/2022.

DOI – <http://doi.org/10.22409/contracampo.v41i2.52835>

Resumo

A partir de uma perspectiva descolonial, esse artigo se coloca a pensar a colonialidade como base do feminismo universalizante, que desconsidera mulheres negras em seus discursos, em suas lutas e abordagens. A universalização da mulher nos leva à colonialidade de gênero, segundo um feminismo branco e acadêmico, que contribui para a manutenção de relações de opressão direcionadas a mulheres negras. O objetivo dessa análise é evidenciar, por meio de uma revisão bibliográfica, que a descolonização do feminismo pode começar por estratégias metodológicas de valorização da escuta e da fala de mulheres negras. Trago um texto-existência que se propõe a refletir sua própria prática de escrita na luta pela descolonização do feminismo.

Palavras-chaves

Processos comunicativos; Colonialidade do gênero; Feminismos negros; Feminismo descolonial.

Abstract

From a decolonial perspective, this article considers coloniality as the basis of universalizing feminism, which disregards black women in their speeches, struggles and approaches. The universalization of women leads us to gender coloniality, according to a white feminism and academic, which contributes to the maintenance of oppressive relationships directed at black women. The purpose of this analysis is to show, through a bibliographic review, that the decolonization of feminism can begin with methodological strategies for the valorization of the listening and speech of black women. I bring an existence-text that aims to reflect its own writing practice in the struggle for the decolonization of feminism.

Keywords

Communicative processes; Coloniality of the genre; Black feminisms; Decolonial feminism.

Pela não universalização de mulheres

Há de se haver um tempo em que não se universalize mulheres, como categoria e como expectativas normativas, mas que valorizemos suas potências enquanto vidas, enquanto diferenças e subjetividades. Queremos que os universos de mulheres e suas particularidades sejam respeitados e habitados pela igualdade de direitos e lugares. Esperamos pelo tempo em que mulher signifique mulheres, em toda a pluralidade, em toda a amplitude e contextos possíveis. Há de haver um tempo em que sejamos sempre protagonistas de nossas próprias histórias, de nossas próprias narrativas e não invisibilizadas ou inferiorizadas por narrativas hegemônicas e racializantes.

Havemos, algum dia, de acabar com a desumanização, com o que é violento seletivamente a umas. Há de se haver um tempo em que não precisemos ter medo e que talvez conheçamos, todas, a grandeza da ideia de liberdade, de ser livre. Me ressalvo pelo questionamento e inquietação com essa ideia, uma vez que a grandeza da noção de liberdade, sendo fruto do neoliberalismo, é utópica, inalcançável, mas mais tangível a mulheres brancas diante dos privilégios frente a mulheres negras, indígenas e não brancas como um todo. Porque enquanto algumas tiverem medo, enquanto algumas forem vulnerabilizadas e enquanto algumas não forem livres, todas as outras que, privilegiadamente, se pensam livres não o são, de acordo com ideia de Audre Lorde (2019).

Por isso, há de se questionar, agora, tudo que categoriza, que uniformiza e que universaliza mulheres e feminismos. Experiências localizadas não podem ser tidas como parâmetro para todas as mulheres, como afirma Luiza Bairros (1995). Retomo, aqui, um dos questionamentos da produção intelectual da autora: “numa sociedade racista sexista, marcada por profundas desigualdades sociais, o que poderia existir de comum entre mulheres de diferentes grupos raciais e classes sociais?” (BAIRROS, 1995, p. 458). Universalizar é homogeneizar realidades, é naturalizar violências a grupos específicos de mulheres subjugadas e desconsideradas.

Toda caixinha dos feminismos, fechada pela universalização e por um ideal normativo branco, deve ser aberta à complexidade das relações e hierarquias sociais. Devemos nos engajar em decifrar e, acima de tudo, em superar as heranças que a colonialidade nos deixou. A ideia de colonialidade é fruto do capitalismo moderno e eurocentrado se instaurando como padrão de poder mundial desde a constituição da América, de acordo com Aníbal Quijano (2005). Ela advém da dominação colonial e da instituição da noção de raça como critério de classificação social de toda a população do globo, mas se mostra mais duradoura do que o próprio colonialismo, que é sua matriz de constituição, ainda segundo o autor. Isso porque a colonialidade se refere a “uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que, desde então, permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (QUIJANO, 2005, p. 117).

Portanto, abrir a caixinha dos feminismos significa empenhar uma luta contra a colonialidade. Tudo começa com os movimentos pela emancipação da mulher se comprometendo com a luta de mulheres, negras, indígenas, quilombolas, migrantes, lésbicas, trans etc. Isso porque, mesmo nos lugares de luta contra opressões, nos feminismos, há relações de dominação, padrões de poder e hegemonia.

Comprometer-se em lutar contra opressões deve ser, então, vinculado a dialogar, sobretudo, a se deixar ouvir, a se abrir à escuta da fala de mulheres histórica e estruturalmente vulnerabilizadas. Por isso, nós mulheres negras também precisamos falar e ser ouvidas de dentro da nossa realidade de experiências sociais, de dentro de nossas dores e potências. É necessário evidenciar as lacunas que só um feminismo branco, eferescente de uma mentalidade eurocêntrica e de classe privilegiada cria, à medida em que suas abordagens, emblemas e demandas não descolonizam as relações sociais, mas podem intensificar o apego à colonialidade e, também, aumentar as desigualdades intragênero. É por isso que enegrecer o feminismo – abordagem amplificada por Sueli Carneiro (2003) – é, cada vez mais, uma prioridade atemporal e sempre atual.

