

CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO



CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

Lúcia Xavier
Angie Donini
Amanda Calabria
Org.



criola

CRIOLA, 2026

CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

Criola é uma organização da sociedade civil fundada e conduzida por mulheres negras, cuja missão é a de atuar para a erradicação do racismo patriarcal cisheteronormativo, contribuindo com a instrumentalização de mulheres negras para a garantia dos direitos, da democracia, da justiça e pelo Bem Viver. Esta publicação, produzida por Criola, integra as ações do projeto “Ampliando Protagonismo das Mulheres Negras por um Futuro sem Racismo e pelo Bem Viver”, que nasce da necessidade de estabelecer um espaço de diálogo e de cocriação colaborativo. Composto por múltiplas partes interessadas na arquitetura e implementação de novos processos políticos, sociais, culturais, que ampliem a capacidade das mulheres negras cis e trans para pensar futuros sem racismo e pelo Bem Viver.

A presente obra é fruto dos encontros entre mulheres negras cis e trans, no período de 2023 a 2026, para debater a construção de futuros sem racismo. A iniciativa contou com a parceria da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO e o apoio do Instituto IBIRAPITANGA.

Esta obra é disponibilizada nos termos da Licença Creative Commons - Atribuição - Não Comercial - Compartilhamento pela mesma licença 4.0 Internacional. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte.

Tiragem: 1ª edição - 2026 - versão eletrônica



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

Construindo futuros sem racismo [livro eletrônico] /
[organização Lúcia Xavier, Angie Donini, Amanda
Calabria ; coordenação Élide de Aquino, Angie
Donini]. -- Rio de Janeiro : Criola, 2026.
PDF

Vários colaboradores.
ISBN 978-85-87137-19-7

1. Antirracismo 2. Decolonialidade 3. Mulheres
negras - Aspectos culturais 4. Mulheres negras -
Brasil - Condições sociais 5. Mulheres negras -
Identidade racial 6. Mulheres negras - Identidade
social 7. Racismo - Aspectos sociais 8. Relações
étnico-raciais I. Xavier, Lúcia. II. Donini,
Angie. III. Calabria, Amanda. IV. Aquino, Élide de.

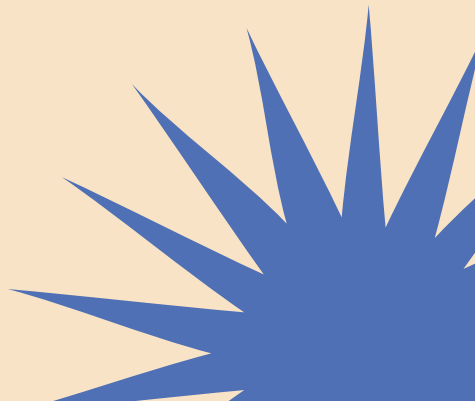
26-362916.0

CDD-305.42

Índices para catálogo sistemático:

1. Mulheres negras : Aspectos sociais : Sociologia
305.42

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129





FICHA TÉCNICA

ORGANIZAÇÃO

Lúcia Xavier
Angie Donini
Amanda Calabria

SUPERVISÃO

Lúcia Xavier

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Élida de Aquino
Angie Donini

REVISÃO

Tatiana Nascimento

TRADUÇÃO

Mar Mordente
Nina Nadine
Tao Itacaramby
Tatiana Nascimento

PROJETO GRÁFICO E CAPA

LeTrastevere

DIAGRAMAÇÃO

Taiane Brito

FOTOS

Élida de Aquino
Flávia Viana
Nathália Diniz

REGISTRO AUDIOVISUAL

Amanda Calabria
Flávia Viana
Eden Couto
Jorgera Rohem
Marina S. Alves
Natali Barbosa
Nathália Diniz
Pam Nogueira
Priscila Alves
Vitor Kruter

TRANSCRIÇÕES

Amanda Calabria
Angie Donini
Nina Nadine

REALIZAÇÃO:



Av. Pres. Vargas, 482, Sobreloja 203 – Centro, Rio de Janeiro – RJ – 20051-001

Site: criola.org.br

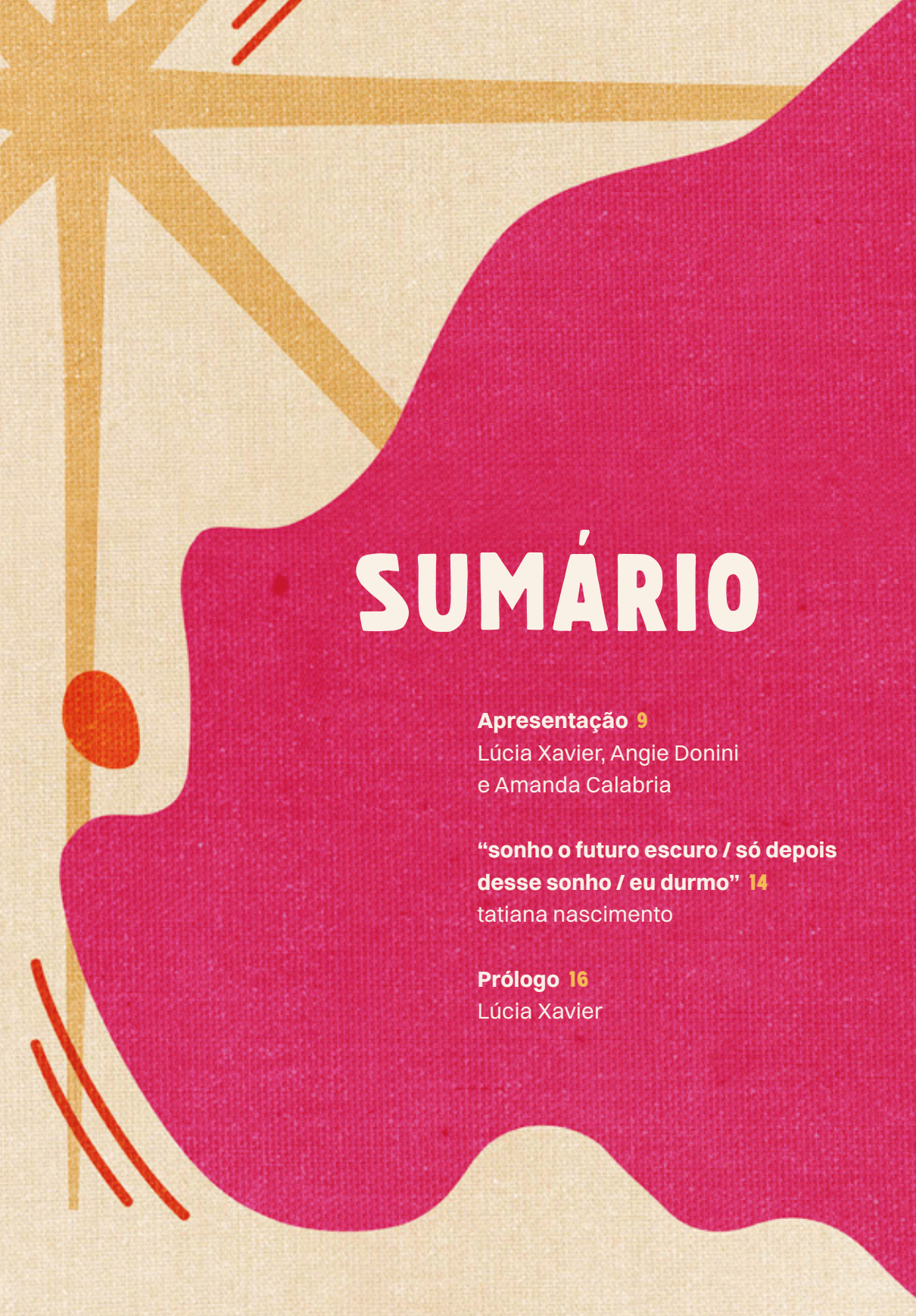
E-mail: criola@criola.org.br

PARCERIA:



APOIO:

IBIRAPITANGA



SUMÁRIO

Apresentação 9

Lúcia Xavier, Angie Donini
e Amanda Calabria

“sonho o futuro escuro / só depois desse sonho / eu durmo” 14

tatiana nascimento

Prólogo 16

Lúcia Xavier

PARTE I

Nós somos mais do que o que foi feito de nós 21

Jota Mombaça

Sonhar o passado: fabulação crítica e recriação de mundos relacionais 34

Conversa entre Yuderkys Espinosa-Miñoso e Lúcia Xavier

Conjurando futuros 87

Conversa entre Lúcia Xavier e Ochy Curiel

Você pode chegar, mas você sabe quais são os ritos para entrar na casa? 109

Entrevista com Neon Cunha

Marcha de Mulheres Negras 2025: estratégia para construção de futuros sem racismo 131

Maria do Carmo Rebouças dos Santos

PARTE II

CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

Encontro com Ochy Curiel 147

Encontro com Françoise Vergès 183

Encontro com Amina Mama 195

Biografia 218





APRESENTAÇÃO

LÚCIA XAVIER, ANGIE DONINI, AMANDA CALABRIA

Foi preciso encontrarmos brechas num tempo que aparentemente não temos para cocriarmos espaços, tecermos boas conversas e analisarmos coletivamente as conjunturas e os desafios em nossos territórios, comunidades, organizações e nos movimentos em que atuamos. Mas, sobretudo, foi necessário especularmos criativamente em direção a um futuro sem racismo, com apostas e caminhos eticamente comprometidos com o bem viver, e críticos da colonialidade e das estratégias de recolonização.

Construindo Futuros sem Racismo é fruto desse tempo dedicado aos encontros. Por meio de diálogos vivos e da afetividade aprendida e cultivada em nossas caminhadas, tornou-se possível escutar e partilhar experiências, traçar planos de vida, e compor a sabedoria que se imanta no coletivo, especialmente quando nos dispomos a escutar as estratégias que emergem dos terreiros, das ruas, das favelas e dos movimentos de marronagem e aquilombamento que atravessam Abya Yala, entendidos aqui como sabedorias anastrofuturistas em constante movimento.

As prosas agenciadas por esses encontros-acontecimentos mobilizam estratégias consistentes, por onde é possível conhecer também um pouco mais das vozes deas¹ ativistas, pensadoras, criadoras, e de suas proposições como inventoras de mundos.

O livro é um dos desdobramentos do projeto “Ampliando o Protagonismo das Mulheres Negras por um Futuro sem Racismo e pelo Bem Viver”, e ressoa um conjunto diverso de estratégias que compõem a atuação de Criola, orientada pela articulação política e pela construção institucional firmada nas formas de fazer política das mulheres e dissidências negras. A parceria com a

1 Você vai notar, ao longo da leitura, que usamos formas diferentes de representar a evasão da linguagem genérica no masculino, rumo a formas neutras de linguagem. Mantivemos as opções de cada pessoa autora/cada autoria, como maneira de também abordar as diferenças e multiplicidades aqui presentes.

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO contribuiu com a criação de diálogos abertos ao público geral, os quais contaram com as presenças de Ochy Curiel e Yuderkys Espinosa-Miñoso, ampliando os diálogos em uma costura com os horizontes críticos desde Abya Yala.

Neste projeto editorial, buscamos valorizar os traços das composições orais, em uma atenção à pluralidade das vozes, ritmos e estilos, assim como à diversidade de posicionamentos e experiências. Tomamos a oralidade como dispositivo narrador prioritário dos conhecimentos aqui partilhados no sentido de assegurar a ela a mesma força e legitimidade que em geral se confere à palavra escrita, para que o livro seja escuta e profusão de trocas em diálogo permanente desde a pluriversidade de onde se lê. Mobilizamos, assim, o lugar da oralitura² como obra coletiva — para nomear aquilo que a estrutura hegemônica do conhecimento insiste em não reconhecer.

E o fizemos no desejo de que as palavras sigam seu movimento e cheguem às leitoras, leitorias e leitores como uma conversa próxima, nas zonas de vizinhança e aproximações relacionais, também nas de cumplicidade e afetos, atravessando, assim, o curto tempo disponível diante dos desafios dos deslocamentos cotidianos, dos afazeres e das distrações produzidas pelas redes sociais. Buscamos também manter a diversidade de posicionamentos, linguagens e estilos, procurando permanecer fiéis ao que nos chegou pelas vozes das convidadas.

Ou seja, almejamos dialogar sobre o viver, o aprender e o relacionar-se pela oralidade como uma ferramenta para lidarmos com este mundo e como forma de praticar a política. Tem sido por meio oralidade que as experiências de muitas mulheres cis e trans que adentram o campo político são partilhadas e tornam-se imantadas pela revolta e indignação diante da morte das e dos seus e das devastações dos territórios, mas também pela ação cotidiana e a construção de estratégias radicais de cuidado comunitário, como nos ensinam, por exemplo, Ana Paula de Oliveira e Mônica Cunha.

Nesse sentido, por entre essas conversas é possível encontrar os conhecimentos, as criticidades e interrogações que habitam o tempo do agora

2 Concelto criado por Leda Maria Martins.

e a urgência que ele impõe, mas que também carregam consigo a força das resiliências afro-diaspóricas: o emaranhado de estratégias que foram necessárias para que as vidas negras encontrassem formas de existir e criar comunidades. São as artimanhas de se fazer as coisas “de caso pensado”, como nos diz Lúcia Xavier.

A primeira parte do livro é dedicada ao partilhamento de espaços múltiplos e é constituída pela fala de Jota Mombaça *Nós somos mais do que o que foi feito de nós* na aula magma sobre as possibilidades e desafios de imaginação política radical coletiva que aconteceu durante a Mostra Internacional de Teatro de São Paulo-MITsp edição de 2024, mediada por Erica Malunguinho; pelo texto de Maria do Carmo Rebouças dos Santos, que mobiliza uma reflexão sobre a trajetória constitucional produzida pelo movimento negro e pelo movimento de mulheres negras, nacional e transnacionalmente, em um processo preparatório para a Marcha das Mulheres Negras 2025; pela entrevista concedida por Neon Cunha a Amanda Calabria e Angie Donini, na qual encruzilham-se trajetória de vida e mundo social, onde a política é convocada por Neon a partir de uma ética da existência comprometida com o cotidiano.

Ainda neste bloco, estão os dois encontros realizados na UNIRIO. O primeiro, *Conjurando futuros: trajetórias negras em diálogo*, com Lúcia Xavier e Ochy Curiel, aconteceu em 17 de agosto de 2023 e é uma síntese da conversa descontraída, generosa e afetiva que rolou entre elas. O segundo, foi uma conversa entre Lúcia Xavier e Yuderlys Epinosa-Miñoso no evento *Arte, artivismos e imaginários contracoloniais*, realizado em 22 de setembro de 2025. O tempo da cimarronaje foi o mote para um diálogo profundo.

Na segunda parte do livro reunimos os três encontros que Criola realizou com a participação de mais de 60 ativistas negras cis e trans de diferentes frentes de atuação para pensarmos coletivamente sobre a construção de futuros sem racismo. O primeiro encontro aconteceu em 18 de agosto de 2023 com a ativação dos pensamentos sendo feita por Ochy Curiel e uma intensa roda de conversa. O segundo encontro aconteceu em 10 de outubro de 2023 e contou com a presença de Françoise Vergès, que compartilhou uma reflexão sobre sua trajetória militante e os processos de trabalho nos quais está implicada. Vergès também introduziu debates centrais de *Decolonizar o museu*:

programa de desordem absoluta, com tradução publicada em 2023 no Brasil. O terceiro encontro foi em 04 de agosto de 2024, e contou com a presença de Amina Mama, conectando experiências de vida no campo da atuação política e da produção de alianças entre mulheres, dos anos 1980 aos dias atuais. Neste dia, Amina Mama também esteve ao lado de Melina de Lima, neta de Lélia Gonzalez, para o lançamento do livro *Amina Mama & Lélia Gonzalez*, organizado por Thula Pires e Andréa Gill e publicado pela PUC-Rio em 2024.



A escuta dessas conversas, que operam na opacidade do mundo como o conhecemos, traz reflexões sobre genealogias da organização do movimento de mulheres negras, os debates em torno do feminismo negro, as problematizações e embates em torno dos processos identitários, as urgências para a coalizão que se fizeram e se fazem necessárias, as estratégias encontradas por muitas que tiveram as vidas interceptadas pela morte dos seus e das suas ou pelo imperativo da morte social decorrente do sistema de patologização do gênero, e as estratégias visionárias para compor outras narrativas sobre os manejos diante das aterrorizantes impossibilidades impostas pelo racismo estrutural e pela cisheteronormatividade.

Em *Construindo futuros sem racismo*, também é possível encontrar a intensidade das vozes que nos chamam a atenção para as rupturas que foram — e continuam sendo — necessárias para que não nos aniquilemos nas estratégias capitalísticas que operam por meio dos tentáculos enredados nos territórios e que sustentam a permanência do sistema de morte. Trata-se da atenção crítica às formas de captura impostas pelo capitalismo contemporâneo, que busca assimilar a experiência da negritude para regurgitar mercadorias e aniquilar vidas.

Há, nessas conversas, respiros estratégicos para a combinação de táticas que atuem além da experiência de apenas resistir e responder às violências geradas por esse sistema de morte. Aprendizagem mútua, que exige reciprocidade e que convoca, no presente, a nos posicionarmos para além do horizonte apocalíptico que anuncia a saída deste mundo reservada apenas aos bilionários, enquanto intensifica a devastação para a grande maioria dos seres que habitam o planeta.

Desejamos que esta leitura possa ser escuta, respiro, alento e desejo de composição coletiva, desde a experiência em sermos mais do que aquilo que foi feito de nós.



“SONHO O FUTURO ESCURO / SÓ DEPOIS DESSE SONHO / EU DURMO”

TATIANA NASCIMENTO

há cerca de uma década, compus a canção do sonho preto, cujo refrão, reproduzido acima como título, traz versos inspirados no mote “o futuro também precisa ser negro”, que aprendi numa campanha antirracista do movimento negro na década de 1990.

ao mergulhar nas conversas de *Construindo futuros sem racismo*, o mote da campanha e os versos da canção ficaram me ecoando a mente, despertos, lembrados e revigorados pela força das reflexões que trazem as ativistas, pesquisadoras, intelectuais negras — trans, cis ou não binárias — reunidas nos encontros que desaguam neste livro de Criola.

assentando-se no poder do compartilhamento coletivo, crítico y comunitário que, sobretudo oralmente, sustenta há séculos comunidades pretas na afro-diáspora, os sonhos, análises e propostas do livro talham uma definição ainda mais escura e nítida de horizontes possíveis para o bem viver, forjado em epistemes indígenas, pretas, periféricas, cuíer.

são epistemes com saberes-feituras de povos açoitados pela Maafa colonial, mas nem por isso subsumidos a suas tentativas de aniquilação simbólica, física e espiritual, as quais também tentam nos reduzir apenas a dor/sofrimento, luta/resistência, denúncia — aspectos que, sim, nos perpassam, mas não nos definem.

mulheres negras movem mundos muito aquém e além das expectativas coercitivas da colonialidade. com isso, quebram o racismo-cimento que asfalta rios, derruba árvores, sufoca sorrisos, queima terreiros e quer transformar erês em eguns pela letalidade seletiva do braço armado do Estado.

e quando elas o fazem, no fio cotidiano que entrelaça às suas a vida do mundo, é também com coragem e alegria, desde e rumo a projetos civilizatórios em que a diferença, signo exúnico tão frutífero para nós e tão temido pela branquidade heterocispatriarcal, é uma de nossas principais “tecnologias de produção de infinitos”, como diz Cidinha da Silva.

leio essas palavras como quem toma uma benção, como quem sonha acordada futuros pretos em que minha filha, a sua, a dela, e a delu também, cresçam ainda mais livres que nós e nossas mais velhas — que pavimentaram com seus próprios sonhos o caminho dessas tantas liberdades.

e caminho é de caminhar! caminhemos juntas, juntes e juntos o ancestral caminho preto dos sonhos y futuros. caminhemos como quem sonha! *Construindo futuros sem racismo* é uma de nossas preciosas bússolas.



POR QUE ESTAMOS TRATANDO DE UMA ESTRATÉGIA DE CONSTRUÇÃO DE FUTUROS SEM RACISMO?

LÚCIA XAVIER

O racismo patriarcal cisheteronormativo constitui estrutura impenetrável contra a vida, a dignidade e aos direitos da população negra em qualquer idade. Ele conforma processos de exclusão que geram morte física e social. Mesmo que parte dos grupos racializados percebam avanços, alguns bastante significativos, a violência e a discriminação não cessam. Pois elas organizam o exercício do poder do Estado, negando o acesso aos meios de efetivação dos direitos e à proteção social.

Os efeitos do racismo patriarcal cisheteronormativo na população negra, especialmente em mulheres negras, têm deixado evidente o projeto necropolítico implementado pelo Estado brasileiro. O poder de matar por parte do Estado é imenso. Só em 2023 foram assassinadas 45 mil pessoas; destas, mais de 35 mil foram pessoas negras.

A violência do Estado configura meio de controle dos grupos excluídos, tendo como principal alvo a juventude negra. Deixar morrer física e socialmente faz parte do processo racista promovido por diferentes setores do Estado, o qual deveria, ao menos, garantir condições de vida, dignidade e cidadania, previstas no pacto social vigente no país. Mas não para por aí.

Em qualquer setor, público ou privado, a população negra experimentará na pele processos constantes do racismo e sua violência. No campo da saúde,

de, a mortalidade materna é um sinal da efetivação dessa política que acaba levando à morte, por causas evitáveis, centenas de mulheres negras. A negligência, os maus-tratos, a violência institucionalizada revelam o impacto das práticas racistas patriarcais, especialmente contra as mulheres negras

Extrema pobreza, fome, moradias inseguras, falta de saneamento básico, baixo nível de escolaridade, políticas públicas frágeis e outros serviços oferecidos de modo precário amplificam o projeto de morte. O impacto gerado é um quadro de maior adoecimento, encarceramento, mortes e menor participação nos espaços de decisão e no delineamento de políticas públicas.

No entanto, a construção de outros meios de sobrevivência que ultrapassem os limites do projeto necropolítico é uma realidade agenciada por parte da população negra. Em todos os territórios negros, a reação aos efeitos do racismo tem sido realizada, quer por meio de iniciativas impulsionadas para garantir espaços de resiliência, quer por meio de protestos e incidência política, ou mesmo por meio da construção de coletivos que garantam a subsistência e o projeto de vida, com *enraizamento* da consciência coletiva sobre si, o social, o cultural e a ancestralidade.

Essa insurgência que nega a morte como processo dado, sem volta, tem sido o motor de luta da população negra, em particular das mulheres negras, ao longo da história brasileira. São inúmeros exemplos de organização política, social e econômica; insurgências; insubordinações e negociações para o alcance dos direitos. Iniciativas de assistência social, irmandades, associações de classe, instituições de religiões de matriz africana, manifestações culturais e coletivas (capoeira, escola de samba, blocos afros etc.).

Mas, se o racismo estrutura as relações sociais e o Estado, ele se transforma conforme as necessidades atuais do sistema. E por isso renova também seus repertórios de exclusões, violências, punições para seguir o curso de dominação. Concepções e valores institucionalizados, renovados cotidianamente, passam também a caracterizar novos e antigos símbolos e significados, amplificando assim a naturalização dos processos sociais que passam de modo imperceptível à sociedade como um todo.

Apesar da criação, ao longo do tempo, dos repertórios socioculturais e políticos que permitiram a sobrevivência da população negra, os tempos

atuais solicitam novas ferramentas. Não só por causa das mudanças sociais e políticas, mas também por novas ameaças que conformam o projeto necropolítico e deixam a população negra em maior situação de vulnerabilidade, sujeita a processos de exploração e expropriação.

Nesse sentido, os desafios atuais enfrentados na luta contra o racismo patriarcal cisheteronormativo exigem das mulheres negras diferentes conhecimentos, saberes e ferramentas que possibilitem construir um futuro sem racismo. Exercício fundamental para romper com o pensamento político vigente que, além de não admitir que os grupos excluídos compartilhem da igualdade como princípio, acessando bens e serviços, objetiva quebrar a cidadania e, por conseguinte, qualquer dinâmica democrática.

É preciso pensar estratégias que transformem os sistemas, erradicando as práticas institucionalizadas racistas e implementando políticas que garantam condições de vida e de poder para as mulheres negras. Fomentando a atuação em rede, capazes de protagonizar ações e debates para a constituição de relações sociais inclusivas. E de desenvolver novas concepções e práticas que permitam a constituição de paradigmas baseados em outras perspectivas, que não sejam somente uma dimensão antagonica ao racismo patriarcal cisheteronormativo.

Os movimentos de mulheres negras cis e trans vem apresentando novos caminhos para a superação do racismo patriarcal cisheteronormativo. Para anunciar a sua estratégia, impulsionou mobilização e engajamento de mulheres negras em todo o país para participar da Marcha de Mulheres Negras contra o Racismo e a Violência pelo Bem Viver, realizada em novembro de 2015.

A Marcha trouxe novos desafios para os processos políticos em curso na sociedade brasileira. Apresentando concepções e estratégias inovadoras de interesse das mulheres negras para reestruturar as relações sociais, demandando rever-se a organização do Estado e de suas instituições. De modo inovador, que gerasse o pleno exercício dos direitos, da justiça e da igualdade de oportunidades para os grupos racializados e aliados dos direitos.

Dez anos após a primeira Marcha, os movimentos de mulheres negras cis e trans retomam o debate como sujeitos políticos, anunciando a segunda Marcha das Mulheres Negras por Reparação e Bem Viver, ao denunciar que nenhum pacto social vigente no Brasil tem garantido e protegido a população negra, especialmente meninas e mulheres negras. A única política efetiva para a população negra é a violência do Estado brasileiro.

Ao debater sobre os desafios que se apresentam no novo cenário de política de mudança do país nos próximos anos, destacamos alguns desafios para a erradicação do racismo e para a promoção da equidade, a saber: implementação de políticas de baixo impacto para os problemas vividos na atualidade e a proteção das políticas de diversidade para a população negra de modo geral e para as mulheres negras, em particular, incluindo-se pessoas LGBTQIAPN+ negras.

É necessário pensar em estratégias que transformem os sistemas, erradicando práticas racistas e implementando políticas que garantam condições de vida e poder para as mulheres negras. O resultado da Marcha de Mulheres Negras realizada em novembro de 2025 tem sido uma nova oportunidade para agenciar acordos que ampliem a garantia de direitos e a vida da população negra brasileira. Criando espaços de diálogos e cocriação colaborativa, envolvendo múltiplas partes interessadas na implementação de novos processos políticos, sociais e culturais.

Ampliando o alcance de suas agendas junto aos setores comprometidos com os Direitos Humanos e, por conseguinte delineando, novos processos democráticos em torno dos princípios do Bem Viver.



PARTE I



NÓS SOMOS MAIS DO QUE O QUE FOI FEITO DE NÓS

JOTA MOMBAÇA



Quero começar essa fala¹ compartilhando com vocês o desejo de não falar por um tempo — que não é um desejo de parar de falar, mas de não falar por um tempo. Antes, no entanto, eu preciso retomar uma frase que amanheceu comigo hoje. Como parte da MITsp, ontem fui assistir o trabalho dirigido pela Nadia Beugré chamado *Profético (nós já nascemos)*.² E vendo esse trabalho, sobre o qual eu já tinha ouvido muito falar, fiquei emocionada com a aparição dessa frase: *Nós somos mais do que o que foi feito de nós*. Porque o trabalho tem uma vibração, uma dimensão de improviso, do corpo que se articula e desarticula a partir do encontro, numa dimensão de improbabilidade que encarna o lugar de surpresa, de mistério... O trabalho tem essa vibração que, ao assistir, me fez pensar naquilo que excede, extrapola e extrava-sa as gramáticas da dor e do sofrimento que são impostas para muitas de nós, pessoas racializadas ocupando posições marginalizadas na sociedade, quando somos convocadas a fazer nosso trabalho.

-
- 1 Fala transcrita e adaptada da aula-magMa realizada por Jota Mombaça no dia 9 de março de 2024 durante a Mostra Internacional de Teatro de São Paulo – MITsp 2024. A conversa foi mediada por Erica Malunguinho.
 - 2 Nadia Beugré navega entre Montpellier e Abidjan, na Costa do Marfim, onde cresceu. Na obra dirigida por Nadia, corpos trans encenam as suas próprias vidas, inventam os seus próprios lugares, constroem o seu próprio mundo. Ela convidou pessoas da comunidade trans de Abidjan. Pessoas designadas como homens ao nascer flutuam entre gêneros, numa sociedade extremamente patriarcal que, convenientemente, finge não as ver. Cabeleireiras de dia e divas da pista de dança à noite, transgridem binarismos individuais, familiares, sociais e históricos, extrapolam o que é bonito ou feio, masculino ou feminino, legal ou ilegal. Aqui, tudo está à vista e à escuta, como prova de que estas pessoas já nasceram e reivindicam a sua liberdade. Através das redes de solidariedade que tecem e trançam entre si, inventam as suas próprias danças e os meios da sua própria sobrevivência.

Para mim, o corpo das pessoas fazendo aquele trabalho, na sua vibração, nos convidava a exceder essa gramática, a pensar por um outro viés, a se relacionar com um outro campo de sensibilidade e de fisicalidade que já não fica reduzida à dor do que foi feito de nós. Então essa frase colou em mim, e depois, ouvindo a Leda Maria Martins retomá-la, eu pensei: “tá aí”! Essa ideia me oferta um caminho para a conversa de hoje. Quando a Leda me convidou, eu estava justamente no momento de articular e praticar esse desejo de silenciar.

Mas, antes de falar do desejo de silenciar, parecia-me quase obrigatório articular de que modo o meu desejo de silenciar se separa e se afasta das tradições de silenciamento que nossos corpos têm vivenciado historicamente... E aqui eu vou falar muito em um nós... Vou convocar um nós meio maleável, que tem a ver com posições trans, com posições pretas, e com posições historicamente marginalizadas.

Sempre que eu começava a articular o meu desejo de fazer silêncio e de me dedicar ao silêncio parecia que um fantasma emergia, esse fantasma do silenciamento. Pela própria qualidade do tempo em que a gente vive, do clima em que a gente se encontra, me parecia impossível falar desse desejo de fazer silêncio sem evocar esse fantasma. Veio então a necessidade de desarticular as duas coisas, para só então experimentar a possibilidade de um silêncio que é o encontro com o vento da minha própria voz, um silêncio que é uma intimidade com meu próprio pensamento, com minha própria sensação, com meus processos de invenção, de corporificação, de existência. Um silêncio que aponta para o lugar da intimidade. Um silêncio que tem a ver com articular um momento de cultivo que acontece fora dos eixos de atenção nos quais o meu corpo, feliz e infelizmente, se encontra atualmente, como uma artista, uma escritora que fala e que tem o privilégio de poder ser ouvida, mas que também tem a responsabilidade de ocupar esse lugar e, portanto, de articular respostas.

Partindo disso me veio uma reflexão sobre algumas armadilhas que eu entendo terem sido colocadas para nós pela circulação da ideia de descolonização. E eu queria fazer esse trabalho de convocar um movimento a partir do que construímos. Esse trabalho tem um componente de autocrítica, e isso é

importante dizer, porque não quero ocupar esse lugar e fazer as provocações que vou fazer como se eu falasse de uma posição perfeitamente separada, de um lugar de superação epistêmica dos problemas que estou tentando trazer. Eu tô emocionalmente ligada, profissionalmente, existencialmente ligada, intelectualmente associada aos problemas que quero dividir. Então, isso é importante para que façamos esse caminho juntas.

Gostaria então de apresentar duas armadilhas que observo e que parecem estar emergindo na medida em que nós praticamos e articulamos uma conversa e um modo de pensar publicamente essa ideia de descolonização, que coloco como uma espécie de guarda-chuva para uma série de discursos e práticas mais ou menos comprometidos com a interrupção do sistema colonial. Tais armadilhas me parecem transversais a outras conversas, mas prefiro me ater ao domínio dessa conversa sobre descolonização por razões pedagógicas.

Estamos vivendo um tempo em que, não tanto a colonialidade — como esse conceito cunhado por pensadoras e pensadores de América latina para pensar o modo como o poder capilar opera a dimensão colonial —, mas o colonialismo puro e simples passa nas nossas telas o tempo inteiro. O colonialismo acontece ativado em escala planetária de formas muito intensas. Há territórios nesse momento sendo ocupados por forças imperiais, há genocídios acontecendo em África, no médio Oriente, em Abya Yala, e estamos sendo convocadas a assistir isso na mesma medida em que o tema da descolonização parece não sair dos nossos circuitos. Há museus articulando essas ideias há 10, 15, 20 anos, há intelectuais brancas e não brancas articulando publicamente essas ideias. Há todo um frisson em torno dessa ideia ao mesmo tempo em que ela parece não dar conta de efetivamente deslocar o eixo da modernidade/colonialidade e seu modo de se atualizar no presente. Por isso me parece ser tempo de, de dentro do problema, começar a pensar um modo de ativar a nossa *imaginação radical* a favor de uma recomposição da possibilidade. Para isso vou tentar articular essas duas armadilhas que identifico. A primeira tem a ver com a ideia de pensar de que modo a *aparência de emancipação* opera como uma ferramenta não emancipatória ou antiemancipatória. Eu acho que isso tá presente no meu trabalho anterior.

Meu livro *Não vão nos matar agora* tem alguns textos em que procuro articular os limites do domínio da representação, os limites do domínio da representatividade.³ E aí é importante considerar que para falar dos limites da representatividade é preciso pensar os limites da representação, ou seja, os limites desse movimento de visualização, descrição, categorização da diferença das nossas muitas posições. Quão necessário é operar esse trabalho na medida em que ele vai sendo assimilado, processado e metabolizado de formas cada vez mais consistentes pelo capitalismo apocalíptico e pelas estruturas recoloniais do presente? Eu sempre articulei a necessidade de pensar os limites disso, de modo a pensar que o domínio da visibilidade e o domínio da visualidade constroem uma narrativa dominante sobre o modo como nos relacionamos umas com as outras e com o mundo.

De que modo o domínio da visualidade, associado ao domínio da representatividade, e as dimensões políticas de como essas categorias estão sendo operadas por nós — e, para além de nós pelas muitas indústrias — produzem o que costumo pensar como uma *imaginação política cativa*? Uma imaginação política que não consegue senão sonhar com os modos de emancipação estabelecidos pelo mundo como conhecemos, sonhar com o acesso aos espaços de poder, que não só foram construídos para perpetuar modos de exclusão, como se atualizam, inclusive com as nossas presenças, sem romper com essas gramáticas e com essas economias sociais. Por isso mesmo o nosso sucesso é concomitante com a nossa morte, com a continuidade da nossa morte. Temos duas travestis racializadas falando nesse palco e, ao mesmo tempo, nós sabemos qual é a realidade das nossas por aí afora. A concomitância desses dois elementos não deixa de gerar um certo assombro, ou de evidenciar de que modo as possibilidades que estamos construindo encontram um limite na rearticulação do mundo que conhecemos. E de que modo isso tem a ver com a maneira como, muitas vezes, as nossas reivindicações ainda operam no marco da realidade social que nos foi dada, que nos foi atribuída.

3 MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

Nossos sonhos de emancipação passam pelo acesso às estruturas do mundo como conhecemos, e tais estruturas são inseparáveis da continuidade da nossa morte social, isto é, da morte social como ferramenta de manutenção da ordem. Podemos pensar com o Achille Mbembe no domínio da necropolítica,⁴ em como ela está integrada ao modo como a nossa sociedade se organiza e ao modo como as possibilidades que estão dadas se rearticulam. Mas, para além disso, me interessa pensar de que modo a nossa imaginação por vezes consente em operar nesse contorno, em operar nesse limite.

Em *Não vão nos matar agora* tem um texto chamado *Para uma greve ontológica* e outro chamado *A coisa tá branca*. E, no recém-lançado *Negros na Piscina*,⁵ um terceiro que é *A plantação cognitiva*. Eu sempre imaginei editar esses textos juntos sob o título *O Paradoxo do sucesso negro*, porque eu queria pensar justamente no modo como essas ideias de diversidade, de multiplicidade e inclusão que têm sido articuladas por instituições aparentemente comprometidas com nossas lutas por emancipação têm operado nesse campo mais visível. De modo que passamos a ter muito mais programações com pessoas pretas, pessoas indígenas, pessoas trans, do que programadoras fazendo isso... A gente vê as programadoras e pode até dizer que isso tá mudando, mas a gente vai mergulhando no problema e vê que tem até um grupo de programadoras trans... Trans tá difícil, mas pretas até têm vindo, felizmente.

Mas aí a gente vai pensar: quem está fazendo as direções? Quem está nos conselhos? Quem está decidindo para onde os recursos são distribuídos? Essa é uma matemática muito simples de equacionar. Se a gente vai entrando no sistema, a gente vai vendo a escala do buraco, a escala da complexidade. Eu não acho que isso explica o que eu tô querendo falar sobre a aparência de emancipação como ferramenta antiemancipatória, mas é uma boa imagem didática, uma explícita manifestação material do que eu tô querendo dizer. De que modo o nosso acesso ao jogo não opera uma transformação do tabuleiro, das regras do jogo? De que modo o fato de nós sabermos jogar cada vez

.....

4 MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

5 LIMA, Diane (org.). *Negros na piscina: arte contemporânea, curadoria e educação*. São Paulo: Fósforo, 2024.

mais não implica exatamente que o jogo qualitativamente foi transformado? Ou seja, de que modo conseguimos habitar um espaço formalmente elaborado para a nossa exclusão sem que isso opere uma contradição dentro do próprio sistema?

Esse ponto acho que, de alguma forma, o meu trabalho atravessou e compõe. E é quase um preâmbulo da coisa sobre a qual eu quero mesmo falar, que é a segunda armadilha: a confusão entre *compensação* e *reparação*.

Eu quero pensar sobre essas duas categorias, o que é compensar e o que é reparar, e qual é a diferença entre pedir por reparação e pedir por compensação, ou se contentar com o domínio da compensação. Isso tem tudo a ver com o fantasma do silenciamento que aparece no momento em que eu falo que quero me dedicar a um certo silêncio. Acho que isso também tem a ver com o modo pelo qual nossas subjetividades, de muitas maneiras machucadas pela repetição, pela estruturação, pela climatização do mundo que conhecemos, passaram a operar movimentos formalmente compensatórios. Eu vou dizer algumas frases que me parecem exemplificar o que quero dizer:

PORQUE EU FUI SILENCIADA, ENTÃO EU FALO.
PORQUE EU FUI DIMINUÍDA, ENTÃO EU CRESCO.
PORQUE ME TIRARAM DO JOGO, ENTÃO EU COMPITO.
PORQUE ME EMPOBRECEM, ENTÃO EU TENHO.

Essas frases perpassam, de certa maneira, muitas das nossas conversas e com um grau muito acertado de urgência. Não estou querendo ignorar o impacto emocional, espiritual, social, político desses processos de obliteração, desses modos de nos diminuir, de nos empobrecer, de nos machucar, de nos violar, de nos silenciar, de nos apagar. Não tô querendo ignorar o impacto e a materialidade dessas dores, e a legitimidade de certo modo das nossas reações a essas operações obliterantes. Como eu disse antes, a minha fala não pretende me projetar num lugar epistemologicamente e emocionalmente separado desse problema.



MAS O QUE TEM NESSA ESTRUTURA FRASAL QUE PARECE ARMADILHADO?

É que, de todas as maneiras, ao nos constituir, ou ao constituir os nossos desejos num avesso simétrico daquilo que foi feito de nós, nós consentimos com o sequestro da nossa imaginação política novamente. Nós somos reencerradas nos domínios das aparências de emancipação. Nós fazemos um movimento que, de certa forma, garante que no momento de emancipação nós sejamos reencerradas, nós sejamos reescritas na mesma lógica da qual nós estamos escapando, ou da qual nós estamos nos emancipando e fugindo.

Há nesses movimentos uma dimensão fundamentalmente responsiva. Porque eu fui silenciada, então eu falo. Fazer falar é paralelo ao movimento de fazer silenciar. Eu acho que o imperativo do verbo fazer faz toda a diferença. A dimensão de não emancipação, ou de não liberdade, ou de não exercício da possibilidade, ou de uma reconfiguração do possível... Então, qual é o risco de operarmos nesse jogo de perguntas e respostas? Qual é o risco de operarmos no domínio das aparências de emancipação abrindo mão da emancipação? Qual é o risco de uma imaginação cativa?

O risco é que não desarticulemos efetivamente o domínio do possível, que não desarticulemos efetivamente a maneira como nós percebemos o nosso direito de sonhar. Nós temos o direito de sonhar!

Eu tenho um projeto chamado “Laboratório de ficção visionária”. Esse termo *ficção visionária* eu aprendi com Walidah Imarisha e adrienne maree brown, que são duas mulheres pretas estadunidenses que organizaram, em 2015, um livro chamado “Octavia’s Brood”,⁶ o Legado de Octávia, referindo-se a Octavia Butler. Elas convidaram uma porção de ativistas e escritoras de ficção científica que articulam seus trabalhos desde posições marginalizadas, como diversidade funcional, desobediência de gênero, negritude para compor esse livro. Quando eu estava fazendo a 32ª Bienal de São Paulo, em 2016, no projeto chamado “Oficina de Imaginação Política”, eu tive a oportunidade de convidar a Walidah

6 IMARISHA, Walidah; BROWN, Adrienne Maree (ed.). *Octavia’s Brood: science fiction stories from social justice movements*. Chico, CA: AK Press, 2015.

Imarisha e ela ensinou, no marco desse projeto, o método da ficção visionária e isso foi muito chave pra mim.

Era 2016, tinha aquela energia do golpe muito fortemente instalada no campo político, um sentido de esgotamento das nossas narrativas ou do modo como as nossas narrativas operam nos circuitos midiáticos intelectuais, a Copa do Mundo, com um embrutecimento muito evidente das práticas de policiamento e com a Lei Antiterrorismo sendo assinada pela própria Dilma Rousseff momentos antes de sofrer o golpe.

Era um cenário de impossibilidade imaginativa, porque a sensação era de que não dava pra ir à rua, não dava pra reivindicar as coisas... Tudo isso operando em um nível que tornava difícil coletivamente imaginar uma saída. Tinha uma dimensão de exaustão muito forte. Aí eu fiz essa oficina com a Walidah Imarisha para aprender o método da ficção visionária, que depois me deu régua e compasso para dar seguimento ao meu projeto. A prática da ficção visionária é basicamente sobre a criação de mundos coletivos. A ideia é que a gente se junte coletivamente e vá fazendo um passo a passo a fim de criarmos juntas um mundo, uma história.

A ficção visionária se relaciona com os domínios da fantasia, com os domínios da ficção científica, mas tentando usar tais ferramentas a favor da liberação coletiva. Então é uma forma de arte ligada à especulação comprometida de cabo a rabo com o processo de emancipação. Por exemplo, uma das regras da ficção visionária é que a gente vai sempre imaginar a transformação do mundo que estamos criando. Então, criamos um mundo para imaginar um movimento de transformação. Nunca vamos pensar que essa transformação acontece por causa de uma pessoa, não tem herói. Nunca vamos imaginar uma transformação que acontece de cima para baixo. A transformação é sempre descentralizada e opera vindo das muitas camadas e posições daquele mundo que estamos imaginando. Eu me lembro que formávamos grupos. No grupo em que eu estava a gente imaginou um mundo em que a água do planeta tinha sido roubada pelos bilionários. Eles tinham construído uma tecnologia — que até existe, uma coisa que se chama *fracking*, que tem a ver com minar os lençóis freáticos para basicamente roubar a água da Terra criando ocos no planeta, que podem tendencialmente produzir buracos e fazer com que o chão sob os nossos pés desabe.

A gente imaginou que os ricos levavam a cabo esse projeto e saíam do planeta carregando toda a água. No caso, estávamos no domínio da ficção científica, mas não sei se vocês sabem, o Elon Musk, que é o dono do Twitter/X, bilionário, tem como um de seus maiores investimentos uma empresa chamada SpaceX, que é uma empresa focada em construir peças para espaçonave. E a Virgin, que é uma companhia aérea dos Estados Unidos, realizou o primeiro voo comercial saindo da órbita da Terra recentemente. Então, assim, os bilionários tão nessa, e nós estávamos imaginando essa nossa ficção... E nela, eles conseguiram ir embora levando a água, esse era o nosso mundo... Ficávamos todas aqui embaixo, as que não tinham pra onde ir. Porra, acabou a água, o que a gente faz? Esse era o mundo que a gente imaginou, e vamos combinar que era uma situação mais difícil que o golpe de 2016.

No método da ficção visionária, depois de criar o mundo juntos, tem o momento em que cada uma de nós cria uma personagem. Aí eu criei essa personagem, que depois eu escrevi num texto chamado *O nascimento de Urana*, que também tá no meu livro. É uma personagem que encontrava uma maneira de transicionar rumo à Terra. As operações hormonais que ela fazia permitiam que ela, de alguma forma, se diluísse na terra e comungasse com o planeta. Ao fazer isso ela podia passar longos períodos debaixo da terra e estudar se havia ainda água ou como encontrar água. Essa era a chave! Era o caminho que ela buscava articular no meio disso.

Eu tô contando essa história não para ficar no registro da fantasia, da especulação que foi articulada, mas porque eu saí nesse dia com uma alegria, com um sentido de possibilidade que eu não estava conseguindo encontrar na realidade social. Porque, de certa forma, o exercício que colocava a situação limite dos bilionários terem ido embora levando a água do planeta também me dava possibilidades que não estão prescritas imediatamente pela nossa realidade social. Eu podia transicionar não só de homem para mulher... De ser designado homem para pessoa fluida, não binária. Não, eu podia transicionar para além do gênero. E eu gosto de bater nessa tecla, porque o gênero é uma espécie de distração, ou uma ficção, que serve para fazer com que a gente, que se arrisca pelos caminhos da transição, não se dê conta de um aspecto fundamental da nossa experiência: o que fazemos ao transformar nosso corpo no nível da molécula é

questionar a ontologia do humano. É por isso que somos perseguidas. É a história da negridade também. Historicamente a categoria preta é articulada em oposição à categoria do humano para justificar que a modernidade/colonialidade siga operando seus genocídios, suas destruições. Do mesmo modo a categoria nativa. Então pra mim a categoria gênero mantém nossa imaginação cativa. A gente imagina certos processos, mas não imagina outros. Eu sou uma que imagino também os meus processos cativos. Os meus desejos de transição passam pelos desejos que estão descritos pelas nossas comunidades, mas também passam por outros lugares. E se eu quiser desenvolver um rabo que me sustenta? E se eu quiser estudar uma maneira de respirar debaixo d'água? A operação que constitui muitos de nossos corpos trans é uma operação de transformação no nível da molécula. É uma transformação que vai tá sempre limitada enquanto ela for dependente do domínio da medicina normalizadora, do domínio da ciência feita pela cisgeneridade. Na medida em que a gente se reapropriar dos mecanismos e puder imaginar outras formas, quem sabe... Do mesmo jeito que os bilionários estão fugindo do nosso planeta com nossa água, quem sabe a gente não vai conseguir encontrar uma maneira de respirar debaixo da terra? De se dissolver e virar pedra por uns anos para estudar esse estado? Ou ser mangue, efetivamente, transicionar rumo ao mangue. Transicionar um modo de tornar-se lama. Essas possibilidades, elas podem ser imaginadas, e imaginá-las, de certa maneira, nos ajuda a reconfigurar e a disputar o domínio do possível.



MAS POR QUE EU FALO DO PROBLEMA DE UMA IMAGINAÇÃO CATIVA?

Eu viajei muito dando aula de ficção visionária, repartindo o método que a Walidah Imarisha me ensinou. Era muito engraçado. Eu fui em vários lugares, eu dei aula em vários lugares, Belo Horizonte, Minas Gerais, Cachoeira, no Recôncavo Baiano, inclusive um dos lugares mais lindos de se dar aula. Em Madri, na Espanha, eu passei quatro meses, formei um grupo de pessoas imigrantes para estudarmos ficção visionária e compartilharmos o método. E, quando chegávamos nesse ponto, de criar o mundo e pensar em como transformá-lo, eu sempre me decepcionava quando o sonho de transformação das pessoas se limitava, por exemplo, à volta do Lula. Eu sei que é complexo falar isso quando se tem o fantasma da extrema direita rondando, mas esse é um pouco o ponto do que eu tô propondo fazer. Claro, o retorno do Lula agora foi uma chave para nossa realidade política como ela está. Mas a questão é que quando eu tô propondo um exercício em que seja possível imaginar um hormônio que me transforma em pedra, eu posso imaginar uma solução que não seja o Lula! Eu entendo porque assistindo o jornal e vendo Bolsonaro crescer essa seja uma solução. Mas quando a gente se permite de fato imaginar, sonhar e exercer uma prática de imaginação radical para além dos contornos da realidade social que segue nos matando, e que tá comprometida a fazer isso mesmo comigo e com a Érica Malunguinho no palco, quando a gente se permite fazer isso, eu acho que entramos nessa disputa pelo domínio do possível. Cultivamos uma possibilidade, ou um registro da possibilidade, que excede as gramáticas do capitalismo apocalíptico. Uma possibilidade que continua a nutrir o nosso desejo de estar viva e em encontro.

Eu queria usar esse espaço de fala para fazer essa convocação. E ao fazer essa convocação quero voltar à frase com que comecei.

A busca por esses movimentos compensatórios nos devolvem a imaginação política cativa e nos reencerram no domínio não emancipatório das aparências da emancipação. Nós nos tornamos viciadas em compensar o que nos foi tirado, e não propriamente comprometidas com o trabalho de *reparar o domínio da possibilidade* para expandi-lo rumo a sonhos não configurados pelo que o capitalismo apocalíptico recolonial engendrou como horizonte dos nossos sonhos. Por isso, ao sonhar com o silêncio se torna necessário se desvencilhar da brutalidade do silenciamento, porque, de certa forma, na medida em que os lugares de fala se tornam a única manifestação possível diante do silenciamento estrutural, nossa emancipação se elabora em nexos diretos com aquilo de que buscamos nos emancipar. O vínculo se estabelece não por adesão, mas por contradição compensatória. Já não somos o que disseram que seríamos, mas ainda somos o oposto constitutivo disso. Não somos o que fizeram de nós, mas ainda somos uma resposta a isso. Ficamos encalacradas nas gramáticas do poder e, mesmo ao contradizer expectativas, ainda estamos operando no limite de uma mesma gramática. Mas nós já somos mais do que essas gramáticas. Já estamos além dos limites discursivos dessa língua. Já falamos, sentimos e praticamos modos de viver que não se explicam segundo os contornos do capitalismo apocalíptico, da colonialidade, da imaginação política cativa. Nós podemos desabitatar os sonhos que foram incutidos pela violência normalizadora do mundo como conhecemos. Nós podemos desejar o que não está previsto. Planejar o que nunca esteve nos planos. *Nós somos mais que o que foi feito de nós.*

SONHAR O PASSADO FABULAÇÃO CRÍTICA E RECRIAÇÃO DE MUNDOS RELACIONAIS

**CONVERSA ENTRE YUDERKYS
ESPINOSA-MIÑOSO E LÚCIA XAVIER**



A conversa entre Yuderkys Espinosa-Miñoso e Lúcia Xavier aconteceu durante o evento “Arte, ativismos e imaginários contracoloniais” realizado na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO em 2025. A partir das proposições de Yuderkys Espinosa-Miñoso acerca do projeto Anti-futurismos Cimarrón organizamos um encontro entre artistas, curadores e pensadores para um trabalho colaborativo acerca de processos de descolonização em nossos territórios com o intento de imaginarmos um futuro fora dos contornos de um passado marcado pela colonização europeia. Um projeto de mundo que consiste em libertar nossa localização espaço-temporal dos marcadores significados pela modernidade colonial-capitalística-cis-hetero-logocêntrica.⁷

-
- 7** O evento foi realizado pela parceria entre a UNIRIO, por meio da linha de pesquisa Arte e feminismos do Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas, do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Artes Cênicas, do Mestrado Profissional em Filosofia e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – NEABI; a Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, por meio do Programa de Pós-Graduação em Artes; Criola e Solar dos Abacaxis e contou com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – Faperj, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes.



YUDERKYS ESPINOSA-MIÑOSO

Muito obrigada por estarem aqui, fico muito emocionada sempre que venho. Sejam bem-vindes. Me desculpem por falar apenas espanhol. Entendo português, mas ainda não me atrevo a falar. Quero agradecer a Angie e a todo o grupo que me acolheu aqui, que tornou possível este encontro. Obrigada à Lúcia, para mim é um prazer compartilhar este espaço com você, com todo o respeito pela sua trajetória, que para nós tem sido tão importante no restante da América e do Caribe. Quero agradecer também aos artistas que nos acompanharam ontem e hoje e, principalmente, a Exu, por abrir os caminhos e fazer com que cada uma e cada um de nós que estamos aqui chegássemos a este espaço, e por me permitir chegar a tantos lugares, atravessar tantas fronteiras e barreiras. Agradeço também a todas as Mães das Águas e a todas as Orixás que nos acompanham e que tornaram possível a nossa presença aqui.

Tenho uma tarefa difícil, de conciliar, minimamente, minha produção anterior, pela qual me tornei conhecida, com o que venho trabalhando mais recentemente. Vou fazer um percurso que começa com meu trabalho anterior, como forma de apresentar minha trajetória; e depois, vou ler um texto que faz parte de meus desenvolvimentos teórico-políticos mais recentes.

Gostaria de apontar que, desde o início de minha trajetória, não foi possível para mim separar o fazer teórico, a reflexão sobre a experiência e o compromisso político. Como muitas de vocês sabem, imagino, por isso estão aqui também, já tenho uma certa idade e mais de 40 anos de trajetória. Nasci na ilha de Ayití, cujo nome colonial era Ilha de Hispaniola, hoje ocupada por duas nações: República Dominicana e Haiti. Passei por vários feminismos e, na década de 1990, participei ativamente do feminismo autônomo e do

feminismo radical lésbico. Já no novo século, dei um salto bem importante na minha trajetória, junto a Ochy Curiel e outras companheiras, em direção ao feminismo negro e afrodescendente na América. Esse salto foi inspirado pelas leituras do feminismo negro e *de cor* das décadas de 1970 e 1980 nos Estados Unidos,⁸ além do que já vinha acontecendo de feminismo negro brasileiro, e que se tornaria uma referência para nós.

