



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MARIANA FERNANDES BRITO

**“UMA NAÇÃO SE FAZ NA CAMA?”
CORPO E SEXUALIDADE DA MULHER AFRO-BRASILEIRA**

São Luís
2022

MARIANA FERNANDES BRITO

“UMA NAÇÃO SE FAZ NA CAMA?”

CORPO E SEXUALIDADE DA MULHER AFRO-BRASILEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para o título de Mestra em Educação.

Linha de Pesquisa: Diversidade, Cultura e Inclusão Social.

Projeto de Pesquisa: Professoras Afrodescendentes no Magistério Superior – Vozes Epistêmicas.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Raimunda Nonata da Silva Machado

São Luís

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Brito, Mariana Fernandes

Uma nação se faz na cama? Corpo e sexualidade da
mulher afro-brasileira / Mariana Fernandes Brito. -
2022.

216 f.: il.

Orientador(a): Raimunda Nonata da Silva Machado
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação
em Educação, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2022.

1. Mulher afro-brasileira. 2. Representações. 3.
Sexualidade. 4. Corpo. I. Machado, Raimunda Nonata da
Silva. II. Título.

MARIANA FERNANDES BRITO

**“UMA NAÇÃO SE FAZ NA CAMA?”
CORPO E SEXUALIDADE DA MULHER AFRO-BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para o título de Mestra em Educação.

Aprovada em: 21/10/2022

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Raimunda Nonata da Silva Machado (Orientadora)
Doutora em Educação
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Sirlene Mota Pinheiro da Silva (Examinadora interna)
Universidade Federal do Maranhão
Doutora em Educação

Profa. Dra. Tatiane da Silva Sales (Examinadora externa)
Doutora em História
Universidade Federal do Maranhão

As minhas filhas Maria Eduarda e Maria
Carla, fonte infinita de pureza e amor
incondicional.

AGRADECIMENTOS

Sempre achei que este momento seria o mais fácil de todos! Acabei por deixá-lo por último, acreditando que seria algo rápido. Ledo engano! Por várias vezes iniciava a digitação, parava, pensava, chorava. Um turbilhão de sentimentos tomava-me o peito. Pelo puro e simples fato de rememorar todos os acontecimentos que me fizeram chegar até aqui. Acalentei este sonho por muitos anos. Foram muitas tentativas! E não têm prazer maior em sentir a realização e materialização de um longo trabalho. Intimamente sempre ouvia: “Você vai conseguir, não desista!”

À Deus, Allah, Yahweh, YHVH, Brahma, Olorum, Mawu, Zambi, Olorum, causa primeira de todas as coisas. Os nomes revelam sua essência, não tendo princípio nem fim;

À Maria, Mãe Natureza, Maria de Nazaré, Iemanjá, Dandalunda, Janaína, Marabô, Princesa de Aiocá, Inaê, Sereia, Mucunã, Nossa Senhora, Minha Mãe! Sou, o bendito fruto do teu ventre e sal da tua terra;

Aos meus pais José Bezerra Brito e Aracilda Rodrigues Fernandes pelo dom da vida e familiares pelo apoio e carinho;

Ao meu querido padrasto e vôdrasto Sérgio Vieira Lira, a quem tenho profundo respeito e afeto;

Ao CEDEI/ UFMA, porta de entrada de toda minha (re)estruturação acadêmica e profissional;

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação pela vaga disponibilizada, professores e professoras empenhados na formação de novos mestres e mestras;

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Raimunda Nonata da Silva Machado pela confiança, paciência, orientações, acolhimento, literaturas e textos indicados, principalmente, os ligados aos estudos afrocentrados (pioneiro neste programa de pós-graduação). Agradeço a dedicação, incentivo constante e, sobretudo, pelos ensinamentos que fez transformar o meu conhecimento, crescendo a ele novos saberes. Meus sinceros agradecimentos e profunda admiração;

Agradeço aos integrantes do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação Afrocentrada MAfroEduc Olùkó, pelas contribuições durante a pesquisa, troca de experiências e vivências;

Com bases sólidas e a certeza de prosseguir em carreira acadêmica, agradeço todo o acolhimento recebido no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas (GESEPE/UFMA), por meio de sua coordenadora, a Prof.^a Dr.^a Sirlene Mota Pinheiro da Silva (pelo convite recebido à época) e demais integrantes;

Aos professores examinadores da banca de qualificação: Prof.^o Dr. Ângelo Rodrigo Bianchini, Prof.^a Dr.^a Tatiane Silva Sales e Prof.^a Dr.^a Sirlene Mota Pinheiro da Silva, que prontamente colaboraram com sugestões para o engrandecimento desta dissertação;

À rede de mulheres aguerridas que interligam o GESEPE, Mulheres Afrodescendentes no Magistério Superior (MAfroEduc Olùkó) e o Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero (GEMGe), que transformam interiores, ganha força e representatividade a cada dia. Aqui, represento esta rede de professoras-pesquisadoras, à matriarca audaciosa Prof.^a Dr.^a Diomar das Graças Motta, que desbravou itinerários nunca percorridos, tornando visível a mulher professora maranhense. Sempre carregamos um pouco dela em nossas produções;

Aos amigos e amigas da 20^a turma do Mestrado em Educação, que no decurso de um isolamento social e à sombra de um vírus devastador, enfrentaram a batalha de escrever uma dissertação, receosos do que ainda estaria por vir;

A Secretaria Municipal de Educação de São Luís, pela licença concedida e por ser minha casa de labor há dezesseis anos, aqui representada pelas diversas escolas pelas quais eu trabalhei e ainda trabalho;

Aos amigos e amigas, colegas de profissão, de rede social, vizinhos que sempre estiveram presentes (embora na ausência) em minha vida e acompanharam o desenrolar de todo esse processo. “Quando será sua defesa?”; “Já terminou?” “Ainda não terminou?”; “Não acha que tá demorando muito?”; “Quando tu vais acabar com isso?”; “Mulher! larga isso de mão, vem cá!”. Tomei como expressões de incentivo. Meus sinceros agradecimentos.

“A academia não é o paraíso. Mas o aprendizado é um lugar onde o paraíso pode ser criado. A sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades. Nesse campo de possibilidades temos a oportunidade de trabalhar pela liberdade, de exigir de nós e dos nossos camaradas uma abertura da mente e do coração que nos permita encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir. Isso é a educação como prática da liberdade”.

bell hooks

RESUMO

O presente estudo versa sobre a construção e formação do corpo e da sexualidade da mulher afro-brasileira. Inicialmente busca-se conhecer os discursos de representação e formação do corpo e sexualidade dessa mulher e, em seguida, compreender a sua influência no corpo e na construção da sexualidade. Por fim, avalia-se a contribuição da pedagogia engajada para a desconstrução da colonialidade epistêmica. O percurso metodológico deu-se por meio dos instrumentos de levantamento bibliográfico e documental, nos quais são mapeadas as representações de corpo e sexualidade, por meio de produções acadêmicas sobre a temática, com estudo do tipo Estado da Arte, conforme Romanowski e Ens (2006), seguida da análise das obras: “*Casa-Grande & Senzala*” de Freyre (2006) (de perspectiva eurocêntrica) e “*Um defeito de cor*” de Gonçalves (2020) (de perspectiva afrocentrada). Utilizou-se, também, fontes iconográficas e excertos de jornais e blogs que completam o enredo deste estudo, permitindo a análise de produções discursivas que foram construídas em torno da mulher afro-brasileira. A análise sustenta-se nos estudos da História Cultural em Chartier (1990, 1991, 2002), Burke (2005, 2011) e Representações Sociais de Moscovici (2003), Jodelet (2001) associada aos estudos decoloniais de Anzaldúa (2005), Quijano (2005), Mignolo (2008), Torres (2008), Santos e Meneses (2009), Lugones (2014) e afrocentrados de Adichie (2009), Asante (2009, 2016), Oyěwùmí (2004, 2021) e Mbembe (2014, 2018). Evidencia outro olhar sobre corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, a partir de perspectivas que valorizam o ponto de vista de grupos historicamente subalternizados, contribuindo para ampliar estudos com epistemologias de subversão (MACHADO, 2018) e recentralizar a mulher afro-brasileira como protagonista de sua história.

Palavras-chave: Corpo. Mulher afro-brasileira. Representações. Sexualidade.

ABSTRACT

The present study deals with the construction and formation of the Afro-Brazilian woman's body and sexuality. Initially, we seek to know the discourses of representation and formation of the body and sexuality of this woman and, then, to understand their influence on the body and on the construction of sexuality. Finally, the contribution of engaged pedagogy to the deconstruction of epistemic coloniality is evaluated. The methodological course took place through the instruments of bibliographic and documentary survey, in which the representations of body and sexuality are mapped, through academic productions on the subject, with a study of the State of the Art type, according to Romanowski and Ens (2006), followed by the analysis of the works: "*Casa-Grande & Senzala*" by Freyre (2006) (from a Eurocentric perspective) and "*Um defeito de cor*" by Gonçalves (2020) (from an Afrocentric perspective). Iconographic sources and excerpts from newspapers and blogs were also used, which complete the plot of this study, allowing the analysis of discursive productions that were built around the Afro-Brazilian woman. The analysis is based on the studies of Cultural History in Chartier (1990, 1991, 2002), Burke (2005, 2011), Pesavento (2003, 2008) and Social Representations by Moscovici (2003), Jodelet (2001) associated with the decolonial studies of Anzaldúa (2005), Quijano (2005), Mignolo (2008), Torres (2008), Santos and Meneses (2009), Lugones (2014) and Afrocentrics from Adichie (2009), Asante (2009, 2016), Oyěwùmí (2004, 2021) and Mbembe (2014, 2018). It shows another look at the body and sexuality of Afro-Brazilian women, from perspectives that value the point of view of historically subordinated groups, contributing to expand studies with epistemologies of subversion (MACHADO, 2018) and recentering Afro-Brazilian women as protagonists. of your story.

Keywords: Body. Afro-Brazilian woman. Representations. Sexuality.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	- Representação da mulher afro-brasileira em Propagandas da Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (EMBRATUR)	52
Figura 2	- Representação da mulher afro-brasileira em Calendários Turísticos EMBRATUR	57
Figura 3	- Representação da mulher afro-brasileira por meio de obras de arte (pintura).....	59
Figura 4	- Representação da mulher afro-brasileira por meio da pintura	62
Figura 5	- Representação da mulher afro-brasileira por meio da pintura	62
Figura 6	- Painel humano representando o colorismo.....	65
Figura 7	- O Mapa Invertido da América do Sul	69
Figura 8	- Carta de Esperança Garcia.....	78
Figura 9	- Pirâmide racial com recorte de gênero	117
Figura 10	- Hatshepsut, Tiye, Nefertiti, Nefertari, Makeda, Amanishaketo, Amina, Nzinga, Kahina, Ranaivalona.....	139
Figura 11	- Odoyá mãe sereia!.....	142
Figura 12	- Epahei!!.....	143
Figura 13	- Oraie iê Oxum!.....	143
Figura 14	- Saluba Nanã!	143
Figura 15	- Obá xirê!	144
Figura 16	- Hihó Ewá!.....	144
Figura 17	- Participantes da Casa de Minas.....	151
Figura 18	- Continente Africano.....	157
Figura 19	- Flyer explicativo das reuniões do Mafroeduc	191

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Dissertações sobre sexualidade e corpo da mulher afro-brasileira.....	45
Quadro 2 - Sul Global e suas características	70
Quadro 3 - Demonstrativo de intersecções da colonialidade: poder, ser, saber e gênero	73
Quadro 4 - Discussões de gênero e principais características.....	911
Quadro 5 - Estudos sobre mulheres, feminismos e gênero	92
Quadro 6 - Organograma sobre Representações Sociais.....	103
Quadro 7 - Epistemologia Afrocentrada	124
Quadro 8 - Berços Civilizacionais nos estudos Diopianos	138
Quadro 9 - Características do Matriarcado em Diop	141
Quadro 10 - Matriarcas da Casa das Minas.....	151
Quadro 11 - Matriarcas da Casa de Nagô.....	153
Quadro 12 - Metodologia da Pedagogia Engajada.....	183
Quadro 13 - Mapa conceitual da obra Freireana.....	189
Quadro 14 - Mapa conceitual do Projeto Afrocêntrico.....	192

LISTA DE SIGLAS

CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
DNA	Ácido Desoxirribonucleico
EMBRATUR	Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo
EMEMCE	Encontro Maranhense sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero no Cotidiano Escolar
ENNJF	Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas
EUA	Estados Unidos da América
FRELIMO	Frente de Libertação de Moçambique
GEMGe	Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero
GESEPE	Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
MAfroEduc Olùkó	Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação Afrocentrada
PAIGC	Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde
PCERP	Pesquisa das Características Étnico-raciais da População
Ph.D.	<i>Philosophiæ Doctor</i>
PPGE	Programa de Pós-graduação em Educação
TTG	Taller Torres-García
UFMA	Universidade Federal do Maranhão
UNIA	Associação Universal de Melhoria do Negro
WEB Du Bois	William Edward Burghardt Du Bois

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 QUANTO TEMPO FAZ QUE A COLONIALIDADE CONSTRÓI NOSSA MEMÓRIA CULTURAL?.....	40
2.1 A América invertida: “<i>Nuestro Norte es el Sur</i>”	68
2.2 Epistemologias do corpo e sexualidade	80
3 METODOLOGIA DA PESQUISA E A CONTRIBUIÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES PARA UM DEBATE INTERDISCIPLINAR	95
3.1 Representações: diálogos possíveis entre História Cultural e Psicologia Social.....	100
3.2 Representações do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira: o colonizador na perspectiva eurocêntrica e as narrativas da estrutura familiar brasileira	108
4 A MULHER AFRO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA AFROCENTRADA DE SABERES: conceitos, definições e o retorno à Mãe África.....	123
4.1 Movimento Pan-Africanista: África para os africanos, em casa e no exterior	126
4.2 Mulheres na Historiografia Africana: protagonismo e vivências.....	132
4.3 Quem são nossas Yabás? O caminho das matriarcas	142
4.4 Gênero: uma categoria colonial?.....	156
4.5 Um defeito de cor: escrevivências, narrativas e subversões de Kehinde	164
5 A PEDAGOGIA ENGAJADA E A PRÁXIS PARA A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO.....	180
5.1 Paulo Freire: o educador transgressor	186
5.2 Pedagogia Engajada X Colonialidade Epistêmica: questões para serem refletidas em gênero e sexualidade.....	193
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
REFERÊNCIAS.....	200

1 INTRODUÇÃO

Sexualidade e gênero como categorias de estudo, vêm despertando meu interesse a tempos. Como professora, logo nos primeiros anos de trajetória docente, ao participar das reuniões pedagógicas da escola, colocava em pauta a necessidade de desenvolver projetos pedagógicos com esta temática, no entanto, me era negado. As inúmeras tentativas negadas, me fizeram acreditar que gênero e sexualidade estavam em último plano como conteúdo de ensino no espaço escolar.

Sentia-me como se estivesse falando em algo absurdo, impróprio para a comunidade escolar e principalmente para as crianças de seis anos.

Com isso, as professoras se recusavam em aceitar minhas ideias e sugestões, pois, consideravam errado e alegavam ser papel da família abordar tal temática. Certa vez, em reunião pedagógica, a coordenadora aceitou que fosse trabalhado o tema em fevereiro, pois, no período do carnaval seria a época ideal. Entretanto, não era essa a minha intenção acontecer apenas nesse período e como não tinha apoio de minhas colegas, o projeto acabou não avançando, caindo no esquecimento.

As barreiras do meu projeto, tornavam-se cada vez mais altas. Com este sentimento de incompreensão e tantas negativas, optei em não aceitar trabalhar o projeto no período determinado pela escola e resolvi então engavetá-lo, e com ele, meus pensamentos. Em sala de aula, continuamente era rodeada de situações educacionais onde saberes ou experiências de sexualidade se faziam presentes, e em alguns momentos, pude acompanhar as angústias de minhas colegas de profissão que não sabiam o que fazer e tampouco como agir com crianças pequenas.

Destaco ser um divisor de águas em minha formação pedagógica e acadêmica, a especialização em Docência na Educação Infantil, ofertada pela Universidade Federal do Maranhão, e cujo trabalho de conclusão de curso intitulado: **“SEXUALIDADE NA ESCOLA: concepções e práticas docentes na Educação Infantil”**. Neste estudo, pude observar o que pensam as professoras sobre sexualidade e como estas trabalham essa temática na infância (BRITO, 2017), mas, sobretudo, destaco as seguintes constatações percebidas:

a) A fragilidade conceitual que possuíam, está diretamente ligado à educação sexual que tiveram ao longo da vida e de suas formações pedagógicas;

b) A resistência em trabalhar sexualidade na escola, vem do caráter eminentemente íntimo e pessoal que possui, atribuindo assim, à família, abordar o tema;

c) A falta de formação pedagógica oferecida às professoras em âmbito micro (escola), macro (Sistema Educacional Brasileiro) associados, por conseguinte, à e formação inicial (formação acadêmica).