Com uma metodologia entrelaçada aos estudos pós-coloniais e entremeada à descolonização das práticas feministas, esse artigo se propõe a interseccionar raça, gênero e classe para pensar como a colonialidade habita as abordagens de um feminismo universalizante, que nasceu com cara e identidade da branquitude eurocêntrica. Para isso, utilizo majoritariamente de uma pesquisa bibliográfica engajada à América Latina, trazida por intelectuais negras como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Conceição Evaristo, Luiza Bairros, Djamila Ribeiro, Ida Mara Freire, Giovana Xavier, invisibilizadas academicamente, primeiro, por serem negras e mulheres; segundo, pela predominância do eixo euro-norte-americano nos estudos de gênero e das relações sociorraciais. Trago ao texto, também, autoras não negras, representantes de estudos feministas pós-coloniais e descoloniais, como as indianas Gayatri Spivak e Chandra Mohanty, e a argentina María Lugones, ambas também longe do eixo euro-norte-americano de produções acadêmicas. Autoras negras estadunidenses como bell hooks e Angela Davis também terão seus estudos utilizados nesta análise, porém em complementaridade, abdicando do protagonismo no mainstream teórico do eixo norte para que, nesse trabalho de metodologia insurgente, autoras latino-americanas protagonizem o debate. Os estudos de autoras feministas europeias como Simone de Beauvoir e Françoise d'Eaubonne serão considerados para a constatação de uma leitura crítica quanto a um feminismo branco e homogeneizante. Pensando metodologia como prática, me incluo no exercício emblemático, no campo da comunicação, de não invalidar meu eu e minhas experiências em busca de uma imparcialidade forjada no âmbito acadêmico. Assim, trago também minha primeira pessoa, marcando, além da minha escuta do nós, o meu lugar em um enfrentamento político, comunicacional, social e acadêmico. Inspirada por Conceição Evaristo (2005a) e por Ida Mara Freire (2014, p. 548), “torno-me também tecelã, teço este texto-existência. Na busca do entendimento desta minha breve existência, danço, escrevo, teço palavras com fios desfiados da flor do útero das minhas ancestrais”. Nesse artigo, texto-existência, serão consideradas situações do cotidiano, inclusive experiências pessoais, que mostram como os processos comunicativos de compartilhamento de sentidos, sejam pelas vias do midiático ou pelas vias das interações interpessoais, podem ser violentos com mulheres negras. O propósito primeiro é abordar como um feminismo neutro, não engajado com as opressões às mulheres racializadas como não brancas, pode, também, ser excludente e violento, seguindo o fluxo das práticas sociais de colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) e seus processos comunicativos de perpetuação do racismo. Outro propósito é de pensar passos propositivos para a descolonização do feminismo, começando pela metodologia desse texto, enquanto um exercício de prática descolonial. Afinal somos múltiplas, plurais, mas não somos iguais; não somos “manas”, como se tem chamado redes sociais à fora. As estruturas fizeram com que nossa diferença nos trouxesse à desigualdade. Desconsideremos, então, o universalizar mulheres nos feminismos, agora, para que, um dia, possamos ser iguais na possibilidade de viver na diferença, na diversidade, na igualdade e na interculturalidade de fato.

Universalização da mulher e colonialidade do gênero

Ao falar sobre universalização em vínculo ao feminismo, tomo alguns cuidados metodológicos na escrita desse texto, como, por exemplo, o grifo em itálico para me referir a alguns termos como *mulher* e *feminismo*, na forma singular, de modo a não os universalizar e os tornar caixinhas de verdades únicas, como eles comumente aparecem por aí, seja no âmbito das interações interpessoais, nos meios midiáticos ou no meio acadêmico. Também o faço para marcá-los enquanto categorias de análise da universalização, já que se parte da premissa universalizante de que membros do gênero feminino estão constituídos como um grupo homogêneo – segundo a análise de Chandra Mohanty (2008) –, e o que une todas essas mulheres é a opressão sobre ser *mulher*, perspectiva questionada por Luiza Bairros (2005).

Tais cuidados se dão porque considero que feminismos devam ser engajados com transformações sociais. Por assim ser, considero, também, que feminismos, em sua multiplicidade, devam primar por uma constante práxis sobre o pensar e agir nas nuances, nas entrelinhas das nossas amarras coloniais

presentes nas ações do dia a dia. Porque são nos detalhes, nas sutilezas que nossas vivências, nossos discursos e cotidianos vão sendo descolonizados. Dessa forma, eu parto, aqui, do colonial como ponto de partida das relações sociais, fato inevitavelmente relacionado à universalização da *mulher*, e vejo, ainda, os feminismos engajados a perspectivas descoloniais como práticas efetivas para mudanças estruturais.