Agora, mais recentemente, há um renascimento da teoria feminista negra e dos estudos críticos negros nos Estados Unidos, e da teoria feminista negra nos Estados Unidos, que são muito importantes, atualmente, e exercem grande influência em meus trabalhos recentes. Citarei algumas dessas autoras na última parte da minha fala.

Antes de continuar, preciso dizer que vocês vão me ouvir muitas vezes falar no plural porque esse caminho não percorri sozinha, tive a sorte de encontrar grandes cúmplices, a quem agradeço muito. Minha fala é, então, o resultado de tais alianças, conversas, debates e parcerias. Aqui faço referência, fundamentalmente, ao tecido do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* – GLEFAS que formamos há quase 20 anos com Ochy Curiel, minha irmã mais velha, com quem partilho o caminho há cerca de 45 anos.

Então, retomando o fluxo anterior, no plural, em algum momento, já no início do século XXI, embora já tivéssemos participado pontualmente em importantes atividades do feminismo negro ainda na década de 1990, demos um salto decisivo em direção ao feminismo negro decolonial.

Esse salto a gente deu bem no começo do giro descolonial, quando o chamado de María Lugones tinha acabado de ser lançado. Eu, particularmente, morava na Argentina naquele momento. Foi lá que conheci María Lugones, que se tornou minha amiga, cúmplice e professora, tendo grande influência nas bases

8 O termo “de cor” traduz o inglês *of color* e o espanhol *de color*, ambos marcados por uma forte densidade histórica e política, circulando há quase meio século nos feminismos negros e chicanos estadunidenses, algo que não ocorre da mesma forma no Brasil, onde teve historicamente cunho racista. Aqui, o termo começa a aparecer mais recentemente em algumas traduções. Outra possibilidade seria “não-branca”, explicitando a intenção de coalizão entre diferentes experiências de racialização. No entanto, trata-se de um termo mais descritivo, definido pela negação e ainda referenciado pela branquitude. Optamos por “de cor” também como forma de homenagear uma história do feminismo em Abya Ayala, conectando territórios e temporalidades. Nota de tradução (N.T.).

do pensamento que desenvolvo atualmente. Por isso também preciso agradecer-lá, como *hermana* que tanto me ensinou, e ela mesma havia aprendido de mulheres negras e indígenas nos Estados Unidos, nas décadas de 1970, 1980 e 1990. E como eu dizia, tivemos o privilégio de adentrar o feminismo decolonial muito cedo, quando ainda estava praticamente em gestação, ainda nem tinha se desenvolvido. Estávamos ali porque já tínhamos percebido os limites do feminismo que vínhamos construindo, e ao qual também contribuímos, e estávamos buscando outro horizonte teórico e político. Então, quando nos deparamos com a teoria decolonial, em particular com esse chamado ao feminismo descolonial, feito por Lugones, para nós foi como encontrar aquilo que buscávamos. Acolhemos imediatamente o chamado e embarcamos em sua construção. Não só nos envolvemos na difusão de ideias, mas também ajudamos a configurá-lo regionalmente, recolhendo as contribuições de companheiras indígenas e afro-descendentes que não se deixaram seduzir e cujos aportes não sucumbiram à agenda e à teoria do feminismo branco.

Estamos falando de um momento muito diferente do atual. Um momento em que havia apenas pequenos nichos de feminismo negro em Abya Yala, com pouquíssimas vozes de feministas negras e praticamente nenhuma voz em destaque de mulheres indígenas, eram as antropólogas que falavam em nome das companheiras indígenas. E nós começamos a ir aos territórios perguntando quais eram essas vozes de mulheres subalternas racializadas que não estavam sendo acolhidas na história do feminismo no continente e nas ilhas, que estavam pensando a partir de suas comunidades, a partir de suas experiências comunitárias, e desenvolvendo um pensamento a contrapelo e para além do que vinha sendo dito pelo feminismo. Um feminismo que passamos a denunciar, a partir da experiência, como um feminismo atravessado pelo racismo, pela hierarquia entre mulheres, onde o apelo à sororidade era, na verdade, mais um artifício do que uma realidade. Era um artifício que ajudava a ocultar as hierarquias de poder que operavam dentro do movimento e definiam quem era considerada capaz de produzir conhecimento e quem era relegada à logística e à execução de tarefas: as que serviam café, que atendiam à porta etc. — aquelas que estavam no feminismo, supostamente, apenas para acatar as agendas e a política, propostas e formuladas por outras.

Nesse momento inicial, enquanto Lugones escrevia *Gênero e colonialidade*,⁹ eu escrevia, ao mesmo tempo, guiada sobretudo pela intuição, o texto que inaugura minha era descolonial.¹⁰ Costumo dizer que começo a escrevê-lo como antirracista que flertava com o feminismo pós-colonial e o finalizo como descolonial. Eu estava, nesse momento, muito preocupada com a falta de autonomia, com o abuso de poder dentro do movimento e com a falta de pensamento próprio por parte do feminismo na América Latina. E acabo apontando, a partir da tese de Chandra Mohanty, que existe uma colonização dos feminismos do sul pelos feminismos do norte e que o problema estava justamente na cumplicidade entre os feminismos hegemônicos — dominados por mulheres educadas, de classe média e brancas — e os feminismos do norte e que, portanto, mais que colonização, há uma colonialidade persistente em nossos feminismos.

Não se tratava apenas da hegemonia dos feminismos do norte global, mas de como os feminismos do sul se encontravam nas mãos de mulheres provenientes da elite, brancas ou branco-mestiças, que acabavam decidindo os rumos do feminismo e das mulheres desses territórios, em convivência ou em relação direta com os postulados que eram produzidos pelas feministas do norte. Passo a afirmar, então, que o que estava acontecendo, na verdade, era uma colonialidade dentro do feminismo. E é essa reflexão que me coloca, imediatamente, no cerne do debate e na produção do feminismo descolonial. Acredito que o texto que escrevi nesse momento é um dos primeiros textos do feminismo descolonial latino-americano, depois de *Gênero e colonialidade*, de María Lugones, citado anteriormente. Ochy Curiel também escreveu alguns artigos nesse mesmo período.

9 LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pen-samento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

10 Espinosa-Miñoso, Yuderkys. Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. In: ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys; GOMEZ, Diana; OCHOA, Karina. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Po-payán: Editorial de la Universidad del Cauca, 2014.

Nesse contexto, uma das coisas que fizemos foi nos perguntar como era possível que, neste continente e em suas ilhas, não fôssemos ainda capazes de produzir uma teoria própria e que a única coisa que fazíamos era importar teoria. Aliás, esse mesmo gesto se traduziu, naquele momento, na reivindicação — ou melhor, em uma condenação histórica — de um sujeito feminista latino-americano, formulada em algumas teorias da filosofia feminista que, por antonomásia, era a *mulher mestiça*. Termo que presume a ideologia da mestiçagem que, como sabemos, havia sido proposta pelas elites. Parte desse mesmo grupo, a elite branca do feminismo, também produzia argumentos como o de que a tradução seria o lugar próprio a reivindicar pelo feminismo latino-americano, com base na ideia de que a tradução seria aquilo que trai as teorias do norte.

Pois bem, em um texto posterior, afirmo que o problema do feminismo em nosso continente é que, ao aceitar esse destino, não buscou se diferenciar do feminismo do norte, ao contrário, procurou ser o mais fiel possível a seus postulados, aceitando-os como universais. Afirmo ainda que, na realidade, não existe algo como um feminismo latino-americano; o que existe é um feminismo na América Latina, porque, no fim das contas, o feminismo é um só, ainda que existam muitas correntes e debates internos, é fundamentalmente um conhecimento, uma política e uma teoria que foram produzidos a partir da experiência de mulheres brancas europeias e norte-americanas. E isso é aceito sem alarde pelas feministas, ativistas e intelectuais da América Latina e do Caribe. E é a partir dessa experiência e dessa aceitação que se produz a resposta à interrogação sobre “qual mulher”, “quem é a mulher” e quais os projetos de libertação a serem seguidos. Essa argumentação eu desenvolvo em um trabalho que nomeei *Genealogía de la experiencia: un método para desvelar la colonialidad de la razón feminista*.¹¹ O que procuro mostrar ali, ao propor a experiência como arquivo, é como esse feminismo na América Latina

11 Versão em português: ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 96-118.

buscava ser fiel às teorias produzidas por mulheres do norte, alinhando-se, assim, ao campo teórico-analítico da teoria feminista que se apresentava a si mesma com uma teoria universal para todas as mulheres.

Enfim, esse tem sido mais ou menos o meu percurso. Muita coisa aconteceu entre uma coisa e outra, e depois também. É uma história longa, mas digamos que, a partir daí, aquilo que chamei de “método para revelar a colonialidade da razão feminista” vai praticamente atravessar meu exercício crítico de forma permanente, em diferentes escalas e níveis. Todos os meus últimos trabalhos se dedicam a aplicar esse método em diversos temas e desenvolvê-lo, tanto a partir da experiência, como por meio de uma leitura das práticas feministas. O que faz, afinal, o método genealógico? A leitura das práticas do feminismo, de seus slogans, da racionalidade que está por trás de cada um de seus enunciados, ativismos e agendas; tudo isso me levou a outros caminhos, outras áreas de interesse, porque a gente vai encontrando outras motivações e temas para aprofundar.

Há cerca de 10 anos, eu escrevi um artigo, a partir de uma pesquisa, intitulado *O Futuro já foi*. Foi daí, aliás, que uma de minhas alunas, Mikaela Drulard, formulou a frase *O feminismo já era*.¹² Na verdade, a formulação — *O Futuro já foi* — eu tomei emprestada de um encontro com companheiras indígenas na Mesoamérica. Elas me deram pistas para inverter a linearidade do tempo progressivo que costumamos assumir nas análises sobre a opressão que fazemos nos movimentos feministas e sexo-dissidentes.

Então me pergunto se ainda faz mesmo sentido continuar assumindo que todo “passado” foi pior e que são as lutas dos movimentos sociais, iniciadas e universalizadas desde a Europa e os Estados Unidos, que nos trazem a possibilidade de libertação daquilo que, nessa narrativa, representa o atraso e a violência das culturas opressoras do sul global. Ao lembrar minha própria experiência no bairro popular onde cresci, entre as décadas de 1970 e 1980, percebo uma convivência com maior abertura e aceitação da disidência se-

.....

12 N.T.: No original em espanhol trata-se de uma mesma expressão (*ya fue*) que comporta dois sentidos: por um lado, a referência a algo que já ocorreu, uma constatação apenas (já foi); por outro, a marcação de uma superação bem-vinda, um deslocamento crítico (já era).

xual, se comparada àquela que viria depois, na medida em que certas narrativas, nas quais o cidadão moderno é heterossexual, se tornam dominantes. Tudo isso vai me dando pistas de que a temporalidade da opressão sobre a sexualidade operava de forma distinta e não linear em nossos territórios.

Eu estava na Argentina no momento da chegada da narrativa e da política queer e pude testemunhar como a imposição de um discurso de superioridade, de um sujeito não heterossexual e dissidente de gênero, coincidia com o lugar que ocupava a Argentina e outras grandes metrópoles em América, em função de sua posição geopolítica dentro do continente. Mais uma vez, as elites brancas burguesas se acreditavam mais evoluídas e com mais capacidade de agência, só que agora a partir de um discurso de libertação sexo-gênérica. Mais uma vez, as populações negras e indígenas, bem como os territórios onde tais populações são predominantes, figuravam como “atrasados” e como aqueles que deveriam ser “educados” para que abandonassem suas culturas violentas, dessa vez a partir de um olhar centrado na sexualidade e no gênero.

Decidi, então, fazer uma genealogia da chegada do queer na América Latina, indagando como se instalou essa nova interpretação da sexualidade e do gênero, quem a instalou e a impôs e, além disso, o racismo e o eurocentrismo dessa interpretação, que ocultavam o fato de que, antes da colonização, já havia registro de maior liberdade sexual, assim como da não existência da norma binária de gênero. Com o tempo, essa perspectiva crítica foi sendo mais aceita, na medida em que o movimento da dissidência sexual foi se expandindo em vários territórios e que corpos não brancos passaram a compô-lo, e conforme novas pesquisas foram sendo feitas com metodologia e perspectiva descoloniais.

Lamentavelmente, em contrapartida, neste mesmo período também assistimos à ampliação dos discursos transodiantes e à consolidação do terfismo¹³ como um resquício da não superação de uma perspectiva naturalista

13 N.T.: Termo derivado da sigla TERF, que se refere a *Trans-Exclusionary Radical Feminist* – feminista radical trans-excludente, utilizada pra delimitar a vertente de um autointitulado feminismo radical que exclui pessoas trans. No Brasil, é mais comum a denominação “radfem”.

binária do corpo sexuado e da identidade. Como já pensávamos ter superado essa visão essencialista das mulheres, ela reaparece com mais força. O risco do retorno daquilo que acreditamos superado sempre está presente.

Em suma, o que procuro mobilizar neste trabalho *O futuro já foi*, a despeito da narrativa queer embranquecida e aburguesada, é a possibilidade de pensar de outra forma, de pensar na possibilidade de que, em ontologias não euromodernas, essa visão binária dos corpos não tenha existido. Retomo essa ideia de que “o futuro já foi” para propor que o “novo” de agora não é tão novo assim; de alguma forma, já existia entre nossos povos, mesmo que a igreja e a colonização tenham tentado apagar. Aí, depois de ter anulado e condenado outras formas de produzir gênero e sexualidade, à força de leis e normativas, surge um novo discurso civilizatório, que nos apresenta como algo inédito, supostamente produzido pela agência moderna, algo que, no entanto, já estava integrado às nossas culturas e não constituía ali um problema. Foi basicamente isso que procurei fazer.

Contei tudo isso para poder chegar finalmente ao assunto que quero compartilhar com vocês, sobre a importância de observar as concepções de tempo e a temporalidade nas interpretações que fazemos do mundo e da história. A ideia do tempo linear e progressivo, produzida pelo ocidente, está no fundamento das interpretações que este projeta como verdades universais. Esse modo de pensar o tempo de forma linear e progressiva está no fundamento da produção científica acadêmica, mas também das políticas públicas, do direito, da lei e da forma de administração estatal. Pior ainda, essa forma de organizar o tempo se infiltra nas narrativas e interpretações sobre a dominação presentes no pensamento crítico e nos movimentos sociais, como o feminismo e os movimentos em torno da sexualidade. Ou seja, essa revisão me levou a adentrar, sem que eu necessariamente soubesse, um campo que ficou conhecido como estudos críticos do tempo. E o que procuramos mostrar é que há uma temporalidade produzida pela modernidade que pretende se impor como a única existente; e que isso não é verdade. Na realidade, o que existe é uma multitemporalidade.

Começam a aparecer várias teorias produzidas por pessoas que vêm dos povos condenados, que mostram que, em suas ontoepistemologias, exis-

te outra percepção do tempo, outro tratamento e outra vivência do tempo. E particularmente hoje eu queria abordar esse assunto a partir do título *Sonhar o passado*. Proponho pensar essa relação entre temporalidade, projeto civilizatório/ontologia e produção de comunidade. Pensar em como a relação entre essas coisas acontece, para então propor como pensar tudo isso a partir de uma temporalidade negra ou quilombola. Nós, no Caribe, diríamos uma temporalidade *cimarrona*. Tenham presente que, na minha fala, os termos marronagem, *cimarrón/cimarrona* são equiparáveis a quilombismo ou quilombo.¹⁴

Então, agora sim, passo a ler a segunda parte da minha apresentação.

RACIONALIDADE E TEMPORALIDADE CIMARRONA AFROCARIBENHA: CONTRA A CATÁSTROFE E ANIQUILAÇÃO MODERNO-COLONIAL

Ela resulta de minha pesquisa sobre temporalidade, em que estou envolvida há cerca de quatro ou cinco anos e já tem como resultado duas publicações e um projeto artístico que envolveu mais de trinta artistas. Nesse último, retomamos o conceito de “o futuro já foi” e introduzimos o de “antifuturismo”, que é um conceito que aparece em 2020, no início da pandemia de Covid-19, proposto pelo *Indigenous Action*, uma organização ativista indígena no Canadá, em um texto que intitulam como *Manifiesto Antifuturista*.¹⁵ Foi lançado originalmente em inglês e eu fiz a tradução ao espanhol, junto à artista Katia Sepúlveda.

14 N.T.: Optamos por traduzir *marronaje* como “marronagem”, mantendo, entretanto, a adjetivação *cimarrón/cimarrona* em espanhol. Ainda que exista uma aproximação contundente entre marronagem e quilombismo/aquilombamento — e que algumas traduções recentes tenham inclusive questionado essa distinção por considerá-la, ela própria, um efeito da colonialidade —, a manutenção de diferentes formas de nomeação não implica afastar tais processos, mas preservar certos nuances histórico-territoriais. De todo modo, a fala de Yuderlys remete diretamente a experiências e formulações caribenhas e, embora ela própria proponha a equivalência desses termos para fins de compreensão, opta por manter a referência à marronagem.

15 Indigenous Action. *Repensando o apocalipse: um manifesto anti-futurista indígena* [online]. Trad. Amauri Gonzo. Disponível em: <<https://www.glacedicoes.com/post/repensando-o-apocalipse-um-manifesto-anti-futurista-indigena-indigenous-action>>. Acesso em: 8 mai 2026.

A concepção do tempo presente nas frases “O futuro já foi”, que tomei emprestada dos povos maias da Mesoamérica, e “caminhando com o passado à frente”, utilizada pelos movimentos da diáspora africana em Abya Yala, bem como o conceito de “antifuturismo” dos povos indígenas canadenses, todas utilizadas no desenvolvimento do meu trabalho, servem para refutar e questionar a pretensão de universalidade da temporalidade linear e finita da modernidade euro-ocidental e sua narrativa apocalíptica, bem como para argumentar sobre a forma como esta temporalidade faz parte de uma ontologia imperialista que nega e oculta deliberadamente outros projetos de mundos.

Gostaria, como já é meu costume, de iniciar esta revisão advertindo que, muitas vezes, os estudos sobre os mundos descartados estão tão distantes da vida das pessoas a ponto de funcionarem como parte da trama de dominação: quanto mais se estuda e se conhece, mais se sedimenta o estado das coisas. Nesse sentido, faço eco às palavras de Katherine McKittrick, que, a partir dos estudos negros, nos convida a “prestar muita atenção à materialidade da história negra”¹⁶ e a colocar em contato nosso mundo analítico com essa materialidade. As razões que me movem, aquelas pelas quais a teoria me importa, são práticas e políticas; a acumulação de conhecimento como fim em si mesmo me parece infértil e pouco útil, sendo parte dos obstáculos a serem superados, inclusive em posturas internas, que se apresentam como parte do contingente descolonizador, quando sua prática investigativa se alimenta de um afã desmedido de ascender ou de se manter como parte do status quo.

Acredito que chegou a hora de ir além da retórica do reconhecimento da colonialidade do saber e da crítica ao método clássico de construção de conhecimentos. O que me guia é a necessidade de fazer circular os sentidos provenientes dos mundos em relação, descartados como “fósseis sobreviventes” de uma etapa na evolução da humanidade e como parte de um mundo que chega ao fim.

.....

16 No texto-fonte em inglês: “close attention to the materiality of the black story” [N.T.]. McKITTRICK, Katherine. *Dear science and other stories*. Durham: Duke University Press, 2021. Disponível no Brasil como: *Querida ciência e outras histórias*. Trad. Caio Bruno Silva do Carmo, Maria Luiza de Barros Rodrigues. São Paulo: Sob Influência; Raiz Imaginária, 2025.

A linha argumentativa que desenvolvo surge e se inspira em duas fontes: por um lado, o mundo “popular” da classe trabalhadora caribenha, de onde venho, e sua forma particular de receber e, ao mesmo tempo, subverter o relato produzido por esse programa da modernidade europeia e sua proposta de futuro, tal como lhe deram continuidade em nossas terras pelas elites branco-mestiças da nação em sua fé cega no “progresso” e na “Europa” como seu melhor exemplo. Por outro lado, a experiência de provir das margens do chamado Sul Global se alimentou de meus encontros com os povos indígenas e seus mundos relacionais, frequentemente considerados inexistentes e que, no entanto, se empenham em nos mostrar sua vitalidade, resistindo a desaparecer.

A ideia é mostrar a maneira como, entre as dobras do discurso da razão normativa iluminista, tornada desejo e nunca possibilidade aos condenados da terra, se escondem formas de compreensão, experimentação e concretização da vida que negam e confrontam a razão dominante. Há uma potência, uma forma de sobreviver, resistir a desaparecer por parte daquilo que foi negado, mundos que confrontam ativamente o relato linear de uma história universal que nos conduz implacavelmente ao abismo, à destruição de tudo o que existe, como o preço que devemos pagar pelo progresso e pelo desenvolvimento humano.

Esse relato apocalíptico, sua narrativa, sua temporalidade e os fundamentos que o sustentam, como procuro mostrar, não aparecem de forma central ou mesmo totalizante nas narrativas e na imaginação dos mundos em relação,¹⁷ nem mesmo naqueles que, já tendo sofrido a fratura do laço comunitário, enfrentam o modelo da modernidade euro-ocidental imposta. Esses mundos, em rebeldia, em sua resistência a desaparecer, em seu empenho em recriar ou recordar a vida em relação e em defender a equivalência entre todas as formas de existência, têm atrasado o cumprimento da profecia do fim anuncia-

17 N.T.: O termo em espanhol *imagería* mobiliza sentidos próximos de “imaginação”, “imaginário” e repertório imagético. *Imagería*, portanto, sugere um campo mais plástico e processual de produção de imagens, algo como uma “fábrica de imagens”, nuance que se perde parcialmente na tradução em português. Optou-se por traduções distintas ao longo do texto, buscando aproximação dessa fábrica o máximo possível, conforme o contexto.

da pelo imaginário apocalíptico de herança judaico-cristã que a modernidade secular arrasta consigo.

Os trabalhos de Sylvia Wynter me ajudam nessa tarefa. Wynter tem se interessado especificamente em mostrar as maneiras pelas quais os africanos e as africanas traficadas reagiram, histórica e criativamente, à fratura do mundo que conheciam e às novas condições decorrentes da captura, do tráfico forçado, da escravidão e da desumanização a que foram submetidos pela empresa colonial europeia. A partir de suas indagações, denomina *modelo demoníaco* (*demonic ground*) a maneira como as pessoas escravizadas reagiram ou responderam ao desastre e a forma como nós, seus descendentes, temos feito isso. O modelo demoníaco nos permite contornar um campo fechado de sentido, para vislumbrar aquilo que geralmente é descartado ou impossível de ser concebido.¹⁸

McKittrick nos ajuda a compreender o termo adotado por Wynter,¹⁹ indicando que o “demoníaco”, em seu sentido etimológico, está associado ao demônio, aos espíritos do mal e a “comportamentos humanos incomuns, frenéticos, ferozes, cruéis”.²⁰ O termo é usado nas chamadas ciências exatas para indicar uma reação, resposta ou conduta imprevisível, que não é possível projetar ou determinar a priori. McKittrick propõe, então, compreender o modelo demoníaco como um modelo não determinista, como respostas e processos “que dependem da incerteza e da não-linearidade, porque o princípio organizador não pode prever o futuro”. Esse esquema, essa forma de produzir ou desejar um resultado, coloca em questão os parâmetros “sempre pré-estabelecidos de forma não arbitrária da linearidade sequencial e classificatória”.²¹ Em poucas palavras, o modelo demoníaco é aquele em que o resultado depende da incerteza ou da desorganização intrínseca, e faz parte da meto-

18 WYNTER, Sylvia. Beyond Miranda's meanings: un/silencing the “demonic ground” of Caliban's “woman”. In: DAVIES, Carole Boyce; FIDO, Elaine Savory (org.). *Out of the Kumbia: Caribbean women and literature*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1990. p. 355-372

19 MCKITTRICK, Katherine. *Demonic grounds: black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.

20 Tradução do original em inglês: “identifying unusual, frenzied, fierce, cruel human behaviors”. MCKITTRICK, Katherine. *Demonic grounds: black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006, p. xxiv.

21 Tradução do texto-fonte em inglês. Idem, p. xxiv.

dologia que produz o resultado. Um dos usos que Wynter dá a este modelo é a impossibilidade de leitura dos nossos modos de existência por parte do mundo branco. Referindo-se às mulheres negras, dirá que há um limite da razão para compreendê-las, já que permanecem em um lugar de exterioridade. Por fim, McKittrick,²² em um trabalho mais recente, aponta que Wynter, influenciada por Maturana e Varela e seu conceito de autopoiese, recorre ao modelo demoníaco para dar conta das múltiplas maneiras pelas quais pessoas afrodescendentes agimos para tentar sobreviver; o tempo e a criatividade que investimos para fazer com que nosso mundo continue existindo.

Ao assumir o modelo demoníaco, neste trabalho, me afasto das análises que propõem uma leitura apocalíptica da colonização e de suas consequências sobre as vidas e os mundos subjugados pelo empreendimento colonial. O modelo demoníaco permite evitar leituras lineares do tempo, tal como o vivenciamos nas comunidades negras afrodescendentes sobreviventes ao genocídio e à escravidão. Sem negar os efeitos que o tráfico e a colonização tiveram sobre a vida dos povos africanos e das pessoas sequestradas, traficadas e escravizadas, pretendo apontar que há uma diferença nos significados e nas respostas que deram à catástrofe que os situa em outras narrativas e em outra compreensão da história.

A metodologia descolonial é situada que herdei da epistemologia feminista negra e de cor, e para a qual eu mesma, a partir do feminismo decolonial, contribuo, me permite pensar a experiência histórica a partir de um campo de teorização próprio e mais próximo, que acolhe os sentidos do mundo que emergem de nossas comunidades e as formas de significar, narrar, interpretar e responder à dominação, à desgraça, à morte simbólica ou física, à fratura provocada pela colonização e pela colonialidade.²³

22 McKITTRICK, Katherine. *Dear science and other stories*. Durham: Duke University Press, 2021.

23 ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys et al. Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo descolonial: una conversa en cuatro voces. In: WALSH, Catherine (org.). *Pedagogías decoloniales*. Tomo I. Quito: Abya-Yala, 2013, p. 403-442. ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys; RODRÍGUEZ MORENO, Celenis. Documentar el sistema moderno/colonial de género y sus efectos. *Sociocrítica*, v. 35, n. 2, 2021. Disponível em: <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/95676>>. Acesso em: 8 mai 2026. CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías desde el feminismo descolonial. In: ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys (org.). *Feminismo descolonial*. Quito: Abya Yala, 2019, p. 63-81. HILL COLLINS, Patricia. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (org.). *Feminismos negros*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, p. 99-133.

Situada a partir do espaço-tempo caribenho, procuro interpretar e propor novas chaves de leitura das práticas e modos de vida nas comunidades populares e descendentes da marronagem na parte oriental da ilha de Aytí, comumente conhecida como República Dominicana. Desde uma leitura atenta aos interstícios, fraturas e interrupções que produzem a memória viva dos ancestrais e dos mundos que ajudaram a criar, apresento uma análise centrada na agência negra e suas múltiplas formas de resistência à tentativa de negar o sujeito que a sustenta e as comunidades às quais dá vida.

Para que entendam o argumento que quero propor, é necessário que eu fale um pouco sobre essa geografia-mundo que é o Caribe, de onde venho.

O CARIBE: OLHO DO FURACÃO DA MODERNIDADE

Muito já foi escrito sobre o Caribe e ainda há tanto a ser dito. Existe uma espécie de obsessão em tentar defini-lo, caracterizá-lo. Entre as tantas páginas dedicadas a essa tarefa, muitas vezes fica a impressão de que o Caribe é mais uma intuição, algo que se sente, que se sabe e, ao mesmo tempo, escapa a qualquer definição precisa, sabendo que qualquer coisa que se diga poderia ser descartada uma vez expressa, como insuficiente, ridícula ou um clichê de mau gosto. Assim, o Caribe parece ser uma metáfora do que não se deixa capturar pela linguagem.

O historiador dominicano Frank Moya Pons afirma que “O Caribe é, ao mesmo tempo, um mar e um arquipélago”.²⁴ Ambos, o mar e o arquipélago de ilhas que ele contém, são delimitados pelo continente americano — nome colonial do território chamado de Abya Yala pelo povo kuna/Guna — formando um arco que vai da foz do rio Orinoco, na Venezuela, até a Flórida, nos Estados Unidos.

24 MOYA PONS, Frank. *Historia del Caribe: azúcar y plantaciones en el mundo atlántico*. 3. ed. Santo Domingo: Búho; Librería La Trinitaria, 2017, p. 11.

Moya Pons nos lembra que a longa história desses territórios insulares e dos territórios continentais banhados pelo Mar do Caribe se estende desde seus primeiros habitantes de origem arahuaca/taína, vindos da América do Sul, passando pela chegada dos europeus e sua empreitada colonizadora, até a chegada dos navios carregados de pessoas roubadas e traficadas de África para serem vendidas e submetidas à escravidão. De fato, essas ilhas foram a porta de entrada da colonização europeia a um novo território, que lhe era até então desconhecido.

Diversos autores destacam a importância geopolítica do Caribe para a compreensão da nova ordem mundial inaugurada a partir de 1492.²⁵ No fim das contas, como bem aponta Benítez Rojo,²⁶ as Antilhas são uma ponte que não apenas conecta o norte e o sul do continente de Abya Yala, mas também foram o lugar onde Europa, África, Oriente e Ocidente se encontraram.

Agustín Laó-Montes e Jorge Daniel Vázquez definem o Caribe como “a primeira alteridade constitutiva do ocidente, onde, como afirma Dussel, se inventou a modernidade como um fenômeno transatlântico”.²⁷ Essa afirmação deriva das teses defendidas por autores agrupados no que ficou conhecido como giro descolonial, para quem a modernidade não se reduz ao Iluminismo nem a um fenômeno intraeuropeu, passando a ser compreendida como um período histórico que se inicia em 1492 com a chegada de Colombo na ilha de Aytí,²⁸ lugar de onde venho e de onde escrevo estas páginas. Lembremos que,

-
- 25 BOSCH, Juan. *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*. Madrid: Alfaguara, 1970. GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas, 1989. GLISSANT, Édouard. *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. Luis Cayo Pérez Bueno. Madrid: Cinca, 2016. TROUILLOT, Michel-Rolph. Ficciones del Atlántico Norte. In: _____. *Transformaciones globales*. Popayán: Universidad del Cauca; CESO-Universidad de los Andes, 2011, p. 79-102. TROUILLOT, Michel-Rolph. Moderno de otro modo. *Tabula Rasa*, n. 14, p. 79-97, jun. 2011. BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019.
- 26 BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019.
- 27 LAÓ-MONTES, Agustín; VÁZQUEZ, Jorge Daniel. Crítica decolonial de la filosofía y doble crítica en clave Sur. In: MORAÑA, Mabel (org.). *Sujeto, decolonización, transmodernidad*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2018, p. 319.
- 28 DUSSEL, Enrique. *1492: el encubrimiento del otro*. La Paz: Plural Editores; Universidad Mayor de San Andrés, 1994. QUIJANO, Anibal; WALLERSTEIN, Immanuel M. Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system. *International Social Science Journal*, v. 4, n. 134, p. 549-557, 1992.

no âmbito desse programa de investigação crítica, a modernidade europeia tem uma face oculta, a colonialidade, um padrão de poder fundado em uma classificação racial mundial do trabalho e é constitutiva do sistema capitalista.²⁹ Sendo o lugar de chegada e o ponto de partida da colonização do chamado “novo mundo”, o Caribe assume uma importância central para decifrar o que Immanuel Wallerstein logo chamaria de *sistema-mundo moderno*³⁰ e, em sua colaboração com Quijano, *sistema-mundo moderno colonial*.³¹

O Caribe mostra de forma exemplar esse imaginário de lugar paradisíaco que se mistura com o peso da consciência de saber-se uma região particular que arrasta consigo a ferida colonial primigênia. Por meio de uma linguagem poética, Malcom Ferdinand descreve o Caribe como:

**OLHO DO FURACÃO DA MODERNIDADE
[...] CENTRO ONDE A CALMA ENSOLARADA
FOI ERRONEAMENTE CONFUNDIDA COM O
PARAÍSO, O PONTO FIXO DE UMA ACELERAÇÃO
GLOBAL QUE SUGA POVOS AFRICANOS,
SOCIEDADES AMERÍNDIAS E AS VELAS
EUROPEIAS [E QUE] CONCENTRA, PORTANTO,
EXPERIÊNCIAS DO MUNDO QUE VÃO DESDE
AS HISTÓRIAS COLONIAIS E ESCRAVAGISTAS
ATÉ O REVERSO DA MODERNIDADE,
HISTÓRIAS QUE NÃO SE LIMITAM AOS
LIMITES GEOGRÁFICOS DA BACIA DO
CARIBE.**³²

29 QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.

30 WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI* (v. 1). Madrid: Siglo XXI, 1979.

31 RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

32 FERDINAND, Malcom. *Decolonial ecology: thinking from the Caribbean world*. Cambridge: Polity Press, 2022. p. 12.

Em seu conhecido trabalho *O discurso antilhano*, Édouard Glissant³³ problematiza de forma profunda a historicização do Caribe e propõe ver essa região específica como “o lugar de uma história feita de rupturas”,³⁴ que se inicia com a conquista e a escravidão. Para o autor, essa ruptura faz com que o Caribe se constitua como uma impossibilidade de sedimentação de uma consciência histórica totalitária e progressiva, da maneira como o Ocidente pretende. Por isso, ele se refere às Antilhas como uma “descontinuidade no contínuo”,³⁵ como uma espécie de apagamento na memória. Dessa forma, nos diz, o historiador, o intelectual comprometido deve vasculhar essa memória e buscar nos vestígios do não dito, do impossível de ser interpretado pela história universal, as forças que nos constituem, as múltiplas maneiras pelas quais as “barreiras esterilizantes da memória” foram rompidas, atravessadas e derrubadas. Glissant enuncia uma “visão profética do passado”³⁶ como aquela que permite, nos mundos antilhanos, desatar o sentido doloroso do tempo e projetá-lo para o futuro. Como em praticamente toda a epistemologia produzida pelos povos extraeuropeus, é o passado que aponta o caminho; o passado tem uma missão profética.

Para Trouillot, o Caribe mostra como a modernidade sempre exigiu um Outro, silenciado e desconhecido, mas parte de sua própria trama. A modernidade “é estruturalmente plural: requer uma alteridade, um referente fora de si mesma, um pré-moderno ou um não-moderno em relação aos quais o moderno adquire um significado pleno”.³⁷ Entretanto, esse Outro exigido fora da modernidade também é requerido dentro dela. Para o autor, isso significa admitir a maneira como o contato com a Europa e as mudanças aceleradas, que ocorreram a partir de 1492, implicaram uma resposta e adaptação necessárias por parte dos gru-

33 GLISSANT, Édouard. *El discurso antillano*. La Habana: Casa de las Américas, 2009.

34 GLISSANT, Édouard. La querella con la historia. In: VALDÉS GARCÍA, Felix (org.). *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Ciudad de México: CLACSO, 2017, p. 298.

35 Ibidem.

36 Idem, p. 300.

37 TROUILLOT, Michel-Rolph. Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945. In: *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno* Trad. Cristóbal Gnecco. Popayán: Universidad del Cauca; CESO-Universidad de los Andes, 2011. p. 82.

pos nativos e das pessoas capturadas e transportadas da África para a Europa e Abya Yala para a escravidão. Esse processo de adaptação às novas circunstâncias implicou processos de ressubjetivação para todos aqueles que habitavam esse espaço-tempo. Uma afetação da subjetividade marcada por “padrões de produção e consumo” e pela internalização dos “ideais de aperfeiçoamento individual” (Trouillot, 2011, p. 98).

Para o autor, a conquista e a colonização do Caribe são vividas como uma ruptura radical entre o passado e o presente, algo que não pode ser percebido como uma simples continuidade. Nesse sentido, o chamado Novo Mundo seria, de fato, novo para todas as pessoas envolvidas.

Por isso, diante da ideia do Caribe como *laboratório de modernidade*,³⁸ isto é, um espaço em que o regime colonial experimentou tudo o que depois seria amplamente replicado no continente, proponho também pensá-lo como um *laboratório de resistência*: lugar do desembarque da desgraça, onde se depositou o vírus *wetiko*³⁹ pela primeira vez nessas coordenadas, mas também dos primeiros levantes, fugas e atos de desobediência, bem como onde foram inventadas e experimentadas as primeiras formas de *resistência ativa*⁴⁰ ao mundo da *plantation*.⁴¹

Desde o momento em que os colonizadores chegaram, começaram as revoltas escravas e as fugas que deram origem às comunidades *cimarronas*, que se estabeleceram em todo Caribe. A *marronagem*⁴² não era apenas uma fuga,

38 GILROY, Paul. *Atlântico negro*. Madrid: Akal, 2014.

39 Wetiko (também grafado wétiko ou weitico) é um conceito de origem indígena algonquina retomado por Jack D. Forbes em *Columbus and Other Cannibals* (1979/2008) para designar uma forma de adoecimento psíquico e espiritual associada à lógica colonial, caracterizada pela desumanização, destruição e compulsão ao consumo [N.T.]. FORBES, Jack; LASCAR, Amado. *Colón y otros caníbales: la enfermedad wétiko, explotación, imperialismo y terrorismo*. New York; Oakland: Seven Stories Press; Siete Cuentos Editorial, 2008.

40 LUGONES, María. *Peregrinajes: teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2021.

41 N.T.: Optamos por manter o termo *plantation* no original em inglês por entendermos que “plantação” não alcança a dimensão de um regime específico de produção colonial, baseado na monocultura, escravização e na gestão violenta da vida e do território. O termo carrega uma densidade histórica e política no pensamento negro e decolonial, especialmente no contexto caribenho e afrodiaspórico, que se perderia consideravelmente em “plantação”.

42 PRICE, Richard (comp.). *Sociedades cimarronas: comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1981.

uma escapatória física da ordem colonial estabelecida: era, acima de tudo, uma ruptura e uma oportunidade para criar outro mundo.⁴³

Nesse sentido, duas questões no trabalho de Trouillot me interessam particularmente e, a meu ver, ajudam a sustentar meu argumento. Por um lado, sua afirmação de que “a modernidade tem a ver com as relações entre lugar e espaço e com a relação entre lugar e tempo, [...] é necessário relacionar lugar e tempo, ou, melhor dizendo, remeter a uma temporalidade única, que é a posição do sujeito localizado nesse lugar”.⁴⁴ Para Trouillot, a modernidade produziu uma ruptura entre passado, presente e futuro, e sua reconexão em uma mesma e única linha contínua.

Por outro lado, interessa-me igualmente a afirmação de Trouillot de que, embora a colonização e a escravidão tenham significado uma ruptura com o tempo, assim como com o mundo conhecido até então, estas não foram vivenciadas como um fim, mas antes como uma reinvenção da subjetividade e dos modos de vida conhecidos. Para o autor, isso é uma demonstração de agência e de capacidade inventiva, de busca e construção de alternativas por parte dos escravizados. Trouillot insiste na maneira como as pessoas escravizadas acabaram aproveitando qualquer mínima oportunidade para reverter a seu favor as condições impostas e benéficas para os colonos.

Em sintonia com essas ideias, Antonio Benítez Rojo,⁴⁵ em seu conhecido e aclamado trabalho *La isla que se repite* [A ilha que se repete], propõe uma leitura do Caribe centrada não tanto na dominação — já tão exaustivamente analisada —, mas nas rupturas com o *sistema-mundo moderno*. Para Benítez Rojo, o Caribe é um espaço em constante movimento, onde as tentativas de leitura única fracassam, porque não é possível fixar os significados; um lugar

43 ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys; RODRÍGUEZ MORENO, Celenis. Documentar el sistema moderno/colonial de género y sus efectos: el caso de Los Mercedes, una comunidad descendiente de cimarrones en el Caribe Hispano. *Sociocriticism*, v. 35, n. 2, p. 9, 2021. Disponível em: <<https://digibug.ugr.es/handle/10481/95676>>. Acesso em: 8 mai 2026.

44 TROUILLOT, Michel-Rolph. Ficciones del Atlántico Norte: transformaciones globales, 1492-1945. In: *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Trad. Cristóbal Gnecco. Popayán: Universidad del Cauca; CESO-Universidad de los Andes, 2011. p. 84.

45 BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019.

onde caos, paradoxo e repetição coexistem, mostrando que há regularidades que se repetem dentro da desordem, de modo que a repetição é repetição e, ao mesmo tempo, deslocamento.

Benítez Rojo afirma que a cultura caribenha é aquática (não terrestre). Trata-se de uma “cultura sinuosa, onde o tempo se desdobra de modo irregular e resiste a ser capturado pelo ciclo do relógio ou do calendário”.⁴⁶ O Caribe, definitivamente, é um “meta-arquipélago, um caos que retorna, um *detour* sem propósito, um fluxo contínuo de paradoxos”,⁴⁷ afirma. A partir disso, Benítez Rojo tem uma intuição que diz respeito à tese que estou desenvolvendo aqui. Conta que, em meio à crise geopolítica que ameaçou o mundo com a terceira guerra mundial — a chamada “crise dos mísseis” de 1962 —, quando, em plena Guerra Fria, os Estados Unidos descobriram que a União Soviética possuía bases de mísseis nucleares em Cuba, viu duas senhoras negras passarem, tranquilas e despreocupadas, sob sua varanda, de uma “certa maneira”, e compreendeu de imediato que o pior não ocorreria. Em suas próprias palavras, nos diz: “Ou seja: as espadas, os arcanjos, as trombetas, as bestas, as estrelas caídas e a abertura do último selo não aconteceriam. Nada disso aconteceria pela simples razão de que o Caribe não é um mundo apocalíptico”.⁴⁸

Faço este percurso e aproximação ao Caribe como exemplo de território onde surgiram as primeiras sociedades e comunidades contracoloniais no interior da modernidade. Me interessa retomar essas comunidades como exemplo de uma contra-temporalidade moderna, na qual, a partir de uma ontologia negra, o tempo é experimentado de maneira distinta. Procuro pensar isso a partir do revitalizado campo dos estudos críticos negros para propor uma temporalidade própria, uma temporalidade negra (*Black temporality*), à maneira de Tao Leigh Goffe,⁴⁹ como “transtorno do tempo”, como “temporalidade emaranhada”, ou como vida do “outro lado do tempo”, na formulação de Sun Ra.

.....

⁴⁶ Idem, p. 45.

⁴⁷ Idem, p. 46.

⁴⁸ Idem, p. 45.

⁴⁹ GOFFE, Tao Leigh. Stolen life, stolen time: black temporality, speculation and racial capitalism. *The South Atlantic Quarterly*, v. 121, n. 1, p. 109-130, 2022. Disponível em: Disponível em: <<https://doi.org/10.1215/00382876-9561573>>. Acesso em: 8 maio 2026.

TEMPORALIDADE NEGRA

Diferentes intelectuais negres têm abordado a questão do tempo e sua significação para o povo negro e para os povos indígenas de Abya Yala. Por exemplo, Tao Leigh Goffe nos lembra que a *linha de cor* de W. E. B. Du Bois⁵⁰ não é apenas uma linha de cor, mas também uma linha temporal, uma fronteira que marca duas temporalidades distintas.⁵¹ Assim como para Trouillot,⁵² essa marca temporal é definida pela ruptura provocada pelo empreendimento

50 N.T.: Em Du Bois, a expressão “linha de cor” (*color line*) nomeia uma estrutura ampla e global de divisão da humanidade com um critério racial, produzida pela modernidade colonial, que abarca todas as dimensões da vida social, política e epistêmica. Segundo esse autor, “o problema do século XX é o problema da linha de cor”. Aqui, Tao Leigh Goffe estica essa linha para abarcar o registro da experiência do tempo. Cf. DU BOIS, W. E. B. *As almas do povo negro*. Trad. Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

51 GOFFE, Tao Leigh. Stolen life, stolen time... *The South Atlantic Quarterly*, v. 121, n. 1, 2022.

52 TROUILLOT, Michel-Rolph. Moderno de otro modo: lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, n. 14, p. 79-97, jun. 2011.



colonial e pela escravidão. Da mesma forma, Saidiya Hartman⁵³ afirma que “o tempo da escravidão” rompe o sentido convencional progressivo do tempo para o povo negro. Para ela, na experiência do tempo das pessoas negras, passado e presente convivem de tal forma que “somos contemporâneas dos mortos”.⁵⁴

Leigh Goffe, em sua leitura de Hartman, afirma que a escravidão desarticulou “todas as formas de relação, inclusive do tempo”.⁵⁵ Argumenta que a *plantation* funcionou como um espaço em que o tempo foi roubado das pessoas escravizadas, um lugar em que as pessoas negras experimentaram violentamente a métrica do tempo do capital e da empresa colonial. Seguindo essas afirmações, a autora adverte, no entanto, que não devemos cair no erro de uma leitura estreita da dominação, mas antes assumir o ponto de vista da agência e da resistência negras, sendo capazes de reconhecer que, se o colonizador roubou o tempo das pessoas escravizadas, o sujeito negro, em plena produção, aprendeu a lidar com o tempo como um recurso que poderia ser roubado em seu benefício. Assim, enquanto o relógio mundial marca o início do dia em Londres e, dessa forma, “ordena o tempo para assegurar e respaldar o poder da colonialidade”,⁵⁶ a temporalidade cíclica negra funciona como um recurso que sabota essa maquinaria de poder. As pessoas negras escravizadas aprendem a paciência e, com paciência, aguardam o momento oportuno: para “o relógio cimarrón, esperar é um ato decisivo, uma tática militar”,⁵⁷ sentencia Leigh Goffe. Há, portanto, e para dizer com as palavras de Habiba Ibrahim e Badia Ahad, “uma dimensão contra-hegemônica da temporalidade negra”.⁵⁸

53 HARTMAN, Saidiya. The time of slavery. *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, 2002, p. 757-777.

54 Idem, p. 759.

55 GOFFE, Tao Leigh. Stolen life, stolen time... *The South Atlantic Quarterly*, v. 121, n. 1, 2022, p. 112.

56 Ibidem.

57 Idem, p. 127.

58 IBRAHIM, Habiba; AHAD, Badia. Introduction: Black temporality in time of crisis. *The South Atlantic Quarterly*, v. 121, n. 1, 2022, p. 5.

Para Ibrahim e Ahad,⁵⁹ a temporalidade negra é uma temporalidade de crise permanente, cotidiana, que “assume a forma de ‘proposição’, ‘antecipação’ e ‘finna’”.⁶⁰ o futuro perfeito no vernáculo negro, ou uma projeção de um futuro que certamente virá”.⁶¹ Para esses autores, o tempo negro é o da urgência, é um tempo caótico, desordenado, uma temporalidade que se recusa a ser dominada pela ontologia moderna ocidental. Assim, o tempo tem sido um tema chave na cultura, na narrativa e no pensamento negro, a partir dos quais se desmonta o tempo controlado e medido do relógio e se propõem formas temporais alternativas.

Esses argumentos me ajudam a desenvolver minha última seção, de certa forma já anunciada pelo percurso no pensamento caribenho. Trata-se de sustentar que, no Caribe, contamos com uma outra temporalidade, alternativa à temporalidade linear moderna colonial e que, definitivamente, nossas sociedades não são alimentadas pela narrativa apocalíptica.

TEMPORALIDADE CIMARRONA/QUILOMBOLA

Em nosso percurso pelo Caribe, vimos como diferentes autories concordam em afirmá-lo como um espaço aberto, múltiplo, ponte entre mundos, onde convergiram povos provenientes dos mais diversos territórios. Mesmo assim, a literatura concorda em destacar o forte componente africano, tanto genético quanto cultural, em sua população. Digamos que, ao pensar e estudar o Caribe histórica e estruturalmente, é necessário considerar a economia da *plantation* e o tráfico escravagista como elementos centrais de sua história. Isso implicou em um afluxo forçado em grande escala de pessoas provenientes de África, traficadas para a escravidão entre os séculos XVI e XIX.⁶²

59 Ibidem.

60 N.T: *Finna* é uma expressão do inglês afro-americano que indica um futuro iminente, algo prestes a acontecer. Nessa iminência, evoca o tom de urgência, um futuro que já está acontecendo, noção importante para compreender a articulação temporal evocada no texto.

61 IBRAHIM, Habiba; AHAD, Badia, 2022, p. 2.

62 ABELLO VIVES, Alberto. El archipiélago del Caribe. In: _____. *La isla encallada: el Caribe colombiano en el archipiélago del Caribe*. Bogotá: Siglo del Hombre; Parque Cultural del Caribe, 2015. p. 93-140. LEBRÓN ORTIZ, Pedro. *Filosofía del cimarronaje*. San Juan: Educación Emergente; Otra Universidad, 2020.

Essa afirmação é fácil de constatar com uma simples incursão ao Caribe: as pessoas negras se destacam por onde quer que se olhe. Corpos escuros e não tão escuros, cujos modos de ser são permanentemente afetados pelos modos e pela capacidade de (re)invenção negra. Como afirma Jean Casimir: “A cultura caribenha é uma resposta à sociedade da *plantation*, não é a cultura da sociedade da *plantation*”.⁶³

Essas populações negras, formadas por pessoas que escaparam da escravidão, foram as criadoras e portadoras daqueles elementos que Benítez Rojo aponta como próprios da cultura caribenha: a polirritmia, a improvisação, a performance — essa certa maneira de mover o corpo —, a religiosidade popular etc. Como bem observa Benítez Rojo, no *melting-pot*⁶⁴ caribenho, o signifiante do colono foi lido segundo os códigos próprios das populações subjugadas, de tal forma que, embora a presença e a ordem mundana do colono tenham sido impostas, sua cultura foi apropriada e acabou sendo transformada pelas tradições, costumes e criatividade próprias das comunidades que foram formando as pessoas de origem africana que puderam conquistar sua liberdade.⁶⁵

Hourya Bentouhami⁶⁶ pensa a marronagem como o ato por meio do qual a pessoa escravizada escapa da *plantation* e da escravidão e se estabelece em um novo território onde pode refazer uma comunidade entre pares. Por sua vez, Pedro Lebrón Ortiz⁶⁷ fez uma distinção entre as revoltas e levantes de escravizados, que representavam uma afronta direta e violenta por parte destes con-

63 CASIMIR, Jean. Estudios de caso: respuesta a los problemas de la esclavitud y de la colonización en Haití. In: MORENO FRAGINALS, Manuel (org.). *África en América Latina*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 398.

64 N.T. Decidimos manter aqui a expressão *melting pot*, utilizada no contexto estadunidense para descrever processos de hibridização cultural em chave assimilacionista e homogeneizadora. No uso de Benítez Rojo, no entanto, o termo é deslocado; longe de indicar uma fusão pacífica, serve para pensar a formação caribenha como um processo marcado por conflitos e transformações criativas, em que elementos do mundo colonial são reconfigurados pelas populações submetidas.

65 BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019.

66 BENTOUHAMI, Hourya. Notas para un feminismo cimarrón: del cuerpo-doble al cuerpo propio. *Madriguera Violeta*, v. 2, n. 1, 2020, p. 13-42.

67 LEBRÓN ORTIZ, Pedro. *Filosofía del cimarronaje*. San Juan: Educación Emergente; Otra Universidad, 2020.

tra a estrutura da *plantation*, e a marronagem, que implicava a fuga individual ou coletiva da *plantation*, muitas vezes sem confronto, para o estabelecimento de novas sociedades escondidas e distantes do mundo colonial. Nesse sentido, a importância da marronagem reside no que Neil Roberts aponta como uma forma particular de escapar da escravidão e obter a liberdade que, cabe acrescentar, supôs uma produção de mundo;⁶⁸ um mundo fora do mundo-*plantation*.⁶⁹

Assim, as comunidades cimarronas desempenharam um papel central no desenvolvimento de “uma cultura social independente da cultura europeia dominante”, pois nelas “a população negra desenvolveu suas próprias linguagens, praticou sua própria religião e medicina, articulou sua cultura musical, a dança e as artes plásticas etc.”⁷⁰

Em consonância a essas ideias e ampliando-as, Pedro Lebrón Ortiz, em seu livro *Filosofía del cimarronaje*,⁷¹ vê a marronagem como uma resposta à catástrofe provocada pela colonização. Afirma que a marronagem “significou a fuga da estrutura colonial para afirmar o mundo próprio” e, coincidindo com Édizon León Castro (2015), aponta que significou uma “reinvenção do ser”. Com isso, nos referimos à configuração de uma nova subjetividade forjada a partir de uma experiência traumática que, no entanto, não implicou a extinção, mas a transfiguração do sujeito sobrevivente. Dessa forma, “o escravizado se viu forçado, portanto, a mudar a maneira como entendia a si mesmo e sua relação com o cosmos”.⁷²

Por fim, o autor estabelece algumas diferenças entre uma *marronagem sociogênica*, conceito que retoma do filósofo jamaicano Neils Roberts,⁷³ e outra que denomina, seguindo o pensamento do filósofo argentino Enrique

68 ROBERTS, Neil. *Freedom as marronage*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

69 LEBRÓN ORTIZ, Pedro; BENTOUHAMI, Hourya; FERDINAND, Malcom. *Decolonial ecology: thinking from the Caribbean world*. Cambridge: Polity Press, 2022.

70 BECKFORD, George. Soberanía cultural y desarrollo económico. In: CHAILLOUX, Graciela; LEVITT, Kari; GIRVAN, Norman. *Por la soberanía intelectual del Caribe: el Grupo Nuevo Mundo*. La Habana: Casa de las Américas, 2020. p. 154.

71 LEBRÓN ORTIZ, Pedro. *Filosofía del cimarronaje*. San Juan: Educación Emergente; Otra Universidad, 2020.

72 LEÓN CASTRO, Édizon. *Filosofía de las existencias desde el cimarronaje: desaprenderes desde los márgenes*. Quito: Universidad Simón Bolívar; Ediciones Abya Yala, 2021. p. 74.