A partir dessas constatações, passei a refletir criticamente, debruçando-me sobre minha atuação docente, para entender aquilo que está sendo feito, “ponderando sobre o que é bom, sobre os acertos e o que é preciso mudar para obter melhores resultados” (ANDRÉ, 2016, p. 19) no que concerne às aprendizagens da noção de sexualidade. De certa forma, as questões levantadas na pesquisa, fizeram-me refletir que também carregava muita resistência sobre a temática em questão, mesmo sendo a única professora da escola disposta a trabalhar a sexualidade no espaço escolar. (BRITO, 2017).

Nesse sentido, a partir dessa experiência acadêmica, adentramos no Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas (GESEPE/UFMA), e seguimos avançando, repensando conceitos e reconhecendo a complexidade das categorias citadas. A escola, como um dos espaços onde a diversidade se faz presente, temos identidades que são múltiplas, dinâmicas e compostas por elementos que as constituem, como: classe, orientação sexual, gênero, idade, nacionalidade, etnia, raça, religião, por exemplo. Elementos estes, uma vez articulados, configuram-se como próprios de cada ser.

Dessa forma, as diferentes identidades também são produtos da cultura e apresentam sua história. Tornou-se imprescindível então, discutir e refletir sobre tais questões. Assim, o espaço escolar não é um lócus neutro, mas uma instituição social, que produz e reproduz, através de sua gestão, legislação, currículo e práticas educativas, a formação de subjetividades.

Desse modo, as diversidades tão presentes nesse espaço não se encerram com fechar dos portões da escola, pelo contrário, demonstram o quão complexo e desafiador se tornam, até mesmo para o seu reconhecimento. Em virtude do recorte da sociedade, as questões advindas de fora acabam por reproduzir-se dentro da sala de aula.

Assim, entendemos que a participação em grupos de pesquisa, surgem como espaços formativos, além da escola, e nos possibilita a formação para um melhor desenvolvimento profissional. Pois, permitem o aprofundamento de referenciais teóricos e construção de experiências com atividades de pesquisa. Visto que são objetivos do referido grupo de estudos, os destacados no projeto do GESEPE e apresentados no artigo escrito por Brito, Cutrim e Silva (2020, p. 53):

- a) **Geral:** Desenvolver estudos e pesquisas sobre as relações de gênero e questões da sexualidade nas práticas educativas.
- b) **Específicos:** Conhecer as bases conceituais dos estudos de gênero e da sexualidade como forma de refletir e problematizar os preconceitos e discriminações sobre tais questões na escola e na sociedade; Compreender os processos de construção das relações de gênero e da sexualidade na educação escolar; Refletir sobre a educação sexual em ambientes escolares e não escolares, como forma de buscar alternativas para a desconstrução de mitos, tabus, preconceitos e discriminações sobre questões de gênero e da sexualidade.

Diante disso, com a troca de experiências, leituras e vivências, tivemos a oportunidade de entender melhor como o ambiente educacional configura-se como espaço opressor, preconceituoso, repleto de valores, normas e crenças que legitima as desigualdades em constantes tentativas de silenciamento, colocando-as sob formas singulares de manifestações e discriminações.

Se estamos em campo diverso, impossível considerar apenas uma forma de pensar ou ter apenas um alicerce referencial normatizador, todavia, o que vivenciamos continuamente, é a reprodução de um único conhecimento, que sustenta dominações e discursos ora apresentados e escamoteados em falas transformadoras.

Em vista disso, a comunidade escolar possui responsabilidade no processo de formação humana, pois, auxilia na preparação para a vida em sociedade e cidadania. Ela torna-se uma instituição envolvida em técnicas de disciplinamento e biopolítica (FOUCAULT, 1998). Assim, a educação recebida nela, pode ser usada para controle social através da circulação de discursos, no disciplinamento dos corpos e no seu caráter de detenção e (re)produção de verdades.

Dessa forma, os caminhos relativos aos estudos de gênero e sexualidade, a partir deste espaço formativo, permitiu-nos: incentivar a produção e divulgação científica sobre o tema; desenvolver atividades de caráter didático-pedagógico, cultural, técnico-científico e de interação com a comunidade acadêmica e sociedade, por meio da participação em eventos científicos, comunicações orais, relatos de

experiências, organização de eventos e palestras/rodas de conversa com professores e pais.

Assim, com o desenvolvimento dos nossos estudos, agregamos as categorias raça e classe à gênero e sexualidade, em movimento interseccional por acreditarmos ser uma importante ferramenta analítica oriunda de uma práxis-crítica, onde estas tornam-se construtos mútuos que modelam diversos fenômenos e problemas sociais (COLLINS; BILGE, 2021; CRENSHAW, 2017; AKOTIRENE, 2019).

Segundo Akotirene (2019, p. 35), o termo demarca o paradigma teórico e metodológico da tradição feminista negra, promovendo intervenções políticas e “letramentos jurídicos sobre quais condições estruturais o racismo, sexismo e violências correlatas se sobrepõem, discriminam e criam encargos singulares às mulheres negras”.

Assertivamente, quando mencionamos que a mulher afro-brasileira enfrenta opressões de gênero, raça, classe e sexualidade, e estas interagem entre si (sem a sobreposição de uma à outra) ao longo destas categorias, presenciemos perspectivas analíticas relevantes para o presente texto.

Não me dava conta, ou pelo menos de forma aprofundada, que as relações étnico-raciais estavam diretamente ligadas ao meu trabalho. Ao longo de dezesseis anos dedicados ao magistério municipal e tendo a maioria de alunas e alunos afrodescendentes, tornou-se fundamental a importância de refletir no espaço escolar atitudes, posturas e metodologias de trabalho antirracistas. Certamente, meu olhar pedagógico, estava em ascensão crítica, impulsionando a pesquisar, considerando a categoria citada.

Em 2017, o propósito do VI Encontro Maranhense sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero no Cotidiano Escolar (EMEMCE) e o VI Simpósio Maranhense de Pesquisadoras (es) sobre Mulher, Relações de Gênero e Educação - VI SIMPERGEN, foi visibilizar “A mulher afrodescendente no cotidiano escolar”. O evento centralizou a mulher afrodescendente nas apresentações, que dialogam sob a ótica intercultural no cotidiano escolar, como em outros espaços educacionais.

O contato inicial com o artigo “BRANCA, PARA CASAR, MULATA PRA FORNICAR, E NEGRA...” representações da sexualidade feminina na historiografia brasileira (que aborda estereótipos e representações presentes na obra Casa-Grande & Senzala de Gilberto Freyre) e posteriormente com a literatura freyreana, instigou-

nos a pesquisar a mulher afro-brasileira, problematizando os modos de constituição colonizadora do corpo e sexualidade, evidenciando a presença da interseccionalidade.

Ao considerarmos que o corpo negro em sua constituição política carrega marcas culturais históricas e sociais as quais ele representa, ou seja, corpos são a materialização do ser registrados em nossa ancestralidade por meio de nosso DNA e todas as gerações que nos antecederam, por certo, (co)existem em nosso corpo.

Compreendemos que os estereótipos são generalizações e/ou rótulos sociais sobre o comportamento e características de um ser ou de um grupo, moldados e desenvolvidos na sociedade, baseado em representações de determinada situação. Estas representações são capazes de influenciar o comportamento dos indivíduos, e uma vez criadas “adquirem uma vida própria, circulam, se encontram, se atraem e se repelem e dão oportunidade ao nascimento de novas representações, enquanto velhas representações morrem” (MOSCOVICI, 2003, p. 41)

O ingresso no Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), para cursar Mestrado em Educação, promoveu um novo impulso educacional, com a aprovação do projeto inicial de pesquisa intitulado: **Sexualidade da mulher negra colonizada no Brasil: representações femininas na historiografia brasileira**, vinculado à linha de pesquisa “Diversidade, Cultura e Inclusão Social”.

A pesquisa em questão, permite-nos pensar e refletir sobre a mulher afro-brasileira numa perspectiva relacionada com a diferença, centrada na diversidade. Invisibilizada por séculos e tendo a sua posição ao longo dos tempos, considerada secundária em contextos culturais, sobretudo, no âmbito de produção das epistemologias eurocêntricas, ressaltamos lutas, processos identitários, mecanismos e estratégias de resistências construídas por elas, a construção da sexualidade, suas representações, no auxílio à superação da colonialidade epistêmica, enraizada e estigmatizante. Verificamos o sentimento de ruptura epistêmica nas palavras de Lorde (2019, p. 157):

Mulheres respondendo ao racismo significa, mulheres respondendo à raiva; a raiva da exclusão do privilégio inquestionável, de distorções raciais, do silêncio, maltrato estereótipo, defensividade, errar nomes, cooptação. Minha raiva é uma resposta a atitudes racistas e a ações e presunções que surgem dessas atitudes.

O sentido de raiva a que Audre Lorde (2019) faz alusão, diz respeito a ação em favor de novos ideais, um ato de consciência que liberta e dá força, trazendo a mudança. A raiva representa um instrumento de ação política para o movimento feminista negro, isto é, uma resposta ao racismo, a exclusão, ao silêncio, aos estereótipos e representações que pejorativamente descrevem mulheres afro norte-americanas e afro-brasileiras como histéricas, raivosas e loucas.

Estudar o papel das mulheres ao longo da história tem sido uma inquietação recente por parte dos pesquisadores das ciências humanas e sociais. Desse modo, estudos, que compreendem as mulheres como não subalternas, têm discutido novas formas de avaliar os papéis de gênero, sexualidade, raça e classe naturalizados pelas culturas patriarcais ao longo da história.

Nesse entendimento, o texto de Spivak (2010) intitulado: “*Pode o subalterno falar?*”, uma das obras basilares e vinculada aos estudos pós-coloniais, traz em sua essência a relação e a ausência de representatividade de grupos invisibilizados pela sociedade, descortinando discursos hegemônicos, neste caso aqui, as especulações que giram em torno de mulheres indianas sobre o sacrifício das viúvas.

Dessa forma, o caráter desconstrucionista de Spivak (2010), muito influenciada pelos estudos Derridianos¹, nos mostra que a fala do subalterno/colonizado é sempre intermediado/outorgado pela voz de outro, neste caso, do colonizador, que anula a voz colonizada e se coloca em posição reivindicadora deste, falando por ele. Nesse sentido, não se pode falar pelo sujeito subalterno, mas sim gerar condições para que ele possa falar, trabalhando contra a subalternidade (SPIVAK, 2010). Notadamente, quando a mulher afro-brasileira é a gestora de espaços de representatividade, surgem condições de ressignificação, ou melhor dizendo, geram um movimento de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008).

Pontuamos assim, o alinhamento das premissas de Spivak ao pensamento do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, inserindo as experiências da América Latina no debate pós-colonial, ampliando o movimento com discussões sobre

¹ Jacques Derrida foi o criador da teoria da desconstrução, divulgada inicialmente nos anos 60, uma metodologia que propõe uma análise particular dos textos. As diferentes significações de um texto poderão ser descobertas, decompondo a estrutura da linguagem na qual ela é redigida. Derrida estima que a desconstrução seja uma prática narrativa.

outras possibilidades de (re)existir fora da lógica moderna. Nesse grupo, são os sujeitos subalternizados reconstruindo novas perspectivas epistemológicas sobre a história, o saber/ poder da colonialidade, refletindo em novos saberes.

Com o fim do silenciamento que ecoa junto ao papel secundário reservado à mulher na sociedade e legitimado pelo discurso hegemônico, a produção acadêmica de autoria feminina negra passa a representar experiências que se distanciam da perspectiva hegemônica masculina e branca.

Nessa perspectiva, contribui a filósofa e literata afro-norte-americana bell hooks² (1995) no que tange à reflexão e o posicionamento intelectual de mulheres negras, que inspiram outras mulheres negras. “O trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito” (1995, p. 466). Na seara do conhecimento, este fato, tira a mulher de uma posição de inferioridade na qual lhe foi imposta pela sociedade, fruto do racismo, sexismo e da exploração de classe institucionalizados.

Nas contribuições de Davis (2017, p. 21), o esforço coletivo é para “erguer-nos enquanto subimos”. Assim, a dinâmica que deve não apenas determinar as lutas de mulheres afro-norte-americanas, mas, nortear todas as lutas autênticas das pessoas despossuídas, principalmente, do grande vilão que é o racismo. Desse modo, significa despertar e encorajar novos ativismos, que podem ser ampliados com a formação de intelectuais afrodescendentes e a sua inserção como referências de estudo nas universidades.

A partir das experiências históricas, vivências de luta e resistência, frente às pressões de raça, gênero, sexualidade e classe, destacamos ao longo desta dissertação, mulheres, que subverteram (continuam subvertendo) a ordem ocidental de divisão sexual que ultrapassam o modelo hegemônico de conhecimento-saber. As afro-norte-americanas: Angela Davis (1944-), Audre Lorde (1934-1992), bell hooks (1952- 2021), Kimberlé Crenshaw (1959-), Patricia Hill Collins(1948-); As nigerianas: Chimamanda Ngozi Adichie (1977-), Oyèrónké Oyěwùmí (1957-). Como expoentes

² Professora, pesquisadora afro-americana e ativista social. Seu pseudônimo “bell hooks”, é uma homenagem à sua avó materna Bell Blair Hooks (valorizando a ancestralidade feminina negra). Seu nome é grafado com letras minúsculas, pois para a autora a essência dos seus livros é mais importante que seu próprio nome.

nacionais temos: Sueli Carneiro (1950-), Nilma Lino Gomes (1961-), Lélia Gonzalez (1935-1994), Djamila Ribeiro (1980-), Carla Akotirene (1980-), Conceição Evaristo (1946-), Carolina Maria de Jesus (1914-1977) entre outras. Ao dialogarmos com estudos das pensadoras descritas acima, promovemos o que nas palavras de Adichie (2009) a desestruturação de referenciais de história única, de destinos de passividade e narrativas dominantes.

Os referenciais de história única, retratado por Adichie (2009), diz respeito às relações de poder advindas do processo de colonização e a influência de apenas uma fonte, eurocentrada, colonial, heteronormativa e patriarcal de informações históricas e saberes. Para a autora, é necessário o conhecimento histórico de África anterior à chegada dos colonizadores, bem como na América. Isso possibilitaria a alteração nas perspectivas da historiografia colonial até então narradas, que devem ser apresentadas por quem de fato presenciou e viveu.

Adichie (2009), assim como Spivak e Djamila Ribeiro (2018) consolidam a relevância de ouvir os/as verdadeiros/as agentes de uma história de vida. Quando Spivak (2010) aponta para que sejam geradas condições para o subalterno falar, Ribeiro delimita este espaço e o intitula lugar de fala.

A fala de quem é o sujeito central de uma determinada vivência, a quem o lugar de fala se estrutura na representatividade, desestabilizam as narrativas hegemônicas. Adichie (2009) complementa ainda e nos diz que ouvir dois ou mais lados de uma história é se comprometer no “equilíbrio de histórias”, é dar voz a todos, ouvindo as várias versões existentes. O que se questiona é “a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder” (RIBEIRO, 2018, p. 68).

Os pensadores negros e negras denunciam uma historiografia que desumanizou a população, principalmente a mulher, confinando-a um degrado silencioso, sobretudo nas pautas feministas brancas elitizadas que não as incluíam. O racismo, cenário expressivo e desolador, reduziu e confinou a mulher negra negando sua humanidade. As estruturas opressoras de raça, gênero, sexualidade e classe reforçam a segregação social e racial enfrentada por ela ao longo da história de nosso país, impactando fortemente sobre seu corpo, tornando-o inexpressivo, condicionado e irrelevante.

Como integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação Afrocentrada (MafroEduc Olùkó), criado em 2016 com o Projeto de Pesquisa

intitulado: “Professoras Afrodescendentes no Magistério Superior: vozes epistêmicas”, coordenado pela professora doutora Raimunda Nonata da Silva Machado, surgiu um instigante questionamento: “Pode uma mulher não branca falar sobre mulheres negras? Onde estaria então o meu lugar de fala?”. Diante das motivações apresentadas, as palavras de Ribeiro (2018, p. 37), nos confortam quando:

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e de saberes consequentes da hierarquia social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de lócus social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo.

Todos temos lugar de fala, e todos devemos falar e discutir sobre o racismo e suas incrédulas consequências para a sociedade, a partir da posição que ocupamos nas hierarquias sociais. Meu questionamento inicial é respondido, e delimito o espaço de fala e de pesquisa, isto é, o meu lugar social. Este, nos faz ter experiências diferentes e outras perspectivas de questionar e perceber o mundo.