Se o colonial é um ponto de partida da nossa história enquanto sociedade ocidentalizada, é porque os construtos de nossos sentidos, de nossos saberes, de nossas subjetividades, de nossas narrativas advêm de um processo civilizatório e colonialista, de massacre a povos, culturas, saberes e consciências. Tudo isso tem a ver com o sistema econômico capitalista, desde sempre, solapando vidas pela máxima da exploração, do acúmulo e do lucro. María Lugones (2010) nos alerta, a partir de uma perspectiva histórica, para o caráter inseparável do capitalismo como sistema de poder, em vínculo com um ideal de dominação, que superestima a colonialidade. A autora utiliza o termo colonialidade,

seguindo a análise de Aníbal Quijano do sistema de poder capitalista do mundo em termos da “colonialidade do poder” e da modernidade – dois eixos inseparáveis no funcionamento desse sistema de poder. A análise de Quijano fornece-nos uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas (LUGONES, 2010, p. 939).

A diferença, portanto, não deve ser limitada a uma oposição binária. Em leituras sobre gênero e sua relação social como a de Simone de Beauvoir (1980, p. 10-11), “a mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro”. Para a autora francesa, a *mulher* só se constitui em oposição, se opondo enquanto o Outro do homem. A *mulher* teria, assim, uma função de subordinação perante o homem.

A análise de Beauvoir (1980) pode ser questionada já que diz respeito a um tipo universalizado de ser *mulher*. Se pensarmos em mulheres negras diante da categoria beauvorianiana de Outro como oposição do homem, perceberemos um vazio. Esse vazio, evidenciado pela artista e pesquisadora Grada Kilomba (2012) e enfatizado por Djamilia Ribeiro (2017), se dá pelo fato de que o debate sobre gênero é protagonizado por mulheres brancas e o debate sobre racismo, por homens negros. Como mulheres negras não são nem brancas, nem homens, Kilomba (2012) as considera como “Outro do Outro”. Assim, mulheres negras “ocupam um lugar muito difícil na sociedade supremacista branca por serem uma espécie de carência dupla, a antítese de branquitude e masculinidade” (RIBEIRO, 2017, p. 39).

É por isso que quando se considera a categoria *mulher* para fundamentar o *feminismo* como luta pela conquista da igualdade de direitos em relação ao homem – como oposição –, reafirmamos a estrutura de hierarquias sociais pelo binarismo e pela universalização. De que *mulher* estamos falando nesse *feminismo* generalizador? Que *mulher* está mais próxima de lutar em pé de igualdade com os homens, por mais que não seja uma batalha fácil? Não temos dúvidas de que essa *mulher* condiz com o *feminismo* ocidental, que traz a narrativa da *mulher* branca, inteligente, cosmopolita, livre, dona de seu próprio corpo e espaço.

O uso do conceito mulher traz implícito tanto a dimensão do sexo biológico, como a construção social de gênero. Entretanto, a reinvenção da categoria mulher frequentemente utiliza os mesmos estereótipos criados pela opressão patriarcal - passiva emocional etc. - como forma de lidar com os papéis de gênero. Na prática aceita-se a existência de uma natureza feminina e outra masculina fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza. Dessa perspectiva a opressão sexista é entendida como um fenômeno universal sem que, no entanto, fiquem evidentes os motivos de sua ocorrência em diferentes contextos históricos e culturais (BAIRROS, 1992, p. 459).

É válido lembrar que a categoria *mulher* é uma invenção ocidental, que privilegia uma “bio-

lógica”, ou seja, um determinismo biológico para pensar a organização do mundo social, como mostra os estudos da pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2021). Quando a autora mapeia sistemas culturais africanos, com destaque para o quadro de referência da cultura iorubá, ela comprova em sua pesquisa que a categoria social *mulher* – nesse lugar de inferiorização dicotômica em oposição à categoria homem –, inexistia antes da colonização de povos africanos. O fato é que assumir o olhar sobre a questão da *mulher* oprimida é privilegiar o modo ocidental de percepção do mundo e consiste também em privilegiar um tipo único de ser *mulher*.

Quando se fala de *mulher*, não se considera mulheres negras, indígenas, migrantes, lésbicas, trans etc. E quando se fala de *feminismo*, marca-se uma identidade ocidental e branca por um lado, de acordo com Sueli Carneiro (2003); por outro lado, essa formulação clássica feminista revela “a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais” (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Visto que somos uma sociedade multirracial e pluricultural, ao universalizar *mulher* e *feminismo*, vinculando a uma expectativa ocidental e branca, desconsidera-se as desigualdades de gênero, diante de múltiplas identidades raciais, culturais, de classe e de localidades. Cria-se, assim, discursos e práticas vazias que não visam transformação social. Mantém-se a colonialidade pela universalização, de forma a ratificar hierarquias e a categorização do gênero.

María Lugones (2010) chama de colonialidade do gênero o que está na intersecção de gênero, raça e classe como construtos bases do sistema de poder capitalista. Para ela, pensar sobre a colonialidade do gênero nos permite analisar a opressão de gênero racializada no capitalismo e compreender opressão como manifestação complexa de sistemas econômicos e racializantes. Nesse sentido, a desigualdade é colocada em pauta e pessoas são percebidas, em suas diferenças, como seres históricos e não mais como seres oprimidos de maneira unilateral. A autora considera, ainda, que a possibilidade de superar a colonialidade do gênero é pelas vias do “feminismo descolonial”.

