

Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo

Jurema Werneck

O que apresentarei aqui não são idéias minhas. Falo do que vi, aprendi, li, ouvi, a partir de minha inserção em comunidades heterogêneas: de diferentes gerações, sexualidades, racialidades, escolaridades, possibilidades econômicas, culturais e políticas, e muito mais. Penso que a originalidade que possa me ser conferida refere-se à tentativa de juntar aqui muitas fontes, diferentes vozes. Não vou nomear cada uma delas, não porque queira ocultá-las, mas para destacar a riqueza e a amplitude da circulação de idéias que não sabemos onde começam, que se entrelaçam, que se propagam especialmente entre mulheres, criando comunidades de saber cujas fronteiras são imprecisas. E ainda, por ter dificuldades de aceitar, nesta circulação dinâmica de idéias, seu encarceramento nos paradigmas do individualismo ou da propriedade privada.

Assinalo que muitas palavras, termos e conceitos que utilizarei são instáveis, imprecisos. Eles vêm sendo, ao longo das diferentes lutas de resistência, questionados, criticados, reposicionados e refeitos. Utilizarei muitos destes aqui. Peço, então, que desconfiem.

É a partir destas considerações que digo o que direi a seguir:

As mulheres negras não existem. Ou, falando de outra forma: as mulheres negras, como sujeitos identitários e políticos, são resultado de uma articulação de heterogeneidades, resultante de demandas históricas, políticas, culturais, de enfrentamento das condições adversas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos

séculos de escravidão, expropriação colonial e da modernidade racializada e racista em que vivemos.

Ao afirmar estas heterogeneidades, destaco a diversidade de temporalidades, visões de mundo, experiências, formas de representação, que são constitutivas do modo como nos apresentamos e somos vistas ao longo dos séculos da experiência diaspórica ocidental. Tais diversidades fazem referência às lutas desenvolvidas por mulheres de diferentes povos e regiões de origem na África, na tentativa de dar sentido a cenários e contextos em rápida e violenta transformação. Mudanças que resultariam na constituição de uma diáspora africana que significasse algum tipo de continuidade em relação ao que poderia ser definido como nós, com o que éramos e que não seríamos nunca mais.

Na formação e expansão desta diáspora, as articulações empreendidas tinham e têm como âncora principal a luta contra a violência do aniquilamento – racista, heterossexista e eurocêntrico – com vistas a garantir nossa participação ativa no agenciamento das condições de vida para nós mesmas e para o grupo maior a que nos vinculamos. Articulações que se desenvolveram apesar (e a partir) das ambigüidades e limitações de identidades fundadas em atributos externos impostos pelo olhar dominador, de forte marca fenotípica (visual) e cuja amplitude de aniquilamento estende-se ao genocídio e ao epistemicídio¹. Assim os processos de constituição das diferentes identidades mulheres negras incluem também a necessidade de sua ultrapassagem, fazendo existir novos conceitos instáveis mulheres negras mais adequados ao que necessitamos, queremos e devemos ser nos diferentes cenários políticos. Tais instabilidades destacam seu caráter político, bem como apontam sua necessidade de ultrapassagem na direção de nomes próprios que garantam sua inserção em processos de transformação social que façam desaparecer o racismo, o heterossexismo e as violências que fazem parte de sua história e justificativa.

Assim, é possível imaginar que, se não houvesse um movimento de colonização com força econômica, política e cultural amparado num racismo baseado na cor da pele e na deslegitimação e negatificação

¹ Sueli Carneiro, em sua Tese de Doutorado (2005), denomina epistemicídio os processos de negação de povos e grupos afrodescendentes como sujeitos de conhecimento, a partir da negação, ocultamento ou desvalorização de sua visão de mundo e dos saberes que a sustentam tanto a partir do continente africano quanto em sua diáspora.

dos significados e significantes relacionados à África em sua heterogeneidade ou singularidade. Se essa não fosse uma dominação apoiada em esquemas patriarcais heterossexistas e em condições de extrema exclusão. Se tais esquemas de dominação, apoiando-se nas regras da modernidade capitalista (e neoliberal) não demonstrassem um vigor contemporâneo. E se a resistência a estes cenários não fosse um imperativo de sobrevivência, talvez não houvesse mulheres negras (e, é claro, não apenas nós).