Falar sobre a mulher afro-brasileira estando no local social de mulher não branca, não se configura como tarefa confortável, visto que, em alguns momentos, temos a sensação de estar ocupando um local do qual não pertencemos, ou ainda, de invadir um espaço de uma população silenciada por séculos.

Pretendemos falar com mulheres afro-brasileiras e não apenas sobre elas, tampouco produzir uma fala autorizada, mas, sim, elaborar conceitos e procedimentos que impeçam que a fala do intelectual figure no lugar do discurso do outro marginalizado. Estamos inseridas na educação básica há muitos anos. Até 2019 (ano de entrada no mestrado), todo o conhecimento que tínhamos sobre relações étnico-raciais, tinha sido o adquirido no Ensino Médio, nas aulas de História, quando estudávamos as Combinações Raciais que resultaram o mameluco, o cafuzo e o mulato. Era algo insignificante e hoje temos total consciência disso.

Estar junto na pauta e caminhada antirracista, pelo fim das desigualdades de raça e gênero, reverberando no espaço escolar (que é um espaço político) é uma das várias possibilidades. Permite-nos realizar uma solidariedade política, na construção de compromissos e pactos sociais que promovam as mudanças sociais

necessárias e o desenvolvimento de processos conscientes na formação de cidadãos mais éticos críticos, atuantes e multiplicadores.

Munanga e Gomes (2006) nos faz refletir sobre a questão do negro e o pertencimento da luta antirracista ser algo particular e que só deve ser de interesse às pessoas que pertencem a esse grupo étnico-racial ou aos militantes do Movimento Negro. É uma questão da sociedade brasileira e humanidade na busca pela construção de epistemologias de subversão e novas formas de inclusão das mais diversas subjetividades que possam interromper preconceitos e representações para a população afrodescendente. O que de fato, eu, mulher, professora da educação básica, mãe e pesquisadora poderia contribuir para uma luta e/ou educação antirracista? A partir desse questionamento, destacamos as principais motivações dividindo-as em dois momentos:

A primeira e principal, está relacionada ao pensamento de Angela Davis, quando afirma que “numa sociedade, não basta não ser racista, é necessário ser antirracista”. Na qualidade de educadora e percebendo o quanto a instituição escolar possui peso na produção e reprodução de desigualdades, promover e dialogar com as pautas antirracistas, parte do entendimento de que percebemos o racismo como um problema que supera o viés institucional, desmembrando-se para o racismo estrutural (ALMEIDA, 2019).

Entendendo o racismo como uma forma sistemática, ou melhor, um processo em volto a práticas conscientes e/ou inconscientes de discriminações históricas, culturais, políticas, econômicas e sociais usados para o favorecimento de brancos em detrimento de negros. Como processo estrutural, o racismo está para além de um problema moral ou cultural, remontando seu início em nosso país no passado colonial e em seu decurso histórico e político, manifesta-se em consonância com as transformações sociais, “criando condições sociais para que direta ou indiretamente grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistêmica” (ALMEIDA, 2019, p. 34).

Dessa forma, a especificidade da dinâmica estrutural do racismo está ligada às peculiaridades de cada formação social. Na sociedade brasileira, por exemplo, os impactos causados pelo racismo são percebidos no período escravocrata e compõem-se como elementos fundantes das desigualdades e violências demarcadas contra a população negra.

Nessa perspectiva, a escola mantém-se como um dos marcadores sociais que tanto contribui para a manutenção racista quanto para sua superação. Visto que “as instituições são apenas a materialização de uma estrutura social que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos” (ALMEIDA, 2019, p. 31). Desse modo, a medida em que reconhecia o racismo velado na escola, sentia-me provocada a agir, tornando o meu posicionamento político na luta antirracista, construindo novas formas de inclusão das mais diversas pluralidades e subjetividades, em diálogo com as pessoas diretamente atingidas pela estrutura racial. Dessa forma, a compreensão sobre o racismo como docente, nos torna ainda mais responsáveis para combatê-lo.

A segunda e última motivação, é a sororidade (solidariedade fraternal/política entre mulheres) que está, diretamente, ligada a laços sociais de amizade construídos em círculos de trabalho, sociais e políticos que ao longo do tempo são fortalecidos, na tentativa de eliminar a opressão oriunda do patriarcado. Nesse sentido, a rede de mulheres que interligam o GESEPE, MafroEduc Olùkó e Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Educação, Mulheres e Relações de Gênero (GEMGe) transformam interiores, ganha força e representatividade, desconstruindo preconceitos, na luta por relações de gêneros mais equitativas.

De tal modo, o diálogo entre esses grupos poderia suscitar práticas de sororidade, entretanto, o seu significado pode transparecer uma visão romântica com forte apelo emocional. Visto que, a visão nascida no contexto daquelas que defendiam a causa feminista baseando-se na ideia de opressão comum, gerou o romantismo do termo. Além disso, a opressão sexista não é suficiente para homogeneizar a luta de todas as mulheres, é necessário considerar fatores como raça e classe, pois estes implicam diretamente na vivência das mulheres negras, por exemplo.

Por isso, enfatizamos mais uma vez como o racismo estrutural constitui-se um forte obstáculo à solidariedade entre mulheres. Principalmente, em nosso país, que a preservação da supremacia branca e a “sociabilização racista ensina as mulheres brancas burguesas a pensar que, inevitavelmente, são mais capazes de liderar as massas de mulheres do que outros grupos de mulheres” (HOOKS, 2019, p. 42). Com isso, o racismo ensina um sentido excessivo de importância e de valor, especialmente quando aliado ao privilégio de classe.

Nesse pensamento, a sororidade política entre as mulheres só ocorrerá quando estas divisões forem confrontadas e tomadas as medidas necessárias para

as eliminar” (HOOKS, 2019, p. 34). Desse modo, o reconhecimento do racismo é significativo quando leva a uma transformação. Ainda mais, quando o enfoque interseccional da luta feminista, garante estas especificidades e o sentido assertivo do termo, conjuntamente com o posicionamento antirracista.

Retomo então à rede de mulheres que interligam GEMGe, MAfroEduc Olùkó e GESEPE. Nesta, mulheres pesquisadoras caminham para o enfoque interseccional, direcionando seus estudos em diversas categorias: educação, sexualidade, relações de gênero, mulher e raça. Este movimento é visível principalmente a partir da ampliação dos estudos étnico-raciais e afrocentrados proposto pelo MAfroEduc Olùkó (2016) ao GEMGe, especialmente, com o credenciamento, no PPGE, da Prof.^a Dr.^a Raimunda Machado, em 2018 e, posteriormente, em 2021, o credenciamento da Prof.^a Dr.^a Sirlene Mota, com os estudos do GESEPE, centrado nas questões da sexualidade.

Sobre educação e relações étnico-raciais em perspectiva afrocentrada, entre 2016 e 2022 já foram produzidas duas monografias e quatro dissertações. Desse modo, encontram-se em andamento, quatro monografias e sete dissertações sobre saberes das comunidades tradicionais quilombola, de terreiro e experiências de mulheres professoras AfroUniversitárias³ (MAfroEduc OLÙKÓ, 2022). Dessa forma, a presente pesquisa, que culminou nesta dissertação de mestrado do PPGE, encontra-se, também, nesta perspectiva.

Considerando o contexto de aprimoramento da pesquisa nos círculos epistêmicos de estudos do MAfroEduc Olùkó, as reflexões subversivas, decoloniais e afrocentradas, de reconhecimento e respeito às experiências localizadas em África e diáspora brasileira, adentram a esta dissertação e ao Programa de Pós-Graduação em Educação. Nesse pensamento, a presença de mulheres afro-brasileiras na produção acadêmica é uma das possibilidades de ampliar o coletivo, desestruturando o poder epistêmico.

Do mesmo modo, o nosso mergulho em epistemologias afrocentradas foi algo conflituoso internamente e é inegável o esforço e empenho de nossa orientadora em apresentar, discutir e debater aquilo que consideramos um diferencial nesta pesquisa.

³ Termo oriundo dos resultados da pesquisa do Projeto Professoras Afrodescendentes no Magistério Superior – Vozes Epistêmicas

Durante a pesquisa, por vezes trilhamos por (des)caminhos inseguros acerca do objeto de pesquisa, entretanto, à medida que os estudos avançaram, novas perspectivas foram surgindo. Nesse ínterim, como reflexo da produção da pesquisa e o desejo de produzir algo novo, chegamos ao **problema central** de nossa pesquisa: **De que forma são representados os corpos e as sexualidades de mulheres afro-brasileiras e como uma pedagogia engajada contribuiria para desconstrução da colonialidade epistêmica?**

A partir deste problema central outros questionamentos foram nos instigando, durante o processo de pesquisa. Vejamos:

a) Quais discursos de representação, que formaram o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, nos é apresentado?

b) De que maneira estas representações refletem no corpo, sexualidade da mulher afro-brasileira, construindo lugares restritos à sua vida pública/privada?

c) A pedagogia engajada poderia contribuir para a desconstrução da colonialidade epistêmica nessas representações? De que forma?

Dessa forma, as representações de mulheres afro-brasileiras vistas, por exemplo, como “quentes”, fogosas e, portanto, mais sensuais e “calientes” que mulheres brancas, sendo uma especificidade da mulher afro-brasileira, perpassam por séculos e se apresentam naturalizados em dias atuais. De onde então surgem estas afirmações? É necessário, portanto, fazer um resgate histórico que, neste estudo, procedemos com uma busca por representações de mulheres afro-brasileiras na produção de conhecimento, na tentativa de compreendermos a complexidade da questão social de hipersexualização e subjugação da mulher.

Desse modo, o objetivo geral, deste estudo, buscou **analisar a representação do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira e as possíveis contribuições da pedagogia engajada para desconstrução da colonialidade epistêmica**. Nessa direção, traçamos os seguintes objetivos específicos:

a) Conhecer as representações construídas sobre a formação do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, a partir dos discursos de Gilberto Freyre em *“Casa-Grande & Senzala”* e Ana Maria Gonçalves em *“Um defeito de cor”*;

b) Compreender a natureza das representações e de como estas influenciam e refletem no corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, construindo lugares restritos à vida pública/privada;

c) Demonstrar a contribuição da pedagogia engajada para a desconstrução da colonialidade epistêmica, no que tange à sexualidade da mulher afro-brasileira.

Com os objetivos apresentados, recorreremos à escrita de mulheres afro-brasileiras, as quais são exemplos práticos de subversões epistemológicas e que nos auxiliaram na compreensão e desconstrução do pensamento eurocentrado e colonizado. Nesse sentido, fomos construindo outras possibilidades de aprendizagens, a partir do reconhecimento positivo da subjetividade do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira. Para tanto, conduzimos nossa pesquisa, nos apoiando no campo dos estudos pós-críticos porque “permite construir no processo de investigação e de acordo com as necessidades colocadas pelo objeto de pesquisa” (MEYER; PARAÍSO, 2014, p. 17), nesse caso, a necessidade de estudos decoloniais e afrocentrados.

Nessa perspectiva, durante toda a educação básica e ensino superior, a nossa leitura acadêmica provém de um pensamento de matriz europeia e norte-americana e, diante de outros horizontes epistemológicos, o projeto inicial sofreu modificações. Então, de “Sexualidade da mulher negra colonizada no Brasil: representações femininas na historiografia brasileira” chegamos ao título: **Uma nação se faz na cama? Corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira.**

Este último título é oriundo da entrevista da jornalista e colaboradora para o site Tilt Uol, Mirthyani Bezerra⁴. Nesta, a redatora nos traz valiosas informações sobre o projeto “DNA do Brasil”, coordenado pelas professoras- pesquisadoras Lygia da Veiga Pereira e Tábita Hünemeier, do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo. O projeto em andamento visa sequenciar e analisar o código genético⁵ completo de milhares de brasileiros para combater doenças com mais precisão e conhecer melhor nossos antepassados. Os dados iniciais do projeto, confirmam algo que há tempos as ciências sociais já sabiam e denunciavam: “a máquina colonial violentou, inclusive sexualmente mulheres africanas e indígenas e exterminou homens

⁴ Ver Reportagem Completa em Bezerra (2020).

⁵ É a sequência completa de DNA (ácido desoxirribonucleico) de um organismo, ou seja, um conjunto de todos os genes de um ser vivo. Estudar o genoma é como estudar a anatomia molecular de uma espécie. Conhecer um genoma de um organismo pode trazer informações importantes sobre um ser vivo. Ver mais em: <https://brasilescola.uol.com.br/o-que-e/biologia/o-que-e-genoma.htm>

nativos, enquanto homens africanos morriam jovens ao serem submetidos a torturas e trabalho escravo” (BEZERRA, 2020, n.p.).

Como filhos e filhas da colonização, as marcas do passado de violência, exploração e miscigenação, estão também gravadas em nosso DNA. Dessa forma, utilizamos as informações iniciais contidas na referida pesquisa, que interagem interdisciplinarmente às pesquisas das ciências sociais para a análise do objeto de estudo em questão. Sendo que os dados genômicos das amostras de 1.247 brasileiros de diferentes regiões do país apontaram para uma herança genética materna (avaliada pelo DNA mitocondrial) majoritariamente africana (36%) e nativas americanas/ indígena (34%), enquanto a paterna (cromossomo Y) é 75% europeia. Os homens africanos deixaram apenas 14,5% do seu DNA, enquanto os indígenas transmitiram apenas 0,5% (BEZERRA, 2020).

Na perspectiva do projeto DNA do Brasil, o estudo evidencia a heterogeneidade como característica marcante em nosso país, porém, ela ocorre de forma desigual. O resgate histórico realizado por meio dos dados genômicos, mostra que nossas heranças genéticas são majoritariamente amefricanas, pois o DNAm^t feminino herdado é transmitido às herdeiras mulheres (os filhos herdam DNAm^t da mãe e somente às filhas distribuem) os 75% das heranças paternas europeias não são transmitidas. Ou seja, são as mulheres as responsáveis pela composição genética do grupo. Nas veias dos brasileiros continua a correr sangue com “profundas marcas de ancestralidade ameríndia e africana” (SANTOS; MAIO, 2004, p. 63).

Uma vez fornecido o contexto histórico, torna-se possível utilizar os dados genômicos e manter diálogos coerentes com as ciências sociais. Tal fato explicaria o fracasso da necropolítica de branqueamento perpetrado pela nação e seus estudiosos entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX, corroborando com a história.

Desse modo, a política citada, consistia em branquear a nação em um século. Esta tese foi desenvolvida pelo então diretor do Museu Nacional do Rio Janeiro e representante do governo brasileiro, o médico e antropólogo João Batista de Lacerda, convidado a participar do I Congresso Internacional das Raças, realizado em julho de 1911. Em seus estudos, após cem anos, por meio da mestiçagem, teríamos um país sem as marcas do passado (SCHWARCZ, 1993).

Consoante a interpretação dos estudos de sua época, foram traduzidos e apresentados por meio da pintura de Brocos y Gómez (1865), chamada “A redenção de Can⁶”. Para o médico e antropólogo, a pintura representaria a excelência do projeto nacional. Santos e Maio (2004, p. 63) discordando de Lacerda, colaboram dizendo que:

Simbolicamente falando, parece sugerir que a criança de tez branca do quadro de Brocos y Gómez, tomada como representando o povo brasileiro no final do século XX/início do XXI, está longe de ser efetivamente branca. Se Lacerda, com base nos parâmetros disponíveis em sua época, predisse que os brasileiros seriam todos (finalmente) brancos por volta de 2010, a genética do século XXI está longe de prover apoio aos seus prognósticos.

Inferimos que os sucessivos encontros sexuais e suas uniões, ocorreram sobretudo com mulheres amefricanas (africana e ameríndia) e homens europeus (principalmente portugueses). O que evidencia a marcante violência de gênero e sexual de nossas amefricanas e ameríndias. Foram essas informações não ditas pela historiografia colonial, porém denunciadas a partir do ciclo de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, patrocinado pela UNESCO entre 1950 e 1952.

Do mesmo modo, o Brasil, até então, atraía a atenção do mundo pelo exemplo do bom convívio e harmonia que prevalecia nas relações raciais, sobretudo pelos escritos de Gilberto Freyre, cientista social brasileiro mais conhecido no exterior. Além de ter sido aluno de Franz Boas, na década de 1920 (MAIO, 1998). A intervenção renovadora do projeto da UNESCO, desvela todos os pendores e mazelas raciais do país.

Segundo Schwarcz (1993), as teorias raciais na Europa, chegaram ao Brasil em meados dos oitocentos e foram muito bem acolhidas, especialmente nas academias médicas e de pesquisa de um grupo minoritário de estudiosos da elite pensante da época, fortificando as condutas sobre o branqueamento da nação. Em decorrência à abolição tardia no país, o Brasil surgia representado ao mundo, a partir da peculiaridade de sua miscigenação.