Enegrecendo o *feminismo* e as práticas acadêmicas

Aliar as questões do racismo às questões da colonialidade do gênero é uma luta política pelo reconhecimento histórico das atrocidades que o colonialismo e a modernidade nos trouxeram. Faz parte de um projeto transformador da realidade social, dismantlar as estruturas complexas de desumanização de pessoas subjugadas pelo sistema de poder econômico por meio do racismo e do sexismo, como instrumentos estruturados e estruturantes de dominação.

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 masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas). Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o status dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de equalização social a igualdade intragênero, tendo como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes. Por isso, para as mulheres negras atingirem os mesmos níveis de desigualdades existentes entre homens e mulheres brancos significaria experimentar uma extraordinária mobilidade social, uma vez que os homens negros, na maioria dos indicadores sociais, encontram-se abaixo das mulheres brancas (CARNEIRO, 2003, p. 119).

Sueli Carneiro nos mostra o quão o racismo intensifica as desigualdades intragênero para as mulheres negras em relação ao *feminismo* universalizado. Para superar a colonialidade do gênero e descolonizar o *feminismo*, é necessário que a escuta mostre caminhos para que sujeitos historicamente subalternizados utilizem de sua fala como agência. De acordo com Gayatri Spivak (2010, p. 12), a

subalternidade é vivenciada pelas “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante”. A autora indiana representante do pós-colonialismo ainda afirma que “a ‘fala’ dos sujeitos subalternos seria a sua agência, ou seja, a sua autonomia diante da sociedade excludente em que eles se encontram” (SPIVAK, 2010, p. 14).

Assim, diante da colonialidade do poder – discutida por Aníbal Quijano (2005) –, da colonialidade do saber – que pode ser vinculada à noção de epistemicídio, de Sueli Carneiro (2005) – e da colonialidade do gênero – nos termos de María Lugones (2010) –, nos autodefinirmos. E contar nossas próprias histórias é romper com o silenciamento e a subalternidade impostos duplamente a nós mulheres negras. Primeiro, pela condição de negras e, segundo, pela condição de *mulher*, já que “a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial”, dito consagrado por Lélia Gonzalez, de acordo com Sueli Carneiro (2003). De fato, as práticas políticas de luta contra opressões devem ser diversificadas segundo a ótica das mulheres de grupos subalternizados, uma vez que introduzem, nos feminismos, o processo dialético que promove a afirmação das mulheres de maneira geral como sujeitos políticos, mas que também exige o reconhecimento da diversidade e de desigualdades entre mulheres, ainda segundo Sueli Carneiro (2003).

A velha questão trazida por Gayatri Spivak cabe muito bem aqui: “dentro e fora do circuito da violência epistêmica da lei e da educação imperialistas, (...) pode o subalterno falar?” (SPIVAK, 2010, p. 70). A política de reconhecimento de um lugar é importante para mulheres negras porque define nossas narrativas, uma vez que não há formas de nos despir de nossas histórias, de nossa condição, de nossas dores, de nossa raça. Nossas narrativas falam por nós. Falar de nós por nós mesmas é romper com o ciclo das narrativas que até podem falar sobre nós, mas não nos consideram. Registrar nossa existência e nossos anseios em textos, principalmente, no âmbito acadêmico, é romper com o lugar que o sistema de poder nos relegou, longe do domínio da fala e longe de transgredir essa fixação. Trazer nossas próprias experiências e narrativas é desoutrorizar mulheres negras, nesse processo de silenciamento do “Outro do Outro”, que faz com que sejamos desconsideradas nas narrativas hegemônicas.

O lugar de produção de narrativas também faz parte da estrutura de distribuição de poder que tenta nos calar. Ida Mara Freire (2014) afirma a importância da escuta de si.

A distinção da própria voz se apresenta em graus variados, conforme o grau da escuta de si, de modo que a escuta de si próprio é o primeiro passo no caminho em direção à escuta do outro. Parece-me que quanto mais ouço a mim mesma, mais ouço o outro. Por isso, a percepção de si está sempre vinculada à percepção do outro. E talvez seja por essa razão a dificuldade de descolar o outro de si, chegando ao ponto de dizer e chamar o outro de eu mesmo (FREIRE, 2014, p. 569).

Por isso, nossos passos para enegrecer o *feminismo*, inclusive na academia, começam pela substituição de mulheres negras como objetos de pesquisas, por elas mesmas contando suas próprias histórias, conforme o lema do Catálogo Intelectuais Negras Visíveis, organizado por Giovana Xavier (2017). Nós, saindo dos lugares de não fala, para muito além dos lugares de fala; para os lugares de escritas, da escuta de si, de escrevivências, prática esta trazida por Conceição Evaristo (2005a) que instiga, por meio das experiências, dos saberes, das memórias, das subjetividades e das identidades, o exercício de escrita do mundo. É como se o grafite negro do lápis contasse uma história preenchendo o vazio do papel em branco. A fala e a escrita, para mulheres negras, são sinônimos de resistência e agenciamento. A escrevivência é, então, um processo político de “tomar o lugar da escrita como direito, assim como se toma o lugar da vida” (EVARISTO, 2005b, p. 2020). Nesse sentido, a experiência vivida por uma coletividade é fonte da construção da narrativa contada.