O que haveria?

Não estou preparada para qualquer exercício de projeção de cenários ou adivinhações. Apenas destaco a amplitude do impacto que a escravidão, a colonização e os regimes racistas patriarcais tiveram e têm na valorização (no sentido de emergência e destaque) de um conjunto de características que vieram a constituir nossa identidade. Repetindo: a diferença que os processos de singularização das mulheres negras produziu e produz implica uma diferenciação entre sujeitos e grupos com base na raça e no gênero: homens e mulheres, branc@s e negr@s. (os diálogos e relações com mulheres e homens indígenas, habitantes originais da diáspora, fizeram, e fazem em muitos casos, parte deste processo). Diferenciação que denuncia e recusa (as) às condições de privilégio e de poder de violência como atributo do pólo racial branco, independentemente das condições biológicas do sexo ou dos desnivelamentos secundários às políticas de gênero. O que quer dizer também que reconhece, nas mulheres brancas de diferentes épocas, um pólo de poder e de violência.

Assim, as articulações desenvolvidas recolocaram na esfera das disputas políticas sujeitos definidos pelas lentes do racismo patriarcal, dentro e fora do feminismo, como um pólo passivo, incapaz e irresponsável, atributos que consideramos inaceitáveis.

A partir daí, é possível visibilizar, no interior destas articulações, as diferentes possibilidades a que as mulheres negras recorreram, os diferentes repertórios ou pressupostos de (auto)identificação ou de identidade e de organização política. Tais possibilidades partem deste reconhecimento: estamos diante de diferentes agentes históricas e políticas – as mulheres negras – intensas como toda diversidade.

Entre estes repertórios estão alguns dos mitos sagrados presentes no Brasil desde que a diáspora africana foi criada. Eles referem-se a figuras femininas que atuaram e ainda atuam como modelos, como

condutores de possibilidades identitárias para a criação e recriação de diferentes formas de feminilidade negra. Assinale-se aqui uma visão da tradição como repertório maleável e mutante, que responde a contextos históricos, políticos e, principalmente, a projetos de futuro.

E quem são elas?

A tradição ioruba – dos povos africanos sub-saarianos, especialmente aqueles que vieram de onde se localizam hoje Benin e Nigéria a partir do século XIII, nos disponibilizou diferentes exemplos. Não deve ser coincidência estes mitos terem resistido à travessia transatlântica nas condições sub-humanas com suas portadoras vieram, resistindo ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal, sendo preservados (e, é claro, transformados, pois se trata de culturas vivas) na tradição afro-brasileira do século XXI. Cito aqui algumas delas, que tiveram, em diferentes momentos da história, diferentes utilidades e pertinências. Mas que, a partir da década de 70, retornaram como idéias-força organizativas das diferentes facções do movimento anti-racista e, principalmente, o anti-racismo feminista das mulheres negras e suas organizações. São elas:

- *Nanã*: é a responsável pela matéria de que é feita todo ser humano, a terra úmida, a lama e o lodo. Insubordinada, recusou-se a reconhecer e a aceitar a supremacia masculina de Ogum, o senhor dos metais e das guerras, sobre as demais divindades. Esta recusa é simbolizada pela proibição do uso de metais em suas cerimônias até hoje. Nanã, mulher idosa, está ligada também à morte, ao passado e à preservação da tradição.
- *Iemanjá*: é a dona das águas do mar, mãe de todos os filhos-peixes. Tem seios fartos e simboliza a maternidade acolhedora. Foi casada, mas seu marido desrespeitou uma das regras que lhe impôs (não falar mal de seus seios), rompeu com ele, saiu de casa, voltando para casa de sua mãe. Aqui, reafirma a ligação e parceria entre mulheres e o poder da maternidade. Além de assinalar que o divórcio é também sagrado.
- *Iansã*: é a senhora dos ventos e dos raios. Uma força guerreira, perigosa, insubordinada. É ela que, desobedecendo à regra que vedava às mulheres a participação no culto dos mortos, obteve o poder de penetrar suas cerimônias e dançar com eles. Compartilha