Éramos uma espécie de laboratório racial, um local onde a mistura de raças era mais adjetivada e interessante ser observada do que a própria natureza. O país

⁶ Ver mais em: SCHWARCZ, L. M. 1993. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras.

precisava dar indícios para explicar seu atraso, numa busca incessante de uma identidade nacional, a fim de superar o “viralatismo racial”.

Africanos/as e afrodescendentes passam a ser considerados empecilhos ao progresso econômico e à formação da identidade nacional brasileira. “Afinal, o que fazer com o contingente populacional que deixava a condição de escravo?” (MACHADO, 2018, p. 184). Desse modo, as propostas de cidadania em nada incluía africanos, afro-brasileiros e indígenas. Coube à ciência descobrir formas para expurgá-los ou embranquecê-los, por meio de métodos eugenistas (MUNANGA, 2020).

O ideário de embranquecimento da população configurou-se como proposta a *la brasileira*. O processo de eugenia⁷ buscava branquear (por meio da imigração) o Brasil, numa combinação entre o racismo científico e o darwinismo social⁸. Isto é, por meio de sucessivos casamentos interraciais, o fenótipo negro seria apagado, e ao longo das gerações, a população seria totalmente branca. Dessa forma, retomando aos dados do projeto DNA do Brasil que denuncia a não sustentação do método e seu posterior fracasso.

De acordo com Munanga (2020, p. 35) ainda sobre a mestiçagem em contexto colonial nos diz:

Deveria ser encarada primeiramente não como um sinal de integração e de harmonia social, mas sim como dupla opressão racial e sexual. O mulato como símbolo eloquente da exploração sexual da mulher escravizada pelo senhor branco. Embora o casamento com uma mulher de outra "raça" possa ser interpretado como símbolo de uma grande tolerância, é preciso dizer que os casamentos desse tipo foram muito raros.

Eis que a mulher africana e afro-brasileira é inserida, neste contexto, adentrando como peça fundamental desta necropolítica (política de morte regida pela raça), principalmente no que tange à subserviência e representações,

⁷ Termo criado em 1883 por Francis Galton (1822-1911), significando bem-nascido. Galton definiu eugenia como o estudo dos agentes sob o controle social que podem melhorar ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações, seja física ou mentalmente. Sobre eugenia ver mais em CONT, 2008. p. 201-218.

⁸ Tentativa de se aplicar o darwinismo nas sociedades humanas. Descreve o uso dos conceitos de luta pela existência e sobrevivência dos mais aptos, para justificar políticas que não fazem distinção entre aqueles capazes de sustentar a si e aqueles incapazes de se sustentar. Esse conceito motivou as ideias de eugenia, racismo, imperialismo, fascismo, nazismo e na luta entre grupos e etnias nacionais. Disponível em: <https://artsandculture.google.com/entity/m0cckx?hl=pt>

machista, racistas e sexistas, relacionadas a seu corpo e sexualidade utilizando-a como parte da tarefa branqueadora da nação. A partir dos anos de 1930, tais representações são localizadas sobretudo na *Obra "Casa-Grande & Senzala"* de Gilberto Freyre. Vejamos:

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: "Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as "virgens pálidas" e as louras donzelas (FREYRE, 2006, p. 71,72).

Destacamos que a sexualidade é uma dimensão fundante e traduzida positivamente na análise freyreana da civilização e identidade brasileira, dimensão muito próxima quando se trata de miscigenação (BOCAYUVA, 2001). Ao romper com a mestiçagem racialista de seus antecessores, Freyre encontra na mestiçagem cultural conforto ao justificar a tolerância e boa convivência entre senhores e escravos oriundos de enlaces culturais, possibilitados pelo sistema patriarcal (de onde o autor tem fortes influências).

As riquezas culturais trabalhadas por Freyre em sua obra, rompem com os padrões literários da época e camuflam um movimento velado e naturalizador, que silencia o lugar social de submissão hegemonicamente definido à mulher afro-brasileira e imposta pelo patriarcado.

Uma vez escravizada, cabia-lhe além dos trabalhos nas lavouras, a tarefa de manter o zelo doméstico da casa-grande, "aceitar" por meio da cultura do estupro, as investidas sexuais de seus senhores (como por exemplo, ser a iniciadora sexual dos mais jovens) atuando como reprodutora da futura nação brasileira (GONZALEZ, 2020).

Nesse sentido, a influência africana representada pela mulher, demarcam-na em momentos distintos de sua vida. A iniciar pela escrava que cuida do homem branco quando este era menino. Da mãe preta que o alimenta com seu leite materno,

devotando sua vida por amor, e, finalmente, da mulata que inicia sexualmente esse mesmo homem branco.

Estas representações são construídas a partir de uma perspectiva de classe e gênero específicas, que condiciona e replica o modo de agir no mundo. Um retrato da experiência geracional da elite brasileira, escritos em 1933. Em decorrência temos a objetificação sexual, o que conseqüentemente reforçou representações racistas e sexistas. Vejamos:

O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparigueiro, como ainda hoje se diz. Femeeiro. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse em emprenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos. Se este foi sempre o ponto de vista da casa-grande, como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais? O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem. Os publicistas e até cientistas brasileiros que se têm ocupado da escravidão é um ponto em que sempre exageram a influência perniciosa da negra ou da mulata: esse de terem sido elas as corruptoras dos filhos-famílias. [...] O professor Moniz de Aragão, em comunicação à Sociedade de Medicina de Paris, chegou a considerar "o grande número" de contaminações insólitas de câncros extragenitais nos negros e mestiços do Brasil resultado da "lubricidade simiesca sem limites", das pretas e mulatas. Mas não é de estranhar: o próprio Nina Rodrigues acreditou ser a mulata um tipo anormal de superexcitada genésica (FREYRE, 2006, p. 456).

Para conhecer as representações atribuídas ao corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira ao longo da história, a fim de compreender a naturalização de determinadas representações, optamos por utilizar as contribuições da História Cultural em Chartier (1990,1991,2002); Burke (2005,2011); Pesavento (2008, 2003) e as Representações Sociais pelo viés da Psicologia Social, por meio de Moscovici (2003, 2007) e Jodelet (2001). A questão central dos historiadores pauta os processos culturais e sua apropriação pela sociedade ao longo do tempo.

Ao delinear a construção histórico-social da mulher afro-brasileira vimos este construído, reproduzido e transformado, tendo em vista ser da natureza humana a constante transformação, e está, advém de práticas e representações geradoras de conflitos e contradição. Portanto, os papéis objetificados e sexuais da mulher afro-brasileira, foram reproduzidos ao longo do tempo, se fazendo presentes atualmente em diversos espaços sociais onde ela atua se faz presente.

Vale lembrar que a sociedade agrária do período do pós-abolição, isentou-se de suas responsabilidades históricas, preferindo sustentar-se em paradigmas da

ciência racial, que sustentava hierarquizações sociais e raciais, sem considerar seus impactos futuros. Uma vez sem a posse de seus corpos (e força de trabalho), a manutenção necropolítica passaria a ser ideológica, de exclusão, cerceamento e marginalidade.

Em virtude disso, os interesses econômicos e políticos prevaleceram, instituindo-se um permanente estado de exceção para os libertos. Nesse sentido, a negação de cidadania e direitos, representou para os ex-cativeiros, a continuidade da violência do país, comprometida em preservar e estigmatizar africanos e afrodescendentes.

Os espaços sociais, no que lhe concerne, naturalizam estas representações, refletindo em consequências danosas à mulher. Uma vez construídas no contexto das relações sociais, perpassam pelas relações de classe, gênero e raça. É nesta conjuntura que inserimos a **Obra “Casa-Grande & Senzala” do autor Gilberto Freyre**, que possui papel central na construção destas representações.

Para Barros (2005, p. 127), a vida cotidiana está inquestionavelmente mergulhada no mundo da cultura. “Ao existir, qualquer indivíduo já está automaticamente produzindo cultura, sem que para isto seja preciso ser um artista, um intelectual ou um artesão”. A própria linguagem e as práticas discursivas que constituem a substância da vida social embasam esta noção mais ampla de Cultura.

Segundo Burke (2005, p. 69), “O novo estilo da história Cultural, deve ser visto como uma resposta aos desafios e a expansão do domínio da cultura, e a ascensão do que passou a ser conhecido como Teoria Cultural”. São as contribuições antropológicas, com destaque a Geertz (2008), na Interpretação das Culturas, e diferentes campos interdisciplinares de pesquisa como a literatura e as artes, que auxiliaram, também, nosso estudo.

Conforme os preceitos de Chartier (1991), a História Cultural argumenta-se na leitura interpretativa de tudo que rodeia o ser humano, centrando a atenção sobre a “simbologia” que determinam as relações construídas, para cada grupo social. É nessa perspectiva que analisamos as experiências de gênero, sexualidade e raça constituídas historicamente e, simbolicamente, uma vez que as representações são as bases fundantes e construtoras do próprio mundo social.

Considerando que as representações construídas sobre o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira seriam geradoras de condutas e práticas

culturais e sociais, vale ressaltar, desta maneira, as contribuições da História Cultural e sua aproximação com outras epistemologias que refutam as naturalizações perpetuadas em perspectivas historiográficas tradicionais. Dessa forma:

Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças. Implica que esse grupo vai impor à sua maneira de dar a ver o mundo, de estabelecer classificações e divisões, de propor valores e normas, que orientam o gosto e a percepção, que definem limites e autorizam os comportamentos e os papéis sociais. (PESAVENTO, 2008, p. 22)

Para Pesavento (2008, p. 23), “a História Cultural se torna, assim, uma representação que resgata representações, que se incumbe de construir uma representação sobre o já representado”. Temos, então, um imaginário descrito como um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo e que “comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social” (PESAVENTO, 2008, p. 23).

Dessa forma, a abordagem teórica da Nova História abre espaço para a discussão da vida cotidiana de sujeitos excluídos (uma autocrítica eurocêntrica). Nesse sentido, para Burke (2011, p. 11) “a nova história começou a se interessar por virtualmente toda a atividade humana” passando a valorizar experiências desperdiçadas e negligenciadas da historiografia tradicional.

Nessa perspectiva, localizamos como fonte histórica que valoriza e vivifica a mulher africana e afro-brasileira dado seu protagonismo, a obra “*Um defeito de Cor*” de Ana Maria Gonçalves, que representa Kehinde/ Luisa como uma mulher que nunca se conformou com seu cativeiro, mesmo maculada pelos pendores escravocratas.

Ávida por liberdade, sua história representa uma “categoria variável de percepção do real, uma vez que a construção de um discurso, qualquer que seja, é uma construção identitária situada sócio-historicamente” (CHARTIER, 1991 p. 183). Na referida obra, há todo um coletivo de resistências e de mulheres que coexistem numa só em distintos momentos da obra e das fases de vida da protagonista.

Diante disso, as narrativas e representações de Ana Maria Gonçalves que inserem Kehinde/Luisa nos fazem compreender ações políticas que subvertem hegemonias colonizadoras, escamoteadas sob o manto da democracia racial. Estas

representações nos fazem compreender o sentido afrocêntrico de agência, destacado por Asante (2009), referindo-se ao “lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história” (ASANTE, 2009, p. 96). Kehinde/ Luisa também representa um povo caracterizado pela resistência e desejo de liberdade.

Em diáspora brasileira, numa situação de falta de liberdade, opressão e repressão racial, a agência adentra ao contexto da obra “*Um defeito de cor*” e sua protagonista ativa o sentimento agente, assumindo posição de destaque. Como abordagem epistemológica do lugar, a afrocentricidade permitiu Kehinde/ Luísa deslocar-se em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, tendo sua validação baseada em sua localização centrada em África e sua diáspora, saindo e atuando totalmente da experiência eurocêntrica. A afrocentricidade como paradigma de análise, “é a conscientização sobre a agência dos povos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94).

Nessa ótica, a afrocentricidade apresenta-se não concorrente do saber eurocêntrico, mas, como conhecimento desafiador (repensar a humanidade) à colonialidade do poder, descrita por Quijano (2005) como poder colonial eurocentrado a partir da ideia de raça, usado para naturalizar colonizados como inferiores aos colonizadores, que perpassam para o campo do saber (quando mantêm a hegemonia eurocêntrica de conhecimento como superior), ser (quando colabora com processo de desumanização do colonizado) e gênero.

Este último, teorizado por Lugones (2014), intersecciona as categorias raça, classe, gênero e colonialidade (saber, poder e ser). Para a autora, a colonialidade do gênero subordinou e destituiu o poder entre amefricanas e ameríndias, naturalizando destituições, opressões e objetificações. A matriz colonial do poder assume, assim, o controle dos corpos, sexos e gênero. Ela ainda nos diz que:

Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio (LUGONES, 2020, p. 66).

Diante da relevância de “*Um defeito de cor*”, Gonçalves (2020), escreve sua metaficção historiográfica (narrativa que depende da história para existir) em perspectiva afrocêntrica e como fio condutor, a noção de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2017), enquanto promove diálogos decoloniais e saberes afrocentrados vividos e experienciados por Kehinde/Luísa.

Desse modo, o reconhecimento descolonial destaca a necessidade de uma desobediência teórica como um dos caminhos, que busca a identidade em política, e está, assegura o desenvolvimento de teorias políticas com bases conceituais dos próprios colonizados. Uma reação ao epistemicídio (SANTOS; MENEZES, 2009).

Diante disso, a metodologia utilizada para o desenvolvimento desta pesquisa é de caráter bibliográfico, historiográfico e documental, visando a interpretação de narrativas historiográficas. Como documentos de análise, recorreremos:

- a) “*Casa-Grande & Senzala*”, de Freyre (2006), uma obra basilar dos estudos sociológicos brasileiro, representando o olhar eurocêntrico e colonizador;
- b) “*Um defeito de cor*”, de Gonçalves (2020), uma metaficção historiográfica, contrapondo e representando outra visão afro-brasileira; e
- c) Fontes iconográficas e excertos de jornais, que ampliam o enredo deste estudo, permitindo-nos analisar as produções textuais e representativas sobre o que foram construídos acerca do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira.

Em vista disso, a presente pesquisa, está estruturada em cinco seções, sendo que, a primeira e **introdutória** discorre sobre nossa trajetória acadêmica e profissional que conduziram ao interesse em trabalhar gênero, sexualidade e raça na educação. Dessa forma, os estímulos oriundos da universidade e próprio de toda (re) construção acadêmica que proporciona à pesquisadora, a mãe e de modo particular, à mulher professora que sou, atuando exatos 16 anos dedicados ao magistério público municipal de São Luís em vias conclusivas deste mestrado.

Seguimos com a segunda seção e a pergunta: **quanto tempo faz que a colonialidade constrói nossa memória cultural?** Apresentando as principais representações, onde destacamos as dissertações que mais se aproximam teórica e metodologicamente ao nosso objeto de estudo e como estas trabalharam o tema em suas áreas de conhecimento. A interseccionalidade de gênero, sexualidade e raça é perceptível no conjunto de áreas do conhecimento que contribuem neste estudo, tais

como a História, Psicologia, Artes, Educação Sexual, Turismo, Ciências Sociais como estudos interdisciplinares sobre as experiências de mulheres afro-brasileiras.

Isto para dizer que foi necessário transcender aos conhecimentos pedagógicos de nossa formação inicial, e escrever na mesma proporção, oferecendo subsídios teóricos significativos para a futura dissertação. Ademais, em complementaridade aos estudos oriundos da lógica moderna eurocentrada, utilizamos perspectivas afrocentradas e decoloniais, justamente por valorizarem as Mulheres ao Sul.

Na **terceira seção**, o foco de análise é **a metodologia da pesquisa e as contribuições das representações para um debate interdisciplinar**, entrelaçando os conceitos de Representações Sociais, oriundos da Psicologia Social, as representações e práticas, na perspectiva da História Cultural. Conjuntamente, abordamos o caráter epistêmico das categorias: sexualidade, gênero, corpo, numa perspectiva eurocêntrica de saberes que representou, constituiu e formou a mulher afro-brasileira, presentes nas narrativas da obra clássica "*Casa-Grande & Senzala*" do autor Gilberto Freyre. Com o enfoque na família patriarcal e as, algumas ou senão principais opressões por ela enfrentadas.

Seguimos para a quarta seção com **a perspectiva afrocentrada de saberes: o retorno à mãe África**. Nesta, sinalizamos sobre o projeto afrocêntrico, elaborado pelo afro-americano Molefi Kete Asante nos anos de 1980, elencando seus precursores, ideais, características e a sua importância para compreendermos os desafios. A afrocentricidade, refere-se à proposta epistemológica africana de lugar, o agenciamento. Partimos de uma constatação de que os povos africanos, têm sido deslocados em termos culturais, psicológicos e históricos. As histórias e as culturas africana e afro-brasileira dizem respeito não apenas aos descendentes africanos, mas à humanidade como um todo e ao Brasil como nação, principalmente por recebermos durante séculos, populações negras escravizadas. Sendo de tal maneira importante que qualquer avaliação de suas condições seja feita com base em uma localização centrada na África e em sua diáspora, já que os africanos vêm atuando à margem da experiência eurocêntrica.