As escrevivências se mostram como formas de romper com o ciclo do epistemicídio de saberes desconsiderados pelo modelo ocidental da ciência moderna e da colonialidade, que nunca viram nas mulheres negras nenhum potencial para o pensar, para produzir conhecimento. Chandra Mohanty (2008)

afirma que as próprias práticas de um *feminismo* acadêmico, de leitura, escrita e crítica, se inserem nas relações de poder as quais se pode enfrentar, resistir ou respaldar a lógica dominante. Isso porque, para a autora, não existe academia apolítica.

Já Djamila Ribeiro afirma que

quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal da ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica, conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e assim invisibilizando outras experiências de conhecimento (RIBEIRO, 2017, p. 24-25).

Em vínculo à invisibilidade de outras experiências de conhecimento que o modelo de ciência em voga nos traz, a colonialidade associa mulheres negras somente aos seus corpos racializados e suas possíveis vivências corporais, seja para o trabalho, seja para servir sexualmente os homens – sobretudo homens brancos –, seja para alimentar, historicamente, o sistema econômico das relações coloniais, já que, para Angela Davis,

aos olhos dos donos de escravos, as mulheres escravas não eram mães em absoluto; eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo. Eram “fazedoras de nascimentos/breeders” - animais, cujo valor monetário podia ser calculado precisamente em função da sua habilidade em multiplicar os seus números (DAVIS, 2016, p. 12).

Historicamente, enquanto mulheres brancas procuravam transgredir à inferioridade do papel de mães, de donas de casa e buscavam, a partir do *feminismo*, o domínio do trabalho produtivo, mulheres negras escravizadas não eram vistas nem como gente. Angela Davis afirma, ainda, que “os arranjos econômicos da escravatura contradiziam a hierarquia do papel sexual da nova ideologia. As relações de homem e mulher dentro da comunidade escrava não estavam conformadas com o modelo ideológico dominante” (DAVIS, 2016, p. 16).

É diante da trajetória histórica de invisibilidade às mulheres negras e diante de violências como a objetificação em vários níveis, da colonialidade do corpo, da colonialidade do saber e da colonialidade do gênero, que precisamos pensar metodologias e ações para quebrar essas estruturas herdadas do colonial, descolonizando, assim, o *feminismo* e a própria academia. Descolonizar o *feminismo* é fazer com que os feminismos e a luta de mulheres se amplifiquem.

Metodologia para prática da descolonização

Pensar o como fazer para que as práticas feministas não sejam condizentes com a universalização de mulheres e do próprio *feminismo* é um primeiro exercício instigante para um projeto de descolonização, seja epistemológica, na academia, seja na esfera do cotidiano, por meio dos processos comunicativos intersubjetivos do dia a dia. Digo um exercício porque, como somos massacradas e massacrados pela lógica da colonialidade, tendemos a reproduzi-la pelos processos comunicativos da cotidianidade; muito do que pensamos e muitos dos sentidos compartilhados socialmente, nessa perspectiva, podem recair nessa mesma lógica.

Comecei a pensar formas de propor uma discussão, nesse artigo, que respaldasse mulheres negras como intelectuais. Uma das estratégias foi utilizar de uma bibliografia protagonizada por pesquisadoras negras que, por estarem longe do eixo euro-norte-americano de produção acadêmica, têm pouca visibilidade na produção de conhecimento científico. Há, portanto, uma relação de poder a partir da produção do saber científico que privilegia o imperativo branco, masculino, heteronormativo como padrão, em uma relação que retroalimenta a consolidação da política de citações do mundo acadêmico,

por exemplo, em acordo com o olhar de Ochy Curiel (2018). Por essa política, mulheres negras *terceiro mundistas* são pouco reconhecidas enquanto intelectuais, são menos citadas, menos traduzidas e ocupam, em menor grau, posições de destaque, espaços de poder, cargos de chefia nos centros de pesquisa, como universidades, e nos órgãos reguladores. Nossa agência é usurpada e nos colocam como coadjuvantes, como vítimas, “fato que cria uma relação de poder de conhecimento desde lugares de privilégio de sexo, raça, sexualidade e geopolítica” (CURIEL, 2018, p. 36).

Para além do domínio branco e eurocêntrico sobre as ciências, Lélia Gonzalez (1978, p. 75) nos alertou para uma contradição que permanece nas “formas político-ideológicas de luta e de resistência negra no Novo Mundo. Continuamos passivos em face da postura político-ideológica da potência imperialisticamente dominante da região: os Estados Unidos”. Para ela, uma primeira reflexão é que se recai na ideia de que só existiriam pessoas negras nos Estados Unidos e não no continente por inteiro. A autora aponta para uma segunda reflexão que condiz com a “reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser ‘A AMÉRICA’” (GONZALEZ, 1978, p. 76).