seus mistérios. E ainda, é aquela que, apropriando-se dos poderes destinados ao rei – Xangô, seu marido – adquiriu o poder de cuspir raios e soltar fogo pela boca. Iansã é também a mãe que abandona os filhos, que serão criados por Iemanjá.

- *Oxum*: travou uma disputa com Orixalá, o rei, por seus poderes. Dessa disputa saiu vitoriosa, tornando-se a senhora do ouro e da riqueza. Como Nanã, é chamada de Ialodê, a que fala pelas mulheres. Está ligada à fecundidade, à menstruação e ao futuro. E à instabilidade simbolizada pelo curso dos rios. Uma das características mais expressivas de Oxum é sua sensualidade, sua sabedoria em relação às artes e delícias do sexo.
- *Obá*: é corpulenta, forte, especialista em luta corporal, através da qual venceu todos os deuses e deusas. Exceto um, Ogum, que só pôde vencê-la de forma desonesta. Ou seja, sua força só pode ser rivalizada pela astúcia.

Temos também as tradições de origem nos povos bantus (especialmente onde hoje estão Angola e Moçambique), que foram os primeiros povos africanos trazidos à região. Estas propagam também modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubas. Entre as diferenças, destacam-se as novas modalidades de articulação cultural que se estabeleceram a partir de intercâmbios com outras culturas marginalizadas, e com as mulheres destas culturas, nas periferias urbanas do país e das áreas rurais. Assim, ao lado das diferentes divindades de origem africana, cultuam também divindades indígenas, entre elas as índias guerreiras (chamadas de caboclas – a uma delas devo meu nome, Jurema), as ciganas, as prostitutas, as que vivem nas ruas.

Trabalhadoras, lutadoras, as que não estão subordinadas ao poder masculino, as que não têm ou não querem homens ou filhos (mas sem abrir mão do sexo), sensuais, voluntariosas, fortes. Estes são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns dos exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI.

É importante assinalar que estes não são os únicos modelos que puderam ser apropriados, vividos ou identificados por nós: outras divindades femininas, masculinas ou ambíguas (não exatamente

hermafroditas) também podem ser incorporadas por mulheres, bem como as crianças, velh@s, curandeir@s, guerreir@s; tudo está à disposição de todas e todos.

Há ainda relatos que apontam a existência e funcionalidade de sociedades secretas, como as Geledé e Eleekó, cujos registros em nossos dias são precários. Eram responsáveis pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais. Estas sociedades, ainda que nem sempre de modo operacional ou explícito, tiveram funcionalidade no território brasileiro.

Ainda no âmbito das articulações políticas em torno do sagrado e do encontro entre matrizes culturais e religiosas ocidentais e africanas, foram criadas Irmandades femininas negras. Estas eram associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos, especialmente na religião católica hegemônica no período escravocrata. E tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras. Bem como propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época, inclusive para as ações e estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas que antecederam a derrubada do regime. Algumas destas são atuantes até hoje, como a Irmandade da Boa Morte, no interior da Bahia. Vinculada à igreja católica, ela reúne mulheres negras idosas da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé. Seus rituais públicos explicitam as articulações entre religiões e matrizes culturais, ainda que seus mistérios sejam profundamente afro-brasileiros.

Tive oportunidade de destacar em outros momentos e em diferentes artigos a figura da ialodê. Trata-se, originalmente, de um título designativo da liderança feminina que, segundo registros historiográficos precários, existiu nas cidades iorubas pré-coloniais. Ialodê indicava a representante das mulheres nos organismos de decisão pública coletiva. Algumas fontes assinalam que o termo ialodê nomeava também a associação pública a que diferentes mulheres se vinculavam.