Continuamos nesta seção em abordagem interdisciplinar destacando o protagonismo da mulher africana traduzido nos estudos de Cheikh Anta Diop e Oyèrónké Oyěwùmí. Atualmente, a pesquisadora é umas das referências

fundamentais da filosofia africana e que traz as experiências locais na construção e composição de epistemologias, tecendo uma crítica afrocentrada e decolonial à universalidade da categoria de gênero.

Destacamos ainda em solo nacional, a família extensiva africana, irmandades religiosas, nas quais a referência à nação dos ancestrais congrega fiéis e adeptos aos orixás. Localizamos a matripotência e matrigestão por meio das yabás, correlacionando-as à personagem Kehinde em diversas fases de sua vida na obra “*Um defeito de cor*”. A religião dos orixás e sua prática, foi fator preponderante que deu lugar ao realinhamento social aos africanos e seus descendentes. Como elemento de coesão, veiculou formas particulares de normas e valores com características peculiares que a diáspora proporcionou às matriarcas.

Para a quinta seção, **temos a pedagogia engajada e a práxis para a transformação do mundo** identificamos caminhos educacionais, por meio de uma pedagogia engajada, para que possam auxiliar na superação desta representação cristalizada e imposta à mulher afro-brasileira. Nesse sentido, a perspectiva afrocentrada, contribui no reconhecimento e valorização dos saberes e experiências da mulher africana, ressignificando as representações colonizadoras de seu corpo e sexualidade.

Neste ponto, a obra “*Um defeito de cor*” de Gonçalves (2020), constitui-se como um aporte didático onde localizamos a perspectiva afrocentrada de conhecimentos e saberes que se configuram como uma Pedagogia Engajada de ação transformadora, capaz de recentralizar a mulher subalternizada, dando-lhe voz e vez. As narrativas engajadas são capazes de impulsionar outras mulheres afro-brasileiras a subverterem-se epistemologicamente na pauta antirracista.

Considerando as limitações deste trabalho, seguimos com as reflexões finais, longe de serem conclusivas. Temos a intenção de que este estudo possa se constituir num instrumento de reflexão, e que esta pesquisa possa contribuir para o favorecimento e desconstrução de barreiras ainda existentes nas relações de gênero, identidade, corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, responsáveis por sua invisibilidade e silenciamento até os dias atuais. Por fim, nutrimos expectativas que este estudo possa contribuir para pesquisas futuras.

2 QUANTO TEMPO FAZ QUE A COLONIALIDADE CONSTRÓI NOSSA MEMÓRIA CULTURAL?

Como resultado do projeto civilizatório da modernidade, a colonialidade e sua proposta histórica, cultural e simbólica, com sua origem ao fim do colonialismo, refere-se ao padrão da matriz colonial de poder que se ancorou em uma estrutura de poder heterogênea, naturalizando hierarquias raciais, culturais, de gênero, epistêmicas e regionais. Dessa forma, a padronização dessas categorias foi o que possibilitou a manutenção das relações de dominação.

A colonialidade deu visibilidade e protagonismo à classificação social da população mundial, principalmente com a ideia de raça que foi fortemente articulada na constituição da América, estabelecida como instrumento de seriação social básica da população americana, outorgando legitimidade, impostas pela “conquista”. Isso fez com que a expansão da perspectiva eurocêntrica do conhecimento fizesse dela, o mais importante e durável instrumento de critério universal que confluuiu para a produção de identidades forjadas à dominação e exploração.

Desse modo, a fertilidade da colonialidade e sua expansão e conexões com raça, gênero, sexualidade, classe, cultura e história, por exemplo, atuou na interioridade do imaginário da população dominada, passando a fazer parte de sua representação, servindo de instrumento duradouro e contínuo de controle.

Aqui, nos reportamos à mulher afro-brasileira e as questões relacionadas à sexualidade e gênero. Nas próximas seções e subseções, conheceremos as representações construídas sobre o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, bem como compreenderemos a natureza destas e suas influências neste mesmo corpo.

Para o conhecimento e compreensão destas representações, fizemos o estudo do tipo Estado da Arte, onde podemos conhecer as produções já realizadas e, portanto, mais próximas do nosso objeto pesquisado, seguido dos estudos decoloniais que nos auxiliaram nesta compreensão. As epistemologias do corpo e sexualidade contribuíram para o embasamento das categorias diretamente (co)relacionadas à mulher afro-brasileira. É o que propomos nas linhas a seguir.

Nesse sentido, a sexualidade humana como construto social desenvolve-se de modo subjetivo e intersubjetivo a cada pessoa. O corpo está intrinsecamente

ligado à sexualidade, pois também faz parte desta construção. Desta maneira, ambos fazem parte da construção de nossas identidades e não estão dissociados.

No desenrolar histórico e nas mais diversas culturas, corpo e sexualidade têm sido pensados, estudados, construídos e analisados. Diferentes campos do conhecimento tomam a tarefa de conceituar, significar, mas, principalmente, normatizar estes significados.

É tão somente quando superarmos a visão naturalista e biológica do corpo e sexualidade, é que teremos a percepção histórica destas categorias (FELIPE; LOURO; GOELLNER, 2018). Não podemos resumir o corpo em algo natural que se materializa no mundo, tampouco resumir a sexualidade apenas ao ato sexual:

O corpo é provisório, mutável e mutante, suscetível a inúmeras intervenções, consoante o desenvolvimento tecnológico e científico de cada cultura, bem como sua lei, seus códigos morais, as representações que cria sobre os corpos, os discursos que sobre ele, produz e reproduz. (FELIPE; LOURO; GOELLNER, 2018, p. 30).

Assim sendo, as representações não são fixas, variando conforme a localidade e circulação deste corpo, significado pela linguagem onde ele se expressa e principalmente onde se educa. Esses mecanismos da linguagem transitam no campo da sexualidade sobre o que falar, mostrar, silenciar, esconder (LOURO, 2000).

Diante dessas informações iniciais, para corpo e sexualidade tem sido demarcado e gerado expectativas distintas, principalmente quando são produzidos significados em função do sexo (FELIPE; LOURO; GOELLNER, 2018). Em culturas Ocidentais, o corpo é o abrigo das identidades (sexo, raça, gênero).

Os significados distintos para corpos e sexualidades masculinas e femininas, produziram representações hierárquicas, associadas ao determinismo biológico e a visão naturalista, dentre outras situações. Então, criaram discursos sobre a inferioridade da mulher, dando centralidade ao seu papel reprodutivo, a sua função materna, comportamentos específicos, produzindo um ser mais frágil do ponto de vista físico, intelectual e emocional, porém forte e que aguenta a todo tipo de violência (FERNANDES, 2009).

Ao homem, representado como superior, foram-lhe atribuídos, a fortaleza, inteligência, capacidade de desenvolver a civilização humana e ser o condutor dos grandes feitos históricos.

O homem era portador do calor vital que o fazia evoluir para a forma superior de macho com a exteriorização de seus órgãos genitais e, na mulher, a ausência desse calor impossibilitava tal exteriorização, determinando a posição de inferioridade. Haveria, então, um só corpo, uma só carne, na qual se aplicavam distintas marcas sociais ou inscrições culturais, conforme seu nível de perfeição. (FERNANDES, 2009, p. 1053)

As representações acima descritas de homens e mulheres, em nada incluíam mulheres amefricanas. Desse modo, a chegada do homem branco à América e o processo violento de colonização, com início em 1492, predominou uma ampla campanha de dominação pelo continente, ultrapassando os limites territoriais.

Para Quijano (2005), a fusão das experiências do colonialismo, da colonialidade, com as necessidades do capitalismo, criaram um universo específico de dominação sob uma hegemonia eurocentrada. Para o autor, as narrativas dominantes culminaram na subalternidade dos povos colonizados, sobretudo, nas esferas do poder, do saber e do ser.

Em vista disso, a colonialidade do poder, apresenta importantes reflexões para pensar os efeitos causados nas diversas populações nativas da América Latina. O fim da colonização provocou o surgimento de um padrão de poder colonial/moderno que se perpetua em dias atuais. Este padrão de poder forma-se através da invenção da raça como uma construção mental moderna gerada para naturalizar as relações sociais produzidas entre colonizados e colonizadores, e, a partir dessa relação, a constituição de uma nova forma de controle do trabalho, na qual se articulou todas as formas históricas de controle do trabalho como a escravidão, servidão e reciprocidade em torno do capital e do mercado mundial.

Para a filósofa e professora argentina (radicada nos E.U.A) María Cristina Lugones (1944-2020), para além do pensamento de Aníbal Quijano, adiciona ao grupo Modernidade/Colonialidade, o gênero como um dos eixos de dominação da colonialidade. Isto porque para autora, Quijano (2005) pautava-se em conceitos eurocêntricos da heteronormatividade sobre gênero (perspectiva biológica), sendo, para ela, uma imposição colonial. Para tal, intitula o sistema moderno-colonial de gênero.

Lugones cita em seus estudos, as pesquisas de Paula Gunn Allen (1939-2008) e Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1957-) que narram experiências locais de comunidades indígenas e africanas antes da colonização em seus territórios. Para Gunn Allen, muitas tribos nativas americanas pensavam na força primária do universo como sendo

feminina. Para as tribos ginecráticas, a mulher está no centro e nada é sagrado sem sua bênção e pensamento. Allen cita como exemplo, as experiências das tribos susquehanna, furões, iroquois, cherokee, navajos, narragansett e os montagnais.

Para Lugones (2014, 2020) a visão limitada de gênero que Quijano possuía dentro da colonialidade (lógica binária dos sexos), passa a ser utilizada como produto das opressões, e o patriarcado seu propagador. Assim, o projeto colonial moderno de nativos como ferramenta de dominação foi introduzido “através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados pela colonialidade do poder, que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas (LUGONES, 2020, p. 72).

Lugones reforça sua pesquisa, com os estudos da socióloga Oyèrónké Oyěwùmí, que retrata a mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso da sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria antes da colonização. Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p. 19) complementa dizendo que:

O caso iorubá oferece um cenário bem diferente; e, mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos. Na sociedade iorubá pré-colonial, o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social. O gênero simplesmente não era inerente à organização social humana.

Inferimos que a experiência colonial significou acima de tudo, um extermínio cultural ao estabelecer hierarquias e classificações entre homens e mulheres, suas epistemologias e culturas como inferiores e primitivas. Diante disso, o maior impacto das ideias ocidentais em relação à primazia do gênero, é que elas dificultaram a apresentação de formas alternativas de olhar para as distinções sexuais anatômicas sem patologizar o feminino.

Nessa ótica, a colonialidade do gênero, minimizou, fragilizou e apagou a mulher amefricana e ameríndia, afetando-a profundamente ao reduzir sua humanidade. Ao cruzar os eixos interseccionalidade e colonialidade, Lugones (2014, 2020) nos permite perceber o controle sobre o trabalho, a subjetividade, seus corpos, sexualidade e a autoridade coletiva no projeto necropolítico, perante mulheres

colonizadas. Para a autora a colonialidade de gênero como estudo para se entender o espaço Latino-Americano de opressão e subjugação.

Durante o desenvolvimento das ondas feministas do século XX, as feministas burguesas teorizaram o sentido branco de ser mulher, enfatizando lutas e representando sua imagem à de uma mulher frágil, tanto corporal como intelectualmente, reduzida aos espaços domiciliares, privados e sexualmente passivas. Porém, a luta para promover o acesso a direitos das mulheres, não conseguiu problematizar as especificidades que envolvem mulheres amefricanas e ameríndias, sobretudo, as opressões ligadas a raça e classe, oriundas da modernidade, traduzidas como potentes marcas de sujeição e dominação.

Em vista disso, às mulheres colonizadas, foram representadas e consideradas suficientemente fortes para o árduo trabalho, atreladas a uma vasta gama de perversões e agressões sexuais, subalternização violadora de seus corpos, posicionando-as de forma desumana, ao passo que também são apresentadas como agressivas sexualmente, promíscuas e exploráveis, frutos da colonialidade do poder. São representações equânimes as destacadas por Angela Davis, Lélia González e Maria Lugones, por exemplo, ao contextualizarem historicamente o processo colonial imputado em seus territórios.

Ao resgatarmos as heranças coloniais, produzidas pela colonialidade do gênero, percebemos que representações depreciativas, estigmatizantes ou hipervalorizadas no que se diz respeito à formação do corpo e sexualidade de mulheres afro-brasileiras, foram constituindo-se em locus comum que circundam a memória coletiva nacional. Desse modo, conhecer estas representações são, portanto, os questionamentos iniciais desta dissertação.

Para tal, coletamos informações oriundas de um levantamento de dissertações apresentadas em mestrados acadêmicos e profissionais, sendo estas nacionais localizadas na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações, buscando responder a seguinte questão: quais publicações do Banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), discorrem sobre as temáticas, corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira?

Nesse contexto, as dissertações selecionadas localizam-se em distintos Programas de Pós-Graduação: História, História Social, Educação Sexual, Artes, Psicologia, Turismo, Ciências Sociais e Estudos Interdisciplinares em Mulheres,

Gênero e Feminismo, um indicativo da interdisciplinaridade em que objeto alcança e são trabalhados em diversas áreas do conhecimento. Dessa forma, em âmbito educacional, a presente pesquisa será a primeira.

Propomo-nos mapear e discutir produções acadêmicas selecionadas pela aproximação com a temática em questão. Nesta propositiva, utilizamos como descritores para as consultas: Corpo, Sexualidade, Mulher Negra; Mulher afro-brasileira; Gilberto Freyre; Mulata. Localizamos dez dissertações, sendo oito pertencentes a mestrados acadêmicos e duas advindas de mestrados profissionais e que estão intimamente ligadas ao objeto em questão: analisar a representação do corpo e da sexualidade da mulher afro-brasileira (quadro 1).

Quadro 1 - Dissertações sobre sexualidade e corpo da mulher afro-brasileira

	AUTORAS/RES	TÍTULO	INSTITUIÇÃO ANO e CURSO
1	Nadia Cristina Nogueira Orientadora: Profa. Dra. Luiza Margareth Rago	Sexualidade e Socialização em Gilberto Freyre	Universidade Estadual de Campinas (2000) Mestrado em História
2	Silvana Santigo Orientadora: Maria Clementina Pereira Cunha.	Tal Conceição, Conceição de Tal. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas	Universidade Estadual de Campinas (2006) Mestrado em História
3	Silvane Aparecida da Silva Orientadora: Maria Odila Leite da Silva Dias	Racismo e sexualidade nas representações de negras e mestiças no final do século XIX e início do XX	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008) Mestrado em História Social
4	Marcia Maria Micussi de Oliveira Orientador: Profª Drª Terezinha Bernardo	Mulheres da Fronteira: identidade negra de mulatas na cidade de São Paulo	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008) Mestrado em Ciências Sociais
5	Mariana Selister Gomes Orientador: José Carlos Gomes dos Anjos	Marketing Turístico e Violência contra as Mulheres:(des) (re)construções do Brasil como Paraíso de Mulatas	Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2009) Mestrado em Sociologia
6	Fabiana Leonel de Castro Orientadora: Profª Drª Cecília Maria Bacellar Sardenberg	Negras, jovens e feministas: sexualidade, imagens e vivências	Universidade Federal da Bahia (2010) Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo

7	Cléa Aguiar Leite Orientadora: Profa. Dra Neuza de Farias Araújo	A representação da “mulher brasileira” construída pela Embratur entre 1966 e 1985 (Mestrado Profissional)	Universidade de Brasília (2017). Mestrado em Turismo
8	Andrea Regina Marques Chamom Orientador: Prof. Dr. Adriano Roberto Afonso do Nascimento	As “mulatas” de Di Cavalcanti – um estudo em Psicologia Social	Universidade Federal de Minas Gerais (2017) Mestrado em Psicologia
9	Mirella Aparecida dos Santos Maria Orientadora: Prof. ^a Dr. ^a Rita Luciana Berti Bredariolli	Transgredir para educar: das mulatas de Di Cavalcanti às propostas pedagógicas engajadas e decoloniais.	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) - 2018 Mestrado em Artes
10	Elton Vinicius Lima dos Santos Orientadora: Débora Raquel da Costa Milani.	A educação sexual como ferramenta de combate à objetificação da mulher negra (Mestrado Profissional)	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (2020) Mestrado em Educação Sexual

Fonte: Dados da pesquisa realizada pela autora, em 2021.