Djamila Ribeiro (2017, p. 29) complementa as reflexões de Lélia, pensando que um projeto de descolonização epistemológica precisa pensar sobre “a importância epistêmica da identidade, pois reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento”. Por isso, trazer autoras negras alinhadas à realidade latino-americana é importante para enriquecer e descolonizar tanto o *feminismo* quanto a produção científica.

Outro ponto importante sobre uma metodologia descolonizadora é mostrar que, como intelectuais e, acima de tudo, como mulheres negras, nossas autoras devem ter seus nomes e sobrenomes ressaltados. Isso, seguindo a máxima de Lélia Gonzalez afirmando que “negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido...ao gosto deles” (GONZALEZ, sem paginação apud BAIRROS, 2000, p. 3). Com seus nomes em evidência e com a localização latino-americana sendo considerada como estratégia política de descolonização do pensamento, nossas intelectuais negras tecem suas próprias narrativas e trazem à tona demandas para superar a colonialidade do poder, do saber e do gênero. É nesse sentido que é necessário evidenciar as divergências das práticas feministas quando mulheres negras assumem o protagonismo da fala em relação a um *feminismo* universalizado branco e hegemônico. Por isso, vamos a algumas incoerências que os feminismos negros e descoloniais nos mostram ao se deparar com práticas discursivas e processos comunicativos de um *feminismo* universalizante.

Descolonizando o *feminismo*

Política e academicamente, o *feminismo* universalizante cunhou conceitos que são disseminados por meio dos processos comunicativos. Seja nas redes sociais, nos meios midiáticos, nas interações face a face, em rodas de conversa de mulheres ou no pensamento comum sobre o que vem a ser a prática feminista, discute-se conceitos e ideias como patriarcado, divisão sexual do trabalho, liberdade sexual feminina, amor livre, sororidade, dentre outros. Essas temáticas vêm ganhando visibilidade, sobretudo, pela sua inserção nos meios de comunicação massivos, como em programas de televisão que apresentam o *feminismo* como forma de emancipação e libertação da *mulher*.

O programa televisivo Amor & Sexo, apresentado pela atriz Fernanda Lima na Rede Globo, é um exemplo de apropriação do discurso universalizante do *feminismo* de modo a galgar maior audiência e conquistar mais consumidoras e consumidores midiáticos. Porque, pela lógica neoliberal, discursos que prezam pela luta contra opressões seletivas também podem ser apropriados com o objetivo de aumento de público e venda de produtos. Não é à toa que a estreia do programa Amor & Sexo, no ano de 2017, com o tema “*feminismo*”, registrou audiência recorde à emissora.

Pensando que, para descolonizar o *feminismo*, precisamos nos ater às nuances e ao questionamento da colonialidade expressa em práticas e conceitos, é necessário considerar sempre a

práxis dos deslocamentos nas práticas feministas que estão no imaginário social. Esses deslocamentos nos fazem questionar: nos conceitos ou em situações que nos falam sobre o patriarcado, onde está o racismo? Esse confronto possibilita analisar para além do espaço de vazio relegado às mulheres negras e permite desmistificar a noção de que o que une as mulheres como grupo singular é a opressão comum, ou a igualdade de sua opressão, de acordo com Chandra Mohanty (2008).

Portanto, seguindo a estratégia metodológica dos deslocamentos, quando se fala do imaginário patriarcal na cultura brasileira, onde está o racismo? Academicamente tendemos a nos guiar pela assertiva de que o aparecimento do patriarcado e do domínio masculino se dá em vínculo com a gestão da agricultura realizada pelo homem. Pelas narrativas ocidentais, se estabelece que o patriarcado tem início a partir do homem percebendo “que não é qualquer divindade que fecunda a mulher, à semelhança do macho do seu gado que fecunda a fêmea”; com isso, “ele atribui a si próprio imediatamente o papel primordial, o de semeador de grão num terreno inerte” (D’EAUBONNE, 1977, p. 27). A autora francesa vincula a subordinação da *mulher* na “escravatura patriarcal” com o surgimento da propriedade privada. A marcação da paternidade passa a ser a exigência de proteção da propriedade privada e a cédula familiar – com a posse da *mulher* e sua fidelidade unilateral – surge para cumprir a função de repasse de herança do progenitor à prole, na perspectiva da autora. Para ela, a *mulher* é destronada e “deixa de controlar a procriação caída em poder do macho que superexplora o solo e superfecunda os ventres em nome do ‘crescei e multiplicai-vos’ (...)” (D’EAUBONNE, 1977, p. 55).

Entretanto, essa leitura apresenta uma perspectiva ocidental e unilateral sobre civilizações antigas, com o foco na propriedade privada, abdicando das possibilidades de outros tipos de sociedades que se formaram sustentadas por outros pilares, com outras cosmovisões e cosmogonias, como por exemplo nas sociedades indígenas e africanas. Aludir ao surgimento do patriarcado para explicar as relações de opressão das mulheres no Brasil, hoje, é um equívoco tamanho, já que se desconsidera toda a trajetória de violências instituídas, no período colonial e no período escravista, às mulheres indígenas e às mulheres negras. Somos levadas e levados a pensar somente *na escravatura patriarcal* e sua relação com o repasse de herança, sugerida por D’Eaubonne (1977), quando a única herança que restou às filhas e filhos de mulheres negras e indígenas foi a dor, a violência e o medo, que para Ida Mara Freire (2014), têm algum grau de parentesco.