73 ROBERTS, Neil. *Freedom as marronage*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.

Dussel, de *marronagem analética*.⁷⁴ A primeira implica uma fuga das forças opressivas da modernidade sem deixar o sujeito totalmente fora dela; nesse sentido, trata-se de uma exterioridade relativa da euromodernidade por meio da “reconfiguração e transformação institucional permanente”,⁷⁵ uma subjetividade colonizada, mas em permanente resistência. A marronagem analética, por sua vez, encarna “a liberdade por meio da fuga ontológica do mundo da euromodernidade com o objetivo de afirmar o mundo próprio, utilizando a memória e a filosofia ancestral como coordenadas”.⁷⁶ Isso implica habitar a exterioridade, ser capazes de “navegar pelo espaço físico constituído pela euromodernidade sem internalizar o ethos do mundo euromoderno”.⁷⁷

Proponho compreender a marronagem a partir da tensão dentro-fora da modernidade. Uma metodologia de intervenção do oprimido que boicota e interrompe as tentativas dos discursos racistas dominantes de capturá-lo como sujeito para outro, como não-sujeito. Me interessa refletir sobre a maneira como a marronagem nos interpela hoje como prática política de reexistência, para além das fraturas e da violência do modelo civilizatório universalizado. A marronagem como resistência ativa, como reinvenção e capacidade de se erguer contra a aniquilação do mundo conhecido, nos traz elementos substantivos para uma prática política, como diria Krenak, “contra o fim do mundo”.⁷⁸

Nem o *cimarrón* histórico — aquele que fugiu da *plantation* para fundar comunidades de vida em relação, afastadas do mundo euro-branco —, nem o contemporâneo — aquele que foi submetido a processos graduais de integração ao mundo globalizado, que incorporou a fé cega no progresso prometido pela modernidade e ficou a meio caminho entre seu mundo, em pleno

74 N.T.: Em Dussel, a noção de “analética” mira em direção à exterioridade produzida pela modernidade colonial, concretamente, à experiência histórica de pessoas e povos colocados fora de uma totalidade dominante. Diferentemente da dialética, que opera a partir das contradições internas do sistema, a analética pensa a partir daquilo que escapa à lógica da totalidade moderna que, diga-se de passagem, deixa de ser uma totalidade. Cf. DUSSEL, Enrique. *Método para uma filosofia da libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

75 DUSSEL, Enrique. 1492: *el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural Editores; Universidad Mayor de San Andrés, 1994. p. 39.

76 Idem, p. 37.

77 Ibidem.

78 KRENAK, Ailton. *Ideas para postergar el fin del mundo*. Trad. Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Prometeo, 2021.

processo de desaparecimento, e o mundo organizado pelo amo —, abrigam ou sustentam a narrativa do fim dos tempos. As sociedades caribenhas, em particular as afro-caribenhas, moldadas pela experiência da marronagem, canalizam o excesso de violência histórica por meio da reafirmação da vida e do prazer. O lema é tirar o máximo proveito de cada instante, suspendendo um futuro que, aos olhos do Ocidente, pode se tornar irremediavelmente desesperador. As frases “o que tem que fazer é não morrer”, “fodido mas contente”, lembradas por Benítez Rojo, ou aquela de “tirar proveito”, que tirei de uma música de reggaeton, são frases-remédio contra a apatia, contra o pessimismo, contra a afirmação da morte como destino. Pelo contrário, elas demarcam o que Benítez Rojo considera uma *estética do prazer*, entendida como aquela que ajuda a conjurar a violência da história e os horrores do sequestro, da travessia transatlântica, da escravidão e da plantação.⁷⁹

De acordo com Buck-Morss, existem três formas de tempo: em primeiro lugar, o tempo *cronos* (χρόνος), que é o tempo mensurável e previsível, aquele que descreve os ciclos das estações e outras regularidades da natureza. Diferente do primeiro, está o tempo *kairos* (καιρός), um tempo imprevisível, instantâneo, passageiro, que exige decisão de agir. Em suas palavras: “A experiência do kairos consiste em uma maior consciência do momento. Por mais esperado que seja, sua chegada nos surpreende. Altera a percepção”.⁸⁰ Por fim, a autora fala de um tempo messiânico, o tempo da *parúsia* (παρουσία), ou seja, o tempo da chegada daquilo que é esperado. Esse tempo messiânico é o tempo de julgamento, da ação em reação ao veredicto e é o tempo que marca o relato apocalíptico.

De acordo com os argumentos apresentados, proponho o tempo kairótico como o tempo próprio da configuração particular do mundo do Caribe, múltiplo, mas fundamentalmente negro. Assim, nossas sociedades, sendo herdeiras e moldadas de muitas formas pela marronagem, são um bom exemplo de temporalidade não domesticada.

79 BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019. p. 45.

80 BUCK-MORSS, Susan. *Year 1: a philosophical recounting*. Cambridge: MIT Press, 2021, p. 169.

Para explicar esse processo, recorro mais uma vez a Katherine Mckit-trick, para quem os mundos negros, mesmo apesar da violência que os fun-dou, não podem ser reduzidos ao “pesado peso da espoliação e da perda”⁸¹ e devem ser vistos como mundos repletos de resistência e criatividade; isso se aplica plenamente ao pensamento sobre os mundos *cimarrones* de ontem e de hoje. Me aproximo, portanto, de uma leitura da marronagem como prá-tica de libertação, como fuga do tempo euromoderno linear e apocalíptico, e proponho uma temporalidade *cimarrona* à maneira de Leigh Goffe,⁸² como temporalidade correlata a um mundo particular erguido sobre uma memória orgânica de resistência; em suma, uma metodologia particular de driblar a dominação. Proponho o sujeito *cimarrón* como tropo de uma existência “en-tretempos” e “entremundos”, e as sociedades cimarronas como espaço-geo-grafia de resistência. Observo essa resistência *cimarrona* como modelo de desobediência epistêmica, como práticas de esquiva, de interrupção e sabo-tagem do relato e da temporalidade euro-moderna-ocidental.

A propósito dos relatos sobre o fim do mundo que assombam os pesa-delos mais horripilantes do Ocidente, das análises sobre o Antropoceno que permeiam o discurso ecologista e dos apelos à ação contra as mudanças climáticas, afirmo o sujeito *cimarrón* como aquele que colocou “em prática as primeiras utopias modernas anticoloniais e antiescravistas”,⁸³ mostrando como o autocuidado implica o cuidado coletivo e o cuidado de tudo que existe, humano e não-humano. Como nos alerta Ferdinand: sobreviver é mais do que simplesmente se manter vivo ou evitar a morte, implica produção de mundo. Seguindo esse argumento, o autor acompanha atentamente as característi-cas das sociedades produzidas pela marronagem e vê em seus modos de cui-dado e preservação da natureza, em seus modos de se relacionar com ela, um afastamento dos modos de relação postos em prática pelo sistema da *planta-tion*, sistema baseado em uma exploração sem igual dos grupos submetidos

81 MCKITTRICK, Katherine. *Dear science and other stories*. Durham: Duke University Press, 2021. p. 7.

82 GOFFE, Tao Leigh. Stolen life, stolen time: black temporality, speculation and racial capi-talism. *The South Atlantic Quarterly*, v. 121, n. 1, p. 109-130, 2022.

83 FERDINAND, Malcom. *Decolonial ecology: thinking from the Caribbean world*. Cambrid-ge: Polity Press, 2022. p. 152.

à escravidão, mas também da terra submetida à exploração intensiva. Ferdinand propõe ver o *cimarrón* como “figura [que] aponta para a prática ecológica como condição para a emancipação”,⁸⁴ dado que, em sua necessidade de fuga e produção de um novo mundo, o que fez foi atualizar as ontologias relacionais de onde provinha e que implicavam cuidado, preservação e codependência. Assim, afirma que: “Em busca de um mundo, os negros e os escravizados de ontem e de hoje têm resistido à escravidão, mas também à forma colonial de habitar o Antropoceno”.⁸⁵

Não posso encerrar estas linhas sem fazer referência a algo fundamental, já presente nas minhas intuições iniciais sobre porque, no Caribe, a narrativa apocalíptica fracassou para além das telas, dos videogames e dos filmes de ficção científica. Me refiro a esta capacidade própria de seu povo, de aproveitar a vida, de viver o momento e esquecer os problemas. Me refiro à vitalidade radical que nos define e que se expressa na maneira de mover o corpo, de nos relacionarmos, de falar, de amar, dançar e viver a vida. O Caribe não é um lugar apocalíptico, não apenas pelo mundo relacional que *cimarrones* criaram há alguns séculos, mas pela maneira como seu povo, hoje em dia, *cimarrones* contemporâneos, abordam o tempo e o espaço. Essa vitalidade é uma reafirmação da vida, mas também uma aceitação da morte como parte de um ciclo em que o morto não está morto e continua trazendo notícias. Essa vitalidade, como aponta Benítez Rojo,⁸⁶ permeia a música, a dança, a literatura, a performance... mostrando, por meio da produção cultural, uma reafirmação da vida e do desfrute. É nessa “estética do prazer”,⁸⁷ ou nessa perseverança na alegria, que navega outra expressão e experiência do tempo que, em meio ao caos, à ruptura, à repetição, à polirritmia, ao ritual, esquecem e, com isso, adiam o fim dos tempos tão anunciado pelo ocidente.

Sonhar o passado é, portanto, uma proposta que recupera e reafirma essa temporalidade não domesticada, que celebra a possibilidade de reafir-

84 Idem, p. 168.

85 Idem, p. 148.

86 BENÍTEZ ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. La Habana: Universidad de La Habana, 2019.

87 Idem, p. 56.

mar uma contra-temporalidade não moderna, que não separa, mas consegue harmonizar tempos díspares, que une os sonhos daqueles que nos antecederam aos nossos, que nos propõe dar continuidade à tarefa de produção e cuidado do mundo em relação a nossos ancestrais. Diante do sonho de futuro que a modernidade propõe, apostamos em sonhar com aqueles que já deixaram o mundo material, mas ainda sussurram aos nossos ouvidos os segredos da vida e da criação. É uma maneira de abrir portais e recriar outros modos de ser, existir e produzir mundo em relação e complementaridade. Saidiya Hartman nos convida a preencher os silêncios dos arquivos coloniais e do Estado-nação por meio da fabulação crítica. Sua metodologia nos permite e nos ajuda nesta tarefa de sonhar.

Então, basicamente era isso que eu queria compartilhar. Muito obrigada.





A discussão que Yuderkys traz é justamente uma das discussões que nós, lá em Criola, temos construído em parceria com Angie, com Amanda, sobre pensar o futuro sem racismo. Nossa chamada é “Construindo Futuros sem Racismo”.

Então sentei aqui e comecei a ouvir Yuderkys, e não é a primeira vez: eu já estive aqui com ela em uma função bastante complexa, que era debater o pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí – ela idealizou e coordenou a publicação o livro *A invenção das mulheres de Oyèrónké* para o espanhol – e eu vim aqui na UNIRIO em 2017 fazer esse debate.⁸⁸ Vocês já viram que eu não tenho vergonha de enfrentar desafios. Quando eu olhei o título da nossa mesa eu falei: “onde eu me meti!”, porque estou tocando uma ideia de construção do futuro sem racismo e, de repente, eu tenho que sentar nessa mesa para discutir que o futuro já foi.

E aí, pasmem: eu coloquei nessas duas folhinhas que tenho em mãos tudo que registrei dessa conversa. E eu estou chamando de conversa, apesar de ser uma leitura, exatamente porque eu tinha argumentos ouvindo Ochy, ouvindo a Amina Mama, ouvindo a Cida Bento, ouvindo várias que passaram por nós nesse processo de discussão, entre elas líderes comunitárias, religiosas, mulheres, jovens. Foram encontros interessantes, porque alguém começava animando o público e elas mesmas na roda coletiva carregavam toda a discussão. E aí fiquei aqui pensando em como eu vou fazer, e montei aqui esse esqueminha, que me pareceu muito interessante. Vou falar de certa maneira, desordenadamente e atrevidamente, já

⁸⁸ O livro de Oyèrónké também foi traduzido no Brasil: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

disse que vim aqui discutir Oyèrónkẹ́ em espanhol, porque eu acho que, academicamente, o que a Yuderkys traz para nós é justamente o que esses nossos encontros sobre a construção de futuros sem racismo mobilizaram.

É que, de fato, é isso, estamos com o passado de frente, olhando o futuro que já foi e, ao mesmo tempo, nos perguntando se teremos futuro. Olhando uma estrutura que nos obriga a repensar cada processo para poder dizer o que somos, o que queremos, e para onde vamos. E o mais absurdo disso tudo é que, parecendo que não sabemos para onde vamos, nós queremos levar a humanidade juntas, porque nós somos a maior parte da humanidade. E aí, isso foi sendo traduzido para mim ao longo do tempo nessa conversa, e que me faz pensar que, de certa forma, o tempo, como você apresenta, como paradigma das ideias, como ideologia, ele nos obriga a pensar o futuro.

E nos obriga também a abrir mão do presente, olhando o passado, mas sempre pensando no que vai acontecer amanhã. E para quem vem de uma, eu chamaria aqui, uma trajetória de tempo da escravidão, sem levar a escravidão como um sentido mais profundo da expressão, ter tempo de vida, ter tempo de lazer, ter tempo de condição é quase um luxo. É tão luxuoso que nós temos um Deus que se chama Tempo. Em toda a estrutura do nosso pensamento afro-brasileiro nós constituímos um Deus que é o Tempo, que liga a ancestralidade, que liga o aqui e agora, que traz essas dimensões de nossos ancestrais até nós e que reverenciamos na simplicidade de uma árvore, que pode ser queimada a qualquer hora, mas que faz essa ligação entre o céu e a terra, e traz para nós a ideia de temporalidade, porque suas folhas caem quatro vezes ao ano, nos lembrando das mudanças da vida e, ao mesmo tempo, dizendo que é necessário recuperar essa força.

Então, se nós somos capazes de criar um Deus para lembrar o tempo é porque o tempo, como você diz, estrutura os processos políticos e os processos de vida de cada uma de nós, nos obrigando, de certa maneira, a lembrar que nós não temos esse tempo. Não porque não temos o tempo do lazer ou da vida, mas porque, na verdade, nossas vidas correm risco. Então, por isso, esse tempo ele não é, eu chamaria aqui, uma delicadeza. Não é uma joia. Ele não vai estar conosco todo o tempo, mas ele é cobiçado por nós como algo fundamental na nossa vida. Por isso, como ideia e como ideologia, não nos

deixamos pensar no tempo, porque nós imaginamos que a ideia da paciência é algo que nos liga a esse tempo que não existe para nós.

Acho também que essa epistemologia do futuro e do passado chega a ser quase uma visão profética. Fiquei me lembrando aqui do Boaventura de Sousa Santos que, em uma palestra no Brasil, disse: esqueçam o passado, provocado por Nilma Bentes, que dizia: nós temos passado e o nosso passado é esse.⁸⁹ E ele dizia: esqueçam o passado. Por acaso, eu estava nessa função em que estou hoje, de debatedora, e eu disse: impossível, porque é o passado que estrutura, esse passado de frente que você diz que nós chamamos aqui de ancestralidade é que guia o caminho. Não porque lembramos da escravidão. É o contrário. Não lembramos da escravidão, lembramos da potência que somos e a ancestralidade é essa potência. Ao mesmo tempo em que o caráter é ético, é a ancestralidade que define quem somos a partir dos nossos atos, a partir dos nossos processos.

Religiosamente, nem todos nós seremos ancestrais; só são ancestrais aqueles que se propõem à consciência coletiva, à vida coletiva, a desenvolver sua ação em comunidade, ou seja, em relação. E não significa filantropia; significa exemplo, significa dimensão de doação, mas também de responsabilidade. Então, não é o melhor, o mais bonito, mas aqueles ou aquelas que se projetam em suas comunidades para fazer valer esse processo. Somos nós que nomeamos a ancestralidade, não é alguém que diz que meu avô é meu ancestral. Nossos ancestrais podem ser mais do que aqueles que consanguineamente viveram conosco. Então, esse passado de frente, traduzido aqui para nós como ancestralidade, é um dos aspectos políticos mais importantes de nossa luta política pelo direito ou pela vida, é o que mulheres negras desenharam num país como o nosso. E essa ancestralidade também admite outras capacidades instaladas em outros grupos étnicos e raciais, representando uma força ancestral desse passado de frente. Acho que isso também constitui

89 Nilma Bentes nasceu em Belém do Pará em 1948, foi uma das fundadoras do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará e cofundadora da Rede Fulanas NAB - Negras da Amazônia Brasileira. Participou da coordenação da Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras - AMNB. Graduada em Engenharia Agrônoma pela atual Universidade Federal Rural da Amazônia.

um saber, e quando você fala da cimarronagem ou do quilombamento, como chamamos aqui, se constitui um saber porque ele não é institucionalizado, ele é vivido.

Então, nesse sentido, eu posso não fazer parte daquela comunidade ou daquele grupo, mas eu posso aprender aquele vivido. E isso é muito importante porque pode parecer que as comunidades, sobretudo as comunidades negras, sejam elas cimarronas, garífunas, quilombolas, fazem uma ação e uma experiência de vida fechada em si e não é isso que acontece. Nessas comunidades tradicionais o saber é compartilhado, é vivido como um repertório de melhoria da vida, de melhoria das relações, de implicação com o mundo, com a natureza. Por isso, é impossível transformá-lo em um saber institucionalizado, mesmo quando traduzido em livros, em teses, em discussões que, no fundo, não vão capturar aquele saber, mas vão nomeá-lo como algo da teoria ou algo da experiência humana, como se ela coubesse em alguns conceitos: como o feminismo negro, como o feminismo decolonial, como o mulherismo, como o afrofuturismo, como a atuação mais adiante do que chamam de afropessimismo ou mesmo da antinegritude.

Outra questão importante sobre a ideia de futuro é pensá-lo como uma possibilidade. E ninguém acredita mais no futuro do que aquele que não tem futuro, porque, não tendo esse futuro como algo vivido, ele não tem sentido, mas ele tem desejo. Por que o futuro não é vivido? Porque os filhos morrem cedo, seus pais morrem cedo, sua vida acaba cedo. Então, só quem quer futuro são aquelas e aqueles que não o têm, porque quem vive essa possibilidade de projeção acaba acreditando que o futuro é seu.

Essa perspectiva de uma ideia de futuro só pode ser construída para nós porque de fato imaginamos que esse passado — não o da escravidão, mas o passado anterior, aquele que nos trouxe até aqui — é fundamentalmente um repertório vivo que nos permite pensar o hoje, o amanhã e também pensar o passado, o passado da escravidão. Mostrando que essa ferida, ou essa dimensão política, ela ainda nos aprisiona. A descolonização não nos impede de agir contra aquilo que viola nossos próprios direitos, mas que também viola nossa própria condição de sujeito político nos processos de vida.

Pensar que o futuro não existe, então, é uma tarefa difícil, porque ele só aparece para nós como um impedimento quando eu estou aqui sentada. Porque cada família comemora a cada ano toda a experiência vivida, que seja no final do ano. Elas podem nem ser católicas, mas comemoram o Natal, fazem todas as festas de aniversário, fazem festa de batismo, fazem festa de quando alguém vai ou quando alguém vem. Isso não é uma cópia da experiência branca, mas essa é uma cópia da felicidade ou do reforço a essa ideia de que somos humanos, e, como humanos, também temos o direito a existir no futuro, mesmo que ele não exista ou mesmo que ele esteja em risco. Acho que esse modelo vem mesmo dessas comunidades tradicionais, como as comunidades negras, garífunas e quilombolas, mas ele também é reconstituído todo dia no embate político da vida. Então, por isso, esses lugares parecem guardiões desses processos.

Mas, quem vai lidar com essa dimensão de tempo? E me desculpe a turma do terceiro período de Educação, aquela que a professora Cláudia Miranda me disse para não esquecer e falar sobre vocês! São vocês que vão lidar com a noção de tempo, são os conflitos nos espaços, não é a primeira vez, sinto muito, e não será a última, que entramos em conflito direto nos processos de relações sociais, na construção do conhecimento, ou mesmo, desculpem-me, também não se sintam ofendidos, na falsa construção de conhecimento sobre nós mesmos, oferecida pela academia. Todos os dias alguém vai dizer da nossa desgraça, do nosso sofrimento, da nossa... tudo, mas talvez não diga exatamente daquilo que temos feito para produzir vida, independentemente das teorias ou independentemente daquilo que as teorias imaginam que fazemos no cotidiano. Só não podemos é perder a dimensão de que tudo que falamos sobre nós mesmos não somos nós mesmos, senão, seremos capturados por essa distinta necessidade de ter teorias que expliquem a nossa própria vida.

Então, amanhã, são as dimensões da necropolítica, depois vai virar a descolonialidade, daqui a pouco virá mais outra expressão e vão sendo criados novos conceitos e dimensões para aquilo que não tem explicação, que é a negação da humanidade em nós. E não é uma negação qualquer, porque ela nos impede de existir. Ela vem baseada, sobretudo, na violência, mas, como

na escravidão, qualquer pessoa escravizada teve direito a fuga e muitas morreram fugindo. Nós também. Então, acho que esse modelo de tempo criado nessas comunidades alimenta a nossa capacidade de sair desse processo. Eu gosto muito de usar a experiência das domésticas que levaram 100 anos com muita paciência, muita paciência, na luta para mover um grupo, não só economicamente, socialmente, politicamente e, sobretudo, intelectualmente, até trazer essas pessoas para esses espaços de construção de conhecimento, mas também dizendo que não é só ali.

Ali era necessário para enfrentar a barreira econômica, mas não necessariamente para enfrentar a barreira política de ser quem se é e viver como se deseja. De todo modo, essa paciência não pode ser o limitador das nossas urgências, mas ela pode ser uma espécie de ferramenta para os processos mais complexos, mais duros, mais violentos que enfrentamos no cotidiano. Acho que, de certa maneira, a pergunta que fica é se de algum modo você já trouxe a ideia da produção de outro modo de existência, a pergunta que fica é: há possibilidade de construirmos um futuro sem racismo? É essa a pergunta. Muito obrigada!



Um futuro sem racismo? Estou pensando na tua pergunta, Lúcia. Como seria esse futuro sem racismo para cada pessoa que está aqui? Como seria essa sociedade?

Penso que uma resposta conveniente, que poderia ser a de muitas pessoas que habitam o mundo dos Estados-nações, diria que um mundo sem racismo seria um mundo igual ao que temos hoje, só que as pessoas negras e indígenas seriam parte integrante desse mundo. Poderíamos chegar a pensar isso e acho que seria interessante debater nos movimentos, porque essa ideia pode ser perigosa também, se pensamos que o mundo vai continuar igual, só que agora a população negra e indígena tem acesso aos diferentes espaços que estão dentro desse mundo.

A proposta descolonial nos ensina que o racismo não é algo que possa ser superado dentro do mundo da modernidade ocidental.

O racismo não é superável nesta ordem civilizatória. Então, pensar em um futuro sem racismo seria pensar em outra ordem que não essa. Por isso eu dizia que os ancestrais falam com a gente, não estão mortos, vivem conosco... Estamos realmente ouvindo o sussurro de nossos ancestrais quando eles nos alertam que o mundo que eles sonharam não tem nada a ver com este mundo? E esse é justamente o chamado do “futuro já foi”; não é fatalista, não é uma ideia fatalista da sociedade, não tem nada a ver com este momento da teoria negra em que existe um afropessimismo. Tem mais a ver com esse chamado, com a construção da ideia de antifuturismo.

Quando falo de antifuturismo *cimarrón*, estou falando de ir contra a temporalidade da modernidade, que colocou nossos povos no lugar do passado, enquanto o futuro seria o capitalismo consumista que a Europa produziu e que, ainda por cima, se coloca como um lugar desejado, do progresso a ser alcançado.

Então, precisamos questionar isso para pensar em um futuro sem racismo. A primeira coisa é questionar a ideia de progresso e a ideia de desenvolvimento, porque essas duas ideias estão carregadas da ontologia moderna, estão carregadas do projeto civilizatório de morte, como afirmam aqueles que defendem o território, e cujas onto-epistemologias, cujos modos de fazer o mundo possível diferem completamente dos modos de organização que temos hoje.

Mas realmente, pensar um mundo sem racismo, um futuro sem racismo, faz parte de uma engenharia, digamos, que se conecta mais com essa proposta de sonhar o passado, fabular como eram nossas vidas, nossas comunidades, antes da colonização. E como nos reconectamos a isso? É o convite de Saidiya Hartman, para construirmos outros arquivos da memória, de nos imaginar, reimaginar... Porque quando pensamos no passado, o que estamos fazendo é sonhar com ele e existe uma aposta aí. Mas essa aposta precisa vir acompanhada de alguns princípios organizadores, de modelos de vida que são atualmente negados por este projeto civilizatório. Então, precisamos levar em conta tudo isso quando estamos pensando, ou seja, não é um exercício teórico. Essa questão de pensar o tempo e a temporalidade está no cerne da produção da modernidade como um desejo de sociedade. Convocar o passado — isso que nossos projetos vêm fazendo, ou seja, os movimentos e discursos que vêm das comunidades — é justamente ir contra esse projeto e esse modo civilizacional.

Tenho lido Nego Bispo e isso parece muito conectado com tudo o que ele diz. Quando ele aponta, por exemplo, que o mundo é quilombola, como seria um mundo quilombola? Então, para mim, pensar no futuro sem racismo significaria pensar em um mundo quilombola. Um mundo onde essa não é a ordem que persiste, mas outra.



Olá, boa noite a todes. Primeiramente, quero saudar esse espaço, todas as pessoas, organizações, grupos e núcleos de estudos que fizeram isso aqui ser possível nessa noite. Meu nome é Kayê, eu sou uma pessoa trans, afro-indígena. Fiquei bastante pensative sobre algumas colocações, tanto de Yuderkys quanto de Lúcia, sobre imaginar esse futuro que, aqui para nós, talvez de uma perspectiva mais indígena, é o que temos chamado a partir do Ailton Krenak de um futuro transcestral ou ancestral, onde colocamos esse movimento de retorno ao passado que podemos chamar de Sankofa ou esse passado na frente, essa referência ancestral, como a Lúcia bem enfatizou. De todo modo, fiquei um pouco curiose sobre como podemos pensar esse futuro, imaginar, sonhar e cultivar esse futuro, nesse sentido comunitário, que eu acho que estava presente em todas as exposições, mas pensar um critério de unidade para essa comunidade.

Não me ficou muito explícito qual é a proposta desse feminismo, qual é o critério de unidade para se pensar essa comunidade. Se, por um lado, eu acho que o feminismo do Norte nos oferece um critério um tanto universalista e que a gente já vem criticando, me pareceu que o feminismo decolonial nos tem oferecido uma proposta de critério a partir de uma experiência situada. E de que maneira essa experiência situada pode se tornar comunitária, de forma a também abranger não só as experiências raciais e coloniais que temos em comum, mas também dessa dissidência de gênero? E aí eu pergunto isso a partir de experiências muito próprias, inclusive de pessoas trans que estão em seus processos de retomada, compondo acampamentos coletivos, comunitários de retomada da terra, entre outros movimentos, mas que dentro desses espaços também não são bem-vindas.

Eu acho que tem uma questão da temporalidade, que há um choque geracional bastante grande; ao mesmo tempo, acredito

no movimento da transcestralidade, que parte dessas pessoas do presente que têm buscado essa referência de uma experiência, se é que a gente pode denominar assim, de uma experiência de gênero que é distinta dessa experiência ou desse sujeito universal mulher. Então, acho que a pergunta vai um pouco nesse sentido. Qual seria o critério de unidade que essa proposta nos traz, pensando essa relação de gênero e pensando uma forma de a gente encontrar, dentro desse sujeito do feminismo ou de um sujeito do feminismo, um critério que possa unificar não só as experiências raciais, mas também dissidentes? É isso, agradeço.





BRUNA STAMATO

Boa noite a todos, todas e todes. Meu nome é Bruna Stamato, eu sou historiadora formada aqui por essa casa já tem muitos anos. É uma alegria sempre que eu volto aqui ver tanta gente preta, porque eu sou da época pré-cotas. Então, ver enegrecer a universidade é muito emocionante, sempre. Quero parabenizar à organização do evento, e é uma alegria estar aqui. E o que eu queria perguntar, Yuderkys, me chamou muito a atenção e eu já sabia um pouco disso, é a sua experiência de 13 anos vivendo na Argentina.

Eu vivi na Argentina também; fui cofundadora de uma organização de mulheres negras lá na Argentina, que é um lugar em que a discussão do racismo é uma coisa muito urgente, porque é um país que nega ainda muito a questão racial e, sobretudo, a influência da população afro em sua construção. Mas, ao mesmo tempo, tem uma relação muito estreita com o Brasil há muitos anos e tem um movimento feminista que é muito pulsante, um movimento queer que é muito pulsante também há muito tempo. E o que eu queria saber, dos seus tempos vividos lá, falando de experiência, se você pôde construir sentidos de comunidade junto a uma comunidade afro-argentina, afro-latino-americana que vivia lá e, de alguma maneira, como isso pôde impactar sua obra, seus estudos posteriores, como essa experiência deixou marcas no seu trabalho, o que pode levar a pensar também uma integração latino-americana, sul-americana, já que você teve essa experiência lá. Obrigada.



Olhando a pergunta do Kayê, eu tendo a achar que não tem nada pronto, nada tem uma receitinha assim: agora vamos seguir por aqui, vamos por esse caminho e depois nós vamos alcançar o nirvana. Sabe por quê? Porque eu acho que as experiências humanas, a gente demora a beça a compreender isso... As experiências humanas são constituídas de... Especialmente para nós que vivemos rompendo barreiras ou entendendo que estamos rompendo barreiras... Elas deixam marcas muito profundas em nós. Às vezes, a gente olha a realidade como se ela tivesse um jeito profundo de higienização, organização, ética, processos que na prática são dessa colonialidade, são desse jeito de organizar o mundo. Então, sabe que o Candomblé tem me ensinado muito sobre esses processos? Sobre o quanto o cristianismo está em mim, como um tipo de ética está em mim, um tipo de maneira de pensar as relações humanas está em mim quando eu vejo o conflito.

As comunidades tradicionais, especialmente o Candomblé, são puro conflito porque elas são capazes de viver na diversidade. Você vive branco e preto, já começa por aí. Homem, mulher, pessoa trans. As dinâmicas internas vão te dando qual lugar é da mulher, qual lugar é do homem, onde parece que o homem está quando você olha, ele não é o hétero. Onde está o hétero? Onde está a pessoa trans? Onde está aquela pessoa que é letrada? Onde está aquela pessoa que não tem formação nenhuma de nível superior, nem ganha tanto salário assim, a doméstica? Esses conflitos criam uma ruptura enorme em nós, sabe? E eles são muito importantes porque eles vão equilibrando e desequilibrando essas relações e vão nos obrigando a pensar exatamente que tipo de sociedade, que tipo de relação, que consciência eu tenho do coletivo.

Então eu diria que não tem um critério de unidade. O que tem é uma experiência daquilo que nós negamos como valor, como princípio, como caminho, mas ao mesmo tempo é destruído em nós como prática. Um deles é a reciprocidade. Se o sujeito não é recíproco na sua comunidade, ele não terá o apoio de toda a comunidade para quase nada. Mas, em compensação, você é capaz de cuidar dele — porque todo mundo diz que vai por causa do orixá —, você é capaz de cuidar dele no principal momento da experiência de vida dele, sem negar o problema que ele trouxe: a sua antipatia, as dificuldades que ele teve. Porque a reciprocidade trabalha para você pensar que amanhã é você e que você precisa desse mesmo suporte e apoio de gente que você nem gosta, nem gostaria que estivesse naquela comunidade.

Então, essa disruptura, esse conflito, te obriga a pensar sempre o que da branquitude está lá, o que do cristianismo está lá, o que dos conflitos que você não consegue superar na sociedade está lá, mas te obriga a criar uma consciência coletiva. E essa consciência coletiva não vem com esses valores, o valor cristão da caridade, do apoio, sem ter nada em troca. Ela refaz todo o modo de você pensar e trabalhar. Por isso que acho que, sob o meu ponto de vista, a experiência das mulheres, sobretudo das mulheres negras, não pode estar enclausurada em distintas teorias. Ah, o que as mulheres negras fazem é feminismo negro. Ah, o que as mulheres negras fazem é feminismo decolonial. Elas fazem um processo político tão profundo que te obriga a repensar cada dinâmica dessa. E eu acho que o principal tema que elas trazem para isso, a principal ferramenta, é a ideia de mãe. Não é a ideia da maternidade, não, de mãe. Elas são mães de todos, por exemplo: você olha aquelas pessoas todas e fala que esse sujeito é meu irmão, ou a minha irmã, entende?

E, ao mesmo tempo, essa ideia de mãe te aceita como você é, não importa de onde você veio, não importa o seu recurso, mas, em compensação, será essa figura que fará você trabalhar pelo coletivo, tomando consciência do processo político. Então, mesmo às vezes, quando a gente se aborrece naquela comunidade, o sentido político da mãe está tão presente que você refaz todas as dinâmicas. E é importante que a gente pense assim, porque a organização política das mulheres negras não é unicamente uma ideia institucionalizada como a gente gostaria que fosse. Tudo centrado no regimento, todas as de-

cisões tomadas no voto, todas as finalizações dos processos transparentes para todo mundo. Ao contrário, e isso vai nos obrigando a repensar os processos e as relações, e, sobretudo, trabalhar os conflitos. Talvez por isso essas comunidades nos ajudem a pensar as ideias de futuro, mas também nos obrigam a repensar cada momento daquilo que o racismo produziu em nós, daquilo que queremos preservar da colonialidade em nós.

Por isso, quando eu fiz a pergunta para a Yuderkys sobre a construção do futuro sem racismo, estou falando um pouco do processo que hoje está presente nos mais velhos como eu. Ou seja, como será esse novo momento? Porque quando vejo alguém querendo ser reitora da UNIRIO me dá um medo, sabe? Eu fico pensando: como alguém negra quer ser reitora dessa universidade? Não é só essa, não, é de qualquer uma. Por que quer manter essa institucionalidade que nos aparta? Por que quer ser presidente ou deputado? O que está em jogo ali? Por que ela se recusa a viver na nossa comunidade? Por que, quando ela descobre que é negra, a primeira coisa que ela faz é sair do samba ou então volta para o candomblé ou então se afasta desse processo?

Por que ela quer ser a pessoa que não erra na pesquisa a referência que incluiu? É porque ela quer ter um lugar nessa sociedade que não é o nosso. Então ela reafirma, referenda, todos os processos institucionais. A ideia é quebrá-los, é deixar que deles brotem qualquer coisa. Não necessariamente o famoso lírio que nasceu do pântano, porque o pântano é o espaço mais criativo que existe. É capaz até de fazer uma florzinha, mas é capaz de gerar milhões de vidas. Então, eu considero isso uma questão importante. Eu só acho que a gente é muito frágil para viver tudo isso, porque esses valores, eu estou chamando de valor para simplificar, eles estão muito arraigados em nós. Nós fomos construídos para viver o racismo intensamente. Então, qualquer ideia de romper cria para nós a ideia da morte, da prisão, do açoite, da negação, da perda das relações.

Mas eu, por exemplo, tenho 66 anos. Eu fui educada ali na UFRJ. Eu conto nos dedos quem ainda consigo manter de amizade daquele período. Eu não sou uma pessoa boa de fazer amizade, mas sabe por quê? Porque ao longo do tempo eu fui vendo a experiência do racismo enfrentado por mim nesse processo. Então, efetivamente, você acaba fazendo novas escolhas. E eu acho

que os conflitos que as nossas comunidades vivem, e eu estou falando comunidades no sentido mais amplo possível, eles precisam ser olhados por nós, aí sim, com muita paciência, exatamente para a gente descobrir o que eles querem nos ensinar. O que eles querem trazer para nós como novo, diferente do processo da vivência? E eu acho que, no seu caso, a sua experiência já fala muito disso.

Como que a gente ainda tem barreiras entre nós, que somos do mesmo grupo racial ou do mesmo grupo de orientação sexual ou do mesmo grupo de relacionamentos? Barreiras que vão sendo reforços a essa ideia de submissão, de violência, e que não se rompem da noite para o dia. Isso está na nossa pele, está arraigado em nós. Então, eu não traria um critério de unidade, mas eu traria a ideia de uma possibilidade de enfrentar esses conflitos e aprender com eles a nossa capacidade de poder construir um mundo diferente. Inclusive porque é muito difícil pensar um mundo sem racismo. Mas, para nós, todo mundo é pensado contra o racismo. Então é impossível saber quem nunca teve uma experiência de racismo para dizer que o mundo podia ser amarelo com florzinha cor de abóbora. Não tem nesse mundo alguém que não tenha vivido isso. Então, é um esforço da experiência humana que nós produzimos ao longo do tempo, e a gente precisa aprender com ela. Eu acho que a sua questão devia ser também uma parte dos seus estudos, o que nos ajudaria muito na luta política. Porque, de fato, cada vez mais a gente vê estudos que pensam o problema, mas nunca os pensamentos, as maneiras de agir, os processos comunitários e políticos produzidos por nós. Mas não deposita aqui não, tá? Deposita em outro lugar. No sentido de a gente poder aprender mesmo. Porque se não a gente fica parecendo que está contando a história das nossas avós. Isso é carregado por nós, carregado na minha comunidade. Aqui tem uma pessoa da minha comunidade, Odayayá. É carregado por nós, é carregado por essas pessoas que vão enfrentando esses processos. Mas quem estuda, quem nomeia, quem valoriza? E sempre isso é feito por alguém que não é um de nós. Agora grava aí que depois eu vou olhar a sua referência. Obrigada!



Bom, eu estou totalmente de acordo com o que disse a Lúcia. Penso que talvez a pergunta não seja por critério de unidade, senão que devemos pensar amorosamente os processos de produção e de recuperação de outros princípios de organização e de vida comunitária, aprendendo com quem ainda não foi arrasado, pessoas cujas comunidades não foram totalmente arrasadas pela modernidade. Eu apostaria na capacidade de recuperar esses princípios organizadores de vida que permitem a possibilidade de uma existência, em todo seu esplendor, uma existência realizável de todos os modos de vida que habitam o espaço comunitário. E isso implica o humano e o não humano. Porque, muitas vezes, a discussão se restringe ao humano.

E, justamente pensando nisso, eu creio em um princípio organizador de modelos sociais totalmente diferentes, ou muito diferentes, dos modelos de morte produzidos pela modernidade e pelo modelo hierárquico.

Um desses princípios seria a ideia de complementaridade, de reciprocidade, como dizia Lúcia. É um princípio que aparece em alguns autores com vivências comunitárias e que falam sobre o comum. Falam do trabalho e da tarefa que cabe a cada um e cada uma, de que alguma coisa precisa ser oferecida para que essa comunidade funcione. E, na medida em que você oferece algo ao funcionamento dessa comunidade, você desempenha o seu papel em tornar possível essa comunidade, você ganha um respeito no interior da comunidade. Então, os princípios de complementaridade, o princípio de reciprocidade, o princípio do trabalho compartilhado e da responsabilidade pela existência em plenitude de tudo o que habita e compõe esse espaço-tempo comunitário, eu acredito que sejam fundamentais.

Entretanto, não acredito que nada disso seja possível se não abandonarmos, se não houver um abandono da visão dualista da

modernidade, que é o que hierarquiza. É a visão dualista que hierarquiza vidas, assim como hierarquiza quem é humano e quem não é humano, e porque o não humano vale menos que o humano. Hierarquiza a natureza, que passa a ter menos valor, as montanhas e o rio têm menos valor. Também produz outros tipos de hierarquias, como a hierarquia de gênero, a ordem de gênero. Isso é algo que também venho trabalhando e estou chegando à conclusão de que, mais do que seguir ampliando essa ordem de gênero para que caibam tantas expressões de gênero quanto possível, devemos pensar em modos de organização sociais que não veem o corpo de maneira dualista. Formas de organização que, assim como não percebem o corpo de maneira individual, não o apreendem, nem o enxergam de maneira dualista. E, portanto, se você não pensa no corpo de forma dualista, não existe sequer a ideia de gênero, as coisas simplesmente têm a possibilidade de acontecer: as diferentes existências vão se desenvolvendo segundo o lugar que ocupam na comunidade, mas também conforme os desejos que possam surgir ali dentro. A ordem de gênero é totalmente produzida pelo olhar dualista moderno. Isso foi algo que comecei a explorar na minha fala, quando comentei sobre o trabalho em torno da genealogia da experiência, sobre como acessar e imaginar mundos de justiça racial e de gênero fora da modernidade.

E, realmente, todos esses conceitos e identidades foram produzidos dentro dessa ordem binária e hierárquica. Fora dela, esses não são princípios organizadores. Oyèrónké Oyěwùmí reflete sobre isso, por exemplo, em relação a uma parte da sociedade iorubá, traz isso como exemplo. E diz que, antes da colonização, essa ordem de gênero não existia. Não havia essa ideia de pensar que um a corpo determinado, pela sua forma, lhe corresponderia uma determinada tarefa na sociedade, com um valor determinado. Isso não significa que são sociedades, digamos, que devemos idealizar. Em qualquer sociedade sempre podem aparecer relações de poder.

Outro princípio que considero importante é como essas sociedades ou modos de vida não modernos conceberam e encontraram formas de justiça restaurativa, que não se baseiam no castigo, mas em como reparar um dano que produziu dor. Como essa dor pode ser reparada? E como essa reparação pode se tornar aprendizagem para a pessoa que comete o dano? Então,

a questão da justiça também é um tema que, como princípio que restaura o equilíbrio, é importante dentro de qualquer sociedade humana e não humana, porque no mundo não humano isso também existe. E isso implica também uma crítica fortíssima ao antropocentrismo, porque temos muitíssimo a aprender com as comunidades não humanas, muitíssimo a aprender com como gerenciam e como, digamos, elaboram a diferença, como elaboram o estar no mundo sem nos ferirmos entre nós ou nos recuperando quando nos ferimos.



Por fim, eu poderia trazer exemplos de companheiras e companheiros indígenas e afrodescendentes que, nesses processos de se entenderem como parte de comunidades ancestrais, acabaram se separando do caminho proposto por movimentos urbanos, que se apresentam como a única possibilidade numa busca por justiça para sexualidades e identidades de gênero não normativas. E uma vez fora desses mundos ativistas de onde vieram, imediatamente começaram a questioná-los, por estarem repletos de ontologia moderna e, portanto, de racismo. Começaram a dialogar com os mais velhos em suas comunidades, e aqui há um elemento que considero extremamente importante nesse retorno à comunidade, que é uma aposta em um ensinamento amoroso, um ensinamento amoroso que implica entender porque em nossas comunidades hoje existem essas violências e essas expulsões de corpos vistos como antinormativos, digamos, anormais. É fundamental ter essa consciência de enxergar com amor sua comunidade e se colocar neste lugar de compreensão histórica dos processos e da violência que essas comunidades vivenciaram. E, a partir daí, poder construir diálogos e maneiras de reaprender e recuperar a memória daquilo que nos fizeram esquecer. Mas isso precisa de muita paciência e muito amor também. Não é com a bandeira e erguendo o punho, é com muito amor, porque são comunidades que foram devastadas e convencidas de que a única coisa que tinham era a crença em um Deus todo-poderoso, e que mataria todo aquele que não seguisse determinados preceitos escritos em um livro. Então, as pessoas foram educadas para odiar a diferença, para odiar tudo o que não é normativo.

Então, como faremos? Há todo um trabalho que tem a ver com o que dizia Lúcia, que é de paciência, mas também, eu diria, de humildade, porque nós também reproduzimos o tempo todo um monte de coisas que precisamos começar a melhorar e que, muito provavelmente, a comunidade nos ensina e nos devolve. Assim como estamos ali para ensinar algumas coisas, entre o que foi perdido, também nós temos que recuperar muitas coisas que fazem parte de toda essa perda e não enxergamos.

E sobre o racismo na Argentina, eu já me curei. Tive que passar por um longo processo de cura desses 14 anos na Argentina. Eu morei em Buenos Aires, mas o racismo que vivi não foi apenas ali. Já falei bastante sobre isso em

alguns textos anteriores, sobre esse período da minha vida. Escrever e falar sobre isso me ajudou a curar essa ferida. Mas quando eu fui pra Buenos Aires não existiam esses movimentos negros que existem hoje. Tinha um ou outro, com pessoas mais velhas, como eu agora. Estou falando de uma geração anterior à minha, poderiam ter sido minhas avós e eram as que apareciam, de forma muito periférica, em alguns espaços, com discursos bem essencialistas, também, sobre o que é ser negro. Hoje não é mais assim.

Quando eu fui embora da Argentina, começaram a surgir novas gerações que assumiram a luta antirracista por lá. Primeiro em Buenos Aires e depois isso foi se expandindo. Mas a batalha que tive que travar ali foi sendo a única pessoa racializada na maioria das vezes, a única pessoa negra na maioria dos espaços de esquerda, dos espaços feministas, dos espaços lesbofeministas, ou seja, dos espaços de ativismo e também na academia. Isso foi muito duro, a ponto de transformar minha política, porque eu estava muito empolgada com esse ativismo pelo qual cheguei à Argentina.

Esse ativismo radical que nunca questionou o racismo. Ou seja, nunca pensou sobre sua própria origem, ou no máximo, tinha uma vaga ideia de origem: “nós viemos dos barcos”. Só que não estavam pensando no navio negreiro; estavam pensando nas grandes migrações que houve no final do século XIX e início do XX na Argentina, que praticamente expulsaram toda a população nativa, submetida a um genocídio sistemático, só que até hoje resiste. Mas também apagaram a população negra que chegou escravizada àquelas terras E, portanto, uma das coisas que pergunto em um dos meus trabalhos é: “Onde estão os negros e as negras argentinas? Onde foram parar?”.

Tenho um texto pequenino que publiquei acho que nesse livro, o primeiro que lancei, *Escritos de una lesbiana oscura*. Era um período em que eu estava no processo de reivindicar minha origem afro-caribenha, e comecei a procurar teorias que me explicassem as dores que eu estava vivendo ali, eu e minha filha, que também sofreu muito racismo. E escrevo esse texto em que me pergunto: “onde estão os negros argentinos?”. Naquela época, todo mundo dizia que não havia negros argentinos. Acho que hoje isso deve ter mudado, mas naquele momento diziam isso, que não havia. Então eu construí uma metáfora, a partir de uma coisa que aconteceu e até hoje continua me afetando muito. Eu

descobri que, nas padarias argentinas, vendiam umas “cabecinhas de negro”, eram uns bombons de chocolate, e era um negro, uma cabeça de negro com lábios assim gigantes, bem vermelhos, de açúcar. E a classe média intelectual e progressista comia isso aos domingos de sobremesa. Então eu uso isso como metáfora para responder à pergunta: Onde estão os negros argentinos? Nos comeram. Onde estão? Nos comeram? Porque essas pessoas se sentavam à mesa e chegaram a me oferecer a cabecinha de negro pra eu comer.

E nesse momento que me ofereceram a cabecinha de negro para comer eu entro em choque, não aguentava mais, não era possível aquilo. E estamos falando do começo deste século. Não sei se ainda fazem a bendita cabecinha de negro, mas isso, lembro que era tradicional: aos domingos, as pessoas se reuniam em família e comiam a cabecinha de negro de sobremesa. Então, foi isso, os negros argentinos foram devorados. Foram comidos pela história, foram comidos pelo ativismo, foram comidos pela esquerda. Aí tudo era classe, classe, classe. Quando eu ia a determinados espaços e falava de raça, me corrigiam e diziam: “raça não, etnia”.

E eu ia a espaços não hegemônicos, ia ao movimento popular. Ia aos espaços peronistas etc. etc. E em cada um desses espaços, me diziam: “não, raça não, etnia”. E eu tinha que ficar explicando que etnia e raça são coisas bem diferentes. Porque o racismo se sustenta sobre a ideia de raça. Não posso falar de racismo sem explicar a ideia de raça. Esse foi um momento bem importante que foi apagado.

Sandra Chagas, companheira com quem pude me articular naquela época, sempre lembra, por onde quer que vá, que agora todo mundo fala em giro decolonial e lê Fanon e muita gente branca tem publicado livros sobre Fanon e traduzindo os textos do movimento “Vidas Negras importam”. E mais uma vez, nós, as pessoas negras locais, desaparecemos. Nós que demos a vida fomos apagadas dessa história. O negro, a negra, são ótimos quando estão nos Estados Unidos, quando não estão perto. Porque quando estão ao teu lado e te lembram de como o teu ideal de mundo está carregado de racismo, aí você não gosta.

CONJURANDO FUTUROS

CONVERSA ENTRE LÚCIA XAVIER
E OCHY CURIEL

A conversa aconteceu no encontro “Conjurando futuros: trajetórias negras em diálogo”, realizado em 18 de agosto de 2023, na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)⁹⁰. Lúcia e Ochy possuem uma trajetória anterior de encontros, compartilhamentos e debates em torno das experiências de lutas frente aos processos de violência de Estado, em particular; são articuladoras e atuam a partir e junto das capacidades de resposta e de organização das mulheres negras na América Latina e Caribe.

90 O evento foi realizado pela Faculdade de Filosofia da UNIRIO, contou com a parceria de Criola, UFF e UFRJ, e teve apoio do Instituto Ibirapitanga.

OCHY CURIEL: Gracias! São muitas as sensações. A primeira é que Lúcia e Criola são duas referências muito importantes para minha luta e meu pensamento. Outra coisa é que minha irmã está aqui comigo hoje, é a primeira vez que ela vem para o Brasil. Esse era o sonho dela, então estou muito feliz por ela estar aqui hoje. Também está presente a minha companheira, Milena, que veio da Colômbia. O Brasil é outro país amado na minha vida, uma escola dentro do meu ativismo. Muito obrigada a todas as parcerias. Na Colômbia, parceiro significa pessoa amiga, que constrói junto, então a possibilidade de estar aqui hoje com essa parceria coletiva acho que é uma expressão descolonial, um jeito diferente de fazer as coisas. Muito obrigada, Lúcia, por aceitar conversar.

LÚCIA XAVIER: Obrigada, Ochy, não só por vir, mas por aceitar conversar sobre a nossa trajetória, sobre nossos encontros e desencontros no processo político, o que a gente aprendeu e como viveu. A coisa mais interessante na nossa perspectiva, que deve ser, creio eu, um pouco da sua, são os nossos encontros no mundo, no Brasil, na República Dominicana, em vários outros lugares, e as nossas trajetórias políticas construídas a partir desse aprendizado coletivo para o qual você chama atenção. Eu acho que você poderia começar contando quem você é.

OCHY CURIEL: Bom, eu sou Ochy Curiel, a segunda filha de minha mãe, Carmem Pichardo, uma mulher negra, e de meu pai, Manoel Joaquim Curiel. Penso que o mais importante dessa história é que a família de minha mãe sempre se considerou negra em um país em que todo mundo fala que é branco. A República Dominicana é um país muito difícil em decorrência de sua história de colonização, processo em que os franceses e espanhóis dividiram a ilha em duas. O país negro, para a maioria dos dominicanos e dominicanas, é o Haiti. Então minha casa foi sempre uma consciência da negritude. Tanto é assim que eles moravam em uma esquina e eles chamavam a si mesmo de “os negritos da esquina”. A segunda coisa importante da minha vida é a música, que veio a partir de meu pai. A música para mim foi uma liberdade. A criação musical coletiva e individual tem sido muito importante em minha vida. Dentro do meu pensamento essas duas coisas foram fundamentais. E a condição de ser mi-

grante para mim é um privilégio. Isso não tem o mesmo sentido para todas as pessoas, mas para mim sim, porque eu morei aqui no Rio de Janeiro, morei na Argentina, morei no México, agora estou morando na Colômbia, e isso abre possibilidades para conhecermos outros mundos possíveis. Essas três coisas para mim são importantes, e você, Lúcia? Me conta.

LÚCIA XAVIER: Bom, eu sou filha de uma empregada doméstica que tinha três meninas e que tinha que lutar pela vida e nos sustentar. A família da minha mãe era composta por dois tios, irmãos por parte de mãe. Já a família do meu pai era enorme. Uma família de vários tios, tias e primos do meu pai que viraram nossa família e que ao longo do tempo nos deram consciência do que eu sou hoje. Eu fui formada, como pessoa, por uma família suburbana que sabia que era negra, que dizia como a gente devia se comportar, como a gente devia agir e que trazia esse senso crítico e político. Ao mesmo tempo, sou filha de uma mulher negra que frequentava esses dois mundos como doméstica, mas que tinha uma longa trajetória de organização familiar para nós. Minha mãe sempre nos orientou para onde ir, o que ler, o que ver, como agir em um mundo complexo. Sempre que tenho que contar essas histórias fico me lembrando da minha avó; um dia avisei a ela que tinha arrumado um namorado, e ela me perguntou: “mas não é branco, né?”. E respondi: “Não, senhora, pode ficar descansada”. Acho que ela tinha a sensação de que esse novo mundo que eu estava frequentando podia me modificar, por isso ela perguntou se esse namorado era branco. Eu tive que garantir a ela que não era, depois eu até namorei branco, mas não contei para ela.

A ideia é que ela soubesse que toda aquela expectativa que ela tinha em nós, e minha mãe também, estava em curso em minha vida. Essas mulheres são um pouco do que imagino no mundo e um pouco do que vejo na sociedade, por isso, estranhamente, eu só olho para as mulheres. Essa coisa de olhar para as mulheres em todos os sentidos vem dessa minha experiência com as mulheres negras. Elas nos guiam no olhar, na vida, no modo de agir, no modo de pensar. Por isso eu sou essa pessoa que, sempre que me deparo com muita coisa, olha para as mulheres negras. Se eu quero saber se estou no caminho certo, eu procuro uma mulher. Se eu acho que a coisa vai dar certo ou errado,

eu vejo o movimento das mulheres. Para mim as mulheres são como um farolzinho, um vagalume. De repente acende assim: ah, é pra cá! Não, é pra lá! E aí vou-me embora. Nada contra os homens, meus amigos firmes e fortes, parceiros, aprendo também, mas é com elas que eu me organizo.