Esta figura foi preservada em território brasileiro, no interior das comunidades tradicionais religiosas, passando a habitar a esfera do sagrado. Nesta incorporação, ele se vincula às divindades femininas, Oxum e Nanã, a quem já me referi, assinalando seu poder de ligar passado e futuro, unindo fecundidade e morte desde uma perspectiva de

tempo cíclico, suas continuidades e transformações. E do protagonismo das mulheres.

Ao mesmo tempo, na prática cotidiana não religiosa, ialodê chegou a ser utilizado como um dos atributos de uma importante lalorixá (sacerdotisa das religiões afro-brasileiras) que viveu no início do século XX na Bahia, no Brasil. Ela, que ficou conhecida como Mãe Senhora, foi uma das principais responsáveis pelas negociações políticas, culturais e sociais que permitiram a manutenção da tradição e da religião de origem ioruba entre nós. Mantendo também importantes relações com a África, especialmente com as regiões iorubas.

Atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação.

Chamar atenção para ialodê, para as divindades aqui assinaladas e para as diferentes associações de mulheres, é um modo de destacar exemplos das formas políticas e organizacionais cuja origem precedeu a invasão escravista e colonial. Estas reafirmavam e reafirmam a política como um atributo feminino desde a época anterior ao encontro com o ocidente. Diga-se de passagem, ao contrário do que afirmam muitas e muitos, a ação política das mulheres negras nas diferentes regiões não foi novidade inaugurada pela invasão européia e a instauração da hegemonia cristã. O que torna fácil compreender que tais ações precederam a criação do feminismo. No entanto, seu grau de influência sobre a criação deste ainda permanece invisível e pouco considerado.

No caso das mulheres negras e suas lutas, é possível afirmar que tais formas organizativas tiveram participação importante na organização da série de ações de resistência à escravidão empreendidas ao longo dos séculos que durou o regime no Brasil, tanto aquelas ações cotidianas de confronto entre senhores e escravos, como as fugas individuais e coletivas, os assassinatos (justiçamentos) de escravocratas mulheres e homens, as revoltas nas fazendas e as revoltas urbanas lideradas por african@s e afro-brasileir@s que marcaram a história do país e deram uma feição especial a todo o século XIX. Todas tiveram expressiva participação de mulheres em diferentes posições, especialmente a partir de sua capacidade de circulação e articulação entre diferentes grupos.

Outro exemplo é apresentado pelos quilombos, apesar de ainda se negligenciar a dimensão e importância das articulações entre

mulheres, das tradições e dos repertórios de agenciamento para as lutas empreendidas.

Os quilombos aparecem em relatos da história do país ao longo de toda a experiência colonial. Eram territórios livres para aquelas e aqueles que lograram escapar do regime escravocrata, ocupando muitas vezes regiões de difícil acesso aos soldados e representantes do estado colonial. Ainda assim, há relatos de quilombos localizados no interior das fazendas ou nas periferias dos centros urbanos da época.

No Rio de Janeiro, o quilombo de Iguaçu, que existiu ao longo de todo o século XIX (1812 a 1883), foi comparado à Hidra de Lerna, ser da mitologia grega que possuía sete cabeças cuja capacidade de regeneração provocava terror. A Hidra só poderia ser destruída pela força de um semi-deus, Hércules. Já o quilombo de Iguaçu, apesar de combatido incansavelmente pelas forças militares e políticas de sua época, chegou a ser o principal fornecedor de combustível (lenha) para a sede do Império, negociando diretamente com os emissários do imperador.