O fato é que essa sustentação teórica sobre o surgimento do patriarcado como base para o aparecimento das opressões contra a *mulher* traz outras noções universalizantes como a ideia da divisão sexual do trabalho, da liberdade sexual feminina, a idealização do amor livre como modelo de corpos livres, desvinculados da noção monogâmica de posse, dentre outras ideias relacionadas a um padrão de *feminismo* branco.

Como é possível falar em divisão sexual do trabalho para mulheres negras, ou falar em transgredir aos papéis de mães e dona de casas, se, de acordo com os estudos de Angela Davis (2016), o ponto de partida de toda exploração começa, para elas, com a apreciação do papel de trabalhadoras a partir da escravatura? A autora afirma que mulheres negras foram exploradas duplamente, tanto para o trabalho pesado, quanto sexualmente.

Os comportamentos dos donos de escravos para as mulheres escravas eram: quando era rentável explorá-las como se fossem homens, sendo observadas, com efeito, sem distinção de gênero, mas quando elas podiam ser exploradas, castigadas e reprimidas em formas ajustadas apenas às mulheres, elas eram fechadas dentro do seu papel exclusivo de mulheres (DAVIS, 2015, p. 11).

O trabalho braçal sempre foi destinado às mulheres negras, principalmente às retintas. Já a exploração sexual, serviu como forma de castigo e de enfraquecimento da resistência de mulheres negras diante dos donos de escravizadas. O estupro sofrido por elas foi substituído pelo eufemismo da ideia de miscigenação, venerada no mito da democracia racial brasileira, junto ao ideal do branqueamento e à

negação da negritude. Construiu-se, assim, discursos de branqueamento, compartilhados nos processos comunicativos a partir da minimização da identidade negra, substituída pela morena, pela mulata, pelo discurso do “você nem é tão negra assim”, ou do “você não é negra porque tem a pele clara”. Lélia Gonzalez (1988) chama a negação sobre ser negro de racismo por denegação.

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “limpar o sangue”, como se diz no Brasil) é internalizado com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988, p. 73).

Diante do racismo por denegação, de forma a manter a pessoa negra sempre à margem, criou-se, também, lugares intransponíveis às mulheres negras, principalmente fixando-as à materialidade de seus corpos negros femininos. De acordo com a lógica do branqueamento, se diz a qual lugar cada *mulher* negra pertence. Se de pele mais clara, ela é fixada no estereótipo da morena ou mulata sensual, ao dispor dos homens; se de pele retinta e se mais velha, ela é fixada na ideia da mãe preta, ou da trabalhadora forte e incansável.

Pensando sobre essa trajetória das mulheres negras como corpos hiperssexualizados, soa minimamente estranho a reivindicação pela exibição de mamilos e corpos nus no *feminismo* universalizante e a exacerbação do discurso do “meu corpo, minhas regras”, já que sempre tivemos nossos corpos desnudos, violados e violentados. Utilizando dos deslocamentos propostos como estratégia metodológica: onde está o racismo na reivindicação de corpos nus e livres, proclamada pelo *feminismo* universalizante? Para bell hooks (2016, s/p), “desde a escravidão aos dias de hoje, corpos de mulheres negras, vestidos ou desnudos, têm sido vendidos e comprados”. Como falar em liberdade sexual do vestir o quiser, do desnudar peitos e bundas, se nós negras somos fixadas na ideia do corpo-desfrute, que pode ser estuprado a qualquer momento? Isso, historicamente e de forma naturalizada, sem nenhuma comoção coletiva, sem nenhuma sororidade do *feminismo* universalizante e sem a *hashtag* “mexeu com uma, mexeu com todas”.

Se para mulheres negras, “liberdade é não ter medo”, frase dita pela cantora Nina Simone, no documentário *What happened, Miss Simone?*, dirigido por Liz Garbus e lançado em 2015, e proferida também no verso da música *Descolonizada*, lançada no álbum *Território Conquistado*, em 2016, pela cantora Larissa Luz, como ser livre diante da fobia e da possibilidade da violência? E mais, como ser livre e predispostas à ideia do amor sem posse, do amor livre, se mulheres negras são as que, em geral, são menos estimadas pelos homens para relacionamentos, de acordo com a pesquisa realizada por Claudete Alves da Silva Souza (2008).

Assim, o racismo por denegação nos mostra o fato da solidão da mulher negra acometer várias de nós. Todas nós já passamos pela situação de sermos desprezadas para possíveis relacionamentos ou preteridas por homens que se relacionam publicamente somente com mulheres não negras. Quantas de nós já não fomos escondidas pela vergonha dos homens sobre nós e sobre nossos corpos ou violentadas psicologicamente por nos fazerem acreditar que não éramos o bastante?