Nogueira (2000), no **Programa de Pós-Graduação em História**, apresenta o trabalho intitulado: **“Sexualidade e Socialização em Gilberto Freyre”** e analisa, por meio da obra *“Casa-Grande & Senzala”*, três questionamentos que, são fundamentais na formação da sociedade brasileira: a miscigenação racial; as representações da sexualidade e as relações das práticas sadomasoquistas com a constituição da esfera pública. Segundo a autora, essas imagens dariam surgimento à figura da mulata cordial.

Em 1933, época em que a obra foi escrita, a preocupação do país era a famosa Identidade Nacional. Qual era a “cara” do brasileiro e brasileira? Gilberto Freyre esforçou-se ao máximo para dar sentido à nossa brasilidade, encontrando-a na figura do mulato cordial. À mulata, a mulher no texto Freyreano foi moldada a termos lascivos, “formosos e dengosos”, junto a cheiros, temperos e cores, sensibilidades e sensualidades que transmutaram o tempo e atualmente vive à sombra de representações depreciativas.

Santiago (2006), no **Programa de Pós-Graduação em História com a pesquisa: Tal Conceição, Conceição de Tal. Classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas**, utiliza-se de fontes processuais, literatura e música popular para investigar como se constituíram as representações, em especial, àquelas relacionadas à sensualidade, beleza e sexualidade das mulatas. É uma positivação da mestiçagem com associação à falácia de um mito, onde a convivência inter-racial dá-se de maneira igualitária e

festiva e se consolida nos anos 20. A partir da interseccionalidade, a autora relaciona e analisa como estas representações são percebidas no cotidiano de mulheres afro-brasileiras, em sua maioria pobres, no período imediatamente posterior à abolição da escravidão no Brasil.

A autora Santiago (2006), destaca as obras literárias: *O Cortiço* (Aluísio Azevedo); *A Mulata* (Carlos Malheiros Dias); *Clara dos Anjos* (Lima Barreto) e músicas do período como palco privilegiado para uma leitura alegórica das representações das mulheres. Rita Baiana, Honorina, Clara e Rosalina representam a mulher afro-brasileira e sua relação ambígua (mulata x nação).

São representadas no campo da sensualidade, como mulheres de curvas estonteantes e de belezas “fatais”, voluptuosas e de paixão desenfreada. Sua lascividade representa a consequência de sua nacionalidade. Desta, brotam a imoralidade, adaptando-se muito bem à representação da outra, a companheira de aventuras amorosas e extraconjugais, cujo fascínio seduz os homens.

As quatro mulheres afro-brasileiras analisadas trazem consigo o estigma de uma raça considerada degenerada. A “condição de mulata, sujeita aos percalços e intempéries impostas às jovens cujo estigma racial vinha atrelado aos seus corpos” (SANTIAGO, 2006, p. 217). Em sociedades onde os marcadores raciais estão presentes, como no caso do Brasil, as representações de gênero e classe estão coloridas pela raça. Assim, o fator raça contribui na construção e representação de outras relações sociais e de poder, a saber, gênero, classe e sexualidade. Para a mulher afro-brasileira, a sexualidade entra como um elemento central nas considerações.

Desse modo, quando eleita como objeto de representações tanto intelectuais, como artísticas, acabam por reproduzir o senso comum sobre ela. Na literatura e música, as representações são ainda mais explícitas, além de funcionarem como um importante difusor dessas representações devido ao seu amplo alcance.

São por esses meios, que a discussão sobre a apropriação do corpo da mulher afro-brasileira como lócus onde se definem e se observam seus atributos físicos e sua sexualidade supostamente exacerbada, adquirem tons, formas, aromas e sabores os mais diversos. No caso da literatura, a difusão das representações se dá por um caráter visivelmente moralizador.

Nesse cenário, o corpo localiza-se em um espaço social conflituoso, já que é um símbolo explorado nas relações de poder para classificar e hierarquizar

diferenças entre grupos, assim como é perpassado pela subjetividade, é quase sempre um local arriscado, descartável e, ao mesmo tempo, desejado.

Classificar a mulher afro-brasileira implicava criar sobre ela representações que, no caso específico (na grande maioria das vezes), revelavam o racismo bastante sutil/velado baseado na exaltação. Raça aparece imbricada com as discussões sobre classe e, de modo especial, sobre gênero e ambos também são encarados aqui como fatores determinantes na constituição dos sujeitos.

Nesse contexto, a discussão sobre gênero vem atrelada à questão da corporalidade. O corpo, surge como veículo onde se desenham e se observam características tidas como raciais e sexuais e, portanto, passíveis de estigmatização. No entanto, este corpo fica vulnerável e aberto, permitindo o registro de experiências e demarcações que escapam aos limites das intervenções.

Dessa forma, as canções retratadas por Santiago (2006), evidenciam o corpo da mulata: “Do Brasil a Mulatinha (lundu baiano)”, “Trovador da Malandragem” e “Quando vejo uma Mulata” (Eduardo Neves). A música tornou-se o espaço no qual a mulher afro-brasileira possui lócus de destaque.

O alcance das composições, divulgadas através das gravações e por meio de publicações com letras e partituras, nas canções ficam mais evidentes, por exemplo, a associação da mulata às metáforas alimentícias. A exemplo, temos a canção: *Do Brasil a Mulatinha*, que em praticamente todas as estrofes, a mulata aparece associada a algum alimento ou tempero. O lundu⁹ também é um exemplo clássico da justaposição entre raça e nacionalidade. A mulata e seus sabores, aromas e requebros incorporam tudo de mais tipicamente brasileiro.

O tom sarcástico, bem como as metáforas gastronômicas (o manjeriço, cravo e baunilha em *O cortiço*), representam um corpo quase sempre disponível para o exercício da sexualidade. A música corrobora com o modelo recorrente de mulher disponível. São representações sinônimas, as utilizadas na literatura para sinalizar

⁹ O lundu, também conhecido como landum, lundum ou londu, é uma dança e canto de origem africana que chega ao Brasil provavelmente por escravos. Deriva da musicalidade dos negros de Angola e do Congo, que levaram para as terras brasileiras, a sua tradicional dança da umbigada (*semba*, em quimbundo). Originado no batuque africano, o lundu em fins do século XVIII não era ainda uma dança brasileira, mas uma dança africana no Brasil, e começou a ser mencionada em documentos históricos a partir de 1780. Ver mais em: <https://musicabrasilis.org.br/temas/lundu-origem-da-musica-popular-brasileira>.

seus perigos, que aparecem no discurso musical como provas do poderio colonial. (SANTIAGO, 2006).

As representações aqui constituídas fazem parte da formação discursiva neocolonial, e estão para além de pessoas, mas inserem-se também nos espaços: o típico, o peculiar, o exótico e o sensual. Somadas, elas contribuíram para a construção de um modelo racializado de nação. O elogio aos discursos neocoloniais integra, portanto, um movimento que institui uma alteridade, posicionando-lhe como os atributos não-europeu (SANTOS, 2013). O exótico, assim como a tradição e a cultura popular são criações da modernidade. São desdobramentos de séculos de narrativas eurocentradas que constituíram e ainda constituem como narrativa única.

Silva (2008), no **Programa de Pós-Graduação em História Social, desenvolveu o estudo: Racismo e sexualidade nas representações de negras e mestiças no final do século XIX e início do XX, analisa** as representações de mulheres afro-brasileiras na sociedade brasileira entre o fim do século XIX e início do século XX, por meio das obras literárias: A carne de Júlio Ribeiro; O cortiço de Aluísio Azevedo; Clara dos Anjos de Lima Barreto e o poema “Meus Amores” do livro Trovas Burlescas de Luiz Gama. Enfatiza a sexualização do corpo feminino em detrimento de suas demais características humanas, utilizando a mulata como ideal de branqueamento e elogio à mestiçagem.

Assim como na dissertação anterior, Silva (2008) também se utiliza de obras literárias para localizar representações que versam sobre mulheres afro-brasileiras. Ora louvada e, ora depreciada por representações satíricas e desqualificantes, a mulata é uma figura recorrente em nossa literatura. No universo textual ela sai do âmbito das classificações de sexo para o das classificações de gênero, seguindo caminhos diferentes: “uma transformou-se em agente social, elemento importante para a definição ou constituição da sociedade nacional, outra transformou-se em objeto social, símbolo de uma sociedade que se quer mestiça” (CORRÊA, 1996, p. 47). Nesse sentido, as representações da mulher afro-brasileira contribuíram para expor a contradição entre a afirmativa de uma democracia racial e a gritante desigualdade social entre brancos e negros em solo nacional.

Em contexto contemporâneo, raça e gênero tornam-se uma especiaria a tornar mais “saborosa” a cultura hegemônica. A alteridade, vista como primitivo outro, continuará sendo explorada e consumida na realização de fantasias que mantêm intactas as hierarquias e a supremacia da cultura colonial. Portanto, a análise destas

desigualdades, deve considerar necessariamente como componente da matriz da desigualdade.

Oliveira (2008), no **Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, com a pesquisa: Mulheres da Fronteira: identidade negra de mulatas na cidade de São Paulo**, trabalha a história de vida de treze mulheres paulistanas descendentes de negros e brancos, por meio de seus depoimentos é desvendado e descrito a mulata, e o processo de construção desta é considerado penoso e incongruente.

As mulheres de fronteira, ora se veem como negras, ora como mulatas. Localizam-se na fronteira de uma identidade racial, assim nos diz a Interlocutora 2: *“Ou seja, porque eu nem sou branca, né, mas também nem sou preta. Então fica aquela coisa intermediária e aí, quem é você, quem eu sou?”*

Estar na fronteira, é algo conflituoso. Oliveira (2008), intersecciona raça, racismo e gênero para fundamentar-se e investigar a presença marcante do racismo e a mulata dentro desta realidade. Seus questionamentos versam sobre o posicionamento desta e sua identificação, isto é, ela se vê como mulata/ mestiça ou se identifica como mulher negra. Investigado, ainda, se a miscigenação continua sendo vista como prova da existência da democracia racial ou se essa crença está superada.

Munanga (2004) nos adverte para o papel fundamental da construção da identidade negra unificadora que busca propostas para transformar a realidade da população afrodescendente. Para o autor, a identidade é um fator político-ideológico e não se deve uni-lo ao fato biológico da mestiçagem com o processo de identificação.

A interlocutora 4 mostra como a construção de identidade é complexa: *Apesar de ter consciência de pertencimento, de ter conhecimento sobre a questão, não me sinto totalmente negra nem completamente aceita como tal. O tempo passou, eu sinto muitos avanços, mas não sinto que foram suficientes, pra construção dessa identidade e... Não sei, não saberia dizer assim o que emperra.*

As interlocutoras entrevistadas, são mulheres de pele menos retinta e menos traços do fenótipo negro. Não foram criadas como negras. O não pertencimento étnico é uma realidade presente em muitas mulheres afro-brasileiras. As que constroem identidade negra são aquelas cujo discurso político é mais afinado com aquele da militância do movimento negro.

Os estudos de Oliveira (2008) evidenciam que a construção da identidade política negra ocorre mais frequentemente na fase adulta, quando em contato com a temática por meio do ambiente escolar ou na própria militância. Outro ponto a ser notado é que as mulheres que melhor articularam experiências de comportamento racistas são as com maior grau de escolaridade, o que poderia indicar que a consciência racial pode estar ligada, ao maior entendimento de como o racismo se estrutura na sociedade brasileira. Entretanto, como nem todas as mulheres escolarizadas apontaram incidentes racistas, não podemos generalizar este dado.

Acredita-se que a dificuldade de mobilização dos movimentos negros brasileiros contemporâneos se deve à ideologia racial brasileira, elaborada do final do século XIX até meados do século XX. O mito da miscigenação benevolente como indicador da não existência do racismo continua se perpetuando por negros e brancos.

Em relação ao corpo e sexualidade, a representação da mulata gostosa, sensualizada, lasciva, mantém sua eficiência, produz incômodos em mulheres que não se veem como tal, mas constantemente comparadas e lembradas como se assim fossem. O fato de não estarem dispostas a ser confundidas com mulheres que supostamente têm uma sexualidade exacerbada, atrelados ao passado colonial de exploração, tem contribuído para a rejeição da identidade mestiça. Do ponto de vista sexual, essa contínua comparação reduz e insere a mulher afro-brasileira para além de uma posição de objeto sexual do outro, num movimento de escassez de afeto, sentimento, levando à solidão.

Gomes (2009), **no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, com sua pesquisa: Marketing Turístico e Violência contra as Mulheres: (des) (re)construções do Brasil como Paraíso de Mulatas**, disserta sobre a origem no imaginário brasileiro, sobre a figura da mulata, e como foi construído historicamente. Utiliza-se dos discursos turísticos para enfatizar a construção, perpetuação ou desconstrução desse imaginário. A análise é realizada através da arque-genealogia, inspirada nos estudos foucaultianos (2004; 1999), na qual são mapeados discursos intelectuais, literários, políticos, artísticos, midiáticos e, principalmente, turísticos, dos séculos XIX, XX e XXI.

A autora, entende que estas representações estão imersas em relações de poder e articula construções e disputas em torno da identidade nacional, racial, de gênero e sexualidade. Estas representações, muitas vezes, configuram-se como

violência contra as mulheres afro-brasileiras, quando as aprisiona em uma hiper erotização ou quando são conduzidas e propagandeadas pelo turismo sexual, chanceladas por órgãos governamentais, silenciando reivindicações de outra definição identitária.

Figura 1 - Representação da mulher afro-brasileira em Propagandas da Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (EMBRATUR)



Fonte: Adaptada pela autora, em 2021, a partir da dissertação de Gomes (2009)

A perspectiva é a de que as representações se constituíram através de discursos e performances construídas historicamente em relações de poder, os quais estruturam desigualdades, preconceitos, identidades e definem papéis sociais que aprisionaram a mulher afro-brasileira.

Os discursos para Foucault (1999; 2004) são tudo aquilo que produz sentidos, verdades e saberes. A arqueologia do saber, portanto, engloba a construção desses saberes, de como emergiram, em variados discursos, como tornaram-se possíveis e como se naturalizam como verdades. Sendo as relações de poder uma

relação desigual de forças (onde um irá sobrepor-se ao outro), mulheres afro-brasileiras são o elo mais fraco das relações de poder do mundo ocidental permeadas pela colonialidade.

Desse modo, as construções sobre o corpo da mulher afro-brasileira são permeadas pelo biopoder (relações de poder exercidas através da gestão da vida, especialmente através da produção de sexualidade) e pelo poder patriarcal. O patriarcado constrói-se a partir da produção de dois sexos (homem e mulher) que correspondem a construções de sexualidades e papéis sociais.

As aproximações entre Foucault e Fanon (2008) que enfatiza subjetivação, poder colonial e raça, nos auxilia a perceber que um dos mecanismos do biopoder, da racialização, da construção do negro como inferior, pela lente europeia, é o discurso construído a partir do período colonial, e este produz a sexualidade dos negros. Segundo Fanon (2008, p. 152) “para a maioria dos brancos, o negro representa o instinto sexual”. Seu corpo passa a ser a representação deste instinto.

Na dissertação de Gomes (2009), a comunicação turística foi solo fértil para o desenvolvimento de representações e atrativos turísticos, que permite-nos compreender a construção do Brasil como paraíso das mulatas a partir de duas possibilidades: a mulher como atração turística, um ícone, e a sensualidade como isca, entendendo que ambas são construções sócio-históricas discursivas e performativas como mostra a figura 3.

O marketing turístico institucional da EMBRATUR utilizou seguidamente imagens de mulheres seminuas, fazendo parte das suas políticas públicas da época. Isso fez com que a construção do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira passasse a ter um caráter mercadológico mais evidente, além do caráter institucional vinculado à consolidação de uma identidade nacional.

Quando o agente dessa construção é o próprio Estado, a citar as políticas públicas de marketing turístico, das décadas de 70 e 80, que construíram a mulher afro-brasileira como atrativo e venda turística, uma violência institucional é sacramentada. Nesse sentido, as representações de paraíso fortemente propagandeado, manteve em silêncio a real motivação que levaram turistas aos variados destinos nacionais. Segundo Gomes (2009), vinculada a uma representação de paraíso, a motivação destes turistas, é, em geral, o turismo sexual.

Podemos inferir, então, que as políticas de turismo contribuíram sobremaneira na reprodução da subalternização e mercadologia de seus corpos, instrumentalizando e transformando em produto para o consumo quando mulheres afro-brasileiras são vinculadas a essas representações, as aprisiona e limitam as possibilidades do que ser mulher pode ser. Nessa lógica, a cultura sofre uma espetacularização e torna-se produto para o consumo cultural global.