OCHY CURIEL: Eu estava pensando, Lúcia, que agora todo mundo fala de feminismo negro, mas quando nós começamos no movimento nós não falávamos de feminismo negro, na ocasião a expressão significava a tradução para *Black feminism*. Atualmente, na América Latina, feminismo negro é um guarda-chuva de múltiplas expressões, mas eu me lembro de que quando comecei nós falávamos de movimento de mulheres negras, e depois movimento de mulheres afrodescendentes. Havia a discussão de que negra era uma categoria colonial, e que o termo afrodescendente seria uma possibilidade diaspórica de falar de nossas histórias. Mas, nos conte, quando você começou a entrar nessa coisa de feminismo negro? Nossa experiência se assemelha, nós entramos no movimento fora dessa categoria, mas quando foi que você ou que o feminismo no Brasil começou a falar de feminismo negro?

LÚCIA XAVIER: Inicialmente, o feminismo negro não era a chave da minha experiência política, nem feminista, nem com as mulheres negras. Era o marxismo que orientava a leitura sobre a realidade e que sempre carregou comigo nas minhas análises sobre a exploração e expropriação dos grupos sociais. Primeiro porque a minha história de atuação política começa no movimento negro. Eu sou uma cria do movimento negro inspirado nas lutas contra o colonialismo e o Apartheid; e a participação no movimento *Black Music* (funk dos anos 1970). Ao mesmo tempo, muito do processo organizacional de luta que hoje chamam decolonial vinha de pessoas que pensavam como deveria ser a construção da ação política brasileira contra o racismo. Era inspirada no pensamento de líderes revolucionários de países africanos, como Patrice Lumumba, Samora Machel, Agostinho Neto, Amílcar Cabral. Eles desenhavam o pensamento do marxismo negro no continente africano e orientavam também o modo de pensar o fim do racismo no Brasil, inspirado nas mudanças políticas aos moldes de Cuba, Angola e Moçambique.

Então eu não tinha muita ideia do que isso traria em minha vida. Mas a minha experiência com as mulheres negras começa exatamente nesses encontros. Eu fiz parte do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN por muitos anos e lá sempre teve mulheres ousadíssimas, mulheres que transformavam sua experiência política no movimento negro de uma forma inigualável. Você tinha mulheres como Pedrina de Deus,⁹¹ que andava de preto e vermelho na sexta-feira; aquilo não fazia sentido pra ninguém, mas fazia sentido o modo como ela operava os símbolos, os processos políticos. Maria Alice dos Santos,⁹² que faleceu recentemente, toda a atuação dela era muito interessante. Era uma mulher que chegava e dizia: “E aí, meu filho, tudo bem com você?”, e mudava o rumo das coisas: “Ah, não vai ter isso hoje, porque a gente vai fazer reunião e isso não vai acontecer”. Então eram mulheres muito determinadas. Depois você vai descobrindo que elas também são do candomblé, que elas também são do partido, vai descobrindo que elas também frequentam o movimento feminista, que elas fazem parte do Agbara Dudu,⁹³ um grupo de dança afro, que elas são da escola de samba. Vai descobrindo que elas integram um enorme processo político, que é também pessoal, porque se mistura com suas vidas familiares.

Eu me lembro que qualquer atividade que tinha no IPCN nós tínhamos que passar na casa de Maria Alice dos Santos, na Praça Onze, acho que você ainda lembra um pouco desse circuito da cidade, porque ela resolvia que naquele dia ela ia fazer uma feijoada pra levar para a reunião do IPCN. Tu imaginas alguém discutindo política comendo feijoada? Apesar de nós termos uma data marcada do começo do movimento de mulheres negras contemporâneo, o movimento de mulheres negras fez aquele encontro de 1988 e todo mundo achou que foi ali; mas não, elas já vinham se reunindo. Esse movimento, até

91 Professora e sambista, paraense nascida em Belém, Pedrina viveu parte da sua vida em Fortaleza. Na década de 1970 dirigiu o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN no Rio de Janeiro. Em Fortaleza, também se engajou nos Carnavais, desfilando em escolas de samba, blocos e afoxés.

92 Maria Alice foi uma pessoa central em várias jornadas dentro do movimento negro, incluindo a Secretaria do Movimento Negro do PDT e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras – IPCN/RJ.

93 Grupo Afro Agbara Dudu foi o primeiro Bloco Afro do Rio de Janeiro, fundado em 04 de abril de 1982.

2001, tinha uma série de encontros, seminários, debates, articulações até dizer qual era a sua própria organização. E esse movimento foi espalhando um tipo de conduta política muito diferente nos movimentos sociais. Ao mesmo tempo em que se pensava a luta contra o racismo, aquelas mulheres pensavam como seria a condição de creche, como seria a escola para as crianças, se as mulheres teriam liberdade sexual, se elas poderiam ter direitos reprodutivos, se elas deveriam ser donas das suas casas, apesar de algumas já serem donas das suas casas.

Então, na verdade, o movimento de mulheres negras foi se constituindo e a palavra feminismo negro surge do processo intelectual, mais do que necessariamente do processo político. Eu não me lembro de ter ouvido Lélia Gonzalez dizer feminismo negro. Não me lembro porque não era este o recado que queríamos dar. Eu acho que a vantagem que o movimento de mulheres negras tem é o fato de instituir uma nova pedagogia, de pegar diferentes processos que o feminismo já tinha constituído, porque também fazia parte, e constituir um sujeito político de outra ordem, um sujeito político que olha a vida como ela é, mas que se projeta para o comando, para o mando na sociedade, para a mudança de contextos culturais e comportamentais, para olhar a vida e o poder, ao mesmo tempo.

Hoje, quando alguém diz que é feminista negra, ok, para mim não tem problema nenhum, só não pode dizer que todo movimento de mulheres negras é feminista negro, ou que tudo que ocorre no campo do conhecimento ou das chaves de leitura seja necessariamente feminista negro. Por isso eu me reservo a não criticar quem se considera feminista interseccional, feminista decolonial, ou qualquer outra denominação, porque para mim o racismo bate aqui. Se para a pessoa além de bater aqui precisa de outro texto, ok para mim. Faz parte da nossa natureza sempre buscar a razão da razão pela qual a gente enfrenta o problema.

OCHY CURIEL: O que você diz é muito importante, porque estamos falando de genealogias distintas. As pessoas pensam que o que chamamos de feminismo negro tem só a oposição ou a crítica ao feminismo branco hegemônico, e que quando nós buscamos as histórias das nossas avós, das mulheres da periferia, são histórias que não têm a ver com o feminismo. Para mim, como feminista decolonial, essa reflexão é importante. Porque feminismo negro é um tipo de genealogia que busca também o reconhecimento das histórias dessas mulheres que você está contando, entendo que nosso pensamento é fundamentalmente esse. Não é só a tradução do *Black feminism* dos Estados Unidos na América Latina. É uma tarefa muito importante para nós o reconhecimento não só da experiência, como do pensamento e da teoria que surgem daí. Concordo com você.

LÚCIA XAVIER: Talvez por isso exista essa ideia do feminismo negro associado a uma escrita feminista. Porque, se olharmos nossa história brasileira e latino-americana, na qual até hoje a gente aponta quem são as feministas que escrevem ou pensam a partir dessa perspectiva do *Black feminism*, é quase impossível imaginar que o movimento de mulheres negras no Brasil é verdadeiramente *Black feminism* ou feminismo negro, porque essa conceituação não está posta. Ao contrário, na medida em que tenhamos mais gente escrevendo hoje a história das mulheres negras, do posicionamento das mulheres negras no campo político, talvez a gente consiga entender a conceituação que elas trazem. Sob o meu ponto de vista elas criam uma nova pedagogia, são capazes de criar novos caminhos a partir de teorias, o que até não tem nada a ver [com feminismo negro], porque não é disso que se trata, mas sim de como elas inventam o mundo. Eu acho que as mulheres negras inventam o mundo. Elas dizem o que é azul, o que é amarelo, o que é cor de abóbora, o que voa, o que anda, o que cacareja. Elas inventam o mundo porque querem um mundo novo. Talvez para explicar o que elas fazem alguém diz que é movimento feminista negro. Tem outro que diz que é decolonial, mas na verdade é uma invenção. Tenho quase certeza que quase todas suas ideias surgiram dessa experiência, e você é uma das poucas que escreve sobre as contradições que essas teorias têm trazido para nossa ação política.

OCHY CURIEL: É importante que nós escrevamos nossas histórias, porque as brancas hegemônicas vão escrever uma história diferente sobre nós, então entendo isso como uma responsabilidade. Não nego as possibilidades de articular isso ao conceito de feminismo negro, sobretudo pelas possibilidades de criação trazidas por uma questão que é fundamental para pensar, por exemplo, o feminismo decolonial, que é a imbricação das opressões. Ou seja, entender como se imbricam os sistemas de opressão do racismo, sexismo, heterossexismo etc., e dar uma visão decolonial compreendendo a sua matriz colonial. Isso para mim é fundamental. Quando eu falo “eu sou feminista decolonial” minha fonte principal é aquela interpretação que fizemos das feministas negras do Norte.

Desde o princípio, quando nasceu o movimento de mulheres negras, o principal aporte foi: como vamos lutar contra o racismo e o sexismo? E ali nossa experiência foi fundamental. Então o feminismo decolonial não é só uma proposta teórica de María Lugones, seguramente María Lugones tem uma contribuição muito importante, mas para muitas de nós o feminismo decolonial decorre de boa parte de nossas próprias histórias como mulheres negras, feministas negras, mas também como lésbicas feministas, quando nós conseguimos articular uma análise da heterossexualidade não somente como orientação sexual, mas como regime político que articula nossas vidas, a vida econômica e a vida social. É muito importante para uma proposta decolonial entender que a heterossexualidade nasceu no momento colonial. Isso é muito importante para nós! Hoje eu sou feminista decolonial e isso vem de boa parte da nossa própria história política e ativista, não só na perspectiva teórica, embora essa seja muito importante também, porque nós fazemos teoria no mesmo momento em que fazemos ativismo. Não é essa coisa cartesiana de separar a teoria da prática política, por isso o pensamento das mulheres negras foi tão importante para o feminismo decolonial.

LÚCIA XAVIER: Vou colocar você numa saia justa um pouquinho. Em alguns encontros você se posicionou como feminista autônoma, o que isso muda hoje em relação ao feminismo decolonial?

OCHY CURIEL: Não muda. É outra fonte muito importante. Eu não consigo ver um feminismo decolonial sem autonomia. Mas o que é autonomia para mim? Autonomia para nós, desde os anos 1990, é a não dependência política, ideológica, material do Estado ou da cooperação internacional. Esse foi um debate muito intenso na América Latina que dividiu o movimento feminista entre institucionais e autônomas. Muitos amores se romperam, muitas inimizades surgiram, foi tudo meio turbulento. Mas autonomia é um princípio ético político para qualquer possibilidade de transformação social. As pessoas me perguntam: “o que você acha do Estado?”.

Vamos pensar, mesmo que você seja anarquista, eu sempre digo que é muito importante você estabelecer disputa com o Estado, como, por exemplo, aqui, na Universidade. É muito importante estabelecer uma luta em relação à universidade pública, à saúde pública, à educação e todas essas coisas todas. Nós pagamos impostos. Então uma coisa é fazer disputa com o Estado e outra coisa é ficar pensando que o Estado vai transformar as relações de poder que existem no mundo. Nem Lula, nem Gustavo Petro, nem Francia



Márquez. Não é possível, porque o Estado é uma instituição jurídico-política da colonialidade. Então não é possível pensar que o Estado vai transformar as lógicas de poder, o Estado parte dessa lógica de poder. E mesmo dentro da universidade; eu também sou docente na universidade, mas isso para mim é um trabalho, e trato de fazer o melhor possível, buscando impulsionar pensamentos críticos decoloniais para dentro da universidade, porque senão, como já sabemos que a universidade é uma merda, vai ser mais merda ainda.

Mas eu acho que não é a universidade o lugar onde podemos realizar ações decoloniais. Por exemplo, o GLEFAS, *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista*,⁹⁴ tem processos autônomos de formação política dentro das comunidades. Nós fazemos escolas decoloniais na República Dominicana e no México. Ao mesmo tempo em que nós devemos impulsionar esses conhecimentos na universidade, nós devemos desenvolver também processos paralelos. Para que? Para minimizar a universidade como único lugar legítimo de construção de conhecimento. Ao mesmo tempo, nós temos que lutar para que as pessoas também tenham a possibilidade de entrar na universidade e defender a universidade pública. Isso é autonomia para mim.

OCHY CURIEL: Lúcia, eu quero te perguntar, o que é Criola para você? Criola para mim é muito importante, porque vocês foram as primeiras pessoas que eu conheci, há muito tempo, dentro do movimento de mulheres negras, quando fizemos o primeiro encontro de mulheres negras na República Dominicana. Além disso, eu fiz minha primeira pesquisa a partir da comparação entre três organizações na América Latina: Honduras, República Dominicana e Brasil. Por isso quero te perguntar: o que significa Criola para você?

LÚCIA XAVIER: Eu vou te responder com duas questões. Para mim Criola é um espaço necessário para esse amadurecimento, para esse debate, para essa discussão, mas, como eu disse pra vocês, mulher negra, em qualquer lugar, resolve o mundo. Então se Criola acabar amanhã, outra coisa vai surgir ou va-

94 Mais informações em: <<https://glefas.com/>>.

mos seguir no rumo que nós temos. Na verdade, quando Criola nasceu, era para ser um lugar legal, mas os processos políticos possivelmente coloniais foram nos obrigando a um tipo de conduta, de intervenção pública, de intervenção no Estado, de atuação política, de fortalecimento desse sujeito político que possivelmente faz com que a gente seja tão reconhecida e tão, entre aspas, necessária. Na verdade, não somos nós que dizemos da nossa própria necessidade. É sempre quando a água começa a bater no queixo e alguém fala: “vocês têm que ir pra esse caminho”, “vocês têm que ir pra aquele caminho”. Eu diria que a gente é uma tábua no meio do oceano, assim como muitas das organizações que as mulheres negras produzem na vida. É uma tábua no meio do oceano, se você se agarrar ali você vai conseguir andar mais um pouco.

Eu acho que isso significa os limites que nós temos como instituição e, ao mesmo tempo, as possibilidades que podemos criar no meio desse caos, no meio do que produz o racismo patriarcal cisheteronormativo. E também a possibilidade de desconstruirmos as narrativas, os processos políticos, porque uma coisa que o racismo faz bem é nos capturar. Um dia tu acorda uma neguinha qualquer, outro dia tu vira Dona Lúcia Xavier. E isso parece que captura as possibilidades de luta, porque nós também queremos descanso. Todo mundo quer descanso, quer ganhar seu salário no final do mês, tirar férias, 13º, mas esse mundo não é nosso. Não que a gente não mereça, mas esse mundo não é nosso. Eu acho que Criola é um pouco isso, tem seus limites e suas possibilidades.

Então, quando no nosso aniversário de 30 anos você fez uma conferência para nós e fechou a fala dizendo: “as organizações não-governamentais que embarreiram o movimento”, eu fiquei desde aquele dia com essa ideia. Qual é a probabilidade de Criola ser essa tábua que pode abrir uma possibilidade, mas também ser aquela tábua que não sai do oceano, que segue lá? Eu acho que são justamente essas perguntas que a gente se faz todos os dias como organização. Primeiro, nos colocando os limites, mas também nos posicionando sobre as contradições que esse processo político traz. Não seremos a primeira, não seremos as últimas, mas somos uma organização muito importante no contexto político brasileiro. Nós temos uma história de inovação, fruto das experiências organizativas anteriores a nós, que não conseguiríamos realizar como partido, terreiros ou

em um bloco afro. Somos uma outra geração e que possivelmente será superada pela próxima, que já tá por aí dizendo o que serve e o que não serve.

Isso me faz lembrar a Nzinga, uma organização criada muito antes de nós, na década de 1970, uma organização que também tinha esse contexto político de informar as mulheres, de reunir as mulheres. Lá estava a nata das mulheres negras, dentre elas Lélia Gonzalez. Um dia ela acabou. Muita gente dizia: “tá vendo, as organizações de mulheres negras não duram tanto tempo!”. Mas eu acho que é justamente esse o papel histórico dessas organizações; e amanhã seremos, possivelmente, superadas por outros processos, sobretudo por causa do próprio racismo. Eu conheço organizações feministas de quase 70 anos, mas possivelmente não alcançaremos esse tempo. Então a minha aposta é na possibilidade de superação. Daí a questão é justamente essa, as encruzilhadas que a gente vive hoje em relação ao nosso desejo, aos vínculos que produzimos na sociedade entre brancos, entre poderes e as possibilidades de uma vida tranquila, mas também a revolta, o sentimento negativo sobre os processos que o racismo produz.

De certa maneira, eu vejo muita gente incomodada com o drama, mas deixando pra trás aqueles que vivem esse drama, isso quer dizer mulheres encarceradas, homens encarcerados, pessoas empobrecidas que vivem em más condições de vida. E o afastamento dessa realidade de alguma forma significa uma escolha, e talvez a decolonialidade explique essa capacidade de olharmos para os processos coloniais ainda presentes a partir dos vínculos que construímos na vida. E acho que muitos dos vínculos que a gente constrói na vida passam por afetos, ou não haveria um branco vivo. Essa é que é a realidade. Então eu queria saber de você que capacidade os processos decoloniais podem produzir na nova geração de mulheres negras como sujeitos políticos.

OCHY CURIEL: Por que eu falo que me posiciono hoje como feminista decolonial? Primeiramente, a decolonialidade permite o reconhecimento da nossa própria história. Reconhecemos aquelas coisas coloniais, racistas, sexistas, cis etc., mas também as resistências históricas. Para nós mulheres negras é fundamental a

ancestralidade, a cimarronaje,⁹⁵ mas acho que um ato decolonial necessariamente precisa entender a nossa história como foi construída, até mesmo o nome “mulher negra”. Entender a história dessa categoria para nós é muito importante, porque “mulher” e “negra” são produtos das opressões, não é algo que colocamos, é produto das opressões. Para mim é muito importante entender a historicidade de nossas lutas, mas também dos poderes – vejo que esse é o primeiro passo da decolonialidade.

Mas a decolonialidade também significa tomar todas as lutas presentes, passadas e futuras, em espiral. Por exemplo, a alegria, como falava Alice Walker, é o segredo da resistência. A alegria é muito importante em nossas vidas, e vocês sabem, como mulheres negras, que é importante para as nossas comunidades. A criatividade, a dança, tudo que acontece nos bairros, nas periferias faz parte da nossa resistência. Mas em geral quase não se teoriza a parte da resistência. Nós deveríamos fazer isso como parte de nossa tarefa para construir teoria a partir de nossas experiências concretas, cotidianas. Então, para mim, a decolonialidade é uma libertação, não só uma categoria teórica. É uma proposta de libertação que não é nova, por isso é muito importante para o giro decolonial o pensamento de Frantz Fanon. Fanon é fundamental para o giro decolonial, mas não é só Fanon. Eu descobri que Lélia Gonzalez, por exemplo, em 1988, falava da decolonialidade do poder sem usar o conceito. Então como é que nós vamos fazer para colocar todas essas contribuições de nossas ancestrais, passadas, presentes, em nossa genealogia? Isso para mim é a decolonialidade. A decolonialidade para mim não é dor, é uma libertação, e tem que ser vivida da melhor maneira, e não somente a partir da dor. Por isso não gosto muito do conceito de dororidade,⁹⁶ porque creio que somos muito mais do que a dor, somos resistência, somos alegria e isso tem que ser tratado.

.....

95 Cimarronaje remonta à tradição de resistência negra coletiva na América Latina e Caribe, vinculada ao processo de fuga do regime de plantation, portanto, está relacionada à construção de caminhos e espaços em direção à liberdade e à possibilidade de se vivenciar e preservar as culturas, conhecimentos e ancestralidades afrodiaspóricas frente ao processo de escravidão.

96 Dororidade é um conceito cunhado pela pensadora Vilma Piedade para dar conta dos processos vivenciados por mulheres negras, advindos das violências racista e machista. O conceito aposta no reconhecimento entre mulheres negras e no reforço do vínculo pala além da “sororidade” feminista, propondo a dor como ponto de articulação das experiências. PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PERGUNTAS DO PÚBLICO

KENYA MELLO: O que eu quero dizer é que as nossas estratégias são ancestrais. O movimento de mulheres negras surgiu da opressão que nós encontramos dentro do movimento negro, do qual sempre fizemos parte e atuamos, mas não tínhamos espaço de fala, não tínhamos como questionar e falar de nossas próprias causas. A gente criou o movimento de mulheres negras, nós não entramos para o movimento, nós criamos porque o movimento não existia. A gente criou esse movimento pela opressão que a gente tinha e quando Criola nasceu, eu fiz parte e acompanhei, a gente precisava de um espaço físico porque não tinha. A gente era do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), do Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), e quando fazíamos reuniões de mulheres os homens ainda ficavam indignados, eles achavam que tinham que participar das nossas reuniões. Fomos acusadas várias vezes de dividir o movimento.

Quero falar uma coisa também que foi muito importante, que foi a articulação das mulheres negras lésbicas, porque não se falava nesse assunto e quase ninguém falava, era uma coisa muito íntima e muito pessoal. Quando as mulheres negras lésbicas começaram, digamos assim, a se desabrochar no movimento, nós próprias, mulheres negras, a gente ficou meio assim, pensando se ia dividir. Mas foi muito forte essa reunião.

OCHY CURIEL: Foi um momento muito difícil para nós, como negras lésbicas, eu me lembro. Porque nossas companheiras falavam que nós íamos tomar o movimento de mulheres negras.

RITA HELENA BORRET: Estou muito feliz por ouvir Lúcia e Ochy, eu sou Rita, uma mulher cisgênero preta lésbica, recentemente mãe. Estou ouvindo vocês falando do movimento de mulheres como um contínuo, o movimento de mulheres negras luta pelo bem viver, e eu queria perguntar sobre o bem viver, se a gente consegue conceituar aquilo que a gente imagina como o bem viver, ou se ele, assim como o movimento de mulheres negras, também é um contínuo em transformação o qual a gente não sabe ainda onde vai chegar.

OCHY CURIEL: Vou dizer uma coisa que acho que é um pouco complicada, mas para mim é muito importante. O bem viver é uma proposta fundamentalmente das comunidades Aymaras andinas. Para os Aymaras, o bem viver é uma ontologia relacional, ou seja, a terra, a montanha, o mar, o rio, as pessoas, os gatos, os cachorros são parte de uma vida que todos nós deveríamos respeitar. Isso implica em um equilíbrio do mundo. É mais complexo que isso, mas podemos simplificar dessa maneira. Outras comunidades têm outros jeitos de pensar o bem viver. Por exemplo, no pacífico Colombiano fala-se em “*vivir sabroso*”, expressão bastante utilizada por Francia Márquez,⁹⁷ ela diz que *vivir sabroso* é viver em paz neste momento de conflito armado na Colômbia. Mas todas essas ontologias têm a ver com a possibilidade de pensar um mundo distinto da lógica capitalista, racista e heterossexista. É uma aposta coletiva, construída comunitariamente, mas também — e aqui vem a parte que eu acho que pode ser mais problemática para muitos — penso que, sendo assim, então nós deveríamos pensar lutas não por identidades políticas. Por exemplo, fui separatista em muitos momentos: como mulher negra, em relação às mulheres brancas; como lésbica, em relação às heterossexuais; e também como autônoma.

Mas hoje, a partir do que aprendi com essas comunidades e suas ontologias, entendo que é necessário questionar se vamos nos limitar a fazer apenas um movimento de mulheres negras, ou apenas um movimento de lésbicas, ou apenas um movimento de homens. A ontologia relacional, associada ao bem viver, demanda a construção de um projeto de libertação que envolva sujeitos múltiplos, capazes de pensar coletivamente essa possibilidade.

Para mim essa é a fortaleza maior de pensar o bem viver, é sobre como é que vamos construir esse mundo. O separatismo não nos convém nesse momento de nossas vidas. Foi muito importante aquela época da criação do movimento de mulheres negras, nós não tínhamos nada; era importante a construção do sujeito político e a reafirmação, mas depois de tanto tempo entendo como muito importante a possibilidade de pensar um projeto com múltiplos sujeitos na política.

.....

97 Francia Márquez foi eleita vice-presidenta da Colômbia no mandato de 2022-2026, sendo a primeira mulher negra a ocupar o cargo. Francia é ativista de direitos humanos, meio ambiente e advogada. Em 2018, ela recebeu o Prêmio Ambiental Goldman pela sua trajetória ativista por impedir a mineração ilegal de ouro em sua comunidade. Francia liderou uma marcha de protesto com 80 mulheres que percorreram 560 quilômetros até a capital Bogotá.

LÚCIA XAVIER: Eu acho que como a nossa visão é sempre pautada nos processos do racismo, nós dividimos a nossa história desse modo, a gente pensa a nossa vida desse modo, então todo tempo a gente tem que ficar dizendo que estávamos lutando: “ah, quando eu estava confortável eu estava lutando”, “ah, quando eu estava com fome eu estava lutando”, “eu não sou essa pessoa que você estava querendo dizer porque eu estava lutando”. Nos movimentos sociais, nos movimentos políticos, o cerceamento de poder ocorre conforme a história. Quando o momento fica muito difícil, muda o processo, o jeito, a forma. Hoje tem ONG, amanhã pode não ter e a sociedade civil pode ser outra coisa.

Essa experiência do movimento de mulheres negras não é um contexto só da nossa capacidade política em agenciar nossas demandas. É também uma série de processos que foram acontecendo na sociedade, no mundo, e que amanhã — eu, que tenho medo da inteligência artificial, penso — pode ser outra. Então eu acho que esse movimento contemporâneo do qual nós fazemos parte e que ajudamos a sedimentar, ele está com o tempo marcado, porque produziu muitos bons resultados em termos políticos, não com relação àquilo que desejávamos, mas ao que foi possível no processo das relações sociais nesse mundo. Nós podíamos ter sido aniquiladas, e não fomos. Mulher negra trama o tempo todo.

Por que eu tô falando isso? Porque eu acho que nós vamos viver novos processos de movimento. Quando começamos era um outro processo, as capacidades de encontros, de especulações, de formação e de debates eram enormes, hoje são de outra natureza. Hoje talvez nem se discuta tanto as questões que nós discutíamos naquele período, algumas hoje talvez estejam pacificadas. Racistas, mas pacificadas. Por isso, quando em 2015 surge a ideia de tomar o bem viver como um paralelo a um pacto de civilidade, as mulheres diziam: “vamos ver os andinos, ver como eles fazem”, mas elas já tinham algo no forno. O que são os candomblés? Candomblé tem gato, cachorro, papagaio, branco, preto. Então traz um misto de processos sociais e políticos muito diferentes. É um misto de experiência política antiga que a gente olha e pensa: “caramba, como é que elas fizeram isso?”.

Elas botaram 16 orixás que não se falavam, não se gostavam, um de cada terra, vivendo no mesmo espaço, sendo respeitados um pelo outro, e quando

um não suporta o outro, se vira, não faz junto. Isso é uma invenção enorme! É um lugar que a gente canta guerra, em nossa defesa. Também é o lugar que a gente ama saber que tem uma deusa da bondade que vai nos proteger, que vai proteger o nosso futuro. Quando se canta pra Xangô, estamos dizendo que contamos com a sua presença, contamos com a sua força e a sua capacidade de nos defender. Também falamos do Orixá que vai trazer a comida, do Orixá que vai ser o médico, aquele que é o dono da terra e que não vai deixar a gente sucumbir, aquele Orixá que pode nos proteger da morte ou nos levar à morte. Então, nessa estrutura que aparece em 2015, propondo o bem viver com um processo político, ainda não está pensado se a gente vai abrir mão das identidades, porque a juventude é tudo identidade. É periférica, é de esquerda, é da favela, é do morro de não sei da onde que vira a esquina e é flamenguista. É insatisfação e satisfação ao mesmo tempo.

São múltiplas identidades se posicionando em um mundo onde se exige isso. Não creio que tem gente querendo abrir mão das identidades para fazer o bem viver. Só por essa questão, porque a identidade também preserva as suas inseguranças e insuficiências nesse mundo. Dizer que eu sou negro, logo sou, logo isso e aquilo, também segura sua onda, te identifica num mundo em que você não é ninguém, você é o negro. Então eu acho que tem um exercício político aí que talvez não seja nosso, pelo menos meu não é mais, mas sim dessa geração: pensar que mundo quer. Como viver sem o racismo? Qual vai ser o nosso futuro se o racismo acabar? Tem gente que diz que a população negra acaba uma hora. Não somos mais — climaticamente, geograficamente, geneticamente — do mesmo jeito que eram os nossos ancestrais. Então como será no futuro? As ameaças climáticas, como elas mudarão nossa vida? Vai dar tempo de eu garantir a minha identidade periférica, favelada e o “mundo acabando”? Como vai ser isso? Eu acho que nós estamos muito desafiadas e o bem viver é uma possibilidade de repensar os processos políticos. E aí? Eu vou deixar de ser feminista decolonial? Vou deixar de ser feminista interseccional? Vou deixar de ser feminista negra? Eu vou ter que deixar isso tudo? Não sei como, mas acho tem aí uma possibilidade de pensamento político novo.

Sempre tem alguém que me pede pra falar sobre bem viver. Eu digo, “não posso falar, não sei dizer sobre isso”, porque é uma trama muito complexa,

sabe? Eu vou trazer o exemplo da minha mãe de santo, ela tinha várias qualidades, tantas qualidades que eu nem sei se ela tinha defeitos. Mas ela tinha uma coisa que me impressionava que era perceber a humanidade nas pessoas. E essa perspectiva de olhar a pessoa com humanidade está muito longe de nós, ainda, como sujeitos políticos. A gente quer o nosso pedaço. Essa é que é a realidade. A gente não quer ficar dividindo o bolo a vida toda, ou ficar esperando a migalha do bolo. E esses aspectos já existem em nossas comunidades, já existem no candomblé. Por que toda festa tem uma roupa nova? Tem uma presença nova? É uma festa que celebra a vida. Então eu acho que esse bem viver está lá no finalzinho da marcha de mulheres negras, mas tem pouca gente olhando isso como uma estratégia que elas já colocaram. Eu já disse que elas inventaram o mundo. Elas inventaram tudo. Elas inventaram que eram nossa mãe. E elas inventaram que eram nossa mãe exatamente para dar essa capacidade de cuidar da gente, senão elas deixariam a gente morrer. Então eu acho que o bem viver tem um pouco desse processo.

FELIPE CROMACK: Gostaria de perguntar o que vocês acham do diálogo com a universidade. Porque nós estamos em um evento para pensar futuros possíveis, então queria saber se esse diálogo pode ser decolonial ou não.

LÚCIA XAVIER: Você imagina, a universidade não é um negócio que nasceu ontem. Ela foi capaz de deixar a gente lá na história e não reconhecer nosso conhecimento, foi capaz de produzir processos ideológicos e políticos contrários. Então ela precisa cair no chão, não é? Aí já vem o filósofo que eu gosto muito, o Felipe Freitas (UnB), que sempre lembra a gente que é necessário romper com essas estruturas, jogá-las no chão, destruí-las. Ele diz que a gente tem que usar a marreta e a caneta, mas também aproveitar esses processos. Acho que o que sai da universidade só é bom se você sabe o que vai fazer com ele, se você não sabe o que vai fazer, não tem coisa mais colonial do que isso. E eu tô falando para pretos. Não podem ficar estudando a gente, temos que trabalhar para construir outros processos políticos.

OCHY CURIEL: Eu acho que o gesto de descolonização da universidade é fazer desaparecer a universidade. É muito paradoxal, mas a universidade é aquela instituição da colonialidade do saber, como todo o processo colonial é muito violenta. Assim como com o Estado, com a universidade também se faz disputa. E a disputa é muita coisa, a disputa é para que entrem negros na universidade, é que o conhecimento seja outra coisa que não esse conhecimento burguês racial etc. Mas como falou Lúcia, eu acho que o importante são outros processos coletivos que nós fazemos dentro dos movimentos sociais, dentro das comunidades. Nossa aspiração é que a universidade algum dia na vida desapareça.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

OCHY CURIEL: Nós — todas, todos e todes — deveríamos construir o movimento conjuntamente, porque, se nossa política continuar se baseando apenas na identidade, acabaremos perdendo força política. As pessoas que estão sendo assassinadas são negras, lésbicas, trans, camponeses, indígenas. Agora, mais do que nunca, há um sistema de morte. Se nós pensarmos que o sistema de morte tem uma característica que parte do paradigma heterossexual, racista, burguês etc., então devemos pensar no que você falava, qual é a estratégia política que nós devemos fazer? A meu ver, o problema é a fragmentação da luta política como identida-



des políticas, “as mulheres negras”, “as camponesas”, “LGBT”, mas qual é o projeto político de libertação? A política identitária foi muito importante em um momento, mas agora não. Isso não significa que essa política vai desaparecer, mas agora todos nós temos que pensar qual é a proposta para uma luta conjunta, não tem mais jeito. O sistema de morte é muito monstruoso, muito grande. E, sobre a democracia, eu acho que nós devemos estabelecer uma disputa com o Estado. Mas qual projeto de democracia? Quando nós sabemos que a democracia não resolve a estrutura social que fez de nós pessoas non gratas nesse mundo.

LÚCIA XAVIER: Eu vou na sua linha. Está para nós uma tarefa das mais árduas, mas talvez a mais positiva, que é desconfiar dos processos políticos já existentes. A gente escuta a palavra democracia e pensa uma coisa boa, mas não foi bom pra nós, então por que é bom? Por que eu estou falando da desconfiança? Porque acho que o racismo molda o nosso modo de pensar de tal forma que até quando a gente pensa contra ele a gente pensa a seu favor. Precisamos desconfiar dos processos, ter um censo de olhar essa realidade de outra forma. Muitas vezes alguém fala assim pra mim: “ah, o Estado deveria produzir tal política e essa política devia ter um gestor negro”. E eu fico pensando, qual é a raiz do problema? É a falta de uma pessoa negra para fazer valer ou o fato de que aquela instituição criada há 100 anos nunca fez aquilo valer? A instituição não é a obra do capeta não, é a obra da colonialidade. Eu não sou boba, eu sei que ali se funda o Estado-nação. E eu acho que é também humana essa acomodação. A gente também não quer viver o conflito a vida toda, o tempo inteiro, então é humano a gente perceber que há coisas que podem, mesmo não sendo boas, se organizar melhor. Sabe aquele sofá que a perna tá boa, mas tem uma mola que não tá muito bem, mas a gente sabe que dá pra sentar? Eu acho que nós, negros e negras, temos pensado muito rasteiramente as soluções dos problemas que enfrentamos. Acho que estamos propondo por baixo.

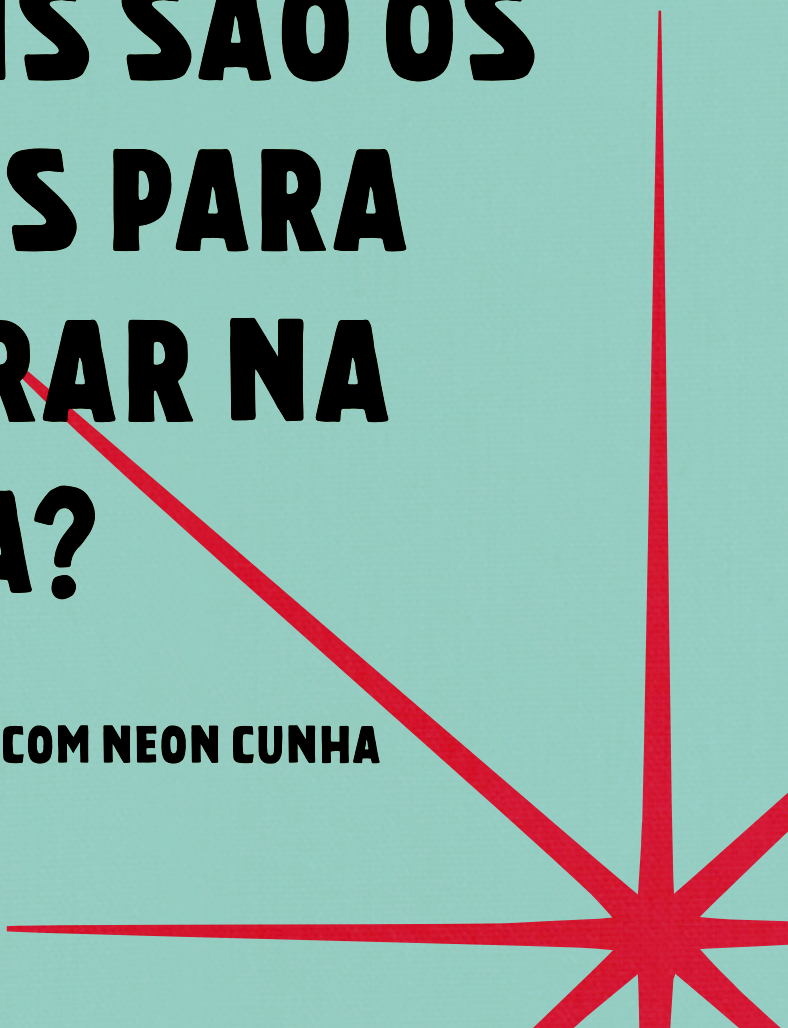
É como quando alguém te oferece angu com bofe, que eu adoro, e você acha que para ser bom tinha que ser quente e mais nada, mas angu com bofe não é a melhor comida, não é a mais nutritiva, a mais forte, a mais capaz de fazer você ser feliz e se sentir bem. E eu acho que é isso que a gente tá pensando

do, a gente tá propondo que o angu venha quente e o bofe também, mas o bofe não é comida preferencial de alguém que precisa ter sustância, ter condição de saúde para ir caminhando na vida. A gente não está pensando que pode ser outra coisa. Só que, nesse sistema de morte, não é só o racismo que nos ameaça, nós estamos aí com a ameaça climática bem no nosso ouvido. Nós seremos as primeiras pessoas a serem afetadas, nós negras/es/os. Não tem ônibus espacial para nossa gente. Nós não temos nem condição de agenciar o ônibus. Estamos em uma situação limite e eu acho que a gente acha que dá pra salvar algumas pessoas. Dá pra salvar, mas quem são as pessoas que a gente tá querendo salvar? Estamos no momento crucial de pensar a virada desse mundo. Já que estamos no abismo, é uma oportunidade de pensar como é que vamos criar algo sem ficar de novo na beirinha do abismo.

O que a gente tem feito é um segurar a mão do outro, porque aí de repente cai todo mundo junto, mas não dá mais. A gente precisa pensar em estruturas e processos sociais políticos de maior alcance, de maior profundidade, e também pensar nas perdas de vidas em relação a isso, porque o jeito que dizemos estar preservando a vida é falso. Todo dia morre alguém do nosso lado e pode ser a gente também. Acho que valia pensarmos e estruturarmos uma estratégia de maior fôlego, de maior peso político; deixar de ficar apegada àquilo que essa estrutura, à qual vou dar o nome de capitalismo, tem oferecido para nós. Sinceramente, estamos muito conformadas com o que temos. Eu não vivo como a minha mãe vivia, mas em compensação não quer dizer que eu consigo viver sem trabalhar. A gente tá se sentindo a rainha da cocada preta sem ter o coco. E eu acho que tá na hora da gente imaginar não só um mundo diferente, mas pensarmos quais são as estratégias políticas que dão mais conta de criá-lo. Porque, muitas vezes, a gente fica encontrando teorias para explicar aquilo que estamos vivendo. Nós temos um nome para isso, e eu acho que estamos nos recusando a acreditar que o nome é esse: racismo patriarcal cisheteronormativo, pensando nessas dimensões coloniais, mas também pensando em um projeto de morte. Porque quando há escassez, há violência. Nós não estamos vivendo os piores momentos porque eles são ruins, nós estamos vivendo os piores momentos porque estamos disputando. É por isso que está mais difícil. Mas precisamos encontrar um jeito de dizer que não vai dar.

**VOCÊ PODE
CHEGAR, MAS
VOCÊ SABE
QUAIS SÃO OS
RITOS PARA
ENTRAR NA
CASA?**

ENTREVISTA COM NEON CUNHA





Em 2023, aconteceu o primeiro encontro “Construindo futuros sem racismo”; neste espaço Criola promoveu um diálogo entre diversas ativistas negras, entre elas Neon Cunha. O encontro, que integra a segunda parte deste livro, nutriu em nós o desejo de seguir ouvindo Neon e os caminhos de reflexão que sua presença mobiliza. Surgiu daí o convite para esta entrevista, conduzida de forma remota.

Reconhecida por sua atuação histórica na luta por direitos para pessoas trans no Brasil, Neon compartilha aqui mais do que uma trajetória de vida. O que emerge nesta conversa é uma reflexão inquieta sobre dignidade e transformação social, atravessada por um profundo compromisso com a vida coletiva. É uma recusa em aceitar como inevitáveis as formas de violência que organizam o mundo que vivemos.

NEON CUNHA: Na voz, Neon Cunha, uma mulher negra de pele não escura, usando cabelo preso em um rabo de égua baixo, brincos dourados com pedra ônix, óculos de armação preta com detalhe em metal, um moletom preto com capuz escrito “Acredite no seu axé” em branco. Muito tatuada, pulseiras pretas, douradas e uma prata no braço esquerdo, na qual está escrito Laroyê para Exu.

Sou uma mulher negra, ameríndia, transgênera — nessa ordem de importância. Quero reivindicar a minha primeira formação profissional que é ser faxineira, junto com a minha mãe, a partir dos 4 anos de idade. Hoje, uma funcionária pública com mais de 43 anos de registro. Sou formada em publicidade e propaganda, em artes, habilitada para as artes plásticas, focada em pensar a arte-educação e a produção artística, algo que eu não pude exercer a partir do momento em que fui expulsa de casa. Então, basicamente, sou hoje uma mulher de 55 anos nascida, criada e constituída nos terreiros de candomblé e de umbanda, principalmente de candomblé, e também na ditadura. Tem feito uma diferença comparar aquele mundo com a experiência de estar viva nesse mundo de hoje. Lógico, tem a questão de também ser considerada pelo fato histórico de romper com os códigos da patologização e judicialização das identidades trans. E, acima de tudo, ter a honra de poder dizer para o mundo que quem fez isso foi uma mulher negra.⁹⁸ Eles podem falar o que quiserem, do jeito que quiserem, porque as pessoas narram a história a partir de suas perspectivas, só não esqueçam que é uma mulher negra produzindo o que a branquidade não vai produzir.

ANGIE DONINI: Como você recebeu o convite de Lúcia Xavier para participar dessa constelação de Criola de colocar para o mundo a proposição “Construindo futuros sem racismo”?

98 Em 2014, Neon enfrentou uma longa batalha para retificar seus documentos, numa época em que isso exigia um laudo médico. Após ter seu direito de ser e existir negado, Neon recorreu à Organização dos Estados Americanos – OEA com um pedido de morte assistida, recusando-se a seguir com uma vida sem reconhecimento de sua identidade. Assim, tornou-se a primeira pessoa trans no Brasil a obter a retificação do nome sem patologização, e essa conquista trouxe avanços para todo o processo de retificação de gênero no país.

NEON CUNHA: Naquele encontro eu falo de honestidade e Jurema Werneck fala de responsabilidade.⁹⁹ Isso pra mim foi uma das coisas mais incríveis. Eu gosto de contracolonial! Falar contracolonial significa estar mandando um recado bem explícito e objetivo. A gente tem que falar a língua, tem que ir para a academia, tem que estar ali. Inclusive, tem as nossas que não vão, as que se recusam às vezes, porque há que se pensar que muitas mulheres escolhem não estar nesses lugares e isso não invalida a importância de tudo que tem sido construído ao longo dos anos. Mas também é bom lembrar que muitas das nossas, e das que nos antecedem, não foram nomeadas como feministas, não foram nomeadas como socialistas ou como intelectuais: elas são empíricas. É essa produção que nos antecede. Eu vou me preocupar com a mulher super precarizada, que vive do reciclado, que vive da coleta do lixo e dizer que essa mulher não é feminista, não é socialista, não tem uma consciência ecológica? Ela só não tem nome, não foi classificada, rotulada, identificada. Mas elas estão produzindo. É nesse sentido que o convite vem, ressoando essa palavra que para mim tomou uma outra dimensão: a responsabilidade. Quando Jurema Werneck fala de responsabilidade vem nesse lugar, da responsabilidade que tem afetividade.

É uma doidera a minha cabeça, porque estamos falando disso e estou pensando no 18 de maio, que é o dia da luta antimanicomial. Falamos muito de Nise da Silveira como comunista etc., mas a gente tem uma outra persona que é Dona Ivone Lara. Essa pessoa que vai ser uma assistente social, mas sem nem ter esse nome. Vamos entendê-la muito mais como uma sambista, mas ela é uma grande assistente social de morro. É esse contexto mesmo de ter a responsabilidade, inclusive de se perguntar se nós, que por muito tempo fomos tratadas como abjetas, cabemos nesse lugar.

Eu vou ter que usar o conceito de Orixalidade, porque já não é mais uma escolha, é algo determinado pelo quanto nos afeta. Eu pelo menos não vejo hoje alguém se espremer por receber determinado Orixá. Todo mundo que vai para o terreiro fazer um jogo aguardando o Orixá que se anunciará, vai em

99 Neon se refere ao encontro “Construindo futuros sem racismo” com Ochy Curiel, realizado por Criola no Rio de Janeiro em 19 de agosto de 2023.

uma ansiedade de saber que terá um lugar de pertencimento. Para mim é a mesma coisa. É como se tivessem jogando pra mim e vou saber a quem meu Ori vai ser convocado. Eu venho mais nesse lugar mesmo da responsabilidade, aquela de: o que você faz quando está em uma relação afetiva? Qual é a dimensão que você dá para essa relação afetiva? É o respeito, é a honraria, é a consagração. É como a gente diz no terreiro: “Tá feito! Alguém aceitou você.” Traduzindo, é o lugar de pertencimento. Não há lugar que eu vá e eu não cite Geledés¹⁰⁰ e Criola. Não há como dizer que a minha trajetória não se intersecciona com essas duas instituições. Colaboro com um monte de lutas, mas o lugar de pertencimento é esse.

ANGIE DONINI: Eu fiquei pensando em algo que você trouxe no encontro “Construindo futuros sem racismo”, que tem a ver com a geração mais jovem. Como o livro tem esse mote, como pensar a dimensão intergeracional nesse tempo em que vivemos, pensando também em uma temporalidade que não é linear, que tem acionamento de tempos fora desse tempo? Como é pensar essas temporalidades na relação com a juventude?

NEON CUNHA: Eu acho importantíssimo, até porque eu conheço a juventude de outro momento. Tem uma frase nossa que é dita o tempo todo: *nossos passos vêm de longe*. Eu acho que devemos dizer que os passos de longe podem ir muito além. É essa conexão que precisa ser feita. O que eu vejo em uma população jovem LGBTQIAPNB+ racializada é essa ânsia do agora, da oportunidade do agora.

Recentemente me chamaram para falar em uma mesa sobre a militarização etc., e me chamaram para falar sobre a situação com o Donald Trump. Eu disse: “estive aqui na ditadura com operações de extermínio, vendo pessoas sendo executadas. O que eu podia fazer, eu fiz de uma maneira inimaginável”. Conseguimos dar a essas pessoas um código de liberdade que a gente não experienciou. Imagina você poder se autoneamar, você se nomeia e não precisa hoje da validação de ninguém. Eu não sei o quanto essa geração vai

100 Geledés – Instituto da Mulher Negra, fundado em 1988 por Sueli Carneiro, Solimar Carneiro e outras mulheres pretas. Mais informações em: <<https://www.geledes.org.br/>>.

saber do processo que custou para chegarmos aqui. Não é só a voz de uma mulher dizendo que essa é uma luta para as pessoas trans. Essa luta é acima de tudo um código de raça que teve como luta as questões antimanicomiais, porque eu também fui nesses hospícios e vi quem era a população que estava enclausurada. Quando a gente olha o holocausto brasileiro — e eu não preciso nem falar do holocausto de Barbacena,¹⁰¹ eu fui no Charcot,¹⁰² aqui em São Paulo — vemos a quantidade de pessoas racializadas. Essa é uma história em que as pessoas também precisam pensar para saber como a gente rompeu com esse processo do adoecimento mental, do surto, porque era majoritariamente uma população negra controlada por esses instrumentos do Estado. Muitas dessas instituições eram particulares, mas eram mantidas com o apoio do Estado, com legislações e um código científico que determinava isso.

Quando se olha para esse passado que é recente, a gente começa a discutir de novo essas questões, por exemplo, sobre as pessoas em situação de rua, para pensarmos em como essa juventude precisa ter consciência de que a liberdade para a população LGBTQIAPNB+ é recente. É muito recente. E qual é a sua responsabilidade com essa liberdade? Qual é a sua responsabilidade com essa possibilidade de liberdade para que o futuro possa ser assim? O caminho para o sonho a gente ainda mantém, a gente ainda alimenta; mesmo tendo sido vilipendiadas dos próprios sonhos, nós que fomos durante muito tempo violadas física, emocional e psiquicamente, nós conseguimos trazer essa estrutura. Temos oferecido essa estrutura. Aí vou voltar para a pedagogia do terreiro: a casa tá pronta. Você pode chegar, mas você sabe quais são os ritos para entrar na casa? A gente já preparou o mundo para essa juventude, mas a juventude reconhece os ritos para entrar na nossa casa? Ou a juventude está desenvolvendo novos ritos?

.....

101 Referência ao caso ocorrido no maior hospital psiquiátrico da época, o Hospital Colônia no município de Barbacena, Minas Gerais. Os maus tratos e a precariedade levaram à morte de 60.000 pessoas. De acordo com Daniela Arbex, no livro *O Holocausto Brasileiro* (São Paulo: Geração Editorial, 2013), cerca de 70% dos pacientes não tinham diagnóstico prévio.

102 Em 2004, o Hospital Psiquiátrico Charcot, que funcionou de 1941 a 2008 na Vila Liviero, zona sul do município de São Paulo, foi interditado pelo Ministério Público por impor condições sub-humanas aos pacientes com graves denúncias de maus tratos e precariedade.

Até pode ter novos ritos, mas as condições que nós construímos para redimensionar a condição humana ainda dependem muito dessa construção coletiva de quem olha para um passado mas atenta a um futuro. O que a gente preparou é isso, você não precisa voltar casas. Vocês estão colhendo as tâmaras que nós plantamos, mas estão guardando as sementes? Estão plantando as novas tâmaras? Ou vocês estão sonhando com aquele *studio*¹⁰³ no centro da cidade, em que você vai morar sozinha, dizendo que venceu na vida? Porque a cultura de terreiro é muito diferente. Não há uma intenção jocosa, mas, para quem pisou na terra batida, pisar hoje na cerâmica é muito diferente. As grandes roças ainda são afastadas, as grandes roças mesmo não estão no centro da cidade, e aqui nem permitiriam, por causa da especulação imobiliária. Mas você precisa pisar nesse chão, pisar mesmo na terra. Quando a gente pensa nessa juventude, queremos saber se ela está disposta a amassar o barro com a gente, porque ainda se amassa muito barro. Pensando na população periférica, se você não quiser amassar barro, a enchente traz. De alguma forma você vai ter contato com essa verdade. É importante conseguir conjugar essa liberdade com responsabilidade, porque as pessoas estão colhendo esses frutos. Quando olho para trás e alguém me diz que mais de 20 mil pessoas retificaram nome e gênero — mais de 20 mil pessoas! — penso que a gente tem uma pequena nação aí.

AMANDA CALABRIA: Você tem toda essa trajetória de resistência e de ativismo. Que práticas e referências têm sido importantes na sua trajetória e na sua forma de se posicionar? Você traz reflexões bastante generosas, não só pelas pessoas que são referência para você, mas também por algumas miradas para a gente vislumbrar. E você tem proposto esse gesto de vislumbrar caminhos para seguirmos adiante nessa construção que tá na macropolítica, mas que é cotidiana também, e que vem com todas as responsabilidades de mundo que ocupamos.

NEON CUNHA: É bem interessante você fazer essa pergunta, porque quando eu olho bem pra trás eu lembro que é uma trajetória muito só, até por conta de todas as condições, tem uma estratégia de sobrevivência às vezes. Mas se você per-

.....
¹⁰³ O termo tem substituído quitinete e faz alusão a moradias muito pequenas.

gunta quem são as minhas referências são as mulheres negras. Tudo que permeia a vida, embora eu tenha tido uma grande formação, principalmente quando eu me foco nas artes, são pessoas brancas, algumas pessoas brancas muito competentes. Esses dias eu estava revendo o histórico escolar, e fiquei vendo as notas, eu realmente era compromissada com o que me interessava, porque se eu gostasse da matéria eu me dedicava, se eu não gostasse eu tirava a média, e às vezes eu ia e negociava com o professor.

Na faculdade tive três professores com quem negocie a média, falando assim: “olha, eu não estrago a sua aula, ao mesmo tempo tendo muita coisa a que sou contrária, o que a gente pode fazer?” Aí se acordou que eu teria uma média. Por exemplo, didática para mim sempre foi um problema, é mais conflitante ainda porque eu não sou freiriana, sou montessoriana, eu acredito nas mulheres. A gente tem uma construção de mulheres negras na pedagogia, mas infelizmente a gente não tem alguém que assuma para si um método, talvez seja uma responsabilidade nossa de que não existe um método de uma mulher negra. Montessori eu adoro e acho que funciona, tem uma universalidade em sua obra que se relaciona comigo: a criança órfã, o método da Montessori surge pela orfandade.¹⁰⁴

As crianças que são rejeitadas vão viver de alguma forma essa orfandade. Embora eu tivesse a minha mãe, na maior parte do tempo eu era muito rejeitada, mas isso faz com que eu olhe para aquele passado quando tenho que referendar essas referências. Então eu desculpo a minha mãe com distanciamento da condição de mãe, porque ela deixa de ser mãe muito cedo nesse sentido, e começo a olhar para ela com fascínio de mulher, com a grandeza de uma mulher negra de pele não escura também, mas que me deu a consciência. Ela falava assim: “eles sabem que você é negra”. Tanto é que, há três anos, no leito de morte, ela disse pra mim: “você é a única que conhece a minha dor, porque nós sofremos igual.” Aquilo ali foi um marco, porque eu sou a única filha que tem o mesmo tom de pele

.....