O mais famoso de todos os quilombos brasileiros, chamado por diferentes fontes de República dos Palmares, foi formado por 11 mocambos (quilombos), reunindo milhares de pessoas, entre africanos, afro-brasileiros, europeus, euro-brasileiros e indígenas, principalmente. Havendo registros da presença de árabes muçulmanos e de judeus em seu território. Seus primeiros relatos historiográficos datam do ano de 1597 e sua resistência foi combatida até 1707, quando foi considerado destruído. Até hoje, Palmares é visto como símbolo da resistência negra no país, sendo um de seus líderes, Zumbi, considerado herói nacional.

É possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e liderança femininas em diferentes posições de comando, exemplificados pelas figuras de quilombolas como Aqualtune, Acotirene, Mariana Crioula, entre outras, ou de articulação econômica ou política de resistência.

Nos dias atuais, existem ainda mais de quatro mil comunidades quilombolas em território nacional brasileiro, às quais o Estado resiste em reconhecer e prover os direitos básicos de cidadania. Nestas comunidades, a liderança feminina não é incomum, a despeito do grau de penetração da cultura cristã em seu ambiente.

Com o fim da escravidão e do regime colonial, a luta das mulheres assumiu outras frentes, voltadas para a garantia de participação de

negras e negros na sociedade brasileira em condições de equidade. Um exemplo é a fundação da primeira associação de trabalhadoras domésticas, que inaugura a organização de mulheres trabalhadoras no estado de São Paulo na década de 30 do século XX, que teve como principal alicerce a ativista Laudelina Campos Melo, que também integrava a Frente Negra Brasileira. Esta organização visava a integração da população negra à sociedade brasileira pós-escravidão, estando Laudelina e suas companheiras de luta e trabalho entre suas principais fontes de financiamento e articulação. A centralidade do trabalho doméstico na história econômica do Brasil refere-se ao fato de esta ser a principal profissão até hoje exercida majoritariamente por mulheres negras, num contingente atual de sete milhões de trabalhadoras. O trabalho doméstico teve e tem também grande importância para o estabelecimento de condições materiais mínimas de sobrevivência para o grupo negro como um todo, o que dá a dimensão da participação das mulheres negras na vida econômica da população negra e do país. Tem sido também uma importante fonte de informações acerca da cultura europeia e dos brancos, além de ter possibilitado, desde a escravidão até hoje, diferentes formas de articulação e de resistência ao regime escravocrata e racista.

Ainda no século XX temos como marco da mobilização política das mulheres negras, a fundação, em 1950, do Conselho Nacional da Mulher Negra, formado por mulheres vinculadas à cultura, às artes e à política. Os registros da atuação deste conselho são escassos, porém sua importância pode ser destacada diante do fato de que somente no ano de 1985 um Conselho Nacional dos Direitos da Mulher foi instalado no país (com a participação de apenas uma mulher negra entre dez conselheiras) sob o guarda-chuva governamental.

Uma outra frente de luta e articulação pouco valorizada, mas que teve e tem grande presença na vida cotidiana das pessoas é a atuação no campo da cultura de massa. Ao longo de minha pesquisa de doutoramento, pude acompanhar as diferentes trajetórias de mulheres negras na música popular brasileira, a partir de fins do século XIX até hoje. Um dado de destaque está no fato de ser a cultura de massa, especificamente a música popular e sua indústria, o espaço público de maior presença e expressão pública de mulheres negras no Brasil e em toda a diáspora africana. Tal fato não deve ser interpretado como mera coincidência.

Na pesquisa, pude verificar que a atuação das mulheres negras na cultura de massas foi múltipla e produtiva. Ocupando variadas posições em diferentes momentos de sua formulação, negociação e disseminação, garantindo assim, uma inserção protagônica nos espaços e ações que deram origem ao samba, principal produto afro-brasileiro à disposição da indústria cultural do século XX no Brasil e fora dele, bem como nas famosas Escolas de Samba. Ainda que diferentes fatores tenham atuado para a destituição das mulheres negras de seu papel central, esses fatores puderam ser superados pelo menos naqueles espaços de visibilidade que implicavam a circulação do samba como produto dotado de valor de venda e capaz de conferir prestígio social.