É pelo medo da solidão que muitas mulheres negras agem em nome de uma falsa liberdade sexual universalizante. Mulheres negras, por vezes, se anulam e topam relações livres, mesmo contra vontade, por estarem presas ao medo de estarem sós. A dita liberdade sexual feminina, mais uma vez, universalizando mulheres e servindo aos interesses masculinos, de forma a legitimar violências emocionais que sempre ocorreram na relação afetivo-sexual entre homens e mulheres negras.

Nossos passos continuam...

Diante de tantas incoerências do *feminismo* universalizante desconsiderando a história e a vida de mulheres negras, nossos passos ainda devem percorrer um longo caminho rumo à descolonização. Vasculhando minhas lembranças e minha memória corporal como mulher negra, pude encontrar a raiz da violência, observando o medo, assim como Ida Mara Freire (2014) o fez. É nesse sentido que esse texto-existência se põe, à medida em que “(...) indagando se o corpo esquece, olhei nos olhos da minha sombra, conversei com a violência que mora em mim” (FREIRE, 2014, p. 582). Nessa conversa de fluxo contínuo, fica evidente que a colonialidade do gênero ainda se sobrepõe em relação a possibilidades múltiplas de feminismos plurais. A luta *feminista* por direitos é, dessa forma, coletivamente corroída e seletiva porque exclui formas plurais de outros existires de mulheres racializadas como não brancas. Por isso, a necessidade cotidiana de descolonização do *feminismo*.

Procurei, com esse texto, propor possibilidades de descolonização do *feminismo*, na perspectiva da minha própria escrita como um tipo de prática acadêmica. As estratégias metodológicas aqui colocadas caminham no sentido de contradizer narrativas feministas universalizantes, numa práxis que vincula teoria e prática – nesse caso, num processo metalinguístico de escrita descolonizante, por assim dizer. A escrita desse texto-existência é influenciada pelas escrevivências propostas por Conceição Evaristo (2005b) porque se compromete com a vivência de mulheres negras, tanto em nível individual, quanto em nível coletivo. Esse processo de escrita, mesmo que assumido por uma única mulher negra, reflete toda uma coletividade, porque traz, na construção textual, experiências comuns que mulheres negras vivem.

O fato é que é preciso sim evidenciar as violências que a noção distorcida de igualdade de gênero traz; e é necessário saber, também, que “as mulheres não aprendem nem aprenderão sobre poder ou sobre criar amor próprio e autoestima através de atos de violência” (bell hooks, 2016, sem paginação). Segundo hooks, a violência por si não cria mudança positiva. Mas pensar uma práxis sobre discursos que reforcem essas violências pode possibilitar formas de se chegar à descolonização da vida e, assim, de passo a passo, se chegar a mudanças estruturais que tragam transformações sociais.

Referências

- BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, ano 3, n. 2, p. 458-463, jul./dez. 1995.
- BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-A'sia**, s. v., n. 23, p. 1-21, 2000. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990/13591>. Acesso em: 2 jun. 2018.
- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. Tradução de Sérgio Millet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1980.
- CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, set./nov. 2003. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300008. Acesso em: 25 mar. 2018.
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, 2005.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: MELO, Paula Balduino de; COELHO, Jaqueline; FERREIRA, Larissa; SILVA, Diene Ellen Tavares. (Orgs.). **Descolonizar o feminismo**. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019. p. 32-51.
- DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

D'EAUBONNE, Françoise. **As mulheres antes do patriarcado**. Lisboa: Veja, 1977.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de Minha Mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Depoimento apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras. **Nossa Escrivência**, 10 maio 2022. Disponível em: <http://nossaescrevencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html>. Acesso em: 8 maio 2018.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no Mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, 2005. p. 201-224.

FREIRE, Ida Mara. Tecelãs da existência. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 22, v. 2, p. 565-584, maio/ago. 2014. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36545>. Acesso em: 25 mar. 2018.

GONZALEZ, Lélia. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, s. v., n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

hooks, bell. Movimentar-se para além da dor. **Portal Blogueiras Negras**, 11 maio 2016. Disponível em <http://blogueirasnegras.org/movimentar-se-para-alem-da-dor-bell-hooks/>. Acesso em: 7 out. 2017.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: episodes of everyday racism. Munster: Unrast Verlag, 2012.

LORD, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/>. Acesso em: 29 abr. 2018.

MOHANTY, Chandra Talpade. “Bajo los ojos de Occidente: feminismos académicos y discursos coloniales”. *In*: NAVAZ, Liliana; CASTILLO, Rosalva (Eds.). **Descolonizando el feminismo**: teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Cátedra, 2008. p. 112-161. Disponível em <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2018.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 116-142.

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

SOUZA, Claudete Alves da Silva. **A solidão da mulher negra**: sua subjetividade e seu preterimento pelo homem negro na cidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

XAVIER, Giovana (Org.). **Catálogo Intelectuais Negras Visíveis**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

WHAT happened, Miss Simone?. Direção de Liz Garbus. Park City: Netflix, 2015. HD Digital (101 min), son. color.

Ana Clara Gomes Costa é doutoranda em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mestra em Comunicação pela Universidade Federal de Goiás (UFG), especialista em Patrimônio, Direitos Culturais e Cidadania e graduada em Jornalismo, também pela UFG.