104 Maria Montessori, nascida em 1870 em Chiaravalle, na Itália, foi a primeira mulher a se formar em medicina em seu país, e revolucionou a educação com sua metodologia inovadora centrada na autonomia infantil. Sua abordagem pedagógica enfatiza o respeito pelo ritmo individual das crianças e a criação de um ambiente de aprendizagem preparado que estimule a curiosidade e a autoeducação. Montessori acreditava que as crianças têm um desejo natural de desenvolvimento e que a educação deve apoiar, não impor, esse processo.

e a que mais se parece com ela. Ela disse que sabia do meu sofrimento a partir do meu pai, da minha exclusão, mas quando ela diz “você é negra como eu”, entre 2018 e 2019, logo depois do Encontro de Mulheres Negras de Goiás,¹⁰⁵ isso para mim foi muito marcante. Porque aquele foi um encontro em Goiânia muito cercado de cissexismo, de uma transfobia construída ao longo de uma historicidade. Até quando se vai disputar o gênero, também é importante entender a lógica que a branquidade produziu para o ser humano mulher.

Quando eu olho para essas referências, elas estão ao longo da minha história. Então eu vou dar um pulo agora, porque eu também não convivi nos espaços de trabalho com referências negras, e isso é muito importante de pontuar. Eu vou ter convívio com mulheres negras em cargos de liderança e de destaque muito tardiamente. Até quem estava naquele momento, quando eu começo a trabalhar para a prefeitura em 1982, era uma mulher negra, mas que tinha uma relação muito estreita com a branquidade. Ela tinha uma lógica de vida branca, tinha o hábito de dizer quais são os costumes, porque era uma mulher que atendia ao cerimonial no gabinete do prefeito. Mas as outras mulheres que vão me mostrar e que rompem com isso são mulheres lésbicas. Por exemplo, quando eu conheci a Lila que, em uma relação interracial, namorava a Cássia, e se tornou uma grande amiga, elas traziam questões muito fortes de raça e de sexualidade, o que depois eu só fui descobrir com Audre Lorde.¹⁰⁶ Para mim, hoje, das leituras de convergência nesse mundo que eu tô, a Audre Lorde tem sido fundamental para que eu possa refletir sobre como transformar esse silêncio em potência.

.....

105 Encontro Nacional de Mulheres Negras 30 anos, realizado entre 6 e 9 de dezembro de 2018 em Goiânia.

106 Audre Lorde foi uma escritora, negra, lésbica, feminista, filha de imigrantes caribenhos que viviam nos Estados Unidos. Participou intensamente das lutas pelos direitos civis nos EUA, se engajou com a luta das mulheres sul-africanas contra o Apartheid e em 1985 criou a rede de apoio *Sisterhood in Support of Sisters in South Africa* (Irmandade de apoio às irmãs na África do Sul). No final dos anos 1980, mudou-se para Saint Croix, uma ilha no Caribe, onde viveu os últimos seis anos de sua vida ao lado de sua companheira, a socióloga e ativista Gloria Joseph. No Brasil as obras publicadas de Audre Lorde são: *Irmã Outsider*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019; *A Unicórnio Preta*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2020; *Entre nós mesmas*: poemas reunidos. Trad. tatiana nascimento, Valéria Lima. São Paulo: Bazar do Tempo, 2020; *Nossos mortos em nossas costas*. Trad. tatiana nascimento. Rio de Janeiro: A Bo-lha, 2021; *Sou sua irmã*: escritos reunidos e inéditos. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Ubu, 2020; *Zami, uma biomitografia*. Trad. Lubi Prates. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

A outra mulher com que tive contato ali pelo quinto ano, para o mal ou para o bem, era a professora de educação artística, que eu achava muito bonita, mas que, ao mesmo tempo, era muito perversa, porque ela começou a me perseguir na condição de gênero ou de orientação sexual. Estamos falando de um período perigosíssimo de ditadura, faço questão de lembrar, em que o meu medo não era a delegacia, até porque você era detida várias vezes e saía, o meu medo era o manicômio. Se você era diagnosticada e laudada com os diagnósticos de transexualismo ou homossexualismo,¹⁰⁷ você podia ir para uma condição manicomial. Nesse mesmo período, essa professora teve que tirar licença e foi substituída por outra mulher negra, isso eu me lembro com certeza, em 1984. Olhando para lá com os olhos de hoje, eu diria que aquela era uma pessoa negra não binária, porque já tinha um corte de cabelo, um outro comportamento, uma preocupação em ampliar os conceitos na sala de aula, já trazia uma questão de sexualidade, de expressão de gênero.

Estou dizendo que a maioria das pessoas vai procurar as referências nos grandes nomes e eu quero dizer que as minhas grandes referências estão no cotidiano. Os grandes nomes são tardios, tanto é que o último grande nome tardio que me deixou fascinada me chegou durante a mesa que eu fiz na FLUP¹⁰⁸ (Festa Literária das Periferias) e mudou muito a minha cabeça no sentido de pensar política, porque eu já tô muito crítica ao movimento político. Inclusive me colocar à disposição de uma carreira política e de fazer as campanhas só reforçou tudo o que eu penso. Essa mulher que eu trago, que não deixa de ser uma mulher do cotidiano — não desqualificando-a, mas é que a academia coloca um verniz e distingue, é esse verniz que a gente absorve anunciando o que faz profissionalmente e produz, inclusive, o distanciamento

107 Transexualismo e homossexualismo vigoraram durante longo período como categorias no campo médico e jurídico de diagnósticos referentes a transtornos mentais. Em 1990 a Organização Mundial da Saúde (OMS) deixou de considerar a homossexualidade como doença e é somente em 2019, no CID 11, que a transexualidade deixa de ser considerada patologia pela OMS.

108 Neon se refere à sua participação na mesa de abertura do evento, intitulada “O que queremos para ontem?”. Em 2024 a FLUP homenageou a historiadora e poeta Maria Beatriz Nascimento.

com essa mulher cotidiana — essa mulher fascinante é a Benedita da Silva!¹⁰⁹

Estive na mesa com Benedita, com Jurema Werneck e com Maria Eduarda Nascimento, que fez a mediação. Saí tão impactada com a Benedita, porque todos os códigos estão ali, todos os códigos de uma mulher cotidiana que fala do casamento, da vida familiar. É como se a gente conversasse com qualquer uma das nossas mais velhas, e quanto mais velhas elas ficam, mais elas trazem esse prazer da vida cotidiana. Eu fico olhando, porque, por exemplo, eu não constituí família, não tenho abaixo de mim ninguém, então as minhas grandes relações eram a minha mãe e essa minha irmã, que faleceram. Mas fico pensando que a grande articulação dessas mulheres é no cotidiano. Eu, que convivo com mulheres em média 20 anos mais velhas que eu, vejo que elas constituíram família. Lógico, há mulheres trans mais velhas que eu que constituíram família, mas eu não as conheço ou não tenho tanta proximidade. Algumas, pouco mais novas ou mais velhas, adotaram. Já essas mulheres negras, mesmo quando falamos sobre orientação sexual, focam em ter uma vida do cotidiano para a família, acho tão interessante isso. É fascinante como esse lugar as remete a esses cuidados, que não dá para dizer que são domésticos, porque vão para além do doméstico, mas estão nessa vida cotidiana. Parece que todas as outras conquistas são justificadas nessa vida cotidiana. Grandes mulheres com quem tenho convivido ficaram, durante algum tempo, afastadas de seus filhos e filhas, mas quando surgem os netos volta a proximidade, volta toda uma relação de conexão familiar, o que parece para mim uma construção muito importante para as mulheres negras.

.....

109 Benedita da Silva possui longa trajetória de atuação política. Participou ativamente da fundação do Partido dos Trabalhadores - PT, em 1982 foi eleita vereadora pelo partido com o slogan: "negra, mulher e favelada." Em 1986, foi eleita deputada federal constituinte pelo PT, atuando como titular da Subcomissão dos Negros, das Populações Indígenas e Minorias. Foi a única mulher negra eleita para o cargo de deputada federal constituinte, reeleita para um segundo mandato em 1990. Foi eleita senadora em 1994 e vice-governadora no pleito de 1998. Ministra de Estado, Secretaria Especial da Assistência e Promoção Social, Brasília, DF, 2003 - 2004; Secretária de Estado de Assistência Social e Direitos Humanos, Governo do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2007 - 2010. Atualmente é Deputada Federal pelo Rio de Janeiro (PT-RJ), em seu sétimo mandato. Benedita também atuou como professora na Escolinha Comunitária da Favela Chapéu Mangueira, no Rio de Janeiro; foi trabalhadora doméstica, vendedora ambulante, auxiliar de enfermagem e assistente social.

Ao não trazer os grandes nomes, até porque alguns nomes para mim são muito novos, mesmo das artistas, me pergunto: você passa a vida estudando arte, mas onde estão essas mulheres negras? Onde estão as artistas negras da antiguidade? Isso foi sufocado e destituído pela prática colonial, foi tirado delas o lugar de protagonismo e de visibilidade. Quando eu olho, por exemplo, para o Kemet, para o Egito, que me fascina muito, eu imagino quantas mãos femininas estão apagadas pela historicidade de uma arquitetura. Como se as mulheres não tivessem produzido em outros tempos. Também entendo que em algumas civilizações mais remotas o papel da procriação e da maternidade colocava as mulheres em um outro lugar, principalmente entre as africanas: essa pessoa que concebe o mundo, que pode ampliar o mundo.

Recentemente fiz uma fala no festival MEL – Mulheres em Lutas. Só gente branca para pensar nesses nomes, mas tudo bem. Só que deixei bem nítida uma coisa. Comecei questionando o fato de que tô há 43 anos trabalhando nessa prefeitura e eu nunca tive uma superior negra. Para não dizer que eu nunca tive, até tive uma superior negra, mas ela nunca adentrou nas pautas raciais, inclusive com uma pele um pouco mais escura que a minha. Ela era alguém que fez ali o pacto com as pessoas brancas. Agora, a faxineira do lugar é uma mulher negra de pele muito escura, que é a Nani, e a gente é amiga. Lógico, eu tinha que ser amiga da Nani. Como que eu não vou ter uma referência de beleza, de possibilidade que não seja a mais bonita? E aí eu abro esse evento falando: “olha, eu tô há tanto tempo nesse trabalho e nos últimos sete anos em que a Nani está lá, muitas pessoas saíram e entraram e a única pessoa que se mantém no mesmo lugar é a pessoa com a pele mais escura”. Hoje a Nani está finalizando os estudos, mas ainda se mantém lá. E eu termino a minha fala nesse evento falando: “mas eu quero ver a cor da pele que limpa esse lugar”.

Foi o que eu falei para o secretário, um homem negro casado com uma mulher branca. Depois de passar por uma violência muito grande nesse trabalho, um silenciamento absoluto de não falarem comigo, de não interagirem comigo, fiz uma pergunta a ele. Chamei o secretário, dei um baile, ele chamou o secretário adjunto, e falei: “Olha, eu tenho dois caminhos, eu posso sair daqui e o senhor explicar para todo mundo o porquê eu saí da secretaria ou eu posso ficar pela força política da ativista que eu sou, mas o que eu vivi aqui foi muita falta de

respeito. Levaram um mês para ter essa conversa? E só depois de eu solicitar ao secretário, pois o adjunto nem olhava na minha cara”. Eu continuei: “eu não vou dar nome disso que aconteceu, porque se for o preconceito que eu tô pensando, por enquanto ele tá dissimulado e cínico, mas se ele se tornar explícito, eu vou recorrer à justiça. O que aconteceu aqui foi muita falta de respeito”. O secretário começou a pedir desculpas, e eu disse: “Eu não trabalho com desculpas, nem com o sem querer, nem com o perdão, eu trabalho com o sem pensar, vocês não pensaram e fizeram essa grande falta de respeito”. Terminou a reunião, virei para o secretário e falei: “você sabe quem é a Nani? Devia saber. É a pessoa mais importante daqui, ainda mais para nós pessoas negras de pele não escura. Nani é a faxineira, é a de pele mais escura, por quem vocês passam todos os dias e não dão bom dia. Ninguém quer saber o nome da Nani. Você, como um homem negro, tem que entender que aquela pele te antecede séculos”.

Acho que se eu tivesse perdido essa referência que é a Nani, eu poderia me dar por vencida, mas a Nani ainda hoje é no trabalho a minha maior referência de como as nossas semelhantes — e nem tão semelhantes, porque a pele dela é muito retinta — são as pessoas que ainda se envergam no pior lugar. Tinha outra mulher que trabalhava com ela, com a pele menos escura, que já saiu, e a gente tinha as mesmas conversas. E ela saiu dizendo que é muita humilhação para uma mulher negra.

Para mim, a coisa mais emocionante é quando eu chego de férias, ou de um tempo em que não estou lá, e a Nani tá me esperando. Ela não se importa. Se eu tô em uma reunião, se eu tô no meio do corredor, ela vai me cumprimentar com um beijo. Isso para mim é um ganho. Lógico, eu entendo que não estou recebendo um beijo, mas uma bênção. Escutar essa mulher dizendo: “não para, porque você é muito importante pra mim”, isso é a maior referência. Porque você vê que essa mulher ainda depende de alguém que a aceite de alguma forma, pela competência dela, pela inteligência, mas você vê também o quanto o afeto para essa mulher é decodificador do processo.

Eu trago a Nani porque ela tem história tão parecida à de tantas outras anônimas. De verdade, hoje para mim as referências são as anônimas. Onde estou, eu olho para essas mulheres e fico pensando o que as mantém buscando essa condição de vivência. Não de sobrevivência, mas de vivência, por-

que essas mulheres constituem processos de vida. Tem todo um código de não olhar para elas no cotidiano. E eu estou nesse cotidiano. Para mim a coisa mais assustadora é quando dizem: “se você ganhar as eleições vai deixar de andar de transporte público”. Eu tenho pavor, porque se eu deixar de andar de transporte público, onde vai estar a verdade? Onde é que a gente encontra a verdade entre as nossas?

Eu fiz todo esse discurso para pensar em como essas outras referências devem ser exaltadas. São as anônimas, as consideradas invisíveis que mexem muito mais com a minha cabeça. Embora eu me sente junto às grandes, dessas maiores intituladas, não se pode perder esse fascínio pelas que estão aqui embaixo, pelas que estão realmente nesse anonimato. Eu tenho conversado com mulheres que têm relevância e você vê o quanto elas ainda ocupam um lugar do cotidiano, eu chamo de um lugar do ordinário mesmo. Não sei se isso faz sentido para vocês.

ANGIE DONINI: Muito. É um mundo que deveria existir na sua radicalidade. São essas pessoas que estão fazendo o mundo há tanto tempo e são invisibilizadas.

NEON CUNHA: É quando você olha para as mães vítimas da violência do Estado, mães de Manguinhos, no Rio de Janeiro, Mães de Maio na Argentina, Mães de Osasco e Barueri no Estado de São Paulo, com quem tive contato, e agradeço muito por terem vindo pelos encontros promovidos por Geledés e Criola. Ou a Mirtes, mãe de Miguel.¹¹⁰ Elas estão se formando. O impacto que elas passam para ir a esse lugar... Elas continuam sendo as mães, elas continuam sendo do cotidiano e vilipendiadas. Assisti a um agora do secretário de Segurança Pública

110 Mirtes Renata Santana de Souza teve sua história conhecida pelo mundo quando seu filho, Miguel Otávio Santana da Silva, morreu ao cair do 9º andar do prédio Edifício Pier Maurício de Nassau, no Cais de Santa Rita, no Centro de Recife. Ele tinha cinco anos de idade. Mirtes era trabalhadora doméstica na casa de Sari Corte Real, ex-primeira-dama de Tamandaré, cidade no Litoral Sul de Pernambuco. No momento da queda a criança estava sob os cuidados de Sari, que havia demandado de Mirtes um passeio com seu cachorro. Desde a morte do filho, Mirtes redirecionou sua trajetória, se formou em direito e trabalha como assessora parlamentar na Assembleia Legislativa de Pernambuco.

da cidade de São Paulo, Orlando Morando, e ele não tem pudor. É um cara racista, preconceituoso. Você vê esse homem vir a público e dizer para a guarda civil municipal de São Paulo: “em um confronto armado, vocês atiram para matar”. Eles falam isso abertamente. “Não quero saber da mãe, do parente, porque vocês têm que defender a vida de vocês”. E o cara não tem o menor pudor, ele não quer saber da mãe! Eu queria que minha mãe estivesse viva e escutasse isso, ela ia falar assim: “ele é filho de quem? Quem é que pariu?” Porque quando minha mãe viu Bolsonaro pela primeira vez ela falou: “esse homem tem mãe mesmo? Porque eu quero conhecer a mãe desse homem, eu quero conversar com a mãe desse homem”. Eu fico pensando nisso: quem são essas mulheres?

AMANDA CALABRIA: Eu acho que você toca em um ponto bastante importante, que é o desafio da construção de um projeto a partir da política que está no cotidiano, comprometida com o antirracismo e com as mulheres negras, e também com as existências LGBTQIAPNB+. É um desafio ir para além do lugar que nos cabe.

NEON CUNHA: Para mim não é mais um desafio, é um antídoto. A palavra para mim é antídoto. A gente aprende isso na matriz africana, que o antídoto é o que antecede a cura. Mas a gente também aprende que a cura está no veneno. A gente aprende isso com algumas entidades. Você vai entrar aqui e vai ter consciência. A coisa mais importante da religião de matriz africana é ter consciência.

Eu tenho pensado muito em antídoto. É como quando me falam sobre a comunidade LGBT. Não existe comunidade LGBT, existe população LGBT. Até para ganharmos esse tônus político, porque há direitos constitucionais, mas não há legislação suficiente: é uma coisinha aqui e outra lá. Mesmo assim ninguém tem coragem de dizer: “a gente quer uma lei de enfrentamento à LGBT-fobia”. Não, lá diz homofobia e basta. “Não vamos mais mexer, senão não vamos ter nada.” Tudo é muito frágil, frágil a ponto de não poder mudar o título. Aí você pensa: qual é o antídoto? Numa construção social em que não dá para ser antirracista sem ser anticapitalista, se você não tem minimamente uma perspectiva socialista ou comunista, não dá pra ser antirracista.

Se é pra discutir as questões raciais, a gente vai ter que discutir também as questões de xenofobia, pois elas encurtam esse processo. Os asiáticos

que chegam no Brasil sofrem xenofobia, mas não é uma questão explícita esse racismo, mesmo que sejam todos chamados, na maioria, de japoneses. Tem muito mais uma perspectiva de xenofobia, inclusive as pessoas falam “eu sou coreano, eu sou chinês...”. Mas aí quando pensamos em uma questão racial mais profunda, onde enfiaram os asiáticos do sul? Os indianos? Povos asiáticos que não imigram para o Brasil em quantidades expressivas como os “asiáticos amarelos” e, principalmente, em São Paulo, os japoneses, chineses e coreanos, que já tem polos aqui? A ponto de que já pensaram em transformar o bairro do Bom Retiro, em São Paulo, que foi por muito tempo uma colônia judaica, em um lugar chamado Pequena Coreia. Isso remete a uma construção, por exemplo, nessa região da República e do Glicério, do que é chamado de Pequena África, e diz respeito a constituir realmente uma Pequena África. Por outro lado, na Estação da Liberdade, do metrô, que fica em um lugar perto do Glicério, da Sé, historicamente de movimentação negra, eles não tiveram o pudor, transformaram em Estação Japão-Liberdade. Não é Gana-Liberdade, não é nenhuma outra referência.

Eu tô falando dessa perspectiva, porque o antídoto maior ao fascismo, a essa conjuntura política, a tudo que a gente está vivendo, é coletivo. É importante lembrar que povos originários, povos aldeados vivem do coletivo. No Brasil os povos originários nômades foram quase aniquilados pela colonização, em África eles ainda existem em maior número. É fascinante saber que a organização é pelo coletivo e que o grande desafio é estabelecer a liderança. Porque se sai um e não volta, quem assume de imediato? É uma outra estrutura.

Vivemos em uma sociedade que quer discutir tantas coisas e não olha para o coletivo, sendo que ainda exercemos o projeto colonial ao dizer quem é essa liderança, ainda que eleita democraticamente. Para mim não sei se existe democracia depois do processo que vivemos, porque se criou um presidente fenômeno do nada, sem história e sem compromisso. O advento do Bolsonaro diz para a gente: como é possível levar ao poder alguém tão narcísico, e que desperta ainda tantos outros narcisismos, tantas psicopatias, visibiliza tantos psicopatas assumidos, declarados e com liberdade para se expressarem? E o último grande ataque, nesse sentido, é esse homem que vai se explodir, um ato individual de um homem branco, por sinal. Inclusive não se pensa em quem

são as pessoas que vão ser atingidas etc. Nesse sentido, ainda temos essa perspectiva de que a saída é coletiva, o coletivo surge como antídoto a essa mazela que estamos vivendo, narcísica, egóica e individualista. Eu acho que é muito significativo como o antídoto para todas as coisas ainda é coletivo, lembrando também que o coletivo não é a anulação da individualidade, mas sim o antídoto a esse individualismo narcísico que está aí construindo personagens bizarros.

ANGIE DONINI: Fiquei pensando que você traz essa reflexão sobre o coletivo, que eu acho que se conecta com uma reflexão sobre o comunitário, algo ligado ao que você já trouxe durante a nossa conversa, sobre as relações que são invisibilizadas, as pessoas que são invisibilizadas e de como esse ideal narcísico tem se projetado, inclusive no mundo das pessoas afetadas pela violência da colonialidade como um lugar que seria uma projeção para fora desse mundo. Como se a atualização da colonialidade lançasse as vidas das pessoas para um planeta radicalmente possível, sendo que ele é impossível para essas vidas. Gostaria que você comentasse um pouco mais sobre como, então, trabalhar um imaginário anticolonial que confronte essa dinâmica capitalística narcísica que acaba afetando diretamente as pessoas nas comunidades. Você trouxe um pé no chão sobre essas questões quando participou do encontro de Criola em 2023.

NEON CUNHA: Eu morro de medo de perder esse pé no chão. Morro de medo, mas se eu não perdi até agora, gente... Ali nos anos 80, eu queria comprar. Eu tô até mandando pro museu várias coisas, mas ali eu queria comprar, queria entender os produtos, tinha um fascínio mesmo, era deslumbradinha. Às vezes quero comprar um produto apenas por querer comprar, mas hoje isso é cada vez menos. Tenho pensado que a qualidade que busco tem que ter uma relação de afeto. Eu tô me desfazendo do acervo e está bem difícil, foram 30 anos de coisas. Se você perguntar quais são as roupas mais difíceis de eliminar, são as que eu comprei em brechó e as que são feitas por costureiras, principalmente. Isso para mim é de uma excelência!

Eu escrevi um texto no começo desse ano justamente sobre estética negra: *Identidade Negra: balangandãs, rua, moda, estética e ostentação*. E eu quero falar justamente desse lugar que a gente tá discutindo aqui, mas falta um outro elemento que é a construção imagética. A grande ilusão do verniz é a construção imagética. Qual é a imagem que eu tenho para estar nesse universo paralelo que construo? Porque ele também é imagético. Para mim é importante pensar sobre a estética negra, e não a estética de mulher negra, porque está para além do código mulher. A estética negra feminina é muito mais ampla do que um vestuário, do que uma indumentária. Se a gente pensar nos códigos que foram produzidos, como essas mulheres foram tratadas, cientificamente violadas... Estamos falando desses corpos que foram inferniçados pela medicina. E essa imagética é muito maior do que a que está aí. Inclusive eu sinto falta dessa discussão, o que é essa imagética produzida por essas negras? O que é esse imagético que está no cotidiano e que é tratado como invisível justamente por uma extrema visibilidade?



Escrevi uma história que tem a ver com a Nani de novo, olha aí, mas vale a pena, porque é de uma conexão muito extensa. Eu estava conversando com a Nani, expliquei que comecei na faxina, que limpava rodapé com escova de dentes, e a Nani falou assim: “menina, então é isso mesmo! Porque eu trabalho no Baeta Neves...” — esse bairro foi uma fazenda escravagista — “... eu trabalhei no Baeta Neves e você sabe que as patroas me mandavam limpar as persianas com a escova de dente?”. Eu viro pra ela e digo: “a história não muda, onde está uma mulher negra estão todas as outras”.

Fui fazer um trabalho com a Isa (estilista e fundadora da marca Isaac Silva), fui chegando na loja e lá estavam duas mulheres retintas. Eu cumprimentei a equipe e elas e subi para fazer o meu trabalho. Daí veio a gerente e disse: “Tem uma fã sua, muito fã sua e queria te dar oi”. Eu super desencanada, a gente tem que tocar a vida e acreditar que a realização é um abraço também, é um cumprimento de uma outra preta. Eu falei para ela subir. Essa mulher tremia emocionada, ela disse: “o que você escreve faz muito sentido, eu queria muito te agradecer. Foi muito importante essa última coisa que você escreveu, ‘onde está uma mulher negra estão todas as outras’, faz muito sentido”. Eu só me lembro dela dizendo que trabalhava em uma parte jurídica e, enquanto estava fazendo o auto de soltura de um jovem negro, um indivíduo entrou e disse exatamente: “quando você terminar você me serve um café?”.

É o que eu tenho falado, você pode até ter esse verniz, você pode ter tudo, ter 200 mil seguidores, 500 mil seguidores, milhões de seguidores, pode até funcionar. Mas tira o verniz, tira essa indumentária e desce pra rua com as demais. Quanto tempo você vai levar para ser de novo anônima? Quanto tempo você vai levar para ser de novo invisível? É muito mais fácil sumir, nessa contemporaneidade em que subir uma imagem, dar um like, é o tempo suficiente para criar uma expectativa do próximo, é muito fácil sumir. Quando fui ver o perfil de seguidores da Benedita fiquei muito impactada. Fiquei me perguntando: a quem interessa nossa história? A quais de nós interessam as nossas histórias? Por que as pessoas não estão promovendo a Benedita? Não que eu saia com esse compromisso do encontro, mas enquanto uma pessoa analítica, crítica e que discute celebrismo, me pergunto: por que a Benedita não é a grande celebridade?

Eu dou umas voltas, mas não vai ter jeito. É pra contextualizar, porque não há como pensar no processo negro sem pensar nas negras.

AMANDA CALABRIA: Você falou que a despeito de ser vilipendiada, a despeito das violências, você mantém um sonho. Eu quero te perguntar o que faz você manter o seu sonho. O que alimenta a sua capacidade de sonhar?

NEON CUNHA: Sabe que, com essas mortes todas, com essas transições, e não é só transição de gênero — tudo é transição na vida, e as pessoas acham que só gênero faz transição —, sabe que os sonhos ficaram mais perto? Ficaram mais possíveis. É o sorriso da Nani. Naquele ambiente de trabalho que é super hostil eu penso que vou ver a Nani sorrindo, e aí muda tudo. Você fica mais socialista e se pergunta: “Por que eu quero ter uma casa própria mesmo? É pelo medo ou pela necessidade?”. Por que a gente precisa dessas estruturas de sobrevivência? Hoje o meu sonho cotidiano é ver quantas Nanis eu vou encontrar, quantas Nanis sorrindo, para quem a Nani sorriu. Nem é tanto mais o porquê sorriu, mas para onde? Para quem? Isso contagia, saber que você pode andar entre as semelhantes. Eu nunca escutei de Nani, assim como nunca escutei nos terreiros com Orixá, que “esse corpo não te pertence”. Nani nunca perguntou para mim: “você é uma mulher de verdade?”. Ou mesmo quando trabalhei em presídios masculinos com mulheres encarceradas e a palavra que elas queriam aprender no próximo encontro era feminismo. Aí já venci na vida, porque a gente vai adiando, vai botando os sonhos muito distantes, como umas coisas grandiosas, mas tem os sonhos do cotidiano.

Sobre a campanha eleitoral, as pessoas disseram: “ah, você não ganhou. Teve oito mil votos”. Eu falei para elas: “vocês ficaram angustiados pelas urnas, mas o processo eu tenho comigo”. O processo eu ganhei, afinal, oito mil votos não é pouca coisa! Inclusive estou administrando a minha fúria com o que eu tenho visto de política no geral. Se você perguntar: “alguém te representa?”, não tem uma pessoa que eu olho e falo “essa pessoa tá ali com sangue nos olhos como uma mãe vítima do Estado”. Quem é essa pessoa com sangue nos

olhos? Talvez Anielle Franco¹¹¹ ou Mônica Cunha¹¹², aí no Rio de Janeiro. Olha o sangue nos olhos de Mônica Cunha! O que a Mônica Cunha podia ter oferecido para a Câmara do Rio de Janeiro, para mim isso fica em um lugar muito significativo. O sonho para mim é encontrar essas mulheres.

A Nani para mim é uma realização pessoal. De verdade. Todos os dias eu chego e tenho um abraço da Nani. A gente está falando de uma mulher que, além de tudo, limpa dois andares, porque o prefeito anterior cortou o orçamento da empresa de limpeza e elas passaram a limpar dois andares. Se essa mulher sorri, se essa mulher tem perspectiva, se ela consegue... Eu acho que dou umas porções de outra realidade para ela também, às vezes. A Nani parou de estudar com 13 anos para cuidar do irmão que tinha diabetes, por isso ela se tornou faxineira. Quando Nani disse pra mim: “eu vou voltar a estudar”, é o pacto com aquela menina negra e trans da escola que não podia atravessar o intervalo do 6º ano sem ser chamada de Geni, sem escutar as pessoas cantarem Geni. Às vezes eu voltava para a sala de aula e preferia passar fome a ser humilhada. Quando eu vejo Nani dizer que tem vontade de voltar a estudar, eu penso que aquela menina deu a mão para a Nani e elas se encontram de alguma forma realizando seus sonhos. Aí eu acho que os sonhos podem ser cotidianos, aí os sonhos podem ser ordinários. Eles não precisam ter essa dimensão que as pessoas têm dado a partir do capital, que é um objeto de luxo, ter uma casa... Não é achar que isso não é direito, que isso não é possível, que não é válido. Mas a gente vê o quão importante é para quem mora na periferia, que muitas vezes venceu o sonho da casa própria com o barraco na favela, mas que não pode alimentar uma formação, não pode estar em outros espa-

111 Anielle Franco é cria do conjunto de favelas da Maré. Fundadora do Instituto Marielle Franco, Anielle foi ministra da Igualdade Racial do Brasil, é jornalista, educadora e mestre em relações étnico-raciais (CEFET/RJ).

112 Mônica Cunha é defensora de direitos humanos, ex-vereadora no município do Rio de Janeiro, e em seu mandato criou a Comissão de Combate ao Racismo na Câmara Municipal do Rio de Janeiro. Em 2003 foi cofundadora do Movimento Moleque, uma organização para mães de crianças que foram ameaçadas, atacadas ou mortas pela polícia. O Movimento Moleque é parte da Rede de Comunidades e Movimentos contra a Violência, uma organização que dá apoio a pessoas que são vítimas de violência estatal ou policial, e para seus familiares.

ços, e de repente tá dizendo que agora quer ir para esses espaços, porque acha que vale a pena.

O sonho também tem que ser autodeclarado, autodeterminado e com condições de se autogestar. Quais são os nossos sonhos? Os meus sonhos são mais simples, talvez eu voltar a me apaixonar, encontrar um caboclo e me apaixonar. Isso também é um sonho do cotidiano. Mas eu tenho sonhos possíveis, amanhã encontrar com Nani, com um belo sorriso negro e dizer: “a gente vai rir por nós e pra nós”. E tem coisa mais contracolonial do que uma mulher negra debochando da vida que não lhe é permitida? Tem coisa mais Exu do que uma gargalhada?



MARCHA DE MULHERES NEGRAS 2025: ESTRATÉGIA PARA CONSTRU- ÇÃO DE FUTUROS SEM RACISMO

**MARIA DO CARMO REBOUÇAS
DOS SANTOS**



O texto de Maria do Carmo Rebouças dos Santos refere-se à sua fala no encontro “Marcha de Mulheres Negras 2025: Estratégia para construção de futuros sem racismo”. O evento integrou a agenda de trabalho de Criola para a Marcha de Mulheres Negras de 2025, com o objetivo de discutir os desafios no enfrentamento ao racismo patriarcal cisheteronormativo a partir dos conhecimentos e repertórios construídos por mulheres negras. Dez anos após a realização da primeira Marcha das Mulheres Negras, em 2015, observam-se não apenas a permanência, mas também a atualização das violações de direitos e das práticas genocidas dirigidas à população negra, especialmente a meninas e mulheres negras. Esse cenário evidencia a necessidade de impulsionar novos debates e estratégias que incidam de forma mais efetiva sobre as estruturas sociais e fortaleçam a implementação de políticas que garantam condições de vida digna e ampliação de poder para as mulheres negras. O encontro contou também com a participação de Cida Bento e mediação de Lúcia Xavier, sendo realizado em 25 de junho de 2025, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ.



Eu sou Maria do Carmo Rebouças dos Santos, hoje estou como professora da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB), sou baiana do Recôncavo, de Cachoeira. Hoje estou na universidade, antes fui advogada por muitos anos no âmbito dos direitos humanos, no Brasil e fora, na Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Trabalho com essa agenda de promoção da igualdade racial e de desenvolvimento sustentável há quase três décadas. Através do direito comecei a atuar e a ter consciência racial, e encontrar o meu lugar nesse campo de luta, mas também de muitos afetos e alegrias, porque a gente não está só no campo da dor, da luta e da resistência. Estamos também em outros campos para pensar novas coisas, ser alegre, ser feliz e viver bem. A partir desse lugar de mulher negra, hoje professora, mas também ativista na área de direitos humanos e muito envolvida nas questões políticas do país, eu queria trazer mais respostas do que perguntas, mas é através das perguntas que vamos aprofundando esse processo de construção do que a Marcha de Mulheres Negras vem falar, desse novo pacto social que precisamos fundar no Brasil.

Falar hoje sobre estratégias para construção de um futuro sem racismo, sem patriarcado e cisheteronormatividade, é, ao mesmo tempo, uma necessidade histórica e um desafio urgente. Estamos atravessando uma crise múltipla que é ética, institucional, climática, e que é também uma crise de sentidos. Estamos inseridas nesse cenário de crise estrutural e civilizatória, por que não dizer? Estamos vivendo um momento político, do ponto de vista doméstico e do ponto de vista internacional, de total déficit democrático, retrocessos, desconstitucionalização de direitos, avanços institucionais de pautas retrógradas, nacionalismos, racismos e sexismos. Assistimos ao desmantelamento da arquitetura internacional do pós-guerra — essa semana o ex-chanceler Celso Amorim deu uma entrevista dizendo que não existe mais ordem internacional. O enfraquecimento deliberado das Nações Unidas dura décadas. A ausência de financiamento me lembrou Durban,¹¹³ que veio a acontecer naquele momento do

.....

113 A III Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas é comumente chamada de Conferência de Durban. Foi promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU) entre 31 de agosto e 8 de setembro de 2001, na cidade de Durban, na África do Sul. É considerada um marco histórico por ter resultado na produção da Declaração de Durban e do Programa de ação, que instituíram uma agenda da comunidade internacional para o reconhecimento e o combate à discriminação racial.

ataque às Torres Gêmeas, em que mudou o parâmetro de financiamento. Nós tínhamos uma agenda pró-direitos humanos, apesar de todos os processos de obliterações do avanço do combate ao racismo, mas essa agenda mudou e passou a ser uma agenda de segurança e de combate ao terrorismo.

Nós estamos vivendo esse momento novamente agora, acho que de uma maneira pior, com o enfraquecimento deliberado das Nações Unidas, desfinanciamento da cooperação internacional, e não somente o desfinanciamento da cooperação via órgãos multilaterais, mas via agências bilaterais. A atual gestão do governo estadunidense tem perseguido pessoas que trabalham com as agendas raciais, de diversidade e de inclusão e realizado um desfinanciamento de fundações, que também estão reféns do próprio governo estadunidense. Isso é uma realidade da qual não conseguimos fugir. Estamos vendo o descumprimento de princípios basilares do direito internacional, com as guerras na Ucrânia, na Palestina, a guerra no Congo, que ninguém menciona, as guerras por procuração, genocídios e deslocamentos em massa, migração e perseguição institucionalizada, xenófoba e racista a imigrantes. Observamos também um apagamento sistemático das tragédias no continente Africano e no Haiti, cuja humanidade continua sendo tratada como descartável. Não podemos esquecer nunca da importância do Haiti nesse contexto. O sistema de direitos humanos, que conquistamos desde a Conferência de Durban e a Convenção Interamericana contra o Racismo,¹¹⁴ esse sistema também sofre com o desmonte e a deslegitimidade de sua capacidade de atuação.

.....

114 A Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância é um tratado internacional que prevê a prevenção e proibição do racismo e da discriminação racial e a promoção de igualdade. Foi firmado em 2013, na Guatemala, com apoio do Brasil durante a Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos (OEA), e encaminhado ao Congresso Nacional em 2016. A Convenção pode ser compreendida como um desdobramento jurídico dos compromissos políticos firmados na Conferência de Durban (2001), ao transformar em obrigações, no âmbito da OEA, princípios e diretrizes anteriormente estabelecidos no plano internacional. Por ser ainda pouco reivindicada como um instrumento de promoção de direitos, Criola produziu uma publicação para impulsionar as formulações desenvolvidas no âmbito da Convenção. Ver: CRIOLA (org.). *Contribuições para a defesa dos direitos da população negra: conhecendo a Convenção Interamericana contra o racismo, a discriminação racial e formas correlatas de intolerância*. Rio de Janeiro: Criola, 2024.

No plano doméstico, vivemos os primeiros anos de uma tentativa de reconstrução democrática após um ciclo de destruição institucional. A nossa Terceira República já se revela frágil, com o golpe contra a presidenta Dilma, em 2016, mas podemos falar a partir de 2014 mesmo; em sua segunda eleição já havia um prenúncio de que isso aconteceria. Após o golpe contra a Dilma, essa extrema direita se articula e mobiliza o *lawfare*, o lavajatismo, a PEC do Teto de Gastos — não falamos disso, mas, em 2017, Michel Temer estruturou essa governança que vemos hoje, a governança do problema orçamentário do Brasil. Acho que 95% do nosso orçamento já é vinculado no governo federal, justamente em razão dessa PEC que chamávamos de PEC da morte. Nesse período, passamos também pelas reformas trabalhistas, reformas previdenciárias, decretos autoritários, pandemia mal administrada, enfraquecimento dos partidos progressistas, ascensão da extrema direita, captura do debate público por influenciadores digitais com pautas ultra conservadoras e anticientíficas. Esse é o contexto, muito rapidamente, internacional e nacional que estamos vivendo no quadrante atual.

Esse cenário sempre foi adverso para a população negra, isso não é novidade. Nós nunca vivemos confortavelmente em nenhum momento político na história desse país, muito menos as mulheres negras. Se é ruim para a população negra, é muito mais hostil, do ponto de vista estrutural, para a mulher negra. O contrato social brasileiro,¹¹⁵ no sentido de Charles Mills, nunca nos incluiu. O próprio Clóvis Moura já dizia que o país é fundado sob o sistema racista, patriarcal e escravocrata com um ethos que permanece na cultura política,

115 Charles W. Mills (1997) em *O contrato racial* propõe uma releitura crítica da teoria clássica do contrato social, argumentando que a modernidade foi estruturada por um contrato racial implícito que estabelece e legitima a supremacia branca como norma, organizando tanto as instituições quanto as formas de conhecimento. Mills demonstra como essa ordem racial produz a hierarquização entre sujeitos, assegurando privilégios à branquitude e relegando populações não brancas a posições de subordinação e inferioridade, ao mesmo tempo em que naturaliza e invisibiliza essas desigualdades no plano filosófico e político.

nos direitos, na economia e no imaginário nacional.¹¹⁶ E não é pela ausência de resistência que esse pacto excludente permanece. Nós fomos e somos forjadas na luta. Eu, particularmente, fui forjada na luta política, na luta jurídica e na luta institucional, e apesar das contradições acredito que precisamos disputar os espaços de poder, inclusive os institucionais, porque não temos o privilégio de abrir mão deles. Ao mesmo tempo, precisamos construir transições possíveis. Como nos ensinaram as mulheres zapatistas, queremos um mundo onde caibam muitos mundos, e esse novo mundo precisa ter mulheres negras em seu centro.

Então vou organizar minha fala em três momentos. Um de diagnóstico, nunca é demais falarmos de que mulheres negras estamos falando; outro de legado, como transformamos a força de nossa luta histórica em uma proposição de um novo pacto social; e os caminhos, nos caminhos eu trago algumas perguntas e algumas possibilidades de atuação.

Pensando no perfil das mulheres negras brasileiras, quem são essas mulheres? Onde elas trabalham? Onde elas moram? Quais religiões elas professam? Como sustentam suas famílias? Como são atravessadas pela violência? Como criam seus filhos? Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o Brasil hoje tem 215 milhões de pessoas, destas, 110 milhões são mulheres, entre as quais 61 milhões se autodeclaram negras. Então, quando se fala em gênero no Brasil, estamos falando de uma experiência hegemônica das mulheres negras, não podemos perder isso de vista para o nosso manifesto e para esse próximo pacto. Não é possível pensar nenhum tipo de pacto social em que não haja essa centralidade da história e da experiência da mulher negra, porque não é só nos dados do censo atual, nós sempre hegemonizamos, do ponto de

116 Clóvis Moura foi um intelectual negro brasileiro, sociólogo, jornalista, historiador e poeta que se destacou na atuação junto ao movimento negro nos anos 1970. Sua produção constitui uma crítica às interpretações conciliatórias da formação social brasileira, ao evidenciar o caráter estruturalmente racista e escravocrata da sociedade. Em obras como *Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas* (1959) e *Sociologia do Negro Brasileiro* (1988), analisa o sistema escravista como fundamento histórico das desigualdades raciais e de classe no país, destacando tanto o papel da violência e exploração quanto da insurreição e resistência negra. Ao questionar a ideia de democracia racial, sua obra enfatiza o racismo como elemento constitutivo das relações sociais e das estruturas de poder no Brasil.

vista populacional e enquanto sujeito político. Essa mulher mora nas periferias em comunidades marcadas pela ausência de políticas públicas, ela é chefe de família, sustenta filhas, filhos, netas e netos. Ela trabalha em empregos precarizados no setor de cuidado e na informalidade. Está na base da pirâmide econômica, é também quem mais sofre com os efeitos da crise climática, mora nas áreas mais vulneráveis a enchentes, deslizamentos, calor extremo e poluição.

Falando em dados: 67% das trabalhadoras domésticas são mulheres negras; 60% da população mais pobre depende do trabalho de mulheres negras; 63% das vítimas de feminicídio, em 2023, eram mulheres negras; as mulheres negras têm 50% mais chance de sofrer violência obstétrica com relação a outros grupos étnico-raciais. Meninas negras são as maiores vítimas de abuso sexual infantil. Apenas 15% das mulheres negras chegam ao ensino superior e ocupam menos de 10% das vagas docentes nas universidades federais, e ganham, em média, 39% menos do que as mulheres brancas. As mulheres negras, 40% delas estão na informalidade; e na religião são majoritárias no catolicismo e nas igrejas evangélicas populares. Aqui eu abro um parêntese para dialogar com a fala que fiz anteriormente a este encontro e dizer que realmente é necessário que pensemos em estratégias de diálogo com as mulheres neopentecostais. Talvez seja através delas, com algum tipo de aliança, que possamos discutir o racismo religioso. Não mais esperar que isso se resolva através das institucionalidades — das regras, das leis, que são importantes —, mas precisamos criar pactos com essas mulheres, porque elas são a maioria dentro das religiões evangélicas. Aliás, a maioria dos evangélicos são pessoas negras.

O que esses dados nos revelam é que, dentro da normalidade institucional da nossa sociedade, o pertencimento racial e de gênero no nosso país vai definir sempre as relações distintas das mulheres com o poder, com a efetivação de direitos e com o acesso a bens de necessidades básicas do desenvolvimento. Isso porque, como sabemos, o ethos da realidade sociopolítica brasileira é formado por essa estrutura racista. Mas também não podemos esquecer que, como diz Jurema Werneck, “os nossos passos vêm de longe”, e os nossos antepassados e as nossas antepassadas contornaram qualquer tipo de ethos de vitimização com estratégias e simbolizações guiadas por uma lógica própria comprometida com a sobrevivência e a expansão do nosso grupo social.

**ENTÃO, SE É UM FATO QUE AS MULHERES NEGRAS SÃO AS
QUE MAIS SOFREM OS ÔNUS DO RACISMO E SEXISMO NO BRASIL,
TAMBÉM É VERDADE QUE NOS ORGANIZAMOS, LUTAMOS E
LOGAMOS AVANÇOS FUNDAMENTAIS.**

Aí eu quero relembrar que se nós estamos aqui é justamente em razão desse pacto que nós fizemos dentro do nosso grupo social, através dele e apesar de toda a adversidade; avançamos muito do ponto de vista da institucionalização de várias políticas, inclusive se formos comparar o Brasil a países latino-americanos que têm uma realidade racial um pouco parecida com a nossa. Não podemos esquecer que conquistamos uma política de saúde, um microssistema de direitos antirracistas que vem antes da Constituição de 1951, mas é a Constituição de 1988 que vai definir que o racismo é um crime inafiançável.¹¹⁷ Ora, se o Estado brasileiro naquele momento define isso, é porque ele reconhece que o Brasil se organiza a partir do racismo, que o racismo estrutura todas as relações no país. Então esse foi um avanço fruto de uma atuação persistente e de advocacy por figuras importantes, principalmente mulheres do movimento negro no processo constituinte, como, por exemplo, Benedita da Silva e a própria Lélia Gonzalez no âmbito do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher – CNDM nos anos 1980. Isso é resultado dessa articulação política.

Estamos falando um pouco desse artigo de direitos fundamentais, mas temos todo um microssistema dentro da própria Constituição com princípios que proíbem a discriminação e, a partir dela, infraconstitucionalmente, conseguimos lograr a aprovação de um microssistema antidiscriminatório no Brasil. Nós temos uma política de saúde da população negra que reconhece que há um racismo institucionalizado no campo da saúde, reconhece a importância da promoção dos saberes e práticas populares na saúde na esfera do gover-

.....

117 A Constituição Federal de 1988 reconheceu o racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5º, XLII), mas a tipificação e regulamentação das condutas consideradas crimes de racismo foram estabelecidas posteriormente pela Lei nº 7.716/1989, conhecida como Lei Caó, sancionada pelo então deputado Carlos Alberto Oliveira dos Santos. Mais recentemente, a Lei nº 14.532/2023 ampliou esse marco jurídico ao equiparar a injúria racial ao crime de racismo.

no. Isso também é um avanço que precisa ser dito e precisa ser mobilizado e cobrado. Estou lembrando, inclusive, para que possamos cobrar novamente para que seja uma realidade institucional.

Não podemos esquecer do papel imprescindível e incontornável do movimento de mulheres negras em Durban, e antes, na Conferência Regional da ONU,¹¹⁸ no Chile. Sem a articulação feita pelo movimento de mulheres negras não teríamos o resultado que tivemos, a incidência que o Brasil e a América Latina tiveram na Conferência de Durban. Naquele momento, já vemos o movimento de mulheres negras como um novo sujeito político no Brasil, sujeito que, em cada período, se consolida mais. Inclusive, foi um dos sujeitos políticos que mais atuou nesses processos de retrocesso que vivemos no último quadrante no Brasil. As ações afirmativas na educação superior e no serviço público são resultadas de Durban, assim como o Ministério da Igualdade Racial, que conquistamos. A produção de dados desagregados por cor, raça e gênero é algo que não se produzia.

O Estatuto da Igualdade Racial¹¹⁹ é outra legislação que precisa ser mais mobilizada. A Convenção Interamericana contra o Racismo, que é fruto de um trabalho de articulação dos movimentos negros e dos movimentos de mulheres no sistema interamericano e que foi incorporada ao Brasil com status constitucional, também precisa ser mobilizada. As inúmeras decisões e as recomendações internacionais que aconteceram no âmbito da Comissão e da

118 A Conferência Regional das Américas contra o Racismo, realizada em Santiago do Chile, em 2000, foi preparatória para a Conferência de Durban e constituiu um marco na articulação transnacional do movimento negro nas Américas, ao consolidar uma agenda comum de enfrentamento ao racismo que toma a centralidade da escravidão na estruturação das desigualdades. Contou com a participação ativa de organizações brasileiras como Geledés, Criola e o Movimento Negro Unificado, que atuaram na incidência política junto aos Estados e organismos internacionais, fortalecendo as redes latino-americanas e caribenhas.

119 O Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela Lei nº 12.288/2010, de iniciativa do então senador Paulo Paim, estabelece um conjunto de diretrizes voltadas à promoção da igualdade racial e à defesa dos direitos étnico-raciais, individuais e coletivos, orientando a formulação de políticas públicas e o enfrentamento da discriminação racial no Brasil.

Corte Interamericana de Direitos Humanos¹²⁰ e da CEDAW.¹²¹ A Lei 10.639,¹²² fruto do trabalho incansável dos movimentos com parecer belíssimo feito pela professora Petronilha Gonçalves, depois as Diretrizes Curriculares para a educação quilombola feita a partir de um parecer feito pela professora Nilma Lino Gomes.¹²³ Quem lê essas duas resoluções vai encontrar ali um marco teórico extremamente importante para mobilização não somente dentro da academia, em nossas produções científicas, mas politicamente. Então eu trago tudo isso para entendermos que não fizemos pouco. Não falei das tecnologias sociais geradas pelos terreiros, pelos quilombos, pelas favelas, mas temos feito também tudo isso. Agora, como transformar essa experiência histórica e essa nossa experiência de vida em base para um novo pacto social?

Eu penso que a Marcha das Mulheres Negras é um campo coletivo que nos permite avançar nessa direção. Ela não é apenas um campo de denúncia de um projeto de país, é um espaço de construção de pensamento, de ação política e alternativas ao pacto social excludente vigente. Agora, propor esse novo pacto social exige que respondamos em coletivo algumas perguntas. Como transformar esse legado em força geradora para a construção de um

.....

120 São mencionadas a Corte Interamericana de Direitos Humanos e a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, órgãos do Sistema Interamericano de Proteção dos Direitos Humanos vinculado à Organização dos Estados Americanos. De modo geral, a Corte atua no julgamento de casos e emite decisões, enquanto a Comissão atua no monitoramento dos direitos humanos, incluindo o recebimento de denúncias e a formulação de recomendações aos Estados.

121 A Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW), adotada em 18 de dezembro de 1979 pela Organização das Nações Unidas, constitui um dos principais tratados internacionais de direitos humanos voltados à promoção da igualdade de gênero. Ao estabelecer obrigações jurídicas aos Estados, a Convenção define parâmetros para a eliminação da discriminação contra mulheres e meninas e orienta a formulação de políticas voltadas à garantia de seus direitos e dignidade.

122 A Lei nº 10.639/2003 tornou obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nos currículos das escolas públicas e privadas de ensino fundamental e médio, alterando a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB). Entretanto, foi a partir do parecer CNE/CP nº 03/2004, relatado por Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva no âmbito do Conselho Nacional de Educação, que foram delineadas as bases políticas conceituais e pedagógicas para a efetivação da lei.

123 A atuação de Nilma Lino Gomes no Conselho Nacional de Educação, especialmente no Parecer CNE/CEB nº 16/2012, fundamenta as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (Resolução CNE/CEB nº 8/2012), que reconhecem as especificidades históricas, territoriais e culturais das comunidades quilombolas.

novo pacto social que centralize as bases das reivindicações normativas das mulheres negras brasileiras? Como mobilizar essas mulheres que estão espoliadas de tudo para que se apropriem e participem da luta e da construção desse novo pacto social? Como chegamos nessas mulheres? Como dialogamos com essas pessoas? Como chegar na mulher negra evangélica? Temos que acabar com essa narrativa de falar que o pobre é de extrema direita, que os evangélicos são de extrema direita. Não dá para dialogar com essas pessoas dessa maneira. Temos que buscar formas de construir alianças, porque são os nossos e as nossas que estão nas igrejas buscando um tipo de pertencimento e acolhimento que não estão encontrando em outros âmbitos que encontravam antes, nas igrejas eclesiais de base, nos sindicatos e nas associações de moradores. Hoje elas encontram isso verdadeiramente nas igrejas.

Atualmente eu vivo no interior do estado da Bahia. Eu posso dizer que praticamente todas as pessoas com quem eu convivo no dia a dia no interior, não somente os empregados da universidade, mas os alunos, as pessoas do salão, do comércio, em todos os lugares as pessoas são evangélicas. Elas sempre têm um caso para contar de sucesso, de acolhimento e da importância que essas igrejas têm na vida delas. Isso é importante para elas e deve ser para a gente. Nós precisamos buscar formas de dialogar e através dessas pessoas encontrar alianças para reverter o racismo religioso.

Quais são as bases para esse novo pacto social? Quais são as necessidades que precisam ser satisfeitas para termos uma vida digna e sustentável? Nós estamos hoje, em razão de todo o retrocesso que passamos, buscando garantir direitos que já tínhamos garantido. Estamos voltando no tempo para garantir o básico. Enquanto o mundo está falando de inovação, de tecnologias sociais, de justiça climática, ainda estamos falando de botar comida na mesa e das mulheres negras que moram na periferia dormirem em paz, sem medo de que seus filhos não voltem para casa. Estamos falando de segurança pública, de acesso à justiça, de acesso à saúde.

Como modular o estabelecimento de propostas de direitos e serviços básicos ainda pendentes e novos direitos, novas formas de justiça, novas experiências e práticas de desenvolvimento sustentável e de direitos humanos interculturais? Como modular isso? Ao mesmo tempo em que temos que dis-

putar dentro da institucionalidade os direitos básicos, não temos o privilégio de abrir mão disso, mas podemos incidir em novas possibilidades de pensar o mundo, de viver o mundo a partir das experiências que vivemos nos terreiros, nos quilombos, nas favelas etc.

Como construir um pacto social que dê ímpeto à criação de novos paradigmas de desenvolvimento sustentável de direitos humanos? Como descolonizar o desejo social individualista, consumista e meritocrático? Vivemos em uma sociedade neoliberal, então os nossos meninos desejam sim calçar um bom tênis, frequentar o shopping, ter um carro, usar joias etc. Você vai dizer para esse menino que ele não deve? Que ele deve viver uma vida mais simples porque a sustentabilidade bateu no teto? Quer dizer, pode para todo mundo e não pode para ele agora? Como fazer com que as nossas epistemes sejam reconhecidas como ciência, como filosofia, como política e como arte? Essas são perguntas que podem sulear e negritar o nosso debate para que possamos contribuir para a construção desse documento na prática.