Castro (2010), no **Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo**, tem como foco de sua **dissertação intitulada: Negras, jovens e feministas: sexualidade, imagens e vivências**, a análise do discurso sobre a sexualidade de mulheres afro-brasileiras, e como estas foram tradicionalmente vistas e descritas pelo imaginário social e por intelectuais explicadores do Brasil, voltando-se, em especial, para o contradiscurso que vem sendo construído nas últimas décadas pelas próprias mulheres negras, dentre as quais, se inclui a própria autora.

O estudo foi baseado em trabalho de campo, com observação participante, desenvolvido na organização e realização do I Encontro Nacional de Negras Jovens Feministas (ENNJF) realizado em Salvador, Bahia, em novembro de 2009. Para este Encontro foram aceitas as 120 primeiras inscrições de jovens negras de todo o país, sendo quase todas elas universitárias, ou já portadoras de diploma de terceiro grau. Isso as distingue da grande maioria da juventude feminina negra do país, ainda que fossem elas as primeiras em seus núcleos familiares a atingir esse grau de escolaridade.

Segundo Castro (2010), a partir da apresentação da frase **“Preta para trabalhar, Mulata para fuder/fornicar e Branca para casar”**, questiona qual seria o entendimento das entrevistadas sobre a frase. Foi possível identificar como as mulheres entrevistadas estão percebendo e se posicionando em relação a algumas de suas experiências. O corpo é trazido pelas afro-brasileiras jovens feministas como central nessa discussão de sexualidade.

Sobre eles são impressos significados que marcam as experiências afetivo-sexuais de cada uma. Assim narra Kainda: *“Eu já vivi essas frases, tipo tá numa relação onde a outra pessoa tinha uma relação com uma pessoa branca e queria manter a relação com as duas e comigo era escondido, até o momento que era bom pra ele. Para ela permanece na sociedade brasileira a ideia de que o corpo feminino*

negro é público, a partir de representações específicas, pode ser tocado, solicitado, incomodado, sem consentimento.

Zarina foi a única das interlocutoras que falou politicamente de sexualidade como um direito das mulheres a ser exercido ou exercitado, acreditando que um dos impedimentos seria as representações racistas e sexistas. Para ela, as representações não correspondem a nenhum tipo de resposta corporal ou verbal às eventuais investidas, mas sim com uma ideia de favor racial que pessoas brancas teriam ao se relacionar afetiva e/ou sexualmente com pessoas negras.

Etana, supõe que a sua não correspondência com uma imagem de mulher negra quente pode ser a causa de não ter um relacionamento duradouro. Atribuindo ao sexo forte, quente e feroso uma centralidade nos relacionamentos. Logo, se o parceiro está insatisfeito com a má performance da namorada, este não permanecerá no relacionamento.

A afirmação acima, também é apontada por Iori e Gerba que alegam que, em relações lésbicas, é possível observar semelhante correspondência. Revelam grande incômodo com papéis sexuais pré-definidos a partir da dualidade passiva versus ativa, fazendo uma inferência que a mulher afro-brasileira negra por ser ferosa desempenharia a função de ativa.

Gerba comenta ainda que, além de um estereótipo sexual, expõe questões relativas à situação econômica como dificultadora em um relacionamento inter-racial de lésbicas e parece sugerir que, de modo geral, as lésbicas negras teriam uma situação econômica menos confortável, talvez se baseando em dados gerais de distribuição renda entre pessoas negras e brancas.

Tanto no espaço público, como também no privado, a intimidade afetiva e sexual, e a representação de uma suposta hipersexualidade da mulher afro-brasileira, também marca a trajetória das jovens destacadas. Este espaço torna-se também um locus de confronto de discursos acerca do corpo, do afeto, do sexo.

Elas observam e identificam que há uma reificação dessas representações perante o enfrentamento que fazem quando se utilizam de estratégias de resistência. Apresentam possibilidades de quebra dessas representações pelo enfrentamento que fazem através de estratégias, imbuídas de conhecimento e multiplicando estes com seus pares.

Como ativistas, as interlocutoras reconhecem com mais facilidade a existência de representações negativas relativas ao pertencimento racial, de gênero e classe, atuando e permanecendo em uma batalha diária por seus corpos, sexualidades e bem-estar. Assim nos diz bell hooks, sobre os dilemas das estratégias para o enfrentamento a uma lógica de dominação.

Todos os grupos marginalizados nesta sociedade que sofrem graves injustiças, que são vitimizados por sistemas institucionalizados de dominação (raça, classe, gênero e etc), estão face ao dilema peculiar de desenvolver estratégias que chamem a atenção para sua luta de uma forma que mereça respeito e consideração sem reinscrever um paradigma de vitimização (HOOKS, 2000, p.470).

Foi o que as jovens feministas dessa pesquisa também falaram nas entrelinhas, cada uma com estratégias distintas, seja ela de uma autodeterminação dentro dos relacionamentos que criam com parceiras/os ou seja discursando a favor da destruição de representações depreciativas, como a da mulata.

Leite (2017), **no Programa de Pós-Graduação em Turismo (mestrado profissional), cuja dissertação tem como tema: A representação da “mulher brasileira” construída pela Embratur entre 1966 e 1985**, analisa a representação da mulher afro-brasileira em materiais de divulgação do destino turístico brasileiro produzidos, publicados e/ou veiculados pela Embratur, entre 1966 e 1985, e na contextualização deste período. Foi realizada pesquisa bibliográfica e documental, bem como a análise dos documentos oficiais da Embratur, a legislação correlata e os materiais de divulgação do país entre os anos citados.

Muito próximo à dissertação de Gomes (2009), Leite (2017) relata que o produto turístico brasileiro divulgado no exterior ofertava paisagens naturais, patrimônio histórico-artístico, festas e rituais religiosos. Porém, os maiores destaques dos catálogos da Embratur, estavam reservadas ao período carnavalesco do ano, onde a mulher afro-brasileira era representada como seu maior expoente, bem como em anúncios de temporadas do verão, emolduradas em praias ou paisagens naturais, seminuas e exóticas relacionadas ainda à gastronomia, como na figura.

Uma vez racializada, a mulher afro-brasileira foi representada e seu corpo ofertado ao turista estrangeiro/colonizador/dominador, em um processo de fixidez de estereótipo de maneira sexualizada, sensual, exótica, submissa, disponível sexualmente e de domesticidade. A Embratur transformou a subjetividade da mulher

brasileira em um objeto, um produto turístico, por meio de representações com identidades localizadas. O outro exótico, com subjetividades localizadas em identidades conforme o discurso colonial impõe (HALL, 2006).

Figura 2 - Representação da mulher afro-brasileira em Calendários Turísticos EMBRATUR



Fonte: Adaptado pela autora, em 2021, a partir da dissertação de Leite (2017)

As representações, como fenômenos específicos, relacionam-se a um modo particular de compreender e se comunicar – um modo que cria tanto a realidade quanto o senso comum (MOSCOVICI, 2007). Para Jodelet, (2001), nas representações sociais “circulam nos discursos, são trazidas pelas palavras e veiculadas em mensagens e imagens midiáticas, cristalizadas em condutas e em organizações materiais e espaciais”.

A partir da discussão proposta por Hall (2006), o período analisado pela autora (1966 e 1985), a mulher brasileira afro-brasileira foi construída socialmente pela perspectiva de sujeito moderno, com identidades localizadas. Tais identidades brotaram de uma estrutura de subordinação e submissão das mulheres, onde foram impostos e definidos os papéis femininos.

No tocante aos reflexos produzidos em seus corpos e sexualidade, a representação excessiva e repetitiva de mulheres seminuas, fragiliza, subordina corpos e fabrica sexualidades a partir de discursos racistas, machistas e sexistas, tendo sua agência questionada sua subjetividade negociada.

Chamom (2017), **no Programa de Pós-Graduação em Psicologia com estudo sobre: As “mulatas” de Di Cavalcanti – um estudo em Psicologia Social**, descreve possibilidades de pensar questões como raça, gênero, imagem e corpo, a partir das artes plásticas. Analisa e re(pensa) os lugares sociais ocupados pela mulher afro-brasileira na história da nação brasileira. Como referência, utiliza-se da produção artística de Di Cavalcanti, por sua contribuição efetiva para as discussões sobre a construção da identidade nacional no Brasil, que se materializou em representações de corpos de mulheres afro-brasileiras comumente chamadas de mulatas.

Na tentativa de compreender a maneira como as artes plásticas se apropriaram da personagem mulata, foi escolhido as obras de Di Cavalcanti reconhecido no mundo das artes como o *pintor das mulatas*. Diante desta escolha, foi proposto identificar, descrever e analisar elementos de significado presentes em obras que retratam mulheres afro-brasileiras, expressadas pelo artista, procurando considerá-los segundo questões de raça, gênero e classe. Elegeu-se a interseccionalidade como o principal caminho teórico a se percorrer na tentativa de se apreender melhor o fenômeno social que permeia a personagem mulata, por suas características singulares.

Selecionamos 4 pinturas conforme figura 3, este conjunto de imagens produzido na década de 1960, apontam a vulnerabilidade da mulher afro-brasileira por ter sua vida marcada pelas sobreposições de três eixos de subordinação entre raça, gênero e classe. Indicam a utilização desregrada do corpo como produção da identidade para a mulher afro-brasileira, permitindo a circulação de seus corpos, ratificando-as como produtos mercadológicos.

Figura 3 - Representação da mulher afro-brasileira por meio de obras de arte (pintura)



Fonte: Adaptado pela autora, em 2021, a partir da dissertação de Chamom (2017)

As obras de Di Cavalcanti se interligam com as representações vistas nas dissertações anteriores e não destoam das fontes literárias, músicas populares e propagandas governamentais. Mesmo a criação da imagem da mulher afro-brasileira pelo viés da arte (pintura), acabou por reiterar características presentes no imaginário social construído ao longo dos anos sobre ela. As cores, os decotes, a nudez parcial ou total das mulheres afro-brasileiras representadas nas figuras, mostram o quanto estes corpos são erotizados, hipersexualizados, sensualizados.

Delimitar o papel das mulheres, normatizar seus corpos e almas, esvaziá-las de qualquer saber ou poder ameaçador, domesticá-las em um espaço servil, são objetivos que se adequam aos fundamentos da colonização portuguesa e estão como consequência danosa profundamente ligada à construção do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira.

As representações boêmicas e de prostituição (temas recorrentes nas obras do autor), colocam a mulher afro-brasileira pronta a servir seu corpo (CHAMOM, 2017), e em seu conjunto, são mulheres que tem em seu corpo, as marcas do

patriarcado e machismo que as coloca no lugar de serviço, à disposição do desejo masculino.

Santos (2020), em sua pesquisa **“A educação sexual como ferramenta de combate à objetificação da mulher negra”**, pertencente ao **Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual (mestrado profissional)**, visa estudar a objetificação sexual da mulher afro-brasileira na contemporaneidade brasileira, verificando como este comportamento preconceituoso tem suas raízes nos abusos sexuais, cometidos contra africanas em todo o período da escravidão no Brasil e apresenta a Educação Sexual como ferramenta útil para combater estes preconceitos.

A sua pesquisa, de natureza qualitativa, busca através de análises de obras de teóricos, principalmente, das áreas da história, sociologia, filosofia, educação e educação sexual, os dados para atingir seus objetivos. Como resultados, a pesquisa constata a presença de ideias e comportamentos presentes na sociedade brasileira que de fato apontam para uma visão cristalizada da mulher afro-brasileira.

Esta realidade se manifesta quando o valor de uma pessoa é resumido à dimensão sexual de seu ser. Esse comportamento reflete na estruturação das representações de modo intencional nas políticas coloniais. Um quadro culturalmente construído a partir da escravidão Brasil, tendo como base a negação de sua plena humanidade.

A Educação Sexual proposta por Santos (2020) como alternativa viável para a desconstrução destas representações e indica que projetos de Educação Sexual em escolas, lares, igrejas, associações, hospitais, entre outros, podem conscientizar a mulher afro-brasileira sobre seus direitos sexuais, sobre como exercê-los de forma livre e feliz, e sobre como assumir sua responsabilidade social na luta para que todos sejam respeitados como seres humanos plenos e livres.

Por fim, Maria (2018), em seu estudo, **“Transgredir para educar: das mulatas de Di Cavalcanti às propostas pedagógicas engajadas e decoloniais”**, no **Programa de Pós-Graduação em Artes**, propõe uma análise pedagógica a partir das concepções engajada de bell hooks e decolonial de Catherine Walsh para a obra *As Mulatas* de 1927, do artista visual Di Cavalcanti. Além disso, complementa-se com visualidades positivas para a representação de mulheres afro-brasileiras nas artes visuais (figura 4).

Por fim Maria (2018), Di Cavalcanti representa a mulher afro-brasileira numa intersecção dos discursos raciais e de gênero (pelo viés da cultura) visto que o artista ressalta a importância cultural como um símbolo, mas ainda calcado à estrutura racial mal resolvida no país.

Assim como na dissertação de Chamom (2017) a mulher afro-brasileira é inserida nos espaços dos prostíbulos, onde suas personagens (que ali viviam), delineiam-se numa construção entre o cenário e as mulheres. Pelas posições destas, na obra, temos em destaque o corpo, numa perspectiva que fixa às partes de cunho sexual, como seios, roupas que destacam o desenho e movimento corporal das mesmas.

Por mais que haja uma abertura para uma representação que saia do eixo branco e europeu, o caminho escolhido por Di Cavalcanti enaltece o olhar da imagem para o corpo sexualizado, contribuindo para o estereótipo (HALL, 2016). A mulher afro-brasileira está representada em lugares, situações ou características corporais já demarcadas, como, por exemplo, a ênfase na sua sensualidade ou nos espaços da rua e do samba, não dialoga com uma perspectiva de diversidade e respeito ao outro.

Conforme Florestan Fernandes (2008), aponta para as problemáticas da amenização das discussões raciais no Brasil. O autor apresenta como esse pensamento hegemônico construído no Brasil (o mito de uma democracia racial) contrapõe-se ao que de fato seria a realidade, na tentativa de desmistificar a percepção do brasileiro em relação às suas próprias questões raciais. Dessa forma, negando uma realidade racial, ladeava-se a dificuldade maior de ter que enfrentá-la e superá-la colocando o olhar cultural em detrimento do racial.

As pedagogias propostas por Catherine Walsh e bell hooks apresentam processos pedagógicos que dialogam por caminhos engajados e decoloniais na tentativa de encontrar representações de arte que coloquem a mulher afro-brasileira em um destaque positivo, promovendo uma desconstrução de valores e imaginários por meio das artes visuais.

A produção visual brasileira de Benedito José Tobias e as artistas, norte americanas Elizabeth Catlett e Lorna Simpson, trazem obras principalmente com o olhar cuidadoso para a população pobre e afrodescendente. Sob o viés da crítica social, os artistas constroem retratos do cotidiano dando sensibilidade, empatia e respeito às pessoas representadas. As obras possibilitando uma (re) leitura do que é ser mulher afro-brasileira e afro-americana, para além da questão sexual e corporal.

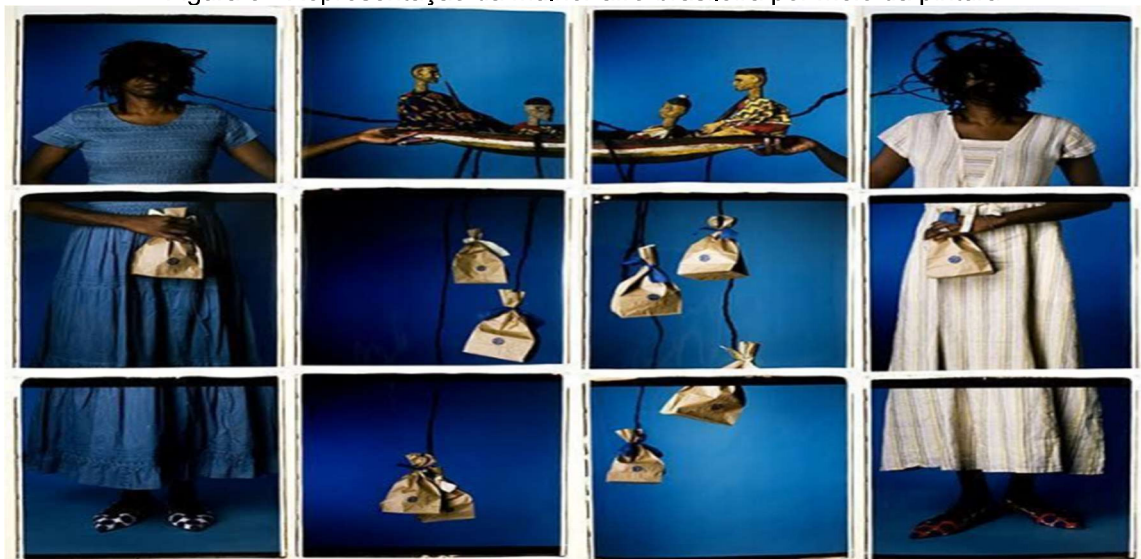
Em perspectivas engajadas e decoloniais com entendimento sobre o processo racial no país, Benedito José Tobias ressignifica a obra, trazendo a mulher afro-brasileira em outro perfil de representação. O destaque é a alegria, a leveza de um ser humano conforme figura 4.