Muitas de nós concordamos, nos dias atuais, acerca da importância da cultura, em suas possibilidades de organizar e mesmo normatizar a vida cotidiana das pessoas. A partir do trabalho de diferentes mulheres negras em torno do samba e seus produtos, pude verificar a intensidade da circulação de conteúdos e formas de crítica cultural e política, de confronto às hegemonias de raça e gênero; de afirmação e atualização da tradição; de expressão e significado do corpo e seus elementos; de ocupação de espaços públicos e privados; de nação, comunidade e povo. Todos estes e outros elementos e discursos estiveram e estão presentes como parte das mensagens embutidas nas melodias, nos ritmos, nas letras, nas imagens que estas mulheres propagavam e propagam através de diferentes mídias. Pude verificar também as formas como tais mulheres e as mulheres por elas representadas foram representadas como modelos identitários, repertórios de feminilidades que dialogavam e confrontavam os modelos do racismo patriarcal até os dias atuais.

E ainda, através de sua atuação na cultura de massas, estas mulheres possibilitaram também a propagação e tradução das vozes negras e suas formulações políticas para além das esferas imediatas de atuação dos movimentos sociais, em tempos marcados tanto por ditaduras militares ou civis, quanto em tempos da paz racista e heterossexista da história do país.

Sabemos que tem sido a partir de condições profundamente desvantajosas em diferentes esferas que nós mulheres negras desenvolvemos nossas estratégias cotidianas de disputa com os diferentes segmentos sociais em torno de possibilidades de (auto)definição. Ou

seja, de representação a partir de nossos próprios termos, a partir do que projetamos nos novos horizontes de luta. Estratégias que devem ser capazes de recolocar e valorizar nosso papel de agentes importantes na constituição do tecido social e de projetos de transformação.

As ações de posicionamento cultural desenvolvidas pelas mulheres negras tiveram e têm como base a atualização seletiva de elementos da tradição afro-brasileira e de diferentes modelos que conferiam à mulher negra o poder de liderança e de agenciamentos.

Se utilizarmos a ialodê como chave de leitura, como metáfora de liderança e auto-governo, verificaremos a capacidade de agenciamento embutida nas formas com que diferentes mulheres negras disputaram e disputam participação em diferentes momentos das lutas políticas.

A ialodê reafirma e valoriza a presença e a ação das mulheres individual e coletivamente nos espaços públicos, sua capacidade de liderança, de ação política. Valoriza também as características individuais que Oxum e Nanã carregam: a capacidade de enfrentar ou contornar obstáculos, a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificação que lhes são contrapostos. Valorizando também a capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como Oxum assinala, o que inclui a preservação da tradição, atributo de Nanã.

Não se trata de contrapor ao mito de fundação patriarcal ou da branquitude burguesa do feminismo um outro que simbolize seu oposto radical, quer dizer, que reitere essencialismos e estereótipos com sinais trocados. Ao propor uma interpretação a partir e através das ialodês e dos diferentes repertórios identitários a que lançamos mão, o que pretendo é mostrar o caráter contingente do relato patriarcal e racista, naturalizado e reiterado nas historiografias da cultura, do anti-racismo e do feminismo. E, principalmente, recolocar o lugar das mulheres negras e o impacto de sua atuação para a constituição da diáspora negra. Como também para as disputas ainda em desenvolvimento, que podem ser capazes de impactar, inclusive, a cultura global.

Assim, constatamos que a exclusão da presença das mulheres negras (a exemplo das mulheres indígenas e de outras pessoas e grupos) dos relatos da história política brasileira e mundial, e da história do

feminismo, deve ser compreendida, principalmente, como parte das estratégias de invisibilização e subordinação destes grupos. Ao mesmo tempo em que pretendem reordenar a história de acordo com o interesse dos homens e mulheres branc@s. O que permite apontar o quanto esta invisibilização tem sido benéfica para aquelas correntes feministas não comprometidas com a alteração substantiva do *status quo*.