Vou terminando e quero trazer proposições. Concorro totalmente que, do ponto de vista do contexto político, não é possível fazer nenhum tipo de discussão racial e de gênero descolada do que se vivencia no Brasil e no mundo. Ou aprendemos a operar a sala de máquinas, como diz um autor argentino do direito constitucional, quer dizer, as estruturas de poder do nosso país que tomam as decisões sobre orçamento e sobre repartição de poderes, ou não avançamos. Falamos bastante, no direito — sou professora de direito constitucional —, que avançamos muito do ponto de vista de conseguir constitucionalizar várias garantias e direitos fundamentais, a nossa constituição é um exemplo para o mundo. Mas não conseguimos colocar uma constitucionalidade em pé para que ela dê conta de operacionalizar essas garantias. É isso o que acontece no Congresso, tem coisas acontecendo nesse país sobre as quais nem fazemos ideia, ficamos tomando esses sustos sobre o que está acontecendo. Essas coisas são operadas desde sempre e nós não fazemos controle social e democrático disso.

O que eu penso do ponto de vista propositivo em relação a essas temáticas? No campo político, precisamos mudar o perfil do Congresso Nacional, senão não avançaremos. Não adianta eleger Lula de novo se mantivermos

uma maioria conservadora, extremista e alienada política no Congresso. Precisamos garantir a candidaturas de mulheres negras comprometidas com o nosso pacto social, com o nosso campo político ideológico, precisamos fazer alianças com candidatos e candidatas que defendam as nossas pautas, precisamos aprender a fazer o controle social e democrático dos nossos votos. Às vezes você até vota consciente, mas não acompanha o trabalho. Tudo no congresso está online, qualquer um pode acessar e acompanhar ao vivo, mas não acompanhamos as pautas e discussões. Então precisamos também dessa pauta política no campo da Marcha, que é buscar formas de capacitar o nosso povo para atuar e fazer esse tipo de controle social. Precisamos mobilizar os instrumentos de participação popular no âmbito do congresso — aqui estou falando só do campo legislativo —, precisamos fazer *advocacy* para aprovar os nossos projetos de lei, como a direita sempre faz como com os lobbies da bala, do boi, da bíblia. Fazer audiências públicas, acompanhar e incidir em pautas relativas ao orçamento público e às emendas constitucionais.

Outro campo em que precisamos atuar e que não podemos perder de vista é o ensino superior, e estou falando do lugar de professora universitária. Penso que a política de cotas para a carreira docente e para a pesquisa na universidade pública impacta diretamente na produção e no reconhecimento do saber produzido por nós na universidade. É isso o que nós estamos falando quando brigamos por ação afirmativa racial na universidade, não queremos somente representação, queremos incidir no processo de produção e de pensamento para encontrar soluções para esse país. Estar somente na universidade não nos garante isso, se não tivermos discentes negros e negras comprometidos com essa pauta na pós-graduação fazendo pesquisa, e se não tivermos docentes, professores e professoras negros e negras comprometidos na universidade, não avançamos.

Só vamos ter esses números segundo os quais hoje na graduação somos mais de 50%, mas esses alunos estão pesquisando o quê? Hoje temos cotas para o serviço público, hoje estamos conseguindo ter cotas para a pós-graduação. Na minha universidade, quando saí da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, eu consegui, junto aos meus colegas, a muito custo, aprovar uma resolução para a pós-graduação que garante uma cota de 70% no total,

sendo 50% para pessoas negras, 5% para indígenas, 5% para quilombolas, 5% pessoas trans e 5% para PcD. Meus colegas não gostaram, obviamente, mas aprovamos por maioria, levamos 70% e ainda colocamos um artigo na resolução obrigando o programa de pós-graduação a mobilizar bibliografia que representasse os grupos e sujeitos políticos que se beneficiavam daquela resolução. Esse é um tema que precisamos trazer para a discussão da Marcha de Mulheres. Precisamos fazer o controle social também da política de cotas nos concursos públicos. As universidades têm exercido um papel enviesado com relação a essa política, porque não têm se comprometido a propor concursos com mais de 03 vagas para que se possa aplicar a política de cotas. E é assim que se desconstitucionaliza essa garantia de ação afirmativa no campo do serviço público. Então precisamos vigiar e controlar para que isso não aconteça.

Temos que atuar também no campo internacional, que eu penso que seja um campo de luta importante, apesar desse contexto de refluxo e de enfraquecimento das Nações Unidas, da OEA etc., em que pese que seja também um campo hegemônico, porque o direito, tanto doméstico quanto internacional, é um campo de opressão, não é de emancipação. Nós nos emancipamos pelas frestas, mas eu penso que é um campo importante para trabalhar nossas pautas do ponto de vista contra-hegemônico. Precisamos nos apropriar e participar de toda a institucionalidade, de todos os enquadramentos de demandas para mulheres negras no sistema internacional.

Precisamos fortalecer a presença de mulheres negras nesses espaços multilaterais, ampliar a cooperação Sul-Sul com uma perspectiva antirracista e de gênero, participar ativamente dos espaços multilaterais BRICS,¹²⁴ G20,¹²⁵ buscar financiamento, inclusive, para a Marcha. Aproveitar a criação

.....

124 O BRICS é uma coalizão intergovernamental formada originalmente por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul, voltada à cooperação política e econômica entre países do Sul Global, e ampliada, desde 2023, com a incorporação de novos membros.

125 O G20 é um fórum de cooperação econômica e financeira internacional que reúne as principais economias do mundo, incluindo países considerados desenvolvidos e emergentes, além da União Europeia e da União Africana, incorporada como membro em 2023.

do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 18 pelo governo brasileiro,¹²⁶ resultando também da atuação dos movimentos negros no Brasil — é um novo enquadramento, uma nova pauta onde se pode avançar. Devemos pressionar pela implementação da Convenção Interamericana Contra o Racismo aqui no Brasil, essa convenção determina a criação de uma instituição nacional responsável por monitorar sua implementação. Precisamos fazer pressão pela criação de um Comitê Interamericano de Prevenção do Racismo no âmbito da OEA (quando houver o número mínimo de assinaturas) e fortalecer as redes e alianças internacionais com mulheres negras e indígenas para incidir nessa agenda climática, de desenvolvimento sustentável e de direitos humanos.

O movimento de mulheres negras se organiza e luta no Brasil desde o período da escravidão e nós viemos assumindo esse legado, o que se materializa hoje na Marcha de Mulheres Negras. Foi em 2015 e está sendo agora em 2025. Como eu disse, eu vejo o movimento da Marcha de Mulheres como um sujeito coletivo incontornável para formular, atuar e transformar a realidade brasileira. A Marcha nos convida a disputar uma outra história social, uma outra democracia, um outro projeto de nação. Uma nação onde todas nós, com nossos saberes, com nossos corpos e com nossas espiritualidades, sejamos reconhecidas como autoras e protagonistas. É a partir das nossas experiências, dos nossos referenciais, das nossas epistemologias negras que vamos pactuar um novo contrato social brasileiro, não como uma cópia de modelos universais, mas como uma contribuição para novas formas de vida, dignidade e justiça.

126 O Objetivo do Desenvolvimento Sustentável 18 (ODS 18) consiste em uma formulação política adotada voluntariamente pelo Brasil em 2023, voltada à promoção da igualdade étnico-racial. A iniciativa busca ampliar o escopo dos 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável definidos pela ONU, sendo articulada nacionalmente no âmbito do Ministério da Igualdade Racial e do Ministério dos Povos Indígenas.

PARTE II



CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

ENCONTRO COM OCHY CURIEL



Em agosto de 2023, a pensadora e ativista dominicana Ochy Curiel esteve no Rio de Janeiro e participou do primeiro encontro proposto por Criola no contexto da iniciativa “Construindo futuros sem racismo”. O encontro, mediado por Maiah Lunas, contou com a contribuição de vinte e cinco ativistas que foram convidadas por Criola para compor um espaço seguro de reflexão e trocas. As convidadas compartilharam os desafios, as interrogações e as apostas políticas a partir dos ativismos em que atuam cotidianamente. As intervenções lançam desafios para construirmos práticas, tecermos pensamentos e sonharmos possibilidades de futuros. As falas persistiram na importância de termos parcerias consistentes nas comunidades, buscando o que aproxima nossas lutas para além da fragmentação imposta pelo sistema capitalista, cisheteropatriarcal e racista. A inspiradora conversa percorreu caminhos sensíveis de elaboração e trocas, se teceu na ancestralidade e na sabedoria das estratégias comunitárias. Convidamos à leitura que também seja escuta.

MAIAH LUNAS: Vou pedir para Ochy iniciar a conversa da perspectiva de como pensarmos a construção de um futuro sem racismo.

OCHY CURIEL: Quando nós começamos a falar sobre o racismo, há trinta anos atrás, nós falávamos do racismo como um fenômeno social, com mais ênfase na discriminação, quer dizer, nos efeitos do racismo. Minha atuação estava ligada ao fato de que as pessoas negras não saíam na mídia, não estavam na universidade, não estavam dentro do Estado. Para mim isso é discriminação, é um fenômeno social. Depois, amadureci a forma como compreendia o racismo, sobretudo quando encontrei com teóricas/es/os e propostas decoloniais.

O racismo é estruturante da colonialidade contemporânea e vai além dela. É estruturante porque uma das características do racismo é a desumanização, a inferiorização. Penso que o feminismo negro, falando a partir de uma perspectiva muito ampla, tem para mim a chave tanto analítica quanto teórica para entendermos a complexificação do que tem sido o mundo desde o momento da colonização, para entendermos a imbricação dessa matriz de poder com o racismo. Mas não podemos somente falar de racismo. Creio que a luta das mulheres negras, de todos os sujeitos da luta, tem que ser contra essa matriz de opressão. E essa matriz de opressão é racista, é heterossexista, é sexista, é classista. Entendo que o feminismo negro deu a chave analítica e política para o enfrentamento dessa matriz de opressão.

Quando penso o racismo, penso fundamentalmente nessa complexidade que significa o momento do processo colonial, mas também o processo atual. Vendo os fenômenos contemporâneos, podemos localizar alguns momentos chave que vocês igualmente sabem. Por um lado, o tema da terra. A desapropriação de terras das comunidades é hoje, a meu ver, um dos fatores mais problemáticos que afetam as comunidades quilombolas e camponesas, onde vivem indígenas, pessoas negras e pessoas de dissidências sexuais não normativas, entre outras. Nesse sentido, acredito que uma estratégia contra o racismo necessariamente tem que estar ligada à lógica do capital transnacional, porque quem chega às comunidades negras e indígenas são fundamentalmente multinacionais que têm capital estrangeiro. Uma ação política contra o racismo é ineficaz se não abordar o significado de território como elemento central.

Tudo isso está ligado ao impacto que possui o capital financeiro. O capital financeiro não é somente o que se expressa pelo fato de termos, hoje em dia, cartão de crédito. O capital financeiro é precisamente o que está controlando o capital que entra com as multinacionais nos territórios, e que, além do mais, tem o apoio do Estado, porque é o Estado que dá a permissão para entrarem na maioria das comunidades.

Por exemplo, na Colômbia, e acredito que aqui no Brasil também, um dos problemas sérios do conflito armado colombiano não é somente o narcotráfico, que é um poder paraestatal, mas também o fato de que o narcotráfico está articulado a estas multinacionais; contudo, é o Estado quem lhes dá a permissão para entrarem nos territórios. Vemos isso também nos governos de “esquerda”, podemos colocar entre aspas porque não sabemos se são de esquerda, esses governos de “esquerda”, inclusive o brasileiro, também estão em uma lógica de que as multinacionais entrem nas comunidades. Isso está acontecendo na Colômbia, na Nicarágua, está acontecendo nos socialismos do século XXI. Não importa que isso afete fundamentalmente as populações negras e indígenas, o que importa é a abertura do investimento privado nos territórios. Para mim esse é um dos problemas mais sérios que temos hoje, ou, dos fenômenos mais fortes que temos nos últimos tempos. Esse cenário se articula também ao contexto de um movimento negro internacional que não necessariamente é contestatório e crítico, lembrando que temos também um movimento negro de direita na região. Entendo que nós, como ativistas, devemos enfrentar essa lógica em que se apoia este setor do movimento negro, que se limita ao fenômeno da representatividade.

Supostamente é importante ter pessoas negras no Estado, na cooperação, em lugares de poder; entretanto, sabemos que há pessoas negras que têm sido cúmplices de políticas conservadoras, então acredito que uma das nossas responsabilidades é questionar a lógica deste movimento negro de direita fundamentalista homo-lesbo-transfóbico que está localizado em muitas esferas de poder, inclusive na esfera transnacional. Nos últimos tempos, nos fóruns permanentes, nessa questão do Banco Mundial, por exemplo, há sempre essas presenças, supostamente representando um movimento de América Latina e Caribe, quando na verdade não coincidimos nas práticas e nas

próprias políticas. Esse é um elemento importantíssimo que devemos analisar nesse momento.

Por outro lado, acredito que para nós, mulheres negras, foi muito importante a política de identidade da mulher negra, do orgulho de ser negra, e segue sendo ainda hoje. Mas uma política contra o racismo, precisa considerar os limites da política identitária, porque nós não somos somente mulheres negras, somos múltiplas. Além disso, não necessariamente uma política identitária nos leva a confrontar a lógica da matriz de poder. Um exemplo disso é que a direita negra está colocando como sua política fundamental a política identitária, porém sua política é de direita, não sei se podem me entender; a política identitária não necessariamente me leva a um projeto de transformação social da lógica de poder. Nesse sentido, acredito que devemos de novo revisar qual é, em determinado contexto, uma política identitária que enfatiza fundamentalmente o direito de mulheres negras e pessoas negras.

Acredito que hoje necessariamente temos que pensar nesse projeto de libertação onde os sujeitos políticos são múltiplos. E não se trata somente de aliança. Antes falávamos de “aliança com o movimento indígena”, “aliança com o movimento de mulheres ou feminista”, mas entendo que a matriz de poder é muito grande, é um sistema de morte e esse sistema de morte está afetando todas as pessoas e todos os grupos que não se localizam no paradigma da modernidade: negros, indígenas, dissidentes sexuais e de gênero... Se nós vemos o que está acontecendo hoje, quem são as pessoas que mais estão sendo assassinadas na América Latina, não é tão somente a população negra: são os camponeses que estão ligados à terra, a população indígena que está ligada à terra, são as trabalhadoras sexuais que estão nas comunidades, entre outras. Qual é a nossa responsabilidade na construção de uma política de libertação que considere a problemática do racismo mas não se limite a ele, incorporando também os efeitos do heterossexismo e de todas as violências decorrentes dessa matriz de poder?

Nesse sentido, uma das estratégias que para mim é importante é a política comunitária. E estou falando da comunidade não somente como lugar geográfico rural, pois sempre se pensa a ruralidade da comunidade, mas como uma construção coletiva que inclua um projeto de libertação que seja cole-

tivo. Isso vai significar obviamente que vamos ter que lidar com os homens machistas da comunidade, provavelmente vamos ter que lidar com pessoas transfóbicas e lesbofóbicas dentro da comunidade, mas também vamos ter que lidar com pessoas racistas dentro da comunidade. As feministas brancas dizem assim: “o que vamos fazer? Porque os homens são todos machistas!”. E eu sempre digo: “Mas vocês, mulheres brancas, são racistas. O que vamos fazer com vocês?”. A matriz de poder tem essa lógica de entrar dentro de todo o circuito, porque o poder é assim, está o tempo todo presente. Assim como sabemos que em nosso movimento de mulheres negras também há lesbofobia, transfobia etc. Então, essa compreensão da comunidade como possibilidade de vida é para mim a prioridade do lugar político.

Por outro lado, esse projeto tem que ser autônomo. Para mim, a autonomia é entender que nós não somos o Estado, além do fato de que podemos entrar em conflito com o Estado, e é importante que saibamos o lugar do movimento social nessa disputa. Essa disputa é para exigir uma série de direitos públicos, como saúde, educação, mas não é a mesma coisa o lugar do movimento social e o lugar do Estado. O Estado é a instituição jurídico-política mais importante da colonialidade, então, dentro do Estado a única coisa que se pode fazer são reformas políticas. O Estado não vai transformar as desigualdades estruturantes da colonialidade. Assim, nós podemos fazer uma disputa, podemos fazer transformações temporárias, mas penso que o projeto de libertação tem que ser a partir das comunidades e dos movimentos sociais.

Outra questão que quero trazer para o diálogo está relacionada à academia. A academia é algo muito paradoxal em nossas vidas, porque um dos impactos do racismo, do sexismo e do classismo é que muitas de nós não puderam entrar na universidade por falta de possibilidade de acesso, embora muitas de nós tenhamos lutado por uma universidade pública, de qualidade e gratuita para que nosso povo possa entrar na universidade. Eu acredito que essa luta deve seguir. Mas acredito que a universidade não é lugar de ativismo, a universidade é um momento de passagem, porque muitas de nós estamos aí porque estamos trabalhando na universidade, e podemos fazer o melhor ao introduzir teoria, metodologia, pedagogias críticas decoloniais, antirracistas, antissexistas, anticoloniais etc. Entretanto, a estrutura da universi-

dade não permite pensá-la como um projeto transformador decolonial. Estou na universidade, faço o melhor que posso, mas não sonho que a universidade se descolonize, porque para mim isso não é possível, seria uma contradição em si mesma.

Nesse sentido, a partir do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* – GLEFAS, temos nos dedicado fundamentalmente a duas frentes. Uma delas é o que chamamos de autoinvestigação, e isso significa que nenhuma pessoa branca com privilégios nos estude, que não sejamos nós os sujeitos de estudo das pessoas que necessitam de crédito acadêmico. Temos que ter a posição mais radical possível e nós mesmas fazermos a autoinvestigação. O que significa fazer autoinvestigação? Para que fazemos autoinvestigação? Fundamentalmente para fortalecer nossos próprios coletivos, nossos próprios movimentos. Não somente a academia pode investigar. Nossa investigação tem que gerar pensamentos, outras maneiras de pensar, discursos diversos para que possamos, desde nós mesmas, fortalecer nossos projetos políticos de libertação. Por outro lado, já faz tempo que estamos fazendo esse trabalho, o reconhecimento de uma série de epistemologias, de teorias que têm nossas comunidades, que têm nossos povos e que não têm sido assumidas como epistemologias, como pedagogias etc. Quer dizer, é um reconhecimento de tudo que temos feito, um reconhecimento de nossa ancestralidade como elemento central, e não somente pensar que as únicas que podem investigar são as pessoas que estão na universidade, porque isso também é colonialidade do saber.

Gostaria de trazer um outro ponto para que possamos abrir o diálogo. Uma das questões que me esgota muito é pensar como vamos mudar essa sociedade, e sempre pensamos na macropolítica, no Estado, nas políticas transnacionais, que são importantes, mas acredito que nos falta colocar a micropolítica como um elemento chave da transformação. Isso significa: o que fazem as comunidades, o que fazem os coletivos e o que fazemos articuladamente. Acredito que esse ponto nos dê a possibilidade de ter mais esperança. Estamos em um momento muito desesperançoso, é muita morte, assassinato o tempo todo, se não olharmos também para dentro “jogamos a toalha”. Para mim, é muito importante a alegria, a criatividade, a música, essa coisa que

para nós é também a existência. E isso não é de modo algum novo, essa é a nossa esperança. Nossas comunidades, nossas avós, nossas mães, nossas vizinhas estão o tempo todo fazendo coisas para resistir ao sistema de morte. Todos os dias eu penso nisso para não deixar perder a esperança, porque estou cansada, é tanto tempo no ativismo. Mas o tempo todo tem essa criatividade, esse aquilombamento coletivo, para mim isso é importante para pensarmos em projetos de libertação. Não precisamos pensar com o que está longe de nós, mas com o que está em nossas próprias comunidades. São algumas ideias para abrir a reflexão coletiva.

MAIAH LUNAS: Alguém gostaria de iniciar as participações em diálogo com Ochy?

NEON CUNHA: Laroyê! Não dá para pensar tudo isso sem pensar Exu, sem pensar tradições, religiosidades, compromissos. Dá um *bug* bem grande na cabeça ser uma mulher de 53 anos, por me sentir cobrada de uma vivência cisgênera. Embora, vou ser bem sincera com vocês, eu não sei por que mulheres negras adotaram o discurso da cisgeneridade, pois não acredito que mulheres negras estejam no objeto da cisgeneridade, que é uma produção da branquidade. Isso é importante falar, porque esse é um lugar seguro para mim, um lugar de pertencimento enquanto mulher negra. Tem também a questão de ser trans, mas vou tratar em outros lugares, porque não quero disputa identitária com mulheres negras.

Escutando tudo isso, eu tenho sido mais da micropolítica, até colocando o corpo à prova, como quando fui candidata. Pensando em construção histórica, pensando interfaces também dessa exclusão social, pensando por onde eu tenho andado, que é com população em situação de rua, principalmente mulheres trans e negras em situação de rua a partir de uma instituição no ABC paulista.¹²⁷ O ABC paulista é esse lugar de origem, de construção social da luta de classe no Brasil, que todo mundo reconhece como foco da luta operária, vide o maior exemplo que é o Lula.

127 Neon se refere à Casa Neon Cunha, instituição que atua desde 2018 como abrigo 24h para a promoção da autonomia social, econômica e emocional de pessoas LGBTQIA+ em situação de vulnerabilidade no ABC Paulista.

A minha questão imediata tem sido outra. O que acesso quando desço para o Baile Funk, quando vou para a situação de rua — que inclusive tem uma coisa muito interessante que chamo de celebração ordinária da vida, essa coisa de celebrar a vida que não lhe pertence. Até porque se você pergunta para essas meninas que estão vivendo na rua, elas falam assim: “eu não sei se amanhã eu vou tá aqui, então deixa eu fazer o que eu tenho que fazer, deixa eu viver o que eu tenho para viver”. É meio impactante, mas ao mesmo tempo é muito honesto, é muito visceral. É mais ou menos isso o que Ochy está falando e que tenho chamado de uma epistemologia empírica. Aí você fica lidando com o tempo digital, que é nossa próxima morte, é nosso próximo *like*. Alguém já tá esperando a próxima morte de uma mulher negra para dizer: “Nós temos que correr pra lá”. Estão discutindo Luana Barbosa,¹²⁸ extremamente apagada, eu vi muitos discursos ano passado e esse ano no período do orgulho, que é esse Pride que eles inventam. O orgulho LGBT que apaga mulheres negras de interiores, como Luana Barbosa. Apaga a vivência de Luana Barbosa que viveu 4 anos como homem trans no presídio.

Pensando nessa interface e pesquisando o luxo como eu pesquiso, tenho refletido. Enquanto estamos aqui discutindo, os jovens nas periferias do Brasil afora estão querendo comprar uma camiseta Philipp Plein, Gucci, Louis Vuitton, e eu tenho que dizer para esse jovem: você sabe que tudo isso tem origem em África? Que essa rítmica da estamparia é africana? Tá no Egito, tá no Kemet, tá na capulana, tá no que as mulheres negras vestem. Aí esses jovens falam assim: “eu nunca imaginei isso”. Como Ochy coloca, eu acho a sofisticação da academia necessária, mas e toda essa gente que não está na academia? E toda essa gente que não se importa com o corpo que foi derrubado, porque precisa comprar uma nova camiseta Philipp Plein? Como vamos construir uma comunicação radical que acesse esse indivíduo? Estamos vendo o ataque à educação no Brasil, a exemplo do que aconteceu em São Paulo, e discutindo como vamos entrar nesses lugares.

.....

128 Luana Barbosa também se identificava como Luan Victor. Se tornou símbolo da luta contra a violência que afeta a população LGBTQIAPN+ no Brasil. Em 2016, após uma abordagem policial, foi vítima de agressões e não resistiu, deixando um legado que fortalece o debate sobre direitos humanos e o enfrentamento às violências estruturais. Para saber mais: <<https://nosmulheresdaperiferia.com.br/luana-ela-saiu-da-situacao-de-isolamento-depois-da-morte-diz-a-irma-roseli-dos-reis/>>. Acesso em: 07 maio 2026.

A minha provocação é essa mesma, quais são as nossas estratégias para falar com quem não está aqui? Porque falar entre nós, aliás, quero dizer que é um prazer, até excita, a pessoa fica ovulando. É incrível porque somos nós, mas quando eu volto para a rua... Se eu chamar as meninas em situação de rua para cá, elas dizem: “não, querida”, mas perguntam uma coisa muito importante: “tem comida?”.

MAIAH LUNAS: Eu vou então fazer uma provocação pegando um pouco do que Lúcia e Ochy falaram ontem.¹²⁹ Eu faço mestrado em comunicação na Universidade Federal Fluminense (UFF), pesquiso narrativa e território.¹³⁰ A minha pesquisa é sobre a lalorixá Sônia de Xangô, que no caso é minha lalorixá e minha avó também, uma mulher que completa os seus 90 anos esse ano. Eu perguntei para ela o que é mais importante no candomblé, e ela disse que é a ancestralidade. Ao mesmo tempo, ela faz uma crítica sobre as pessoas atualmente falarem de ancestralidade sem pensar no que é ancestralidade. Usa-se muito a ancestralidade sem dizer, como se fosse uma coisa muito trivial. E na conversa com minha avó ela fala da ancestralidade no sentido de que é quem nos trouxe até aqui, mas às vezes esquecemos desse movimento.

Falando um pouco sobre o feminismo decolonial que Ochy abordou, eu quero saber se podemos pensar um feminismo decolonial como contracolonial. Porque, a partir do momento em que construímos uma comunidade a partir das mulheres de terreiro, que são resistência historicamente, como pensamos um futuro? Eu vejo muito se falar de ancestralidade, mas eu acho que temos que voltar, olhar para o passado para pensar um futuro. É possível olhar um futuro sem pensar nesse passado, nessa construção toda dessas mulheres? Como vamos pensar esse futuro? Porque nós vivemos até aqui, elas deram comida, elas deram caminho. Quais são as estratégias daqui pra frente? Se tivemos uma estratégia para chegar até aqui, se essas mulheres deram

129 Maiah Lunas se refere ao encontro “Conjurando Futuros: trajetórias negras em diálogo”, que também compõe este livro.

130 Entre o encontro e a publicação deste livro Maiah concluiu a dissertação de mestrado, que está disponível em: <<https://ppgcom.uff.br/maiah-lunas-maciel-marques-de-oliveira/>>. Acesso em: 12 maio 2026.

estratégias para chegarmos até aqui, quais as estratégias possíveis para um futuro? Porque às vezes nos esquecemos, entramos em umas encruzilhadas meio complicadas e nos esquecemos dessa estratégia real, de combate diário.

OCHY CURIEL: Existem muitas posições sobre o feminismo decolonial; atualmente o feminismo decolonial é uma moda acadêmica, mas eu acho que são poucas as pessoas comprometidas. Em geral, são mulheres que têm um compromisso com a atividade ativista. Todo mundo agora é feminista decolonial, porque fala de interseccionalidade, porque fala de María Lugones etc. Meu feminismo decolonial é ativista. Uma das fontes fundamentais do nosso feminismo decolonial é o feminismo negro, porque um elemento central do feminismo decolonial é a imbricação da matriz de poder e isso foi uma proposta nossa. Nós, e não somente as feministas decoloniais, temos criticado a linearidade do tempo. Pensar passado, presente e futuro em linha reta é uma lógica colonial. Nós sempre falamos que é importante reconhecer a ancestralidade não somente das pessoas que vieram, mas também das que estão aqui. Meu pai hoje é um ancestral muito importante para mim, é sabedoria. Minha avó também. Os terreiros de candomblé são ancestrais, mas também estão aqui hoje, senão nós sempre pensamos na lógica do passado, esse passado que é atraso desde a perspectiva colonial, mas que também está presente. O candomblé, a religiosidade de matriz africana, é da ordem do presente, não é somente do passado. Obviamente que o futuro é uma coisa muito complicada em termos de temporalidade. E se nós continuamos falando presente, passado e futuro em termos lineares estamos reproduzindo uma lógica totalmente colonial.

Eu trabalhei algo muito interessante sobre ancestralidade com uma estudante, quando disse a ela que ancestralidade não se refere só às pessoas mortas, a ancestralidade está no presente também. Eu acho que Lúcia, eu e outras mais velhas que você somos suas ancestrais. Antes, quando um jovem na Colômbia me falou assim: “você é minha ancestral”, respondi: “estou tão velha assim?”. Mas depois entendi o que ele estava falando. Eu tinha vinte anos a mais que ele de ativismo e, obviamente, sou parte da ancestralidade dele também.

BIA ONÇA: Eu vou provocar todo mundo. Sou geógrafa, tenho trabalhado com a questão do movimento de mulheres negras há uns quinze anos, estou fazendo minha tese e tenho conversado com mulheres ativistas aqui do Rio de Janeiro que fazem parte do Fórum Estadual de Mulheres Negras. Já conversei com várias mulheres fazendo essa interlocução, eu pergunto a cada uma delas se se consideram feministas negras e, para a minha surpresa, felicidade, raiva e aprendizado, muitas delas dizem que não. Eu vou deixar bem enegrecido que sou uma mulher feminista negra, sempre fui, vou ser e vou morrer assim. Tenho aprendido muito na escuta dessas mulheres. Ao mesmo tempo em que grande parte desse movimento não se diz feminista negro, as práticas espaciais e as estratégias de ação vêm muito desse lugar comunitário, de provocação coletiva, de sobrevivência e acolhimento. E aí eu tenho uma outra pergunta para essas mulheres, que é: o que o movimento de mulheres negras do Rio de Janeiro, e do Brasil, ensinou a elas? É unanimidade que é essa coisa comunitária, que é o ensinamento do coletivo na base. Quero repensar com todos sobre esse lugar do movimento de mulheres negras no Brasil hoje, esse movimento que é pungente, tem diversos corpos e corpas, diversas linguagens, diversas perspectivas ideológicas, tanto é que existe também a direita do movimento negro e quero pensar tudo isso com vocês.

GISELLE FLORENTINO: Eu trabalho em uma organização que atua com violência de Estado na Baixada Fluminense, aqui no Rio de Janeiro, uma região historicamente violada por esse Estado e que nasceu a partir de um complexo quilombola de resistência frente à guarda real da coroa portuguesa. Foram 100 anos de disputa e de vitórias dessa população quilombola que fundou a região da Baixada Fluminense. Eu fico pensando que hoje a gente debate muito sobre novas produções de lógicas de morte, e me parece que esse é um debate que não tem sido construído por mulheres negras, no sentido das relações entre a indústria internacional de armas, o debate de drogas e a política pública, e entre o que temos hoje de segurança e o genocídio da população preta. Parece que o problema é de gestão, que é a opção política desse Estado. Os gestores brancos desse Estado optam por uma política essencialmente racista, sem se importar que há uma alavanca de lucratividade gigantesca nisso, sem se in-

comodar com a participação e a omissão do Estado para executar esse tipo de política.

Tentei levantar alguns debates sobre armamento, sobre a indústria brasileira de armas, e fui identificando que o Brasil é o principal produtor de armas consideradas leves da América Latina. Hoje, o estado do Rio de Janeiro é o principal importador de armas do Estado brasileiro. A gente gasta pelo menos 76 milhões de dólares com a compra de armas. No estado do Rio de Janeiro, a maior pasta do orçamento é para a segurança pública. São 16 bilhões de reais, uma maquinaria de produção de mortes de pessoas pretas que é legitimada por uma dita eficiência a partir das tecnologias. Estou muito instigada a pensar em como se articula o debate das políticas de drogas, do capital internacional, dessas grandes empresas de indústrias de armas e como é que a gente consegue avançar no debate territorial. Porque quando eu chego para fazer formação, roda de conversa dentro das comunidades e das favelas, a grande pergunta é: como é que essa arma chegou dentro das favelas se a gente não produz? Como é que essa droga chegou se a gente não produz? E o grande resultado são as pilhagens de corpos pretos. Ficamos sempre batendo na tecla contra o genocídio, principalmente, sem entender qual é o papel do Estado, da indústria, do capital internacional nessa responsabilidade e nessa execução genocida. Queria que pudéssemos conversar um pouquinho sobre isso. É um tema que me angustia muito.

ANA FLÁVIA MAGALHÃES PINTO: No meio do contato com os reisados, os conga-deiros e as congadeiras é que a gente tem acesso a esse debate sobre a recuperação do tempo espiralar, que é uma possibilidade de pensar a relação, de superar essa dicotomia entre passado, presente e futuro. A Leda Maria Martins tem nos ajudado a entender aquilo que é vivido, mas é subestimado, subdimensionado. E aqui temos um chamado para pensar futuro. Esse futuro, por certo, ele está extremamente articulado, ele já está aqui e esteve também no ontem.

De tudo isso que você falou, eu fiquei com uma coisa martelando. Tem uma dimensão que nos falta e que tem a ver com esse diálogo de tempo espiralar que é a nossa existência conscientemente comunitária, ou seja, a consciência do que significa a nossa existência comunitária como uma espécie de antídoto para vícios que nos atrapalham a nos posicionar melhor na elaboração de futuros, porque muitas vezes a falta desse dimensionamento faz com que tenhamos a nossa medida pelos termos das instituições, cujas origens foram feitas para nos destruir. Muitas aqui, quando se apresentaram, fizeram questão de dizer sobre a formação acadêmica. Bom, se a universidade não serve para nada, por que estamos falando sobre isso? E o que significa para nós estarmos coletivamente nesses espaços, nos espaços das instituições governamentais, nas universidades, nessas instituições que, pela regra do jogo, não foram construídas por nós? Mas nós temos uma existência que é dada por aquilo que temos produzido e são matrizes que confrontam os projetos de destruição.

Quando Sueli Carneiro fala que existe um projeto de epistemicídio, mas ele não vence, ele não vence porque existe um outro projeto, que também tem uma força de execução e existência que confronta tudo isso. Eu acho que precisamos considerar o futuro entendendo aquilo que nós somos. No esforço de confrontar o poder dessa estrutura, pode ser que a gente acabe correndo o risco de retornar a perspectivas que nos negavam em absoluto, porque quando incorporamos esse debate de que o que nós fazemos é política identitária e é preciso ir para além das identidades, corremos o risco de fazer um reconvinte para aquela conversa de que a classe explicaria tudo. Aquilo que, à medida do comum de tudo, seria classe. Em que proporção a medida de tudo não pode ser

algo que tenhamos vivido, uma dimensão de simultaneidade das experiências de raça e gênero? Por que não investir em uma projeção de futuro daquilo que nos dá a medida? E, inclusive, confronta a possibilidade de nós sermos vistas como coadjuvantes, anexas, acessórias, complementares.

Isso muito me interessa para pensar futuro, porque, caso contrário, vamos ter que estar o tempo todo nos justificando por não dar conta de tudo aquilo que não alcançamos. Quando pensamos inclusive a relação com nossas irmãs e nossos irmãos indígenas, nós não vamos falar pelos indígenas, nós precisamos construir possibilidades de existências comuns, mas isso não significa que devemos abrir mão de toda a elaboração que foi feita, inclusive para viabilizar a nossa existência hoje e também a dos povos indígenas. Quando vemos essa possibilidade de recuperação desses legados que tentaram apagar, sobretudo a partir do século XVIII para cá, a partir dos povos indígenas, percebemos que a chave disso tudo está na capacidade de autoidentificação, e não podemos abrir mão disso, senão entramos de novo em uma nebulosa em que os parâmetros da nossa existência são dados externamente e isso não deu certo lá atrás.

Eu não me vejo como uma acadêmica, eu me vejo como uma mulher negra. Quando eu entro num transporte público, eu sou uma mulher negra e eu estou disputando o direito à cidade como mulher negra. Quando estou na universidade, eu sou uma mulher negra disputando aquilo que está em jogo na universidade. E isso é uma medida para confrontar essa ideia de que eu sou estranha a tudo isso, porque senão, o que teríamos que fazer? A nossa ideia de comunidade voltaria a ser uma ideia de desconexão e não acredito que dê, me ajudem a pensar isso, mas eu não me vejo fora desse mundo, inclusive confronto a ideia de que vivo em um mundo branco. Eu não vivo nesse mundo branco, porque se tudo que foi construído tem a ver com a força dos meus ancestrais, isso aqui é um mundo nosso em que a gente não está podendo se beneficiar daquilo que de melhor foi produzido nessa contradição. Eu não estou nem um pouco a fim de deixar de confrontar a universidade, o Estado... Não que eu acredite que alguma saída esteja lá por si, mas é porque esse é o espaço onde existimos, esse é o espaço e o tempo.

JUREMA WERNECK: Está sendo bastante produtivo o pensamento compartilhado aqui. A Bia Onça estava falando que entrevistou as ativistas do Fórum de Mulheres Negras e elas não se declararam feministas negras e ela está na fronteira: “o que eu faço com isso?”. Escute o que elas estão dizendo! Não apenas porque elas estão dizendo que não são. Primeiro, porque o feminismo apareceu outro dia na face da terra e a nossa luta vem há tempos e ela não se chama feminismo até hoje. Se alguém aqui na sala disser que é feminista vou aceitar e vou respeitar, porque é identidade, a pessoa é o que diz que é. Auto-declaração é uma conquista nossa e uma oferta que fizemos ao mundo, mas a nossa luta vem de longe, muito longe. Então elas não serem feministas é só uma obviedade que é bom recuperar, é bom ler o que está sendo dito, porque o que elas estão dizendo é que elas estão habitando esse mundo em disputa já faz muito tempo. E se elas não classificaram isso na linguagem acadêmica ou nos “ismos”, não quer dizer que isso não exista.

Eu quero recuperar esse aspecto da nossa existência conscientemente comunitária porque ela se contrapõe violentamente à ideia de identidade. E a comunidade não é território geográfico. Quando digo: “eu sou mulher negra”, estou afirmando uma existência conscientemente comunitária, porque eu estabeleço uma ligação entre mim, o Morro dos Cabritos e Planaltina de Goiás. É um jeito que é diaspórico e é mais. É um lugar que a gente habita que vai além da ideia de diáspora, porque conecta todos os pontos e nossa comunidade é o mundo. Quando alguém se diz mulher negra em qualquer parte desse planeta, essa é uma comunidade imensa. O que considero importante é que não entreguemos o ouro para o bandido, que a gente simplesmente não ache que essa matriz conceitual — ou essas matrizes conceituais que entraram outro dia e que são parte da política de aniquilamento que nos afeta — está dada; não tomemos isso como dado, isso não me pertence.

Ana Flávia, por exemplo, tem uma trajetória acadêmica. Bia está fazendo doutorado, Ochy tem uma trajetória acadêmica, mas isso é parte do nosso ativismo, não é em homenagem a esses templos da branquitude que escondem e penetram conceitos, que colonizam nossas mentes. Nosso ativismo nos devolve a potência que temos, porque habitamos esse mundo em insurgência, essa comunidade é insurgente, ao mesmo tempo ela recria o mundo, ou reafir-

ma o mundo que já existia para que a gente possa continuar vivo. Esse mundo precisa existir. A ele sim temos que prestar homenagem, tem que lembrar que ele existe, que ele é nosso. O que me liga a cada uma, se não essa existência comum que partilhamos? É isso, é o tempo espiralar. Um espiral que não sobe, nem desce, sobe e desce ao mesmo tempo. Esse é o tempo, isso é o tempo.

Eu e Lúcia Xavier brincamos que tem um menino que nos chamou de ancestral. Nem morri para merecer, mas vejam, porque não se trata disso. Ancestralidade é uma outra dimensão, como disse Ochy, não é porque a gente é velha. Eu sou velha e nessa cultura aqui ser velha é coisa boa, tenho orgulho de ser velha, mas não sou ancestral. Ancestralidade é outro processo que precisa ser colocado e não banalizado, o que me angustia é essa banalização da ignorância. As coisas foram entregues na mão da gente, as coisas foram compartilhadas com a gente e as coisas acontecem junto com a gente. Cada um pode ser o que for, mas saiba o porquê e não entregue o ouro para o bandido.

É lembrar da técnica, da imagem e, às vezes, “da filosofia da capoeira”. A nossa existência no mundo é habitá-lo lendo-o, sabendo o fundamento do mundo e sabendo que tem um oponente aqui na sua frente o tempo todo. Quem joga capoeira direitinho não perde isso de vista, não perde o movimento do oponente de vista, porque ele se reposiciona.

Hoje em dia, neoliberais que somos, a gente está cheio de título acadêmico, tem gente entre nós que faz propaganda de carro na televisão, tem gente que ostenta. Tem tudo de tudo entre nós. Se você fez essa escolha política, assuma que essa escolha te coloca na minha frente na roda de capoeira. Em parte, você vira minha oponente.

Em nenhum momento da minha trajetória eu perdi de vista que eu estou na roda para jogar, é esse o ativismo, por isso que eu me apresento como ativista. É o que eu sou, é o que explica a minha existência no mundo. É o que explica a existência da gente no mundo saber que existe outro mundo plantado e que eu estou disputando com ele em roda. De vez em quando eu dou pernada, de vez em quando eu levo pernada. E são muitas pernadas. Está aqui Ana Paula de Oliveira que não nos deixa esquecer, são muitas as pernadas, são pernadas mortais, mas não se pode abrir mão do que a ancestralidade significa.

Pode ser aquilo tudo do currículo lattes, eu sou favorável, eu fui na academia, fiz mestrado, fiz doutorado. Vou lá de vez em quando, mas por quê? Para ser aquela pessoa que vai saber, como o escravo de Shakespeare, aprender a língua do mestre para amaldiçoá-lo. É conhecer a ferramenta, olhar no olho do furacão, é disso que se trata. E também saber ser habitada pelo que não sou eu. Eu falo aquela língua, mas eu sei o limite da cooptação, como a Neon disse: “como é que eu falo com as minhas amigas trabalhadoras sexuais?”. É isso, fala na língua comum. É para isso que existe o nosso ativismo, para falarmos a língua dos nossos e das nossas, mas saber também a outra língua, do outro mundo, como funciona e confrontá-lo.

Nós não podemos estar no mundo a passeio porque custa a vida dos outros, e a nossa também. A nossa deserção da roda custa a vida dos outros, e custa a nossa existência também. Se valorizamos esse outro mundo que existe fazendo comercial de carro, eu estou usando uma caricatura para lembrar que essa traição custa a vida. Isso é traição. Isso custa a minha existência porque esse mundo do comercial de carro é o mundo onde eu preciso estar morta, fisicamente e de todos os jeitos possíveis. Nesse mundo de comercial de carro mulher negra não existe, ainda que seja um fantasma ali que parece mulher negra. Temos que ficar atentas para não entregar o ouro para o bandido porque a vida está difícil.

E a pergunta sobre como pensar o mundo sem racismo, o caminho da resposta é internalizarmos a existência comunitária, compreender qual o conhecimento que está aqui e o que precisamos fazer para que ele avance, porque o mundo está acabando. É tragédia climática, o mundo vai acabar. E vai acabar para nós primeiro, porque o mundo sempre acaba para a gente primeiro. Então, veja, é pensar o que temos e o que garante a possibilidade da existência, não digo nem no passado, nem no presente, nem no futuro porque está tudo aqui. É da existência. É disso que se trata.

WINNIE BUENO: Tenho dialogado bastante com minha mãe carnal, que também é minha lalorixá. A questão do ancestral e a questão do antepassado não é a mesma coisa, isso é uma coisa que está na hora de ficar distinta entre nós. Inclusive, porque o processo de ancestralização é algo caro e complexo. É algo

que demanda tempo, demanda dias, demanda uma energia específica, demanda mobilização de uma comunidade, demanda ativar, estar, pensar e preparar uma comunidade para receber um ancestral. De um tempo para cá fica essa coisa de matriz ancestral, de conhecimento ancestral, de moda ancestral, de tudo ancestral. Você fica pensando a respeito, mas não é bem isso.

Quando Jurema diz que não podemos abrir mão, sobretudo nós, mulheres de terreiro, é desse lugar que eu quero falar, o lugar que habito desde que nasci. Acho que também não podemos abrir mão disso, não dá para ficarmos ouvindo um processo de banalização do que significa a ancestralidade e fazer de conta que está tudo bem, porque fazemos de conta que está tudo bem, a gente ouve, sabe que está estranho, sabemos que não é a mesma coisa. Nós temos diferenças de pertença. Respeito muito as companheiras que têm outra pertença, que têm outra caminhada, mas é diferente. A minha noção de ancestralidade que é construída desde o terreiro é diferente. É um pouco nesse lugar que eu estava dizendo, quando a gente fala de um ancestral, estamos falando de um processo mítico civilizatório que não é o mesmo.

Precisamos refletir sobre como nós mesmas nos apropriamos de práticas que não fazem parte de nosso cotidiano, de palavras e contextos que não fazem parte de nosso cotidiano e, ao mesmo tempo, queremos vender carro. Tem que ter um mínimo de coerência, porque não adianta estarmos em um espaço e cada vez em que estamos no espaço fazemos reverência à Sueli Carneiro, fazer reverência à Lúcia Xavier, fazer reverência à Jurema Werneck, e na hora em que saímos do espaço fazemos tudo ao avesso do que essas mulheres fizeram. Então não reverencia e tá tudo bem. Eu acho que isso é uma coisa que temos que pensar, porque ninguém nos obrigou a pedir benção, a pedir licença. Agora, se estamos fazendo, temos que fazer de forma honesta, temos que escolher em quais as frentes vamos estar. Não dá pra gente fazer o cartão de visita, reivindicando o nome dessas mulheres, e atuar na contramão do que elas fizeram. Acho que vale a pena fazermos essa reflexão e, por um lado, entender que são processos distintos. Entender que não dá para ficarmos esvaziando o potencial mítico e político de determinados termos, de determinadas formas de ser e estar no mundo, porque isso é muito violento. Por outro lado, é saber o que estamos reivindicando e como, e saber quem está reivindicando e para quê.

THULA PIRES: A ideia de uma política comunitária como horizonte parece algo bastante interessante e conhecido. Interessante porque é conhecido, porque faz parte do repertório que temos, político, cultural, econômico e de outras ordens. Esse repertório viabilizou que nós chegássemos até aqui. É esse horizonte que nos permite desenvolver coisas que não fizemos, mas também permite que a gente não perca tecnologias e estratégias que mobilizamos até agora. Ana Flávia chama atenção, por exemplo, sobre o ponto de que para pensar nessa política comunitária precisamos lidar com o fato de que há, entre nossas comunidades, uma falta de consciência dessa vida comunitária que viabilizou a existência de todo mundo que integra essa comunidade. Então tem gente que não tem consciência de que está em comunidade, e só é possível viver porque se está em comunidade.



Eu quero trazer um outro aspecto que é um desafio para trilhar essa política comunitária. De alguma maneira tomamos a comunidade como um pressuposto, ou aquilo que nos trouxe até aqui. Às vezes, tomamos sem questionar em que termos essa comunidade tem se sustentado. Se, de um lado, essa lógica comunitária certamente foi capaz de trazer a gente até aqui, de outro, ela também se sustentou em determinadas coisas muito difíceis de seguir mantendo. Ana Flauzina diz: “até quando essa comunidade vai se sustentar sobre nossas costelas?”. Então ninguém está mais a fim de deixar a costela para jogo para garantir o sentido de comunidade. Neon traz uma outra lógica que eu acho fundamental: nossas comunidades se sustentaram também na expulsão de determinadas integrantes dessa comunidade. E não foi outro grupo que expulsou não, foi a comunidade mesma que, para se intitular comunidade negra radical, livre, o nome que seja, se sustentou expulsando e mantendo fora um monte de nós. E quando Jurema fala de deserção, tem um monte de deserção e de traição com que lidarmos. Ao mesmo tempo, tem também a preocupação em lidar com isso. Não estou na lógica identitária, estou na lógica daquilo que se pode produzir tendo essa política comunitária como horizonte.

Quando trazemos o repertório dos terreiros, conseguimos dar conta de um bocado dessas questões, conseguimos apaziguar, mas sabemos também, e tenho que assumir, que a minha vivência disso é muito localizada. Estou falando de uma determinada comunidade, específica, em articulação a outras comunidades específicas, e sabemos que em algumas comunidades há muito mais espaço, digamos assim, para que essas traições se sobressaíam do que em outras. Estou tentando tirar do conforto, senão vai ser muito confortável pegar o modelo, pelo menos para mim, porque tenho pouca vivência e conhecimento sobre outras tantas comunidades de terreiro que estão por aí. Para mim vai ser muito confortável pensar a partir dali, mas ali tem alguns pressupostos que não são combinados com todo mundo. Não é algo efetivamente que vamos perceber, que tem o mesmo nível de cobrança e intensidade do que em todas as outras comunidades. Então eu também estou tentando sair daí, senão é mais confortável e posso deixar de fora um monte de traição.

É importante entendermos que, nessa lógica a que estamos chamando de futuro, dentro desse contexto e relação de tempo já falada por vocês, tem

sido muito difícil lidar com essa incapacidade de projeção. Em todas as fases da vida, quando conversamos em distintos espaços, as pessoas têm dificuldade de projeção. Quando falamos do que se espera, de que caminho você quer trilhar, do que está planejado, há uma dificuldade muito grande. A resposta é sempre: “Se eu ficar vivo até amanhã...”, tanto no contexto que Neon traz, quanto no contexto da juventude, dentro da universidade ou fora dela. E sabemos que não é bem assim, que isso é uma lógica muito individual e que não faz sentido, porque na comunidade você pode até não saber como vai planejar sua trajetória, mas uma projeção sobre o destino da comunidade você tem. Acho que isso ajuda.

Outro aspecto que é muito difícil pra mim é o impacto que o mundo virtual trouxe para a construção de comunidade, aí virou uma maluquice, porque as pessoas se sentem em comunidade e aquilo não é nada. Para além da falta da consciência comunitária, tem uma falsa consciência comunitária que o mundo virtual está gerando e que está trazendo outros problemas para a gente, se quisermos pensar em uma política comunitária.

MAIAH LUNAS: Vou fazer algumas pontuações e algumas provocações. Buscando o que Thula falou sobre o efeito *Internet*, *Instagram*, *TikTok*. Fico me questionando quais são as estratégias que vamos ter desse lugar de comunidade que não é uma comunidade. O que é essa comunidade virtual? Na busca de um futuro sem racismo, como dialogar com essa juventude que acha que a vida é *Instagram*, *TikTok*, é fazer *trend*? Quais são as formas de diálogos possíveis com a juventude? Sou uma jovem de 29 anos que não gosta dessas coisas e me sinto incomodada com esse lugar da mídia, da *Internet*, e a minha provocação é sobre como vamos lidar com esses jovens.

Outra provocação é que, para mim, a possibilidade de caminhar com as mais velhas e de aprender, principalmente por eu ter nascido e sido criada no terreiro, me coloca alguns questionamentos sobre isso. De qual comunidade de terreiro estamos falando? A gente pensa em uma comunidade de terreiro, mas o *Instagram* está aí com outras comunidades de terreiro, com uns jovens místicos, e aí? Porque a Jurema estava falando da traição, eu vou pensar esse lugar como uma traição também, esse lugar de trazer à público pela *Internet*.

Outro lugar é que estávamos falando de violência, a violência contra os terreiros. Falamos de Estado e temos um tráfico que é voltado para o extermínio dos terreiros. Essa semana Mãe Bernadete foi assassinada,¹³¹ ela que é quilombola e de terreiro. E o Estado de Israel? Eu sou de Niterói, e em Itaipu eu vejo a bandeira de Israel. Por que as pessoas estão andando com a bandeira de Israel? Como vamos lidar com isso? Que futuro sem racismo é esse que vamos construir?

OCHY CURIEL: Eu quero retomar o que Jurema estava falando, o fato de que a genealogia da nossa história não tem a ver necessariamente com o feminismo. Para muitas de nós sim. Por exemplo, eu me posicionei como feminista negra em um momento, mas o feminismo negro e decolonial também nos leva a revisar nossa própria história. E quando nós revisamos a nossa própria história nos deparamos com o fato de que não necessariamente uma parte dela vem do feminismo. No momento atual minha preocupação não é se me chamo ou não de feminista. Acredito que há uma complexidade na história que temos traçado. Agora, creio sim que é importante recordar que isso que chamamos de feminismo negro surgiu como uma crítica ao feminismo branco pelo fato de ele ser racista. E isso sim eu quero resgatar como um posicionamento político, e não necessariamente como identidade única que nos posiciona na proposta política que temos. Há momentos em que gosto de me chamar de feminista negra e outros em que não. Depende de onde vou negociar esse lugar de enunciação.

Estou de acordo com a companheira em fazermos uma análise sobre o tema das armas, para além do que acontece numa favela e numa comunidade, e isso se trata de uma complexidade. Então a luta tem que ser complexa também, por isso vou articular o tema dos limites da identidade. Quando nós entendemos o racismo somente como discriminação, vamos ver somente que

.....

131 Mãe Bernadete foi uma ialorixá, ativista e líder quilombola brasileira no Quilombo Pitanga dos Palmares, em Simões Filhos, Salvador, Bahia. Desenvolveu uma engajada atuação na Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos – Conaq. A liderança foi assassinada a tiros em 17 de agosto de 2023, após sucessivas ameaças. O caso, ainda em repercussão jurídica, aponta as falhas do processo de defesa do Estado, uma vez que Mãe Bernadete deveria receber adequada segurança por integrar o Programa de Proteção aos Defensores de Direitos Humanos (PPDDH) do Governo Federal.

estão matando os jovens negros, que é uma realidade, e vamos atuar sobre isso. Quando vemos o racismo de uma maneira mais complexa e estruturante, vamos entender porque o Rio de Janeiro, ou porque o Brasil, é um dos principais importadores de armas, num contexto em que os principais produtores de arma estão na França neste momento. Isso nos leva então a pensarmos em uma política transnacional e transfronteiriça que seja capaz de articular uma ação política antirracista não somente entre a população negra.