Figura 4 - Representação da mulher afro-brasileira por meio da pintura



Fonte: Retirado da dissertação de Maria (2018)

Figura 5 - Representação da mulher afro-brasileira por meio da pintura



Fonte: Retirado da dissertação de Maria (2018)

Para além da questão corporal, a mulher representada pelo artista, independente do que faz ou como vive, é um ser humano, não um objeto. As propostas pedagógicas de hooks e Walsh são evidenciadas, tanto pelo destaque positivo de

mulheres negras, quanto pelo entendimento das questões raciais e a revisão das mesmas nas artes visuais.

Segundo figura 5, a obra em destaque apresenta uma conexão ancestral entre mulheres afrodescendentes. Em suas cores, formas e movimentos, os fios condutores na imagem entrelaçam cabelos, memórias, histórias, as quais possibilitam uma diversidade de representações.

Desse modo, a referência ao transporte ilegal de homens e mulheres do continente africano para países dos continentes europeu e americano como força motriz e enfoca o elo ancestral mantido, presente no ato das mulheres em pontos diferentes que seguram o barco com os cabelos conectados nessa travessia.

Endossados por representações construídas historicamente, corpo e sexualidade são apresentados nas pesquisas oriundas das dissertações de mestrado, disponibilizando uma amostra interdisciplinar de como estas foram reproduzidas e perpetuadas em vários campos distintos do saber.

Nesse sentido, a construção coletiva destas representações relegou à mulher afro-brasileira a lógica subalterna, consoante o projeto colonizador, de modo a legitimar o poderio eurocêntrico, que postulou os processos de opressão não só no Brasil, como em toda a América Latina. Um intenso movimento de silenciamento que, durante séculos, permitiu o apagamento e a permanência desta desvalorização. “O estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira” (CARNEIRO, 1995, p. 544).

Esta “mazela”, portanto, sustentou literatos, bases governamentais, artistas plásticos, cantores, poetas, marketing e publicidade, música, e até mesmo as próprias mulheres afro-brasileiras (que fizeram parte da pesquisa de Oliveira em 2008, por exemplo) sentem-se como parte de um pertencimento de entre lugar, ora negra, ora branca, pois em todas as dissertações, a ideologia da miscigenação é central na narrativa patriarcal, dado o surgimento da figura da mulata.

Nesse contexto, portanto, que performaticamente, a mulher afro-brasileira transforma-se na representação desta democracia. Uma mulher de beleza estonteante, típica dos trópicos. Coisificada, ela traz o peso representativo de seu passado nefasto explícito em seu corpo branqueado.

Retomamos o título do artigo de Oliveira (1974) para indagarmos: *Seria o mulato um obstáculo epistemológico?* Na verdade, há uma intenção velada em

mascarar o racismo. Ancorado no apoio e incentivo, sobretudo, do estado brasileiro. O profundo mal-estar provocado por este imbróglio é o que faz boa parte dos brasileiros e brasileiras não terem consciência de pertencimento racial (MUNANGA, 2020), a confusão deste entre lugar é tamanha, que em 1980 os não brancos ao serem abordados pelo recenseamento do IBGE acerca de sua cor, responderam segundo o censo:

Acastanhada, agalegada, alva, alva-escura, alvarenta, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amarelada, amorenada, avermelhada, azul, azul-marinho, baiano, bem branca, bem clara, bem morena, branca, branca avermelhada, branca melada, branca morena, branca pálida, branca sardenta, branca suja, branquiça, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha, escura, burro-quando-foge, cabocla, cabo verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha clara, cobre corada, corde café, cor de canela, cor de cuia, cor de leite, cor de ouro, cor de rosa, cor firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquiçado, escurinha, fogoió, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio amarela, meio branca, meio morena, meio preta, melada, mestiça, miscigenação, mista, morena bem chegada, morena bronzeada, morena canelada, morena castanha, morena clara, morena cor de canela, morenada, morena escura, morena fechada, morenã, morena prata, morena roxa, morena ruiva, morena trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negrotta, pálida, paraíba, parda, parda clara, polaca, pouco clara, pouco morena, preta, pretinha, puxa para branca, quase negra, queimada, queimada de praia, queimada de sol, regular, retinha, rosa, rosada, rosa queimada, roxa, ruiva, russo, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha, além de outros que não declararam a cor (MOURA, 2019, p. 91).

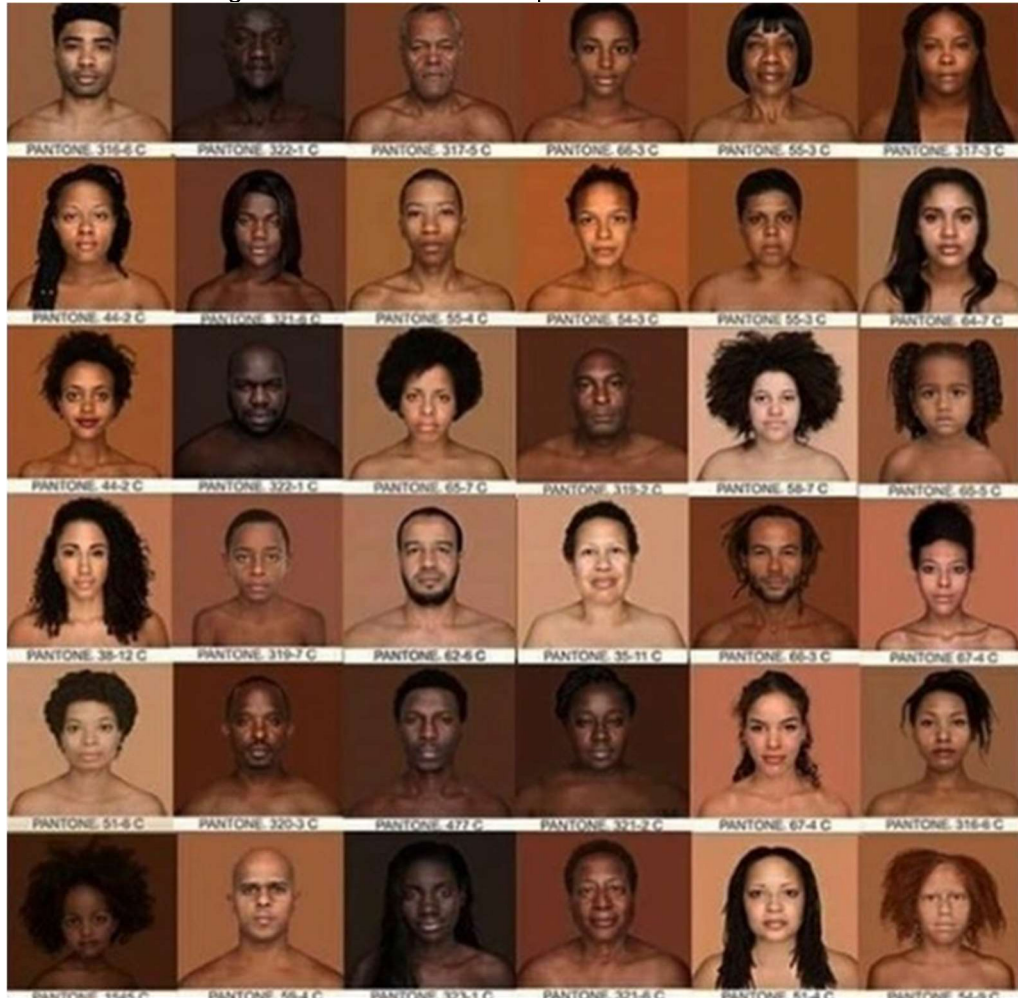
O total de cento e trinta e seis cores demonstra como o brasileiro foge da sua realidade étnica, da sua identidade, procurando, através de simbolismos de fuga, percorrer os pensamentos de fronteira, para usar um termo de Anzaldúa (2005). O pensamento de fronteira, para Moura (2019), é um espaço onde as mulheres afro-brasileiras estão inseridas em uma constante batalha contra os limites rígidos do pensamento moderno colonial, precisando mover-se, constantemente, “para fora das formações cristalizadas” (ANZALDÚA, 2005, p. 706)

Dessa forma, o movimento de fronteira não se trata, simplesmente, de um posicionamento oposto que refuta a colocação do dominador, porque permanecer apenas com “um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido” (ANZALDÚA, 2005, p. 705).

Estamos dizendo que esse movimento é de fronteira porque estabelece relações lá e cá, ora cruza a fronteira para um novo território separado da cultura dominante, ora está em diálogo com essa mesma cultura, porém, a partir das

perspectivas subalternas. A fotógrafa brasileira radicada em Madrid e mulher afro-brasileira Angélica Dass, desenvolve atualmente o “projeto Humanae” (O pantone humano) que já possibilitou fotografar em 19 países, desde 2002, mais de 4.000 pessoas e seus tons de pele. Tem como foco de seu projeto a diversidade humana de luta e combate ao racismo (figura 6).

Figura 6 - Painel humano representando o colorismo



Fonte: Humanae (2020)

O painel humano visto na Figura 6, tem a intenção de ilustrar o que Clóvis Moura retratou como fuga de identidade étnica. Num país onde o patrimônio da cor é um ativo para condicionar as trajetórias de vida, o colorismo ou pigmentocracia (discriminação baseada nos tons de pele), está diretamente ligado à miscigenação e mito da democracia racial brasileira.

O termo originou-se inicialmente nos EUA nos anos de 1982 pela escritora Alice Walker, no seu livro *“If the Present Looks Like the Past, What Does the Future*

Look Like?” Traduzido em português para: “Se o presente se parece com o passado, como será o futuro?” O termo é utilizado para diferenciar as várias tonalidades da pele negra, do tom mais claro ao tom mais escuro. Estas, permitem a inclusão ou a exclusão na sociedade.

O prisma a partir do qual se disseca o colorismo ao criar tonalidades de pele é classificá-las e utilizá-las como tecnologia de poder que perpetua o racismo de dominação. Ou seja, ainda que uma pessoa seja reconhecida como negra ou afro-brasileira, a tonalidade de sua pele será decisiva para o tratamento que a sociedade dará a ela.

Desse modo, o colorismo no Brasil, apresenta uma peculiaridade: aspectos fenotípicos como cabelo crespo, nariz arredondado ou largo, dentre outros aspectos físicos, que a nossa cultura associa à descendência africana, também influenciam no processo de discriminação. A hierarquização de pessoas negras de acordo com o fenótipo que têm, transforma o colorismo num braço tecnológico articulado do racismo (DEVULSKY, 2021).

Em termos práticos, a identidade racial expressa no corpo, entre outras características e outros elementos não exatamente biológicos, é identificável por larguras, espessuras, contornos e curvaturas de traços, pelos, textura do cabelo, biotipos, chegando até mesmo à tonalidade de mucosas e genitálias. Lábios, olhos, nariz, formato dos quadris, seios e genitais apontam o grupo de pertencimento racial de um indivíduo e, por conseguinte, a medida da fruição de direitos e certas vantagens sociais. Entre todos esses elementos, conquanto, o fator predominante na escala racial discriminatória permanece sendo o da cor. É a quantidade de melanina na epiderme de um homem ou de uma mulher, na maior parte das vezes, o que ressalta de modo mais arguto qual será o local predeterminado na economia dos afetos e na distribuição de riquezas (DEVULSKY, 2021, p. 48-49).

O colorismo, portanto, é uma criação do branco, e não do negro, no que tange à sua instrumentalização para organizar os espaços públicos e disciplinar quem tem e quem não tem acesso ao capital cultural. Não perpetuar esses paradigmas depende, em alguma medida, da identificação de suas consequências na vida cotidiana e nas escolhas políticas (DEVULSKY, 2021).

A Sociedade brasileira ratifica a “cultura da mulata”, onde as negras mais “claras” sobressaem- se às mais retintas. Um projeto de embranquecimento (que não deu certo no Brasil, mas deixa profundas feridas coloniais) ou ainda, a necropolítica do filósofo camaronês Mbembe (2018).

Nesse sentido, a mestiçagem era o elemento que diferenciava o país de outras nações. Vista de maneira positiva, contraria as perspectivas do racismo científico. A incessante busca pela identidade nacional, faz Gilberto Freyre e “*Casa-Grande & Senzala*”, apostar na ascensão social do mulato. Na pesquisa de Nogueira (2000, p. 9), isso fica evidente quando “uma cruzada moral tinha como objetivo regenerar, civilizar o país e realizar uma modernização à europeia, ou seja, burguesa”.

As pesquisas de Gomes (2009) e Leite (2017) nos mostraram o papel primordial da EMBRATUR, conhecida também como o antigo Instituto Brasileiro de Turismo, em mercantilizar a mulata. Afinal, estava sendo “vendida” para o mundo, a imagem do Brasil:

Quando o agente dessa construção é o próprio Estado, como no caso das políticas públicas de marketing turístico, das décadas de 70 e 80, que construíram a mulher brasileira como atrativo turístico, isso pode ser entendido como violência institucional. Ainda, essa construção discursiva e performativa está relacionada ao turismo sexual, entendido como exploração sexual comercial (GOMES, 2009, p. 21-22).

Para este pertencimento, Gonzalez (1984, p. 224) destaca o fenômeno caracterizando-o como a “neurose cultural brasileira”. A base de sustentação desta neurose está fundada nas opressões de raça e gênero. A mulher afro-brasileira é, sobremaneira, o resultado desta coação social.

As sociedades constituintes da América Latina, herdaram historicamente ideologias de classificação social, racial e sexual, funcionando como agentes discursivos de discriminação, distorcendo e aniquilando o passado dos povos coloniais, sobretudo das mulheres, alijando-lhes da sua pluralidade e complexidade (GONZALEZ, 1988).

Desse modo, o racismo desempenha papel fundamental na internalização da superioridade do colonizador perante o colonizado, e, principalmente, a ideologia do branqueamento que perpetua a crença de que os valores do Ocidente branco são universais e verdadeiros (GONZALEZ, 1988).

Nesse sentido, o que poderia ter ficado no passado, permanece vivo. Às vezes, a interpretação que temos, é a de que o pensamento abissal continua a “autoreproduzir-se, por mais excludentes que sejam as práticas que origina” (SANTOS, 2007, p. 23).

Em vista disso, o epistemicídio gerado pela modernidade, ao desconsiderar outros saberes, vistos como descartáveis, engendrou “uma vasta gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, tal como os seus autores, e sem uma localização territorial fixa” (SANTOS, 2007, p. 26) uma relação desigual de saber e poder que censurou muitas formas de saber próprio de nações dominadas.

As epistemologias de mulheres afro-latino-americanas nesta seara, validam seus conhecimentos e conhecimentos outros, que não aqueles que estão validados pelas epistemologias eurocêntricas patriarcais. Por muito tempo, o saber científico europeu triunfou, e foi paulatinamente adquirindo a ideia de ser e ter monopólio da verdade e do conhecimento. As epistemologias de subversão, nos auxilia na desconstrução da mulher afro-brasileira objetificada e a quebra do histórico epistemicídio científico.

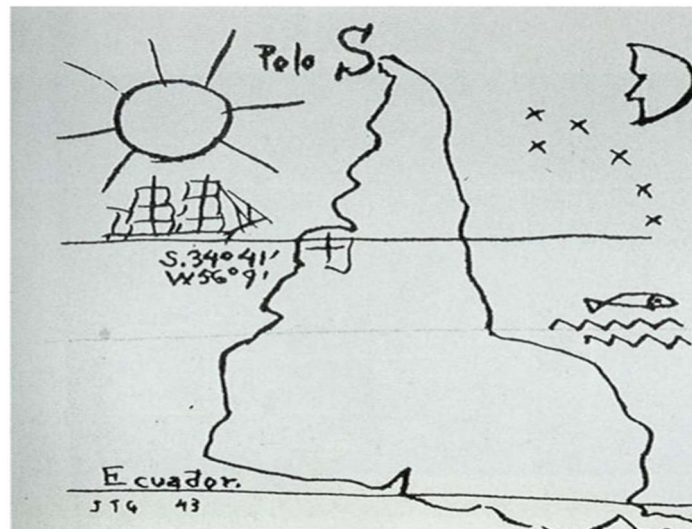
2.1 A América invertida: “*Nuestro Norte es el Sur*”

Para além de uma simples expressividade artística, a arte contemporânea, influenciada por tradições indígenas americanas, fizeram do *Mapa Invertido* (Figura 7), obra do professor, pintor e desenhista hispano-uruguaio Joaquín Torres García¹⁰ (1874-1949), expoente do