A trajetória das mulheres negras relatada de forma breve e perigosamente linear aqui não nos permite afirmar que houve qualquer espécie de continuidade histórica entre as diferentes organizações de mulheres negras que se desenvolvem no Brasil ao longo das diferentes fases da história do país, na segunda metade do século XX ou no século atual. Mas sim, que diferentes elementos circulantes e até então desconsiderados estiveram à disposição, estabelecendo nexos entre diferentes momentos e sujeitos, permitindo variadas singularizações.

Portanto, compreendo e reafirmo a importância das demandas e questões que justificaram e justificam as articulações heterogêneas que nos constituem como agentes políticas, como mulheres negras. Tais situações exigem de nós mobilização permanente e ações contundentes, uma vez que representam confrontos a ameaças reais e palpáveis à nossa sobrevivência física, material e simbólica.

As diferentes frentes de luta que empreendemos, seja no interior dos movimentos sociais, seja nas esferas nacionais e globais, longe de representar somente um aprisionamento às regras do racismo patriarcal transnacional e estatal, traduzem nossa recusa à desagregação do que somos, à sublimação das condições materiais imediatas de vida e das necessidades de transformação social profunda, ou ainda a nossa não adesão às demandas burguesas de manutenção do *status quo* econômico e político que nos aniquila. Reconhecemos os perigos desta trajetória e o que ela pode representar em termos de cooptação, de adesão aos modelos eurocêntricos que nos desqualificam, de abdicação ou retardamento da nossa afirmação a partir do princípio da autonomia.

De todo modo, ainda nos resta a tarefa inconclusa, ou pouco valorizada, de buscar a voz própria. Refiro-me à busca de outras formas possíveis ou desejáveis de expressão e representação do que fomos, do que poderíamos ter sido, do que desejamos ser, antes e além do eurocentrismo e suas pressões simbolizadas pelo racismo heterosse-

xista, sua dominação econômica e seus ataques no plano simbólico. Ainda que nos reconheçamos múltiplas, mutantes, inconclusas.

Ou seja, nosso desafio ainda é indagar a partir de qual ou quais formas poderemos, radicalizando os princípios das lalodês ou os princípios feministas e suas contradições, nos colocar na arena pública em nosso próprio nome. Sem demasiada valorização do individualismo e tampouco reificando culturas e seus aspectos de subjugação, o que nos tornaria cúmplices das demandas da atual avidez pelo exótico, pelo diferente, pela alteridade de consumo. Falando a voz de nossos desejos.

Este é nosso desafio. Mas não é só nosso.

Referências bibliográficas:

- Almada, S. 1995. *Damas negras – sucesso, lutas, discriminação: Chica Xavier, Léa Garcia, Ruth de Souza, Zezé Motta*. Rio de Janeiro: Mauad.
- Bairros, L. 1995. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas/Dossiê Mulheres negras*. Rio de Janeiro: IFC/UFRJ, 3(2): 458.
- . 2000. Lembrando Lélia Gonzalez. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 42-61. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, F. 2000. Nossos passos vêm de longe. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 22-41. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Carneiro, S. 2005. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado em Filosofia da Educação, Universidade de São Paulo.
- Castro, L. M. Xavier de. 1999. *Mulher negra: sua situação na sociedade*. Rio de Janeiro: CEAP (Cadernos CEAP).
- Gonzalez, L. 1982. A Mulher negra na sociedade brasileira. In *O Lugar da Mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. (org.) M. T. Luz. 87-106. Rio de Janeiro: Graal (Coleção Tendências, 1).
- Lemos, R. de Oliveira. 2000. A face negra do feminismo: problemas e perspectivas. In *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. (Orgs) J. Werneck, M. Mendonça e E. C. White. 62-67. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.
- Lopes, H. T. 1996. *Mito e espiritualidade. Mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Werneck, J. 2007. *O Samba Segundo as lalodês: mulheres negras e a cultura midiática*. Tese de Doutorado em Comunicação e Cultura, Universidade Federal do Rio de Janeiro.