A isso estou me referindo quando nos limitamos a uma política identitária, onde somente o povo negro se articula para lutar contra o racismo, pois isso tem limites. Muitos limites. Como se pensássemos que as mulheres vão se reunir para ir contra os feminicídios, nessa política eu não acredito, porque há gente negra de direita, neoliberal que não vai garantir nenhum projeto por mais negra que seja e por mais “afetada” que seja. Acredito que se a política identitária é muito importante, para o que dizia Ana Flavia, em termos de posicionamento, de evidenciar um lugar, neste caso, de opressão e, ao mesmo tempo, de recuperação da nossa história, isso não é suficiente. Temos que ser antirracistas, e ser antirracista é ser anticapitalista, e ser anticapitalista também é ir contra toda a matriz de opressão. Portanto, não acredito no que dizia Ana Flavia sobre o perigo de voltar à classe, eu entendo o que ela está dizendo nesse sentido. Mas entendo que não é suficiente estar somente entre mulheres negras pensando o mundo, porque o mundo não é somente de mulheres negras.

Entendo que quando falamos de comunidade não podemos pensar a comunidade que desejamos perfeitamente, porque isso não existe. As comunidades estão cheias de relações de poder de todo o tipo, nossas próprias famílias estão cheias de relações de poder todo o tempo, e vejo que o desafio é como enfrentar essa matriz de poder nessa comunidade. Além disso, pensar a comunidade é fazer frente a esse narcisismo individualista excessivamente apoiado pelas redes sociais e pela lógica das redes internacionais virtuais que está nos levando a um individualismo extremo onde cada pessoa crê que vai se salvar sozinha. E como dizia Audre Lorde, ninguém se salva sozinha. O mundo virtual é uma realidade e nós vamos ter que assumir. Minha geração passou do telefone de disco ao telefone celular. Vi tudo isso e agora esta-

mos em uma nova realidade. E tenhamos cuidado com a inteligência artificial. Quem sabe o que vai vir?

Nós vamos ter que nos adaptar, mas acredito que, quando há princípios de construção coletiva, utilizamos essas ferramentas como ferramentas, e não como um fim em si mesmo. Porque é uma realidade e vamos ter que nos comunicar com o mundo, não somente com a população jovem, este não é somente um assunto de idade. Nós estamos com o celular o tempo todo. Então acredito que o desafio será como vamos resolver essa questão coletivamente em um mundo que está se movendo virtualmente. Eu não tenho medo disso. É duro, mas não tenho medo.

DONA ZICA (ANAZIR DE OLIVEIRA): Sou Zica, moro na Vila Aliança, Zona Oeste do Rio de Janeiro, uma das áreas mais importantes do Rio de Janeiro. Por tudo que ouvi, eu acho que tudo se dá mesmo em uma construção coletiva, porque se não fosse uma construção coletiva nós teríamos muito mais dificuldade de estarmos aqui hoje. Porque todas nós passamos por um outro processo, passamos por outras instituições, por outras informações, por outros momentos. Nossa caminhada não começa sozinha, começa a partir de uma experiência, e essa experiência já é o primeiro passo de uma construção coletiva porque daquela experiência fomos caminhando, e conhecemos outros grupos, outros movimentos, conhecemos histórias e mais histórias que nos fazem cada vez mais nos sentirmos responsáveis por um futuro melhor para o nosso povo negro.

E esse futuro só vai dar mesmo na coletividade. Esse futuro eu vejo de uma forma que ele se constrói dentro das próprias comunidades, se constrói em um bate-papo e no convívio. Esse futuro nós sonhamos, e ele vai acontecer, pois temos que caminhar com esperança. É que nós não queremos ver nosso povo negro morto por balas perdidas, nossas crianças mortas por balas perdidas, mães chorando nas nossas comunidades por conta dos seus filhos. Muitas não têm nem condição de enterrar. Muitas mulheres são pai e mãe porque os maridos foram assassinados. E o que isso traz de resultado para todos nós é o adoecimento. A gente adocece, mesmo que não aconteça na nossa família, é que dentro de uma comunidade nós somos família. Dentro da comuni-

dade a gente caminha junto nas dificuldades e também nos bons momentos. Na perda de um familiar nosso, todos sofrem, e se todos sofrem é porque é ali que começa nosso primeiro passo de comunidade.

Por que nós, mulheres negras, temos esse amor tão grande entre nós de lutar pelo nosso povo? Porque nós somos mães, nós somos esposas, nós somos moradoras e nós convivemos no dia a dia. O futuro melhor para o nosso povo negro se dá nessa caminhada comunitária. Desde onde nós moramos até qualquer lugar onde nós possamos estar. É isso que é a nossa vida. Nos nossos territórios, é lá que começa nossa caminhada. Se eu não invisto no território, na área em que eu convivo, eu não sei como vou trazer qualquer forma de experiência para outros espaços, porque é lá onde começa. É desses primeiros passos até aqui que vamos chegar em um futuro. Enquanto povo negro vamos chegar onde queremos, como queremos, e vamos fazer o que nós queremos com dignidade e respeito. O que mais queremos em nossa caminhada é respeito, porque quando a gente vê o nosso povo negro massacrado, é porque não somos respeitados. O futuro que queremos é de respeito, e a partir do respeito conquistamos outros valores.

LÚCIA XAVIER: Quando se falou das comunidades, sobretudo dos terreiros, eu tenho a impressão de que voltamos a usar uma matriz de análise que não é nossa. Mesmo quando membros dessa comunidade aparecem no *TikTok* se apresentando de maneira que não é da aprovação dos terreiros, tenho a ideia de que, implicitamente, existe uma “autorização”. E essa autorização tem a ver, sobretudo, com uma tradição flexível, porque muitas vezes alguém reprova o uso do pano da costa ou mesmo do turbante por parte dos homens. Para mim foram elas, as mulheres negras, que permitiram o uso das indumentárias femininas para o agir político. Não quer dizer que nos terreiros delas os homens têm essa permissão. Mas a capacidade de interlocução política para a sobrevivência é muito forte. Eu acho que também trazemos de novo uma matriz de pensamento que não cabe ali. Elas permitiram que os homens iniciassem (parissem) as pessoas adeptas das religiões de matriz africana. Pode ter sido ali um processo político profundo. Eu brinco muito com Thula dizendo que tudo no candomblé é político. Não tem nada lá que seja místico, ali tem um mo-

delo, um processo complexo que não pode ser negado como uma experiência concreta de mudança de papéis e de possibilidades. Tudo é possível nesse processo e acho que há ali uma flexibilidade que nos obriga a pensar quais arranjos políticos serão para o futuro, porque nos terreiros tem branco, tem preto, tem bolsonarista, tem tudo, e quando a pessoa incorpora o santo você reconhece o santo naquele corpo. Tem ali um aprendizado muito profundo que traz para nós elementos concretos do processo político. E que te deixa perceber dinâmicas complexas, às vezes eu penso: “isso aqui cabe lá na gestão de Criola, isso aqui não vai caber lá porque vai dar ruim, já isso aqui cabe lá na sala de aula”.

Como olhamos esses processos produzidos pelas mulheres negras? Eu acho que precisamos aprender com essa experiência que pode ter um quê de subordinação, claro que pode, estamos falando de gente, de vida, de relações, mas tem um processo político complexo. A gente fica brincando: “nem morremos e já somos ancestrais”. É uma tradução dos processos de linguagem, mas eu preciso dizer para vocês que só vira ancestral quem teve um bom caráter na comunidade, quem se fez presente. Você pode pagar seu axexê, mas se você não é alguém reconhecido na comunidade, na hora que for cantar ninguém vai chamar seu nome. Essa é uma experiência muito séria para nós, porque nós não estamos dizendo da ancestralidade ou dos antepassados só como algo processual. Chamamos o nome dessas pessoas na ancestralidade, o nome dessas mulheres, para dar corporeidade a uma ação política que a gente desenha. E não é à toa, não é só porque estamos olhando para o passado.

Ancestralidade não tem passado, ancestralidade é aquilo que se faz todo dia. Porque quando eu vou ao pé do Orixá, estou falando com um ancestral, como também foram as mulheres negras que inventaram. Elas começaram dizendo que você tem um primeiro ancestral. Exu é aquele que traz o fogo. Depois elas constituíram um segundo ancestral que traz o alimento, a comida. Outro vem brigar por você, te proteger. Outras vêm ajudar a construir a fertilidade e o amor. Há um processo de ancestralidade construída que é uma invenção poderosa, é positiva para quem tinha perdido tudo com a escravidão, e que se renova no contexto político. Essa é uma discussão difícil de fazer

porque ela também traz uma nova perspectiva de pensar esse futuro. Acho que é preciso fazer o exercício de não deixar ninguém para trás, porque é muito fácil pensar um futuro sem os outros. Esse exercício que estamos fazendo não é para ter uma resposta final, por isso convido vocês a estarem em outros momentos conosco refletindo, porque essa é uma oportunidade de tomarmos consciência dessa comunidade. Sob meu ponto de vista, nossos vínculos afetivos com o algoz são muito fortes. Para desconstruirmos esses vínculos precisamos saber quem somos, para onde vamos, o que queremos e o que não nos cabe mais.



JUREMA WERNECK: Estou no bonde do pensamento e do diálogo com várias coisas que foram ditas e estou, como todo mundo aqui nessa sala, movida pelo luto, estou aqui pensando em Dona Léa Garcia que está sendo velada aqui perto, estou aqui pensando nela e pensando nela eu dialogo com o pensamento que Dona Zica trouxe sobre a nossa caminhada a partir da experiência. Eu traduzo essa ancestralidade, idade e experiência como repertório. Quando Maiah pergunta como vamos lidar com a juventude, o nosso papel é estabelecer repertórios, porque foi assim, tem sido assim. E quando falamos da tradição religiosa, isso também é repertório. É verdade que nasci e cresci em uma família macumbeira, dentro de terreiro, porque minha mãe era mãe de santo. Eu não tenho vocação, mas o repertório estava ali. Eu recebi isso da mesma forma que Winnie. Recebemos esses repertórios e fazemos as escolhas possíveis. É preciso recolocar, Thula, o sentido de comunidade não na particularidade de laços, não como um clã. Comunidade é mais que o clã. Você estava falando sobre a sua comunidade de terreiro, ali é o clã. Estou chamando de clã, mas a comunidade é outro sentido. Estamos propondo como sentido de comunidade esses lugares onde transitamos, onde recebemos esses repertórios, dialogamos com eles e caminhamos sempre no sentido da coletividade. É sempre um nós, mas esse nós tem conflito? Essa é uma reivindicação que fazemos. Isso é plenamente humano.

E o Orixá... Não tem Orixá que sacaneia o outro? Isso faz parte do repertório, esse é o repertório que recebemos. A pequenez faz parte e temos que lidar com isso, mas essa mesma tradição fala que tem o nível da responsabilidade. Não é cortar cabeça por cortar cabeça. Não é trazer o fogo e botar fogo em tudo, é responsabilidade em estar sendo chamada cá no momento e fazer escolha, não em seu nome, mas em nome da coletividade, que começa, mas não termina no clã. Isso responde um pouco também o que Maiah e Lúcia falam de não deixar ninguém para trás, porque a nossa existência depende de todo mundo dentro, com tudo que carrega. Como lidamos com isso?

Da mesma forma que eu não sei por que o algoritmo acha que eu vou querer ver saída de santo no *Instagram*. No meu aparece um monte. Fico vendo o *Instagram* quando estou querendo descansar, quando estou viajando, quando estou no hotel, daí abro o *Instagram* e vejo saída de santo. Antiga-

mente, máquina fotográfica não passava na porta. Eu estranho, mas denuncio também. É para isso que serve fofoca, mal dizer. Isso é ferramenta de controle para reestabelecer parâmetros. Tem um monte de pessoas do Ifá que estão dando ordem, um monte de homem querendo destituir a liderança feminina do candomblé, querendo destituir a liderança feminina da comunidade religiosa e da tradição. Isso é disputa, porque recoloca aquilo que Lúcia falou, que tudo é político.

Quem reposicionou essa tradição, de acordo com Helena Theodoro, uma mulher negra genial que sabe muito de muita coisa, ela diz que quem reposicionou as tradições que a gente carregou do navio até aqui foram as mulheres negras. Elas deram os parâmetros, o primeiro: “homem não entra”. Isso no mundo patriarcal, misógino. Então elas fizeram a política de negociar com os homens. Primeiro só chega até aqui, fica lá, Ogã, da porta para fora. Depois Ogã até no lado de dentro, mas até determinado espaço. E depois eles entram na roda. Isso fala da potência da disputa, porque disputar com a modernidade misógina não é simples, então homem entra na roda, homem vira pai de santo, mas a gente fala mal, porque a gente recoloca. Falar mal não é julgamento moral pequeno, não, é controle, é dizer que isso não pode. Essa é a responsabilidade. No passado tinha um grande propagador do candomblé no Brasil, um francês que escreveu muitos livros que se tornaram um clássico sobre as religiões negras no Brasil, Roger Bastide. Ele tinha a certeza de que tinha feito o santo na Bahia e virou um grande propagador no Brasil e fora dele ajudando a hegemonizar uma tradição. Nunca fez santo, mas a mãe de santo nunca contou para ele. “Ah, fez santo do francês?”. Fez não. “Fiz um negocinho ali”. Inventa um negócio. Ele virou um grande propagador internacional, a voz pública antes do Pierre Verger foi o Roger Bastide, cujas publicações são clássicos. Morreu sem saber, mas ele cumpriu o papel que elas precisavam que ele cumprisse, essa tradição é hegemônica até hoje.

Não foi pequeno o que elas fizeram não, isso é repertório. Só temos que aprender a ler, está na nossa cara. Estou vendo acontecer. Minha mãe dizia desde que eu era criancinha: “tem que ter olhos de ver”. Tem que saber o que está vendo, tem que fazer a crítica amparada no fundamento. E para a juventude, essa identidade efêmera, a nossa responsabilidade é compartilhar re-

pertório, e o resto são escolhas baseadas no princípio da responsabilidade, que é central nessa tradição. A honestidade não tem esse valor todo, mas a responsabilidade tem. Você pode ser desonesto, mas paga o preço, porque é sua a escolha. Tem jogo. Nessa tradição tem jogo para qualquer coisa, menos para burrice. Quem não entende o que está acontecendo, entrega o ouro para o bandido, o resto é só pagar o preço. E rede social é claro que é algoritmo.

Veja, algoritmo é uma coisa perniciosa, inteligência artificial é tudo ferramenta para sacanear a gente, mas o repertório de resistência está aí. Vai ser aprisionado? Vai se entregar? Ou vai fazer escolhas? Vai lidar com o que existe fazendo escolhas em favor da sua própria comunidade? Por que eu estou falando isso da juventude? Porque tem um discurso subliminar que bota a juventude como vítima e impotente, essa é a maior armadilha, porque nós, quando jovem, dizíamos que iríamos mudar o mundo e acreditávamos. A gente nunca foi impotente. A juventude de agora dura até 30 anos, está se alargando e é impotente. Essa é a armadilha. A responsabilidade é um princípio basilar para nós, e daí se tem 21 anos? O princípio da responsabilidade está aí para todo mundo. É na tradição, é no fundamento, e não necessariamente só na religião. Essa armadilha é que precisa ser denunciada, essa juventude que não pode, que não sabe. Tudo falta para essa juventude, isso é um escândalo que precisa ser denunciado porque entrega vaquinha no matadouro. Tudo está aí, uma superestrutura, tudo é maior que o jovem, por quê? O que a gente quer é que o jovem seja inteiro. Esse é o repertório.

ANA PAULA DE OLIVEIRA: Quando a Dona Zica fala sobre a morte dos jovens isso fala diretamente comigo, que tive meu filho assassinado.¹³² Quando a Ochy fala sobre estratégias, políticas comunitárias e construção coletiva, acho que as mulheres pretas das favelas já vêm fazendo essa política há muito tempo; principalmente nós que tivemos nossos filhos assassinados, a gente está o tempo todo pensan-

132 Johnatha de Oliveira Lima foi assassinado aos 19 anos, em 14 de maio de 2014, com um tiro nas costas disparado por um policial da Unidade de Polícia Pacificadora na Favela de Manguinhos, Zona Norte do Rio de Janeiro. Desde então, Ana Paula, junto a outras mães vítimas de violência de Estado, criou o movimento Mães de Manguinhos, que tem dado acolhimento, suporte e apoio a outras mães que vivenciam a mesma tragédia.

do no coletivo. Quando nos jogamos em uma luta por não termos escolha, é também porque assumimos essa responsabilidade, uma responsabilidade com toda a sociedade. Nossa querida Thula falou que, para algumas pessoas, quando ela faz a pergunta: “o que esperar do futuro?”, as pessoas trazem para o individual: “eu quero estar vivo”, e a Jurema retrucou: “nós precisamos estar vivos”. Eu concordo plenamente. Precisamos estar vivos e essa é uma luta pela vida da população preta, pobre, de favela e periferia, e ela não pode ser uma luta solo, apenas das mães que perderam os filhos. Essa luta é de responsabilidade de toda uma sociedade, pelo menos deveria ser. As mães são um exemplo dessa política coletiva, porque a gente já perdeu, e o que a gente perdeu não tem mais como ter de volta, são os nossos filhos. Mas ainda assim, a gente sente, a gente se afeta e a gente luta para que outras mulheres pretas não vivam a mesma coisa. Porque é assustador o tanto que já ouvi mulheres pretas falarem: “eu tenho medo de ser mãe, tenho medo de colocar um filho nesse mundo e ele ser assassinado, ser encarcerado ou ser vítima de um desaparecimento forçado”. Eu falo que nós, mães que perderam os filhos, estamos nessa luta para que as mulheres não tenham medo da maternidade, e eu não falo da maternidade apenas biológica e independente de parir um filho, tem outras formas de se parir. Todas nós que estamos aqui carregamos essa maternidade com a gente na nossa vida, na nossa luta, nós somos filhas, acima de tudo.

Quando eu consigo me enxergar, eu vejo também a importância do que eu faço, porque eu sei que já são nove anos nessa luta desde o assassinato do meu filho e eu jamais conseguiria estar aqui se outras mulheres e se outras mães não tivessem me acolhido. Hoje tenho a oportunidade de poder retribuir, depois de ter recebido essa força que eu recebi há nove anos. Jurema, assim que me encontrou hoje, falou: “te vi, vocês foram lá dar um abraço na mãe do Thiago”, o menino que foi assassinado na Cidade de Deus.¹³³ Sim, nós fomos lá dar um abraço na mãe do Thiago, a gente foi com o intuito de levar força, mas nós voltamos mais fortalecidas. É uma cura mútua, isso é o que dá sentido para essa luta coletiva.

133 Thiago Flausino, de 13 anos, foi assassinado em agosto de 2023 por policiais do Batalhão de Choque da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, enquanto andava de moto com um amigo em uma das principais ruas da Cidade de Deus, Zona Oeste do Rio de Janeiro.

ANA FLÁVIA MAGALHÃES PINTO: Estou muito interessada em futuro, apesar de que, em termos de ofício, vou fazer uma brincadeira de como isso não dá medida. Mas eu gosto dessa possibilidade de lidar com o passado, por meio da história ou do pensamento histórico é que se forma uma ideia de nós. A história já nasce para construir esse senso de nós, e esse “nós” tem sido criado para negar a nossa existência. O “nós” deles é excludente, o nosso “nós” é um generoso. Por conta disso, nós não existimos ignorando a existência de nossos semelhantes, de nossos pares, é justamente isso que permite a nossa sobrevivência. Haja visto tudo que aprendemos com o candomblé, com as religiões de matrizes africanas, em especial, com a capacidade de respeitar quem você encontra no caminho, procurando manter o que é seu, preservar o que é do outro e, ao mesmo tempo, construir algo novo desse encontro.

Pensando em futuro com base em tudo que temos em nossas mãos, é certo que nesse jogo que estamos jogando a pobreza nos fragiliza, o racismo nos fragiliza, o sexismo nos fragiliza, mas estamos aqui desafiando vários projetos de genocídio. Estamos aqui com dores, com marcas, com tudo aquilo que significa sobreviver a uma estrutura em que parte dos sujeitos projeta nossa destruição, mas, pensando nesses caminhos de futuro, eu lembro de um outro lugar por onde transitei e transito.

Quando eu era muito jovem, entrei na graduação de jornalismo cheia de ideias, achando que era essa a ferramenta que eu teria para mudar o mundo. Eu achava que, como jornalista, ia mudar o mundo. Cheguei lá e a discussão era “Apocalípticos e integrados”, os dramas da comunicação branca sobre o lugar dos meios de comunicação na produção de barbárie e tal. Quanto mais pretensamente radical você é, mais você tende a ter uma postura de colocar em suspeição a possibilidade dos instrumentos e dos meios de comunicação. Aí você vai avançando no tempo e encontra com Exu. Se comunicação é o princípio de tudo, não tem escapatória. Portanto, assim como Exu estabelece que a depender de como a gente brinca com as coisas elas podem ser divertidas e assustadoras, ao mesmo tempo, como a gente se posiciona nisso daí?

Aquilo em que temos interesse, o planejamento, a capacidade de ter uma disciplina para conduzir nossa ação nisso tudo, é mais interessante do que a nossa desconfiança. Estamos aqui eu e Stephane Ramos da Costa da Rede de

Historiadoras e Historiadores Negros; até pouco tempo atrás, quantos historiadores negros nós tínhamos de referência no repertório, não só para pensar Brasil, mas também em perspectiva diaspórica transnacional? Não tinha; ao contrário do que a gente pode pensar, esse é um espaço bastante protegido da nossa presença. Podemos até estar como professoras da educação básica, porque nesse sistema as professoras da educação básica não têm autoridade, não são vistas como produtoras de conhecimento histórico. Vivemos, hoje, uma luta em que há um protagonismo de muitas historiadoras negras na construção até mesmo dessa legitimidade, do reconhecimento de professoras da educação básica como produtoras do conhecimento histórico. Essa possibilidade de termos a ampliação do reconhecimento de historiadoras negras e historiadores negros tem a ver com o uso de ferramentas dessa comunicação aparentemente diabólica. Do lado de fora a comunicação é diabólica, do lado de dentro ela é transformadora.

É muito impressionante que, fazendo uso dos conhecimentos de tecnologia, eu sei que em um dos projetos de Criola foi desenvolvida uma reflexão sobre ciberativismo, eu sei muito pouco teoricamente a respeito, mas eu sei que a Rede de Historiadoras e Historiadores negros faz tudo que tem feito sem dinheiro, sem institucionalização e sem CNPJ, a gente resolveu se juntar com o que tinha. A partir de um grupo no *Whatsapp* — aplicativo que serviu, inclusive, para promover a pior experiência de eleição do século XXI até o momento — a gente também fez a nossa rede, e a partir disso historiadores que estão no Pará, no Acre, no Rio Grande do Sul estão sendo reconhecidos e potencializados. Essa circulação se dá, inclusive, nesses espaços, disputando e estabelecendo limites para essa historiografia hegemônica que nos subdimensiona, nos ridiculariza e nos exotiza. Temos produzido as nossas histórias, histórias que dialogam permanentemente com as experiências indígenas, as experiências das lutas no campo e nas periferias, as lutas pelo direito à cidade. Eu acho que quando pensamos em futuro e em existência conscientemente comunitária tem a ver com isso, com a nossa capacidade de entender o que temos sido capazes de fazer com as ferramentas que estabelecemos e que encontramos pelo caminho, porque nem tudo vai ser elaborado por nós, mas a capacidade de ressignificação é a chave até mesmo da nossa humanidade.

Quando nossos antepassados foram retirados do seu local de origem ou constrangidos nos lugares onde já estavam, a gente teve que dar resposta e a gente deu resposta inclusive lidando com o que encontramos pela frente. Acho que é não ter medo de tudo que temos encontrado, ou melhor, ter medo, mas lidar com ele, sobretudo, considerando que é da nossa tradição não nos isolarmos. Por muito tempo, a ideia de quilombo foi tratada na chave do isolamento. Os quilombos não existiram isolados, havia uma capacidade de proteção do nosso espaço, da nossa coletividade, mas não por força de isolamento. Nunca estivemos isolados, muito pelo contrário. Acho que o trunfo está aí, acredito que a chave seja essa.

Muito do que temos visto hoje parece estranho, o movimento negro na sua multiplicidade é apontado como aquele que tem sido capaz de forçar o chamado campo da esquerda no Brasil, se não todo o grupo, parte expressiva desse movimento, porque é apenas residual a possibilidade de negros conservadores se constituírem no campo conservador, porque o campo conservador está estabelecido. Oportunismo a gente sempre teve, mas o que fazemos com todo o campo que não tem nem oportunidade de ser oportunista? Eu acho que quando pensamos em futuro precisamos considerar isso, porque centrar o nosso foco de atenção para os premiados ou premiadas a exercerem o oportunismo tira o foco de que o nosso cotidiano, a nossa composição vem daquilo que Frantz Fanon chamou de “Condenados da terra”. E a transformação vem desse nosso lugar e da nossa possibilidade de, a despeito de andar pelo vale da sombra e da morte, não trair justamente a nossa comunidade de existência.

MAIAH LUNAS: Eu vou passar para Ochy para encerrarmos.

OCHY CURIEL: É muita responsabilidade abrir e fechar. Aqui temos muitas ideias. Acho que nós deveríamos retomar esses encontros para pensar a política internacional. Estava pensando na possibilidade de fazermos isso outra vez, porque preciso desses diálogos para pensar mais coletivamente, afinal, a comunidade é isso também. Agradeço porque estou pensando muito em comunidade, ancestralidade e o que significa uma política urgente, humanizada

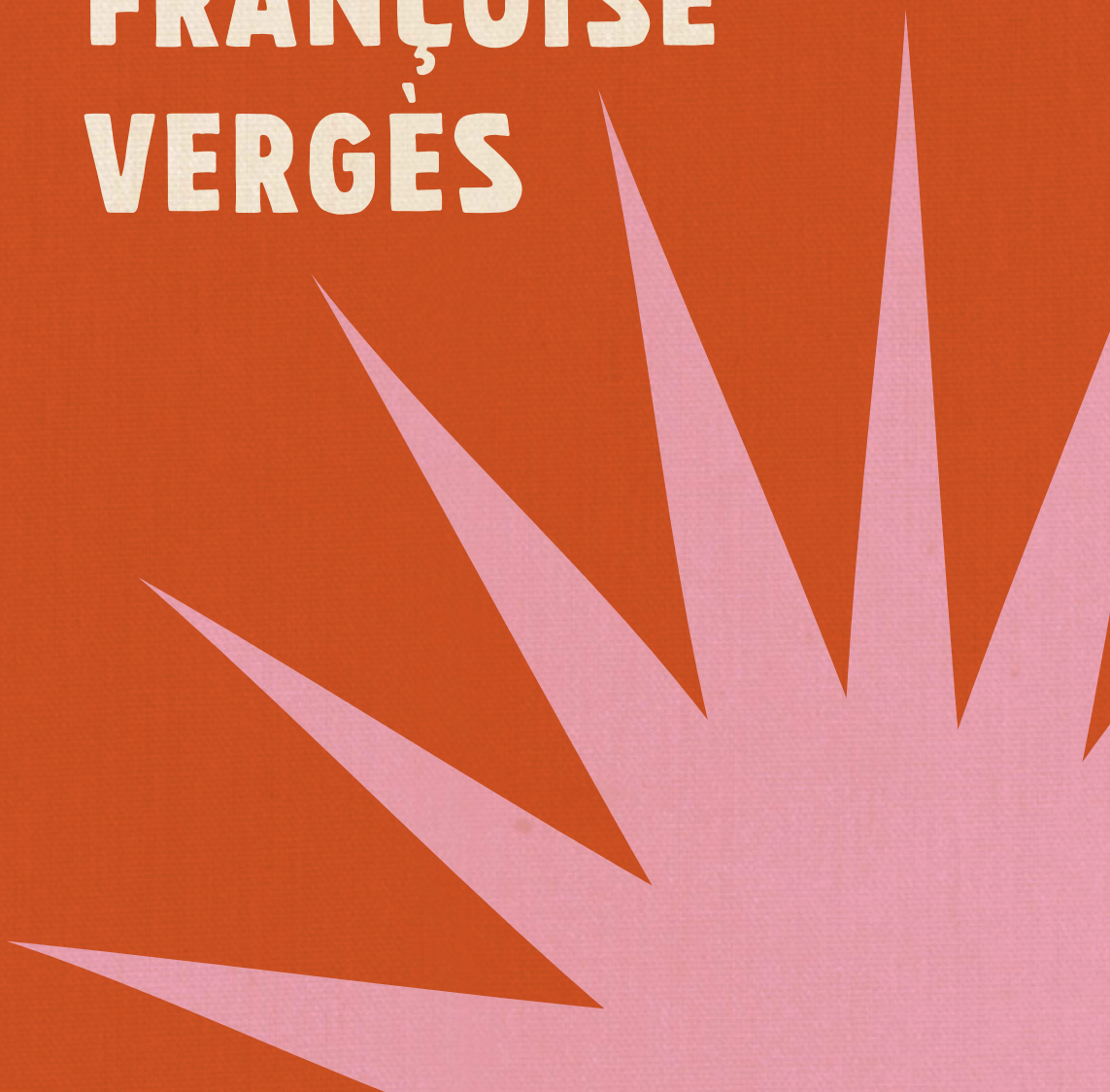
frente a este sistema horrível de morte e de mudança climática. Para mim, é uma urgência pensarmos juntas sempre. Agradeço muito por essa conversa coletiva. Muito obrigada.

MAIAH LUNAS: Em nome de Criola gostaria de agradecer a presença de todas em nossa troca. Essa construção não acaba aqui, com certeza. Não é o ponto inicial, também não é o ponto final; que possamos continuar nessa troca.

LÚCIA XAVIER: Obrigada, Maiah, pelo apoio e suporte. Como vocês sabem, Maiah, Thula, Mãe Nilce, Vanda Ferreira, Mãe Meninazinha, Thereza, Helena, Dona Zica e Jurema são membras dessa organização e foram elas que trouxeram para o nosso encontro do começo do ano de 2023 a necessidade de dar esse passo para o debate sobre o futuro. Ainda tivemos a companhia da Maíra Alves. Quero agradecer muito a vocês pela possibilidade de compartilhar conosco os saberes, as dificuldades, as questões que animam o debate, cada uma nas suas inserções. Quero agradecer a nossa equipe e dizer que essa é nossa primeira iniciativa, ficamos provocadas e resolvemos aproveitar a oportunidade da chegada da Ochy Curiel no Brasil para inaugurar o nosso primeiro encontro e fazer esse debate. Vamos seguir nessa linha de debate tentando ampliar, mas também queremos fazer essa partilha.

CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

ENCONTRO COM FRANÇOISE VERGÈS



Em 2023 Françoise Vergès esteve no Brasil para uma série de encontros que incluíram atividades com a equipe do educativo da 35ª Bienal de São Paulo e a passagem por espaços de mobilização social e ativismo, como a Ocupação Prestes Maia em São Paulo e Criola, no Rio de Janeiro. Durante os encontros, além de falar sobre o livro “Decolonizar o Museu – Programa de Desordem Absoluta”, Françoise trouxe reflexões contidas em seus outros processos de trabalho, especialmente questões ligadas à crítica aos limites do feminismo branco e à apropriação da agenda feminista por parte da extrema direita. No encontro em Criola ela também compartilhou um pouco de sua trajetória. A exposição foi seguida de um diálogo com ativistas convidadas que trouxeram temas centrais para estes debates, como por exemplo, os desafios em se pensar a questão da decolonialidade no contexto da prática museológica e a violência perpetrada pelo Estado, que produz o genocídio do povo negro e tem afetado fortemente a juventude negra.

LÚCIA XAVIER: É com o maior prazer que recebemos a professora Françoise Vergès em Criola. É uma honra poder conhecer seu pensamento e também poder compartilhar um pouco mais sobre o trabalho feito por Criola.

Esses nossos encontros, Françoise, têm uma característica: nós ouvimos pensadoras, ouvimos ativistas, pessoas da cultura e de outras áreas sempre fazendo aquela pergunta, a partir do pensamento e do estudo dessas pessoas, sobre a construção de um mundo sem racismo, um mundo sem racismo patriarcal cisheteronormativo. Você está no Brasil para lançar um livro sobre a questão da violência e sobre a criminalidade. Então achamos que vale a pena ouvi-la e conhecer sua obra.

FRANÇOISE VERGÈS: Sou ativista desde a adolescência. Cresci na Ilha da Reunião,¹³⁴ que é uma ilha no Oceano Índico colonizada pela França, onde pessoas de Madagascar e África foram escravizadas. Cresci em uma família de militantes anticolonialistas, o que permitiu que eu tivesse, desde muito cedo, uma formação política anticolonialista dentro de casa ao mesmo tempo em que recebi na escola uma educação francesa.

O racismo estrutural é uma questão importante para mim há muito tempo e o que me interessa nesse trabalho é como esses sistemas de opressão e de exploração se estabelecem, e como criamos resistência a esses sistemas. Então, eu olho para a escravidão hoje e penso nos atritos da estrutura da escravidão, que ainda se fazem presentes. Ou seja, como a escravidão organizou e sustenta os tempos modernos. Por exemplo, penso nas mudanças climáticas e nas consequências que são agravadas pelo racismo.

Fui jornalista e durante esse trabalho me interessavam as lutas das mulheres nos países. Viajei por diversos países. Por exemplo, fui ao Chile para recolher relatos sobre pessoas desaparecidas na ditadura de Pinochet, estive em El Salvador durante a guerra civil para conversar com as mulheres sobre violência doméstica, na África do Sul e na Reunião para falar com mulheres sobre genocídio e sobre Apartheid. Sempre escrevi artigos sobre a questão

134 Na Ilha da Reunião a escravidão foi abolida em 20 de dezembro de 1848. Assim como Martinica, Guadalupe, Guiana Francesa e Maiote, a ilha é um departamento ultramarino francês.

da exploração. E cada vez que escrevo um livro, tento entender e responder algumas perguntas, por exemplo, eu olho para um copo e me pergunto como, por quanto tempo, por que ele está ali. Por que é dessa forma? Não é somente sobre o objeto, mas sobre toda a estrutura que o concentra.

Nesse momento de partilha vou tecer comentários sobre os livros que escrevi e que foram traduzidos para o português.

O primeiro livro traduzido para o português foi *Um feminismo decolonial* e começa com a pergunta: “quem limpa?”.¹³⁵ Todos os dias, na vida social, quando vou a um banco, a um centro comercial, à escola, à universidade, ao cinema ou ao teatro, quem está limpando são mulheres que a gente não vê. São mulheres mal pagas, exploradas. Não só mulheres que trabalham nas casas como babás ou trabalhadoras domésticas, mas também no espaço público.

A estrutura do mundo depende desse trabalho, e sem esse trabalho não se pode fazer nada. Não vemos as mulheres, mas vemos todos os dias o resultado do seu trabalho. Quando vamos aos lugares vemos se estão limpos ou não, somente o resultado importa. Não vemos a pessoa que faz esse trabalho, que faz esse resultado acontecer. E eu faço uma relação entre a escravidão e o limpo e o sujo, pensando em como a Europa ocidental se apresentou como limpa e civilizada, e como o resto do mundo foi apresentado como sujo, não civilizado e são essas pessoas, localizadas no mundo sujo, que são encarregadas de limpar o mundo branco, mas, ao mesmo tempo, não são autorizadas a serem vistas como parte do mundo limpo. Essas pessoas estão sem acesso à água, sem acesso à saúde etc.

É essa organização do mundo colonial que cria a divisão entre limpo e sujo, onde essa parte branca é a limpa, que é limpa por essas pessoas que

135 Vergès, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu, 2020. No prefácio à edição brasileira, Françoise destaca a motivação para a escrita da obra. “Escrevi este livro para mostrar que o trabalho de cuidado e limpeza é indispensável e necessário ao funcionamento do patriarcado e do capitalismo racial e neoliberal; contudo, embora indispensável e necessário, ele deve permanecer invisível, marcado pelo gênero, racializado, mal pago e subqualificado. Também o escrevi para tornar visível a dimensão colonial e racial de um feminismo europeu convencido de ter escapado das ideologias racistas da escravidão e do colonialismo. Chamo esse feminismo de *civilizatório* porque ele adotou e adaptou os objetivos da missão civilizatória colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve a seus interesses”.

são excluídas e estão de fora dessa vida branca. É uma divisão racial e de gênero na qual vivemos até os dias de hoje. E, de fato, o número de mulheres trabalhadoras domésticas aumenta a cada ano, cada vez mais, pelo mundo todo. Quanto mais mulheres brancas têm acesso ao mercado de trabalho, mais mulheres negras fazem a limpeza. O progresso das mulheres brancas na sociedade tem sido feito cada vez mais por meio da exploração de mulheres negras. Estamos falando de milhões de mulheres que trabalham com limpeza, e em todos os lugares elas são mal pagas e exploradas. Então, o meu argumento é que se o feminismo não se posiciona a partir desse questionamento, ele é um feminismo burguês. Enfrentar e atacar isso é um ataque ao passado. Precisamos pensar nisso, não só na igualdade de gênero, mas nessa estrutura, porque se trata de um trabalho perigoso, devido ao contato com produtos químicos que causam doenças respiratórias, alergias e problemas nas articulações, como nos pulsos, cotovelos e joelhos. É um trabalho muito estressante que nunca é valorizado. Mesmo se exigirmos um salário-mínimo para essas mulheres não será o suficiente, porque esse trabalho tem menos valor social do que o trabalho em um banco, por exemplo. Então esse é o pilar da estrutura patriarcal racista. Os bancos fechariam sem esse tipo de trabalho. Para mim, esse é o feminismo decolonial, porque eu vejo que todo mundo está se tornando feminista, até a extrema direita. Elas podem se dizer feministas se quiserem, mas existem os feminismos de libertação: negro, indígena, africano, asiático, eles estão em todos os lugares se organizando pela libertação.

Estudei também em que momento o direito das mulheres virou uma arma do neoliberalismo e do imperialismo, porque defender esse discurso neutro sobre os direitos das mulheres não traz mudanças. O imperialismo faz intervenções nos países da África e Ásia em nome dos direitos das mulheres. É importante dizer que a questão da violência não é sobre homens maus, cruéis, mas é sobre uma sociedade que é extremamente violenta. As prisões estão cheias de pessoas negras. As prisões da Europa têm muitos árabes também.

Então, para nós, feministas, lutarmos contra a violência significa que é preciso combater as estruturas da violência, porque em nome do direito das mulheres cada vez são feitas mais leis “para que eu possa caminhar na rua em segurança”. Isso, na verdade, representa segurança apenas para as mulhe-

res burguesas. Representa mais vigilância, mais monitoramento, mais polícia, mais guardas, mas essa não é uma cidade para todos.

Já o meu último livro fala sobre a decolonização dos museus,¹³⁶ uma parte do título é: *Um Programa de Desordem Absoluta*. Há uma frase de Frantz Fanon que diz: “A decolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo, é um programa de desordem absoluta”.¹³⁷ A decolonização não é uma conversa tranquila, não é uma metáfora. É uma luta de verdade, pessoas morreram por isso, pessoas perderam a vida, foram exiladas. No contexto dos dispositivos de pacificação, observemos o papel do museu, pois mesmo se não vamos até lá, mesmo se não frequentamos, o museu existe para uma finalidade.

O museu nasce na Europa no século XIX. O Século XVIII foi o pico do tráfico negreiro no mundo, então se no século XVII tivemos de 30 a 40 mil pessoas africanas sendo deportadas e escravizadas, no século XVIII esse número passa a ser de 70 a 90 mil pessoas escravizadas por ano. Ou seja, o momento da revolução francesa, da declaração dos direitos do homem,¹³⁸ é um momento de intensa escravização. É nesse contexto que o museu nasceu. O museu faz parte dessa imagem que a Europa se dá, do seu prestígio, do seu grau de civilização, do seu amor pela beleza, pela arte, enquanto reproduziam o discurso de que os outros povos não conheciam nada e não sabiam de nada.

E a Europa vai pegar os objetos dos outros povos, porque, desde sua perspectiva, os povos não sabiam o que fazer com eles, mas na verdade esses objetos têm um significado social e cultural para esses povos. Os europeus não sabiam nem mesmo que são bonitos, que são importantes. Então se eu quero ver esse objeto, que ficava onde moro, agora preciso ir ao museu. Ele está sendo vigiado atrás de um vidro, mas eu não posso tocá-lo, não posso pegá-lo e não posso levá-lo comigo. Na visão de mundo europeia, esses objetos

136 Vergès, Françoise. *Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: Ubu, 2023.

137 Françoise se refere à passagem do livro de Frantz Fanon *Os condenados da terra*, que foi publicado no Brasil pela editora Civilização Brasileira em 1968.

138 Somente no século XX, em 1948, seria proclamada a Declaração dos Direitos Humanos referindo-se à humanidade enquanto coletivo, e não no masculino genérico, como ocorreu na França em 1789.

não são nossos, essa visão transforma a cultura em objetos mortos. No museu estão os objetos, mas não estão os povos. As pessoas estão do lado de fora e os objetos dentro. Não vemos pessoas negras, não vemos pessoas asiáticas lá dentro. O museu é uma representação do que o mundo ocidental é, um instrumento de pacificação, de disciplina que se mostra como novo, inteiro, como símbolo de beleza, de harmonia, mas que na verdade esconde e mascara.

De fato, o museu é a cena do crime, é a casa do criminoso, do ladrão, mas é apresentado como o lugar civilizado que nos mostra a beleza. E isso tem sido terrível para os povos. Tudo que foi colocado lá, todas as coisas, tudo foi arrancado. E o que eles não conseguiram pegar eles destruíram. Eles também usaram esses objetos para produzir as imagens de quem é negro e de quem é asiático. Assim, os museus habituaram os europeus a verem o mundo a partir das imagens vistas em suas paredes. Habituar-se a pensar o mundo a partir deles mesmos. É uma educação para não ver nada. Acreditamos que estamos vendo, mas não vemos nada.



No Museu do Louvre, na França, existe uma pintura famosa sobre o nordeste brasileiro, intitulada *A casa de um labrador no Brasil*, de Frans Post, 1650. A obra mostra uma plantação muito exótica, com palmeiras. Vemos um mamoeiro, um abacaxi e também pessoas negras caminhando numa estrada. As pessoas veem essa obra e pensam que isso é o Brasil. Poderiam se perguntar: “por que tem pessoas negras nessa estrada?”, mas o pensamento é de que sempre houve pessoas negras no Brasil, porque no Brasil tem samba e carnaval. E com esse quadro nós naturalizamos a escravidão; nas pinturas antigas vêem-se pessoas negras trabalhando como parte da paisagem. Naturalizamos a escravidão como parte da paisagem, a escravidão vira uma paisagem. A arte contribuiu para justificar a colonização.

Portanto, para mim a decolonização do museu ocidental é impossível. Tudo o que foi roubado precisa ser devolvido, precisa retornar para seus países de origem. Mas para suas comunidades, não somente para os Estados. Por exemplo, os objetos africanos que estão nos museus europeus deveriam voltar para os respectivos povos originários, para suas comunidades no Mali, no Gabão etc., e não ficar nas mãos do Estado, desse modo tentamos evitar que o modelo colonial não seja reproduzido. No sul global precisamos pensar no próprio espaço, como queremos transmitir, o que queremos transmitir, para quem e em quais espaços, que tipo de espaços. Essa é uma questão atual muito urgente.

Ainda sobre esse tema, nós pensamos em um museu na Ilha da Reunião. Na Europa é o objeto que conta a história: “Temos esse objeto datado do século tal” etc. Não existe nenhum objeto dos povos escravizados, os únicos objetos são objetos da escravidão e não é a mesma coisa. São correntes, algemas e outros instrumentos de tortura. Então, vamos começar com relatos, pois cada pessoa tem uma narrativa. Cada pessoa tem um relato a partir das emoções, dos sentimentos, porque a pessoa escravizada sonha, brinca, se apaixona, é um ser humano. Precisamos começar com relatos e com as emoções para restituir a presença, porque essa pessoa não é um objeto. Precisamos devolver a humanidade a ela. Temos que pensar que não precisamos construir prédios gigantescos, super caros, onde é necessário pagar e gastar dinheiro. Nessa crise climática isso é super problemático.

Na Europa é a acumulação. Quando a gente visita os museus na Europa, não é só uma máscara que está lá, são dez mil! Eles precisam acumular tudo nesse espaço pequeno. E de fato nós só vemos uma pequena parte, é um princípio de acumulação de uma economia capitalista racista. Nós não precisamos seguir esse modelo, nós podemos ter outros modelos e é sobre isso que eu falo nesse livro.

A última coisa é que eu trabalho bastante contra a violência policial. Estive num coletivo que se chamava Decolonizar as artes e fazíamos as intervenções, exposições e manifestações problematizando isso, e também atuando na defesa por uma universidade livre e aberta para discutir sobre esses assuntos, pois não é só sobre colocar mais pessoas negras nessas instituições, mas também criar espaços de imaginação. Há muito racismo na sociedade patriarcal. Não deixam a gente sonhar, porque se sonharmos, vamos querer mudar, então a gente não pode sonhar, não querem que a gente sonhe. É preciso incentivar, encorajar essa imaginação. É possível e isso já foi feito. Os nossos antepassados já fizeram e nós vamos fazer de novo.

LÚCIA XAVIER: A proposta é que façamos agora uma rodada de questões. Se alguém quiser trazer algum comentário ou perguntar, fiquem à vontade.

ANDRÉA LOPES: Quero agradecer muito a sua fala, que, para mim, é o exemplo da potência do que é pensar o feminismo decolonial. A universidade vem se dedicando a pensar muito a modernidade, a teoria decolonial, a discussão sobre o mundo ocidental; mas quando você fala, demonstra a potência prática de que se pode pensar o mundo de outra forma, portanto não é só a discussão teórica que nós temos na academia. Para além da discussão decolonial, é pensar o mundo de forma generificada, a partir do gênero.

E aí vem uma provocação, eu trabalho muito com parceiras intelectuais museólogas e uma delas fez um trabalho pensando num museu decolonial, a ideia do antimuseu. A conclusão a que ela chega é de que é impossível um museu decolonial, porque é o que a instituição representa. A mesma coisa em relação à universidade e como ela é construída. Então temos essa tarefa de construção de novas instituições dentro de uma lógica decolonial.

THULA PIRES: Queria que você falasse um pouquinho da teoria feminista da violência, por conta dos desafios que temos em pensar a violência para fora de uma visão masculinista.

FRANÇOISE VERGÈS: A instituição não é somente a organização e seu funcionamento, também é o espaço em si. O espaço de gênero, de raça e de classe. Já sabemos se somos aceitas ou não no momento em que entramos nos espaços. Existem espaços onde os corpos das mulheres negras não são aceitos, sabemos que esses espaços não são para nós. Nossos corpos não são aceitos. Nos encontros comunitários que tive com as mulheres da Ilha da Reunião elas disseram que a coisa mais brutal é o péssimo acolhimento em qualquer museu. É uma sensação muito ruim, porque é passada uma mensagem para você não ser acolhida. Elas relatavam: “eles nos respondem mal, dão informações falsas, nos fazem perder tempo”. Tudo isso transmite a mensagem de que aquele espaço não é para elas. Neste sentido, a questão do espaço é muito importante para pensarmos o mundo pós-racismo. Nas cidades, tudo foi construído para as pessoas que estão no poder. Para pensar num mundo pós-racista precisamos pensar nos espaços também. Então, pensando um pouco sobre pacificação, os espaços também são lugares de pacificação. A escola é um espaço de pacificação. Nós somos muito pequenos, precisamos nos manter sentados de certo jeito, inteligentes, sábios, por horas. As crianças questionam o tempo todo o porquê das coisas: por que as coisas são assim? E nós as pegamos e demandamos que não façam perguntas e fiquem quietas. Então a escola disciplina seus corpos pedindo que fiquem sem se mexer, escrevendo. Nós impedimos a curiosidade, pois a curiosidade é uma arma muito forte. A curiosidade nos leva a questionar: “por que isso está assim?”. Então é preciso que não haja curiosidade, é preciso matar a curiosidade, isso é a pacificação: “As coisas sempre foram desse jeito”, “o mundo é assim”.

A pacificação tem o lado armado, que é matar, queimar, massacrar, roubar. E tem o lado da pacificação mental: “você não sabe nada”, “você é feio”. São coisas que não permitem que uma pessoa consiga se desenvolver. Dá pra ver quando os oprimidos começam a falar, a forma como as classes dominantes ficam loucas de raiva, porque é preciso que fiquemos nos nossos lugares, lá atrás.

Então, na casa do amo, nós estamos somente no corredor, na cozinha, nunca na sala, e se estamos na sala não é para falar. Isso também é a pacificação. Ser dócil, pedir a palavra gentilmente, aprender a falar baixo, não falar alto, falar doce e respeitavelmente, se desculpar. Isso também é a pacificação. Não se pode expressar a raiva, mas a raiva é um sentimento válido. A raiva é sobre dizer o que não é possível, dizer que as coisas não podem ser assim, e mais tarde transformamos a raiva em consciência. Então o dispositivo de pacificação decide o que é respeitável, o que é bom, o que precisa ser feito e como tem que ser feito. E por quem ele é decidido? Pela classe dominante.

O patriarca branco se mostra como o homem bom que ama sua esposa, as crianças, os criados, o cavalo; por outro lado, ele estupra, rouba, mata, explora. A forma como o mundo em paz é mostrado, esse mundo pacificado, na realidade, é um mundo em guerra. A paz do mundo pacificado que é representado, na verdade, é um mundo que está em guerra. Guerra contra pessoas negras, mulheres, pessoas trans. Não é um mundo de paz, é uma paz que repousa sobre a violência.

E sobre a teoria feminista da violência, como pensar a violência fora de uma lógica masculinista?

Bem, a maneira como o ocidente apresenta a violência é através de pessoas que amam seu país, amam seus filhos, amam a vida, e são os outros que são violentos, são os outros que não amam suas vidas, nem seus filhos. Essa maneira de pensar a violência é de que existem pessoas que não gostam da paz nem da vida, e que não querem seguir as normas, normas feitas apenas para proteger esse mundo racista patriarcal. E essa proteção, quem tem o direito de ser protegido e quem não deve ser protegido? Por exemplo, nós vimos durante a pandemia de Covid-19 quais foram os corpos que não deveriam ser protegidos, que não tinham o direito de serem protegidos. É uma divisão racial do mundo moderno, quem pode ser protegido e quem não pode ser. Nós vemos isso o tempo todo. Por exemplo, as crianças que nascem no Sul global nascem com mais doenças respiratórias do que as crianças do Norte. Então, quanto mais vulneráveis às doenças, mais vulneráveis à morte. É porque o mundo racista escolheu não proteger essas crianças. Para mim, a teoria feminista da violência repousa nisso. O que eu quero dizer é que existe essa ideologia dos corpos que serão

protegidos pelo sistema e os corpos que o sistema não vai proteger. Isso é muito complexo. Não se trata de uma seleção, é sobre o acesso à água, à comida, sobre a falta de escolas, de hospitais. Não existem parques, não existem jardins.

Uma mulher negra disse que o racismo é a fabricação pelo Estado de uma morte antes da hora. É a vulnerabilidade a uma morte prematura. Ou seja, existem pessoas que já nascem marcadas pela possibilidade de uma morte prematura. Elas vão morrer, não vão crescer, não vão envelhecer. São condenadas a ter uma vida mais curta. Para mim a violência é a negação das necessidades vitais, ar, água, um teto, terra. Sem isso você morre.

LÚCIA XAVIER: Quero finalizar esse encontro agradecendo Françoise Vergès, por se disponibilizar a conversar conosco sobre as suas obras e em diálogo com a perspectiva de construção de futuros sem racismo. Agradeço também a presença de todas as pessoas. É uma honra contar com a generosidade e a colaboração de vocês. É sempre muito gratificante quando nos juntamos para pensar.



CONSTRUINDO FUTUROS SEM RACISMO

ENCONTRO COM AMINA MAMA



Em agosto de 2024, a pensadora e ativista nigeriana Amina Mama esteve no Rio de Janeiro para participar do terceiro encontro proposto por Criola no contexto da iniciativa “Construindo futuros sem racismo”. A atividade aconteceu no Museu da História e da Cultura Afro-brasileira – Muhcab e também contou com a atividade de lançamento do livro Amina Mama e Lélia Gonzalez, organizado por Thula Pires e Andréa Gill, na qual esteve presente Melina de Lima, neta de Lélia Gonzalez.

Mediada por Thula Pires, a conversa contou com a participação de ativistas convidadas por Criola para compor esse espaço de reflexão. Na conversa foi possível refletir sobre aproximações, desafios e possibilidades de imaginação radical, entre as experiências compartilhadas por Amina Mama desde seus lugares de atuação. Por exemplo, o contexto de ditadura partilhado por Amina Mama desde sua experiência na Nigéria teve como interlocutora Dona Zica, que trouxe os desafios e as batalhas no contexto da organização das trabalhadoras domésticas no Brasil nos anos 1960. A conversa mobilizou diferentes experiências vividas, sempre assentadas nas trajetórias de organização comunitária e política das ativistas. Como destacado por Thula Pires, o encontro foi também uma maneira de “ter a possibilidade de definir quem somos, como queremos viver e que mundo faz sentido construir”.



LÚCIA XAVIER: É sempre muito gratificante quando nos juntamos para pensar em nós, em nosso futuro e no que queremos projetar para um mundo melhor. Sou Lúcia Xavier, coordeno Criola, sou uma das cofundadoras da organização e tenho o maior prazer em abrir esse debate com as visitas ilustres de Amina Mama e Melina de Lima¹³⁹. O encontro parte das proposições que nasceram junto ao nosso grupo de associadas, que querem pensar, construir e imaginar um futuro sem racismo. Qual seria a nossa possibilidade de viver em um mundo sem racismo? As mulheres negras já apontaram o bem viver como uma possibilidade, e a partir daí a gente vem, ao longo do tempo, sedimentando, botando tijolos, areia, pregos e madeiras nessa ideia.

THULA PIRES: Como Lúcia disse, o convite é para ampliarmos a nossa imaginação, então esse é um encontro também para alimentar a alma, alimentar a imaginação política e nos reencontrarmos. Criola e a equipe de Criola, minha irmã Lúcia Xavier, muito obrigada por ter colocado essas propostas em confluência para que pudéssemos alimentar essas outras atuações de Criola que tentam manter a chama viva para seguirmos em frente, sem que as limitações do racismo patriarcal cisheteronormativo nos tire a possibilidade de definir o que queremos e como a gente quer viver.

Queremos começar, Amina, te pedindo para contar como foi a construção desse processo de se posicionar como uma feminista africana, como esse caminho até o engajamento com o continente africano se construiu, porque um dos grandes desafios nessas conversas entre continente africano e diáspora é que estamos lidando com contextos que são distintos, e é importante que a gente também dê conta do que cada contexto informa na maneira através da qual nos colocamos em ação. Você pode começar contando um pouco para nós?

139 Coordenadora de Articulação Interfederativa no Ministério da Igualdade Racial, Diretora de Cultura e Educação do Instituto Memorial Lélia Gonzalez, cofundadora do projeto Lélia Gonzalez Vive e neta orgulhosa de Lélia. É organizadora do livro "América Ladina", quinto volume da coleção Biblioteca Básica Latinoamericana.

AMINA MAMA: Por um lado, eu nasci africana, e suspeito que feminista. Essa é uma identidade política da vida adulta, de agora. Por outro lado, quando eu digo que nasci assim, estou falando que nasci com um parentesco africano. Meu pai é africano. Eu fui criada em uma pequena cidade no Norte da Nigéria. Minha mãe nasceu no Brasil assim que o pai dela desapareceu por aqui, então eu imagino que alguns dos meus ancestrais gostavam muito desse país.

Falando um pouco sobre a minha trajetória, cresci no Norte da Nigéria, que é uma área marcada predominantemente e culturalmente pela religião islâmica, onde há uma hegemonia islâmica, por mais que haja uma pluralidade de religiões na região. Como vocês sabem, a Nigéria é um país com mais de duzentas milhões de pessoas negras, então não sabemos nada de racismo. Quando eu digo que nasci africana, não é em resposta ao racismo, é um fato. Naquela época, a Nigéria era um país independente e muito orgulhoso. Foi uma época de construção de nação envolta por muito orgulho. Cresci numa família interracial em um espaço muito seguro, muito amoroso, não me sentia oprimida nesse contexto familiar. Uma família muito grande, com muitas mulheres e com um legado matriarcal de várias genealogias pelo lado do grupo étnico de meu pai. Então, o que tornou necessário afirmar essa identidade feminista africana foi ter experienciado uma série de traumas, em diferentes níveis, a partir de encontros com o mundo, ou seja, para além da minha família estendida. Começando com a observação das desigualdades extremas de classe como um legado das estruturas coloniais que reforçaram as hierarquias feudais e coloniais da época. Mas muitas dessas perspectivas e promessas de revolução e de independência africana foram interrompidas pela guerra civil e pelas muitas décadas de ditaduras militares. Então testemunhar o que começou na minha cidade como uma série de eventos violentos foi o primeiro trauma, e isso se deu realmente ao me encontrar numa guerra civil e, logo depois, pelos deslocamentos que vivi, pois eu fui enviada para estudar na Europa.

Eu era uma criança pequena e me vi sozinha em um sistema educacional completamente branco, foi aí que comecei a me deparar com o racismo e o poder do racismo pela primeira vez. E fui sobrevivendo a essas instituições. Frequentei inúmeras escolas e era frequentemente removida dessas escolas, porque, aparentemente, era taxada como uma criança rebelde. Segui esse

caminho na universidade, me deparando com algumas dessas violências dentro do próprio currículo e entre os estudantes nos espaços de sociabilidade. Nesse contexto me tornei ativista comunitária, pois nessa época existia muita violência policial contra as comunidades negras de Londres, e foi aí que aprendi a importância da organização e da ação coletiva. O que me salvou foi me juntar ao primeiro grupo de mulheres negras em Brixton, Londres. Me tornei uma feminista negra nesse contexto, também havia marxistas leninistas no grupo, isso eu tinha uns vinte e poucos anos.

Fizemos muitos trabalhos em prisões, contra policiais racistas, contra os assassinatos de crianças negras. Essa fronteira racial era a principal. Mas as mulheres no movimento negro estavam sofrendo muita violência, então um dos meus primeiros trabalhos foi o de expor a violência contra a mulher dentro do movimento negro. Tinha muitas pessoas africanas exiladas em Londres; com isso, para além de me pensar nigeriana, eu comecei a me reconhecer também como africana. Não era algo novo, mas foi um processo de consolidação das minhas primeiras experiências. Então comecei a me organizar em coletivos e isso fez com que todos nós sobrevivêssemos tanto ao racismo na Europa quanto à opressão política em nossos próprios países em África, a maioria dos quais, nos anos 1980, viviam ditaduras militares, e acredito que vocês conhecem isso aqui no Brasil.

Depois consegui voltar para a Nigéria e comecei a trabalhar para além das fronteiras no contexto africano. Da Nigéria fui para a África do Sul, logo depois do fim do Apartheid. Fui convocada para trabalhar na universidade quando criaram cargos para africanos negros naquele país, que tinha uma cultura, sistema e história muito racistas. Essa política realmente funcionou, o que, de certo modo, não era a primeira vez, mas acontecia ali de forma renovada. Foi importante levar mulheres continentais, de diferentes países africanos, para espaços epistêmicos e de reflexão, parecidos com esse aqui onde nos encontramos. Ali começamos a trocar experiências para restabelecermos o suficiente e para construirmos novos imaginários e novas visões.

THULA PIRES: No Brasil temos uma construção do movimento de mulheres negras que também foi muito forjada nesse período de confronto à ditadura empresarial

militar, nos anos de 1960 e 1970. Temos nessa sala várias representantes importantes desse momento histórico; imagino que algumas delas tenham também, de alguma forma, construído essa posição política enquanto feministas, enquanto pessoas que vão lutar contra processos de subjugação de raça, de gênero, de classe, de sexualidade e outras, a partir tanto das disputas mais amplas do contexto político democrático institucional quanto das disputas cotidianas que esse sistema de opressão nos coloca. Não sei se alguma dessas representantes da geração que lutou nos anos 1960 e 1970 gostaria de compartilhar com Amina um pouco dessa construção.

Quero convidar a Dona Zica, se ela não se importar, porque acho que Dona Zica tem sido uma referência incrível para nós, alguém que tem uma trajetória vasta de construção; são noventa anos de muita luta, de muita inspiração. Alguém que nos momentos mais desafiadores sempre nos traz aquela palavra de como ir para a frente. Quando achamos que não há saída, que só tem tragédia, Dona Zica é aquela que sempre tem algo para colocar no caminho e nos direcionar para novos começos, novas possibilidades.

DONA ZICA (ANAZIR DE OLIVEIRA): No decorrer da fala de Amina a gente também vai revivendo a nossa história, desse mesmo período que ela coloca, que foi, pelo que me lembro, de dificuldades mesmo. Coloco essa forma de experiência em todas nós, mulheres negras, porque construímos aquilo que faz a gente realmente olhar para a frente, aquilo que a gente sente a necessidade de reconhecer. Para nós é uma dificuldade muito grande estarmos a cada momento revivendo essa nossa história e ir em busca de novas soluções. Mas também acho que é muito importante.

Gostaria de dizer um pouco do sofrimento que nós, trabalhadoras domésticas, passamos nesse momento de ditadura. Na década de 1960 nós estávamos mais ou menos no início da construção de busca pelos nossos direitos, não tínhamos lugares para nos reunir, então nos reuníamos às vezes nos bancos da praia, porque nós tínhamos colegas que trabalhavam por ali, ou então no quarto das empregadas que estavam junto nessa luta. Mas com muito medo, muito assustadas, porque era um momento muito difícil. Qualquer estranho que nos apresentavam era um reflexo de medo. Foi um período muito

difícil. Para nós, mulheres negras, que estamos enfrentando essa batalha de transformação, de uma nova realidade para nossas vidas, o que ela coloca tem muita semelhança. É muito importante o que você traz para nós, porque dá a impressão de que só nós sofremos, só nós lutamos, mas quando a gente ouve esse depoimento tão importante, recordamos que a luta não é só nossa, a luta não é só no Brasil, mas a luta leva muito mais além.

THULA PIRES: Obrigada, Dona Zica. Eu quis trazer Dona Zica por ter um histórico de lutas que são compartilhadas por muitas mulheres que estão nessa sala, não só pela liderança da organização de trabalhadoras domésticas, mas também por toda sua atuação enquanto liderança comunitária, por toda sua atuação direcionada ao cuidado de muitas crianças e adolescentes em suas comunidades, e sempre tendo a capacidade de reinventar essa ação política, de pensar e produzir todas as articulações necessárias para que essas respostas sejam viáveis e possíveis. Tanto Amina Mama quanto Dona Zica apontaram aspectos dessa trajetória, dessa construção de ação política que é permeada por muitos desafios.

Agora queremos ouvir um pouco Amina sobre quais foram os desafios mais contundentes que você enfrentou nesses processos de articulação desde o primeiro momento organizativo, no contexto de Londres, mas também no retorno para a Nigéria, na necessidade de disputar, digamos assim, o contexto sul africano pós-Apartheid, e nesses outros esforços que você vem desenvolvendo de ampliar essa comunidade epistêmica e política pan-africana. Quais têm sido esses desafios mais contundentes e em que medida algumas estratégias foram mobilizadas para lidar com eles?

AMINA MAMA: Um tema assustador! Para iniciar vou falar um pouco sobre a Nigéria, meu país natal que tanto amo, mas onde não estou morando nesse momento. Quando voltei à Nigéria, o primeiro problema foi que o regime militar impôs uma moratória que proibia a contratação nas universidades, o que significava que eu não tinha emprego. Mas como disse, venho de uma família extensa, que se ramificou por diferentes partes do contexto nigeriano, então pude morar com a minha família. Eu tinha um teto, era alimentada e isso permi-

tiu que eu pudesse me dedicar completamente à organização política e conseguisse, ocasionalmente, alguns trabalhos de consultoria remunerados. Nesse contexto, comecei a participar do movimento nacional de mulheres da Nigéria, que realmente emergiu e fez um trabalho excelente contra o regime militar, se organizando contra as hierarquias de classe e a era anticolonial no contexto nigeriano.

Como todas as organizações políticas foram banidas, um dos problemas que enfrentamos foi o de ter permitido no movimento a entrada de homens que eram organizados politicamente. Eles realmente desestruturaram o movimento de mulheres, porque eles entraram meio que tomando conta, com suas próprias agendas, sem princípios feministas, e algumas de nós acabamos recriando depois o movimento apenas com mulheres. Então naquele momento o desafio principal veio dos nossos companheiros, dos nossos irmãos. Mas existiram outros formatos, me encontrei com outras pessoas que estavam retornando ou haviam ficado na Nigéria nesse período e criamos pesquisas onde documentávamos o longo e sólido impacto da ditadura militar nos encontros sociais nas instituições.

No tempo em que o Estado foi reivindicado e o regime militar estava cooptando, nós tivemos o que podemos chamar de feminismo de estado ou Femocracia. Como era a década das mulheres,¹⁴⁰ o governo acabou se apropriando muito das mulheres em um tipo de feminismo estatal, onde os militares promoveram suas próprias esposas a líderes das mulheres para legitimar essa agenda internacional. Nesse período eu não era uma acadêmica, mas uma pesquisadora comunitária de base, uma operadora independente, e muito do nosso trabalho era tentar criar um espaço político expandido. Nós fundamos um coletivo e acabamos dando um nome que não chamava muita atenção, que foi Centro para Pesquisa e Documentação. Nós pesquisávamos e expúnhamos os imaginários e as manifestações da ditadura na vida cotidiana. Durante essa época tínhamos uma ditadura após a outra e fui recrutada por um grupo de sul-africanos que havia conhecido em Londres, mas que haviam voltado.

140 Entre os anos 1976 e 1985, foi estabelecido nas Organizações das Nações Unidas (ONU) o período que ficou conhecido como "Década das Mulheres".

Mandela estava livre, havia um novo governo, eles estavam fazendo mudanças nas instituições e estavam conseguindo criar espaços nos quais fui convidada a ocupar um cargo, uma cadeira em Estudos Gerais, foi quando me tornei uma acadêmica. Eles chamam de acadêmicos, mas entendo como um trabalho intelectual, porque nossos chefes não podem ser as instituições, nós precisamos trabalhar para o público, para o povo, de dentro das instituições. Se você quer saber como eu sobrevivi à universidade racista pós-Apartheid, pois era uma instituição branca na qual eu tinha uma posição, foi a mesma estratégia.

Para confessar, era difícil acessar, mesmo que limitadamente, os relatórios da sociedade sul-africana por motivos históricos. As pessoas negras na África do Sul tinham uma trajetória a ser percorrida antes que pudessem se assumir como sul-africanas negras. Então começamos com a reforma curricular na universidade, construindo o que hoje entendemos como estudos do feminismo africano. Tive que lidar com muita hostilidade no contexto dessa instituição na época, mas tive alguns bons aliados trabalhando comigo. Nós organizamos, com ajuda de financiamentos externos, uma rede pan-africana para reunir estudantes de um lado ao outro da África. Muitas de nós nunca havíamos nos visto antes, foi, mais uma vez, o poder de reunir grupos que proporcionou o encontro de mulheres da Etiópia, Namíbia, Moçambique, Nigéria, Gana, Uganda, de toda a região. Isso foi realmente único, e a maioria estava se encontrando pela primeira vez, então se tornou um espaço de imaginação e possibilidades.

Acho que essa é a beleza de se organizar. Quando as pessoas são oprimidas e estão espalhadas, quando elas se encontram, expressam e compartilham conversas dessa maneira, esse encontro se torna muito poderoso, criativo e inspirador. Então, como vocês, começamos a organizar projetos que nos permitiam comunicar e pesquisar como grupos feministas africanos estavam fazendo pesquisas em diferentes áreas. Nesse trabalho nós nos recusamos a ser boas acadêmicas, pois insistimos em trabalhar com ativistas e movimentos; dessa maneira, não nos isolamos numa torre de marfim, que é a universidade. Entendemos o conhecimento como algo produzido por pessoas e por movimentos, não só por homens brancos e velhos sentados em suas cadeiras. Então isso nos levou para a África Feminista.

THULA PIRES: Amina, temos aqui mulheres que também tiveram que enfrentar desafios nos seus respectivos contextos, e que articulam a atuação política mais ampla com uma atuação política dentro das universidades. Quero ver se alguma delas gostaria de compartilhar alguns desses desafios, e também as estratégias de enfrentamento. Ana, se apresente um pouco para o grupo em geral, se você puder trazer alguns dos principais desafios que você encontra, tanto na articulação política quanto na entrada da academia, pode nos dizer como tem sido esse processo de relação com a academia a partir de diferentes lugares e posições?

ANA PAULA DE OLIVEIRA: Quando Thula falou intelectuais, eu pensei: “não é comigo não!”. Estou vendo tantas outras intelectuais e pessoas da academia. Para quem não me conhece, sou Ana Paula de Oliveira, nascida e criada na favela de Manguinhos, uma favela que fica situada na Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro. Em 2014, eu tive meu filho Johnatha de Oliveira Lima, aos 19 anos de idade, assassinado pela polícia em Manguinhos. Sou uma mulher negra, mãe de dois filhos. Confesso que hoje foi bastante difícil reagir para estar aqui, porque é isso, é o tempo todo tendo que lutar contra esse racismo existente em nossas vidas, na vida das mulheres pretas, na vida do povo preto desde o momento em que nascemos.

Hoje estou atravessando mais um momento difícil na minha vida. Estou com o meu sobrinho de 22 anos há 12 dias preso. Mais uma vez esse sistema racista tem afetado de forma muito direta a minha vida e a vida da minha família. Mas eu precisava estar aqui para aprender, ouvir mais, porque sei que nesse lugar estaria com mulheres fortes, com as quais eu também posso me conectar para pensar de que forma podemos construir um futuro sem racismo, onde os nossos possam ser livres, possam ir e vir sem o perigo de serem mortos, sem o perigo de serem presos, sem o perigo de serem desaparecidos, sem o perigo de serem torturados.

Ouvindo Amina, tem muitas coisas conectadas com a luta das mulheres no Brasil, com a luta de mulheres pretas das favelas. Ela fez algumas falas sobre os desafios que enfrentou para estar nessa luta e o que pôde dar um pouco de “conforto” foi o fato de ter uma família grande, foi o fato de ter uma casa, o

fato de ter comida. Quando a Lúcia Xavier fala quais são os desafios das mulheres pretas, das mães que estão na luta, é exatamente esse, porque muito se pergunta: “onde estão as mães que têm seus filhos assassinados pelo Estado? Onde estão as mães que têm seus filhos privados de liberdade por esse sistema racista do Estado?”. Essas mulheres estão tentando sobreviver, essas mulheres, muitas vezes, não têm o que comer. Essas mulheres, quando têm suas vidas diretamente atravessadas por esse racismo institucional e estrutural, perdem seus empregos, essas mulheres perdem sua saúde, essas mulheres, muitas vezes, perdem seus companheiros. E ficamos só nós. Somos nós as mulheres que temos que lutar, cuidar e tentar, de todas as formas, proteger os nossos. Isso não é fácil. Pensar em um futuro... Thula falou que gosta de ouvir a Dona Zica, porque Dona Zica tem esperança no futuro. É exatamente por isso que eu me esforcei para estar aqui hoje, porque eu quero continuar tendo esperança, eu quero continuar acreditando que a nossa luta vai transformar esse país e que um dia as mulheres pretas não vão mais precisar ter medo de perderem os seus filhos, os seus sobrinhos, nem terão que lutar pelo direito à vida dessas pessoas, que não são qualquer pessoa. É o nosso povo preto, é a nossa juventude preta. São as nossas crianças que são assassinadas ainda dentro do ventre de suas mães.

THULA PIRES: Obrigada, Ana. Meu abraço se junta ao abraço coletivo, ao de Lúcia, ao de todas nós.

VÂNIA SANTANA: Oi, Amina. Eu sou a Vânia Santana, fui sua aluna no *Social Studies Institut*. Você se lembra disso? Eu estava grávida, era 1990, 1991. Deixa eu mostrar pra você o meu melhor presente daquela época. Essa é a Flora, minha filha. Além disso quero falar da grande felicidade de ter acompanhado você, mesmo que brevemente, nesses últimos 30 anos, quero dizer que no *Social Studies Institut*, no curso de gênero e desenvolvimento, no início dos anos 1990, ela era essa ativista e acadêmica absolutamente potente que vocês estão vendo hoje. Em um curso com marcada influência marxista, um curso de esquerda com pessoas majoritariamente de países do terceiro mundo, e que tinha uma participação extraordinária de mulheres latino-americanas,

africanas, asiáticas, Amina foi aquela, com mais exclusividade, se não a única, a propor questões relacionadas ao racismo. Isso naquela época, em um curso de orientação marxista, não era qualquer coisa, e ela teve preços a pagar, não é, Amina? Então vocês estão realmente diante de uma internacionalista, uma mulher de origem africana que, no contexto europeu àquela época, fez uma enorme diferença no trabalho acadêmico. Dito isso, Amina, o que eu posso dizer para você é que desde aquela época tem uma coisa extraordinária: as mulheres negras no Brasil são um sujeito político. Isso é absolutamente extraordinário, e o que tem conformado as mulheres negras em sujeito político é a luta política nas nossas comunidades.

Quero colocar essa centralidade da organização das mulheres negras no Brasil como sujeitos políticos para dizer que a academia, no presente momento, vai precisar compreender esse sujeito como um sujeito político, o que envolve inúmeros desafios, sobretudo éticos, do ponto de vista do que nós queremos, por exemplo, nos próximos 50 anos. Esse para mim é um pano de fundo. Outro, é que tendo construída essa potência territorial, o que não tem sido nada fácil de manter, apresentam-se novos desafios e debates, como, por exemplo, o apoio às mães vítimas da violência de Estado. Acho que o nosso próximo desafio é: como nós, mulheres negras afrodiaspóricas, vamos nos conectar com as mulheres negras africanas para enfrentar o fascismo do século XXI. Como nós vamos sobreviver aos nacionalismos extremos, à impressionante escalada da guerra, da insanidade, do armamento e muitas coisas mais?

THULA PIRES: Um dos motivos que nos congrega hoje é a certeza de que temos, enquanto sujeitos políticos, esse compromisso com a ampliação dessa comunidade, que é uma comunidade política, mas é uma comunidade epistêmica, acadêmica e intelectual também. Ana Paula, assim como Mônica Cunha e tantas que estão aqui, têm sido para nós referências importantes não só na ação política, mas referências fundamentais para o pensamento. Eu, que atuo na área do direito, olho para o movimento de mães e familiares sobreviventes da violência de Estado e encontro ali tudo que as faculdades de direito são incapazes de nos ensinar em relação não só à criminologia, nosso sistema de justiça criminal,

mas sobretudo sobre o processo penal. Essas mulheres estão inventando fluxos processuais, essas mulheres estão refundando a maneira pela qual devemos pensar o que é o chamado devido processo legal. Mas não vou ficar falando juridiquês, isso é para dizer que o convite de ampliação de comunidades políticas e acadêmicas não tem a academia como centralidade, o acadêmico aqui tem a ver com pensar processos, pensar fluxos, pensar categorias, pensar formas de impulsionar a nossa luta por bem viver e por uma vida plena.

E tem a ver também com ter esse encontro com Amina, Ana Paula e Vânia Santana, por toda trajetória que para nós começa antes da década de 1990, mas que na década de 1990 se encontra com Amina, e, por conta disso, a torna uma referência possível para nós. Se alguma conversa entre o pensamento de mulheres negras no Brasil e o pensamento produzido no continente africano é possível hoje, é porque essa geração de mulheres negras trouxe para nós as referências e fez com que continuássemos seguindo, alimentando esses trânsitos e essas construções entre os dois lados do Atlântico. É um presente ter essa confluência nesse momento, e aproveitando um aspecto que Vânia sinaliza ao final, e entendendo que o seu trabalho é muito orientado pela criação e articulação dessas comunidades políticas e acadêmicas em uma lógica mais pan-africana — mas que desde a década de 1990, pelo menos, tem uma abertura para esse lugar onde a gente está, chamado de Améfrica por conta da Lélia Gonzalez — como podemos tornar essas conversas, essas trocas, essas articulações entre africanas e amefricanas cada vez mais fortes e cada vez mais fluentes?

AMINA MAMA: Essa é a questão. Primeiro, eu quero realmente agradecer à irmã por compartilhar sua dor, não consigo não me comover com o que você passou. Sou mãe de um filho que mora nos Estados Unidos, toda vez que ele sai de casa eu tenho medo. Meu instinto foi de ser mais protetora com a minha filha, por causa do que aprendemos sobre violências sexuais contra as mulheres negras jovens, mas, como acontece, os dois já sofreram muitas violências. Voltando à pergunta, acho que esse trabalho que vocês vêm fazendo me dá uma importante reflexão do porquê estou aqui. É sobre trazer discussões a partir de textos, e esse é um ótimo lugar para começar usando tecnologias digitais.

Hoje em dia nós temos ferramentas que não tínhamos antes, as revistas eletrônicas só são possíveis por causa da digitalização, e isso significa que podemos superar o complexo de corporativismo acadêmico das publicações e nos comunicar diretamente umas com as outras. As conversas iniciadas aqui podem existir em conferências digitais transnacionais. Muitos anos atrás fiz parte de uma rede, e uma das fundadoras está aqui sentada em silêncio, Sonia Corrêa, e o nome dessa rede era *The Dawn Network*, Dawn como sigla de *Development Alternatives with Women for a New Era* (Alternativas de Desenvolvimento com Mulheres para uma Nova Era), que era um movimento de buscar caminhos de desenvolvimento para as mulheres de uma nova era. Quando eu era uma jovem e a Vânia me conheceu, eu também estava nascendo nessa rede chamada Dawn. Através dessa rede pude ter contato com pessoas principalmente da região caribenha, mas quando voltei para casa eu acabei perdendo muitas dessas possibilidades de redes transnacionais. É um pouco como no Brasil, quando você está na Nigéria é tanta coisa acontecendo que te consome e te demanda.

Recentemente, entrei em outra rede, Sul a Sul, chamada Rede Futuros Feministas do Sul.¹⁴¹ Elas têm dois projetos principais, um é para desenvolver um manifesto dos feminismos do Sul, então preciso convocar todo mundo aqui para participar desse processo que está acontecendo agora e garantir que seja desenvolvido o nosso manifesto e que possa refletir a pluralidade de vozes aqui presentes. O segundo projeto, que de certa forma é parte do trabalho que está sendo feito aqui, é a construção de um núcleo para produção do conhecimento do Sul. Está tudo na Internet, mas ainda na fase inicial. Acho que o tempo é agora, pela forma com que o neoliberalismo tem avançado no processo de produção do conhecimento. Esse modo contínuo de extração do nosso planeta, das nossas comunidades, incluindo a apropriação de tudo que falamos e de tudo que fazemos pelas grandes empresas de publicação, acaba criando uma alienação entre nós, porque as nossas próprias comunidades não conseguem acessar as nossas próprias produções. Então esse trabalho é muito importante para o futuro, para conseguir criar espaços como esses de conversas e encontros. Muitas vezes focamos em uma articulação mais local,

.....
¹⁴¹ Para mais informações, acesse <<https://southfeministfutures.org/>>.

mas é preciso também ter essa visão mais coletiva para além das fronteiras e então criarmos os nossos próprios modos de produção, as nossas próprias relações de produção, encontrar novas formas de fazer as coisas circularem entre nós de maneira contínua, porque nesse sentido podemos crescer e ter certeza de que não é somente sobre saber, mas também sobre poder.

THULA PIRES: Eu deixei, obviamente, a parte que todo mundo quer ouvir para o final, porque não estamos atrás de respostas fáceis e imediatas, mas queremos muito sair dessa condição que o racismo nos impõe de apenas responder às múltiplas violências que marcam a nossa existência, o que é muito difícil para todo mundo. Imagino que cada uma tenha muita dificuldade de pensar, de imaginar e de fabular um futuro onde o racismo não interfira nas nossas vidas, nas nossas escolhas, nos nossos desejos. Não queremos só responder à violência, queremos definir como viver. Disputa de poder, para nós, pressupõe ter a possibilidade de definir quem somos, como queremos viver e que



mundo faz sentido construirmos. Por mais que tenhamos esse treinamento de sempre começar respondendo à violência, agora é hora de brigar por isso com todas as forças e tentar efetivamente ampliar essa imaginação política de liberdade pois, no final das contas, se ela não tivesse sido exercitada, não estaríamos aqui. Seguimos sendo, no nosso caso, a maioria da população brasileira, a despeito de todo um processo institucional e global de extermínio, e só com a capacidade de imaginar vidas livres é que construímos as condições de possibilidade para atuar, seja nas brechas, seja por dentro, como cupim, em determinados lugares.

Então a ideia é como podemos imaginar esse futuro sem o racismo patriarcal cisheteronormativo. O nosso navegar agora não é para rememorar a dor, mas é um navegar que refunda o sentido desse mar que nos apartou. Esse mar que nos apartou, e que foi refundado por muitas tradições afro-brasileiras, também foi um mar que nos deu mais um sentido de vida, de comunidades familiares e de comunidades políticas. A ideia é retomar esse significado de mar, esse tipo de travessia. Amina, se você puder compartilhar um pouco conosco algumas imaginações possíveis sobre um futuro sem racismo, agradecemos.

AMINA MAMA: Como disse no início de minha fala, cresci sem saber o que era o racismo, eu tive que aprender sobre ele mais tarde na minha vida. Acho que se nós criarmos bem nossas crianças, se criarmos nossa família em nossas comunidades, e não as criarmos sozinhas nesse período em que eles são tão vulneráveis, nós poderemos criar essa possibilidade psicológica de uma imaginação mais criativa e livre, nós seremos capazes de ampliar essa imaginação nos jovens e tentar criar sistemas de apoio durante o seu desenvolvimento. Uma das coisas que venho percebendo, pois às vezes trabalho e ensino cinema, é que muitas das imagens que você vê projetando o futuro são quase sempre distópicas. É como se a ficção científica estivesse tentando nos preparar para o fim do mundo, para a destruição. Então a gente precisa olhar para longe dessas projeções de futuro a que somos submetidos atualmente.

Não sou uma dessas pessoas africanas que vai falar para você olhar para trás, para quando tínhamos civilizações maravilhosas, porque, para falar a verdade, até no Antigo Egito existiam pessoas escravizadas, e muitas tra-

dições africanas possuem fortes hierarquias patriarcais, então quando olhamos para a nossa história ancestral precisamos ser seletivas. Eu tenho muito interesse no pouco que já aprendi e quero aprender mais sobre a apropriação criativa das tradições religiosas daqui. Como feministas africanas e feministas negras, acho que temos a oportunidade de questionar novamente e resgatar o potencial mais radical dos nossos legados culturais, das nossas tradições, e projetar isso adiante. É sobre descobrir e desbloquear nosso próprio potencial, e não acho que acadêmicos são particularmente muito bons nisso, nos treinamos para criticar e desconstruir. E a verdade é que eu queria mesmo era ser artista. Já tive a oportunidade de organizar um festival em que experimentasse isso, mas é preciso construir pontes, traçar e encontrar maneiras de empoderar e construir nossas economias criativas.

Estou falando em uma economia criativa porque não é só uma questão de liberarmos nossa capacidade criativa produzindo arte para que nos reapropriemos e as coloquemos em museus e galerias exclusivas. É sobre viver de um modo criativo. Então, retomando o seu ponto sobre como vivemos, a cultura é a forma como vivemos. Acho que todas, todes e todos nós podemos aprender a ser mais criativos. Não sei quantas de nós aqui vivem em famílias heteropatriarcais convencionais; francamente, a meu ver, é um paradigma que realmente não nos serve hoje em dia. Então precisamos ser mais criativas e pensar sobre como vivemos, como construímos moradia. Esse é um dos motivos do porquê hoje em dia eu venho investindo muito tempo na construção de movimentos cooperativos. Que nós possamos pensar em como construir moradia de maneira cooperativa, não apenas para nós como indivíduos, mas coletivamente. Temos muitos exemplos e muitas referências de pessoas que buscam recriar essas formas de viver e criar moradia expandida de modo a compartilhar os fardos de viver com crianças e demais gerações. Na minha imaginação, sonho em socializar as maneiras nas quais vivemos, as formas com que providenciamos apoios melhores e criamos condições para mais criatividade, e a criatividade precisa estar também na economia criativa. Nós deveríamos ganhar nossas vidas a partir da nossa criatividade e conseguirmos nos sustentar. Mas eu não gosto de ser colocada na posição de profeta que vai vir com todas as respostas, então eu gostaria muito de ouvir as pessoas presentes.

THULA PIRES: É hora de imaginarmos um futuro sem racismo patriarcal cisheteronormativo. Não necessariamente estamos lidando com romantizações, nem com ficções, mas a ideia é aproveitarmos um pouco esse tempo, que é um tempo que normalmente não temos.

MÔNICA CUNHA: É uma honra muito grande estar mais uma vez aprendendo com Criola. Por isso eu falo que quem passou em Criola uma vez é Criola eternamente, esse é o meu caso. Em Criola eu entrei em 2002 e não saí mais. Me chamo Mônica Cunha, hoje estou vereadora dessa cidade, mas venho desse lugar que Ana Paula falou ali primeiro, que é de familiar de vítima, assim como Nívea Raposo, que também está aqui, acho que só temos nós três aqui e já é muito. Nós perdemos nossos filhos assassinados pelo braço armado do Estado e entendemos tristemente a partir dessa dor, desses assassinatos, o porquê mataram os nossos filhos. Fico brincando que não é muito difícil fazer a conta do dois mais dois que vai dar em racismo. Tivemos que nos tornar ativistas, militantes e defensoras de direitos humanos. Thula falou: “Essas intelectuais”, e somos mesmo, pelo saber que tivemos que aprender a partir da dor e por espalhar isso. Quando a gente fala sobre isso e mostra para as pessoas, nós nos reinventamos todos os dias para continuar vivendo sem os nossos



filhos. Planejamos sim, sonhamos sim, fizemos planos e botamos na escola, e o Estado vem e acaba com tudo. Esse lugar em que eu cheguei foi por conta disso, não foi um lugar que eu planejei, me tornar parlamentar e estar dentro daquela casa. Não, o Estado me fez — assim como você colocou que conheceu o racismo a partir de toda a sua vivência, foi exatamente o que aconteceu comigo.

Fui me dar conta do racismo existente no Estado e no país em que eu vivia a partir da minha dor. Buscamos elementos, subterfúgios para viver e trazer outras. Criola é um desses lugares pra onde vim e me coloquei, um lugar que está trazendo todas as outras para entender o que a gente vivia. Então, chegar naquela casa me tornando vereadora, lançando uma comissão, formando uma comissão que tem o nome de Comissão de Combate ao Racismo,¹⁴² foi uma coisa inédita nesse estado, em uma casa de leis que vai falar diretamente para nós e como nós. Eles não vão mais fazer projetos de lei sem nos consultar, porque é assim que eles fazem. Eles acham que é bom para eles, e aí tem que ser bom para nós. Não! A Comissão, dentro daquela casa, que é a primeira em uma casa de lei no estado do Rio de Janeiro, é para que se diga como queremos e de que jeito queremos que seja. Não deixar mais essas pessoas falarem por nós, pessoas que quem bota lá somos nós mesmos, a gente assina quando vota. Fico brincando que é uma folha em branco, e a gente bota aquelas pessoas lá.

Só que eles não nos representam, pelo contrário, são eles que nos encarceram e nos matam. Então, de verdade, temos que saber o que queremos quando assinamos essa folha que é o voto. E a partir daí podemos mudar a história, como se colocou aqui: “construindo futuro sem racismo”. Resolvemos construir dessa forma, nós, familiares de vítimas. Cada uma em um canto, mas cada uma mostrando para esse país como queremos que outras gerações não sofram o que estamos vivendo. Hoje tem diversas mães como essas duas aqui que se tornaram pesquisadoras dentro de universidades, não só no Brasil, como fora; temos que juntar os saberes, como Thula falou. A intelectuali-

142 Em abril de 2023 a Câmara Municipal do Rio de Janeiro instalou a Comissão Especial de Combate ao Racismo. A Comissão, que foi presidida por Mônica Cunha, se tornou permanente em 2024.

dade não pode mais acontecer sem perpassar pela gente. Existem diversos TCCs, citações, mestrados, doutorados que fizeram sobre nossas vidas, nossas histórias, e tá por aí, no Brasil e em âmbito internacional.

Um psicólogo não pode saber como nos tratar só pelo viés da universidade, tem que ouvir o que é viver sem os nossos filhos. Eles têm que saber que, julgando da forma com que julgam os nossos filhos, só ajudam a matar mais. Os nossos filhos não se tornaram infratores, não cometeram delito por terem nascido assim. Não, meu filho não nasce bandido, não nasce infrator. O que colocou meu filho como infrator, e um dia debaixo da terra, foi por conta de colocarmos esses bandidos no poder. É dessa forma que discutimos mundo afora, é dessa forma que estamos construindo um futuro sem racismo. O combate ao racismo é uma ação permanente.

ADRIANA MARTINS: Bom dia para todos. A benção aos mais velhos e mais novos. Estou muito feliz em estar aqui compartilhando essa manhã. Amina Mama, foi um prazer. É muito bom ouvir uma feminista africana; eu também sou uma feminista, integro a Articulação de Mulheres Brasileiras e também sou do Movimento Negro Unificado. Enquanto tiver neoliberalismo, vai ter racismo. Cada vez mais o capital vai se reorganizando e essa organização vai vindo como vai nos abatendo. Então o processo de genocídio tem a ver com a escassez humana perpetuada pelo neoliberalismo. Eu não sou acadêmica, eu sou uma ativista, uma feminista, mas pensando no dia a dia, nos processos de luta, vamos vendo, por exemplo, que nós mulheres sempre tivemos a capacidade de ter ousadia, de nos inventar e reinventar, se não fosse isso a humanidade já teria sido extinta. Nós parimos a humanidade, nós gestamos a humanidade e nós perpetuamos essa humanidade, porque se não fossemos nós mulheres, se dependesse dos homens, a humanidade estaria extinta.

Então quando a Thula coloca essa capacidade de tecer, de repensarmos estratégias para daqui a 50 anos, lembro que não vou estar aqui em 50 anos, muitas de nós não vamos estar. Tenho 53 anos. Mas a minha neta vai estar aqui, os filhos das minhas netas vão estar aqui, ou seja, as novas gerações vão estar aqui. Então nós, mulheres, que ainda temos as nossas gerações, precisamos pensar estratégias coletivas como você colocou, mas estratégias

de realmente fazer a intervenção nos processos de decisão da humanidade, porque os processos de gestão e decisão da humanidade são feitos pelos homens e pelos homens brancos. Então nós, mulheres negras, que estamos na base da pirâmide social, e lutamos há séculos fazendo processo coletivo de existência e de resistência, precisamos fazer essa movimentação nesse momento em que estamos, precisamos realmente fazer processos de decisão e de gestão. Se não for assim, a gente não anda, fica apagando incêndio, fica contabilizando os corpos dos nossos filhos e das nossas filhas.

Aqui no Brasil, Amina, a gente liga a televisão e, do início do primeiro tempo até o último momento, tem canais autorizados pelo governo brasileiro que o tempo todo incidem a tragédia e a violência sobre os nossos corpos. É um espetáculo! O racismo no Brasil está um espetáculo! O racismo no Brasil movimenta, dentro dos meios de comunicação, ataques e mais ataques, cultura do ódio em cima de nós, povo negro e mulheres negras. Nós temos canais de televisão autorizados pelo governo brasileiro que incitam a entrada dentro dos nossos terreiros, que incitam apedrejamento. Nós somos apedrejadas no meio da rua, nós somos violadas o tempo todo, nós temos casas fechadas dentro do território brasileiro, territórios onde nós cultuamos o nosso sagrado.

Por exemplo, o pai Piu, Babalorixá lá na cidade alta, teve o terreiro avaliado em um milhão e meio de reais mas teve que sair de lá, porque aqui no Brasil a gente não pode nem usar roupa branca. A gente está falando de futuros sem racismo, mas temos que falar também do que vivemos hoje, no dia a dia, porque quando olhamos para o futuro pensando no que passamos hoje...

Por exemplo, nós mulheres negras, nós povo negro, fizemos vários processos de resistência dentro dos nossos terreiros. Se não sucumbimos até hoje foi por causa de todo esse processo de resistência feito por nossas mães velhas, as que já se foram e as que estão aí resistindo, como a mãe Menina-zinha de Oxum, como Mãe Beata que já se foi, que é mãe de Lúcia Xavier. É disso que precisamos. Nós fazemos, ao longo de séculos, esse processo de resistência coletiva, agora precisamos refletir sobre como é que conseguimos continuar esses processos de resistência coletiva se não conseguimos fazer a gestão da humanidade? A gente não consegue, e precisamos pensar como nos reorganizamos para intervir. Não dá para conceber como temos um go-

vernador que manda atirar na gente o tempo todo dentro das comunidades e a própria comunidade vota nesse governador. Eu não consigo entender essa dinâmica. E temos um problema sério no Brasil, como o que vocês estão passando em vários países africanos. Estou vendo o que está acontecendo em Angola, que é a questão de uma igreja chamada Igreja Universal do Reino de Deus. A Igreja Universal do Reino de Deus lava o dinheiro do tráfico e lava a nossa vida dentro das comunidades! Usa o tráfico para nos abater nas comunidades. E isso vocês estão vendo agora em Angola! Vejam o que essa organização criminosa chamada Igreja Universal faz!

THULA PIRES: Eu quero agradecer tanto a participação da companheira que trouxe a possibilidade de lembrarmos de como a gente mobiliza nosso corpo como um corpo-território que brinca nesses processos de construção de futuros possíveis e plenos pra nós. E também agradecer muito a pontuação que a Adriana trouxe de nos mostrar o quanto essa possibilidade de imaginação é também muito invisibilizada nos dias de hoje em razão de que os principais úteros da vida negra nesse país — que são os terreiros e as casas tradicionais de matrizes africanas; o quanto é difícil imaginar futuros possíveis se esses locais, que foram os locais que nos gestaram como livres, que gestaram muitos dos territórios negros livres — têm sido diuturnamente violados pelo racismo religioso. Certamente o racismo religioso precisa fazer parte das nossas discussões, das nossas reivindicações, porque quando se matam essas comunidades que são comunidades políticas e religiosas, quando violam-se esses espaços, também se mata essa possibilidade de experimentar o que são territórios negros livres em distintos contextos. Temos outros territórios negros livres, mas esses são espaços que se demonstraram fundamentais para nossa continuidade, e da nossa continuidade enquanto família negra, nossa continuidade enquanto comunidade política, nossa continuidade enquanto povo de santo.



WOMEN
OF
COLOR



BIOGRAFIAS

AMINA MAMA

A trajetória de Amina Mama, nascida em 1958 em Kaduna, na Nigéria, então colônia inglesa, é marcada por muitos trânsitos entre mundos e línguas. Trânsitos que imprimem em seus escritos uma disposição estratégica e atenta a textos e contextos. Filha de pai nigeriano e mãe inglesa, seus estudos primários e secundários na cidade étnica e religiosamente diversa do norte da Nigéria foram marcados pela participação de sua família nos processos locais de independência. Em 1980, ela completou seu Bacharelado em Ciências, com Honras, em Psicologia, na Universidade de St. Andrews, Escócia, seguido de seu Mestrado em Psicologia Social na London School of Economics and Political Science, e seu doutorado em psicologia organizacional pelo Birkbeck College, University of London, em 1987. Dedicada à construção de fóruns pan-africanos a partir de uma perspectiva feminista, e cada vez mais circulando e se conectando com a Diáspora Africana em seu trabalho na Universidade da Califórnia, Davis, desde 2010, ela fundou e atuou como editora-chefe da revista acadêmica *Feminist Africa*, um dos primeiros periódicos na área de acesso aberto no continente. O periódico foi criado quando Amina Mama dirigiu o Instituto Africano de Gênero na historicamente branca Universidade da Cidade do Cabo e, recentemente passou a ser abrigado na Universidade de Gana, quando a pensadora se tornou a primeira mulher ocupante da Cátedra Kwame Nkrumah em Estudos Africa-

nos, desde 2021. Seus dez anos como diretora do programa de Estudos de Gênero (1999-2009) consolidaram o Instituto Africano de Gênero como um centro transcontinental para a articulação de teoria e prática radicais, bem como a construção de redes e arquivos duradouros. As muitas interlocuções de Amina Mama vão desde sua formação em psicologia social (expressa em suas releituras da área em um de seus livros mais influentes, *Beyond the masks: Race, gender and subjectivity*¹⁴³, de 1995) até o engajamento em movimentos anticoloniais, especificamente contra o militarismo e as imposições neoliberais da indústria do desenvolvimento que aprofundam as posições periféricas de territórios, comunidades e pessoas africanas. O seu compromisso com a educação perpassa diferentes iniciativas, dedicadas à criação de espaços transgeracionais de memória e solidariedade, bem como processos institucionais de reforma educacional e a descolonização das universidades. No Brasil a obra de Amina Mama foi publicada no primeiro volume da Coleção A(me)Fricanas, Amina Mama & Lélia Gonzalez, organizada por Thula Pires e Andréa Gill, e publicado em 2023.

143 Além das máscaras: raça, gênero e subjetividade. N.T.

FRANÇOISE VERGÈS

Cientista Política, Historiadora, Escritora, Ativista e Especialista em Estudos Pós-Coloniais, graduou-se na San Diego State University (1989) e doutorou-se pela Berkeley University of California (1995). Publicou *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage* [Monstros e revolucionários: o romance da família colonial e a mestiçagem] (1999). Presidiu o comitê nacional francês de preservação da memória e da história da escravidão (2009-2012). Lecionou na Sussex University e na Goldsmiths College (Inglaterra) e foi titular do programa Global South(s) no Collège d'études mondiales da Fondation Maison des Sciences de l'Homme (2014-2018). Foi coautora dos documentários *Aimé Césaire face aux révoltes du monde* [Aimé Césaire em face das revoltas do mundo] e de *Maryse Condé: Une voix singulière* [Maryse Condé: uma voz singular], ambos dirigidos por Jérôme-Cécile Auffret. Consultora curatorial da Documenta 11 (2002) e da Paris Triennale (2012). Organizou as exposições *L'Esclave au Louvre: une humanité invisible* [O escravo no Louvre: uma humanidade invisível] (Museu do Louvre, 2013), *Dix femmes puissantes* [Dez mulheres poderosas] (2013) e *Haiti, medo dos opressores, esperança dos oprimidos* (2014), ambas para o Mémorial de l'abolition de l'esclavage, de Nantes. Françoise tem livros traduzidos no Brasil pela Ubu Editora, são eles: Um feminismo decolonial (2019); Uma teoria feminista da violência: por uma política antirracista da proteção (2021); Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta (2023); Limpar o Mundo (2026).





JOTA MOMBAÇA

Artista interdisciplinar cujo trabalho deriva da poesia, da teoria crítica e da performance. A matéria sonora e visual das palavras desempenha um papel importante em sua prática, assim como a resiliência, a capacidade de memória e a efemeridade dos materiais. Seu trabalho geralmente está relacionado à crítica anticolonial e à desobediência de gênero. Por meio da performance, da ficção visionária e das estratégias situacionais de produção de conhecimento, ela pretende ensaiar o fim do mundo como o conhecemos e a figuração do que virá depois que desalojarmos o sujeito colonial moderno de seu pódio. Em 2020, Mombaça recebeu a bolsa de estudos Pernod Ricard em Paris e o cargo de escritora residente na Nottingham Contemporary. Suas exposições individuais recentes incluíram os projetos *A METHOD/ GRIEVING TIME*, West Den Haag (2024); *MATERIAL GIRL/ ALL THAT YOU TOUCH*, Centre D'Art Contemporain Genève (2024); *SABERÁ/ As filhas do menor chuveiro*, Martins&Montero (2024), *A CERTAIN DEATH/THE SWAMP*, CCA Berlin - Center for Contemporary Arts (2023); e *THE SINKING SHIP/PROSPERITY*, Kadist San Francisco (2022). Seu trabalho visual e performático foi incluído em exposições coletivas institucionais, como a 60th International Art Exhibition of La Biennale di Venezia, com curadoria de Adriano Pedrosa (2024); *Black Ancient Futures*, MAAT Lisboa (2024); *In and Out of Place. Land after Information 1992 - 2024*, Kunstverein Hamburg (2024); *Passos do encantamento: Bienal das Amazônias* (2024); 22ª Bienal de Sydney, NIRIN (2020); *More, More, More*, TANK SHANGHAI (2020); o 46º Salon de Artistes na Colômbia (2019); a 34ª Bienal de São Paulo, *Though it's dark, still I sing* (2021), entre outras. Seu trabalho está incluído na Co-

leção Kadist, bem como na coleção GfZK (Leipzig, DE). Como escritora, Mombaça é autora de *Ñ V NOS MATAR AGORA*, uma coletânea de textos publicada pela EGEAC (Portugal, 2019) e pela Editora Cobogó (Brasil, 2021).

LÚCIA XAVIER

Assistente Social e ativista de Direitos Humanos, Coordenadora Geral e cofundadora de CRIOLA, organização de mulheres negras com sede no Rio de Janeiro, que tem como missão instrumentalizar mulheres negras conta o racismo patriarcal cisheteronormativo. Foi premiada com a Medalha Pedro Ernesto conferida pela Câmara Municipal do Rio de Janeiro, 2023; com o Prêmio Inspiradoras 2023 na categoria Justiça para Mulheres, por iniciativa do Instituto Avon e da plataforma Universa UOL; condecorada com a 31ª Medalha Chico Mendes de Resistência/2019, pelo Grupo Tortura Nunca Mais do Rio de Janeiro (2019) e homenageada com o prêmio Maria do Espírito Santo Silva Pela Valorização das Defensoras dos Direitos Humanos, promovido pela Justiça Global, Rio de Janeiro, 2018. Membro do Fórum Nacional para a Equidade Racial - FONAER, do Conselho Nacional de Justiça - CNJ e da Coordenação de Promoção da Equidade Racial - COOPERA da Defensoria Pública do Rio de Janeiro - DPRJ. Lúcia é Ekeji do Ilê Omiojuaro, terreiro de Candomblé fundado por Mãe Beata de Iemanjá em 1985, situado em Nova Iguaçu, Estado do Rio de Janeiro.



MAIAH LUNAS

Mulher negra, ekedi e ativista no combate ao racismo religioso. Diretora executiva da Criola. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre e doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da mesma instituição, onde pesquisa temas relacionados às relações étnico-raciais, religiões afro-brasileiras e políticas públicas.

É membra do Dissemina Lab, do TRAVESSIA – Centro de Estudos e Pesquisas do Sul Global e do LAN – Laboratório de Experimentação e Pesquisa de Narrativas da Mídia, vinculados à UFF.

Na universidade, integra a Associação de Pós-Graduandos Marielle Franco, atuando na luta por equidade e permanência estudantil, além de compor o Coletivo de Estudantes Negros Marcos Romão/CNMR, espaço de articulação política e produção de conhecimento comprometido com a luta antirracista no ambiente universitário.

MARIA DO CARMO REBOUÇAS DOS SANTOS

Jurista com mais de 25 anos de experiência profissional e acadêmica, consolidados nacional e internacionalmente, atua na promoção e na defesa dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável com justiça racial. Professora de Direito da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB. Coordenadora do Observatório ODS 18 – Igualdade Étnico-racial. Estágio Pós-Doutoral em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – UnB. Doutora em Desenvolvimento, Sociedade e



Cooperação Internacional – UnB. Foi advogada especialista da Comissão Interamericana de Direitos Humanos da OEA em Washington, DC, e primeira advogada da Relatoria sobre os Direitos dos Afrodescendentes e contra a Discriminação Racial. Acompanhou e incidiu nas negociações para a criação da Convenção Interamericana contra o Racismo.

NEON CUNHA

Publicitária, 56 anos, diretora de arte e funcionária pública há 44 anos. Mulher, negra, ameríndia e transgênera. Ativista independente, tem como pauta principal pensar a racialidade de forma interseccional com a transgeneridade como elementos de construção de não-humanidade. Uma das maiores vozes do Brasil na luta sobre despatologização das identidades de pessoas trans. Integra diversas iniciativas e espaços como ativista independente: conselheira no Instituto Casa de Criadores, Instituto Marielle Franco, Revista AzMina, associada ao Geledés – Instituto da Mulher Negra. Além disso, contribui com inúmeras instituições governamentais e não governamentais. Neon também é diretora de arte e trabalha com moda há mais de 30 anos e atualmente se dedica às marcas Isaac Silva (Brasil) e Davii (Portugal). Formada também em Artes Plásticas, recebeu excelência acadêmica pela Federal do ABC em 2021 e o prêmio Milu Vilella em 2022. Desde 2018 é matrona da Casa Neon Cunha, espaço de acolhimento para pessoas LGBTQIAPNB+ em situação de vulnerabilidade social no ABC Paulista.

OCHY CURIEL PICHARDO



Nasceu na República Dominicana e atualmente vive na Colômbia. É ativista feminista decolonial e antirracista, co-fundadora do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* - GLEFAS. Também é cantautora e musicista. Doutora e mestre em Antropologia Social na *Universidad Nacional de Colombia*, universidade em que também atua como docente. Publicou diversos artigos em que articula raça, classe, gênero, sexualidade e nação. Entre suas publicações se destacam os livros *La Nación Heterossexual, Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación* (2013) e *Un Golpe de Estado: la Sentencia 168-13. Continuidades y discontinuidades del racismo en República Dominicana* (2021). Também foi coeditora de vários livros. Participou como convidada em diferentes conferências e eventos nacionais e internacionais, e obteve várias bolsas de pesquisa por excelência acadêmica, com reconhecimento em excelência docente na *Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia*, e em 2022, em Albuquerque, Novo México (EUA), recebeu a distinção honorária feminista pela Sociologist for Women In Society (SWS) por sua trajetória e aportes ao feminismo internacional.

YUDERKYS ESPINOSA-MIÑOSO

Descreve-se como uma “falantentremundos”. Pensadora, escritora, pesquisadora, docente e educadora popular afrocaribenha. Uma das precursoras do feminismo descolonial de base lugoniana, e referência do feminismo autônomo e feminismo negro em Abya Yala. Membro fundadora do *Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista* - GLEFAS. Foi curadora do projeto investigativo e expositivo “El Futuro ya fue: Antifuturismo cimarrón”, que reuniu mais de 20 artistas individuais e coletivos racializados de Abya Yala. É autora de inúmeros ensaios e textos acadêmicos, assim como editora de várias compilações chave do feminismo descolonial. Seus trabalhos foram traduzidos para o inglês, francês, italiano, alemão e português. Entre suas publicações de mais destaque estão *De por qué es necesario un feminismo descolonial*, segunda edição ampliada (Plebeya-Icaria, 2025); *Decolonial Feminism in Latin America: An Essential Anthology* (Hypathia, 2022); *Decolonial Feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American Contributions and Challenges*, coeditado com María Lugones e Nelson Maldonado-Torres (Rowman and Littlefield, 2022); *Feminismo descolonial: Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década* (en la frontera, 2023, 2. ed.). Coeditou a antologia *Tejiendo de Otro Modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, texto pioneiro do feminismo descolonial (Editorial de la Universidad del Cauca, 2014). Em 2020 foi publicado seu poemário *La quevuelve* (Anticanon, 2020).



TATIANA NASCIMENTO

cantora, escritora, livre pensadora, mãe da Irê. pessoa preta NB, brasiliense, é autora de 20 obras publicadas — entre elas, os livros cuírlombismo literário: poesia negra LGBTQI desorbitando o paradigma da dor (2019), o premiado romance água de maré (2025) e o disco meio beat meio banzo (2025) —, idealizadora do primeiro Slam das Minas (no DF) e criadora da roda de sonhos pretos/cuír.

THULA PIRES

É mulher preta de axé, mãe da Dandara, bailarina e professora de Direito Constitucional na PUC-Rio. Coordena o Núcleo de Reflexão e Memória Afrodescendente - NIRE-MA e o Programa de Pós-Graduação em Direito, ambos na PUC-Rio. É associada de Criola, Organização de Mulheres Negras, e integrante da Anistia Internacional no Brasil. Professora Visitante Júnior no African Gender Institute, Universidade da Cidade do Cabo (CAPES Print 2020), laureada com as premiações Jovem Cientista do Estado (FAPERJ - 2022-2025) e Bolsista de Produtividade PQ-2, CNPq (2023-2026).



ISBN: 978-85-87137-19-7

CDL



9 788587 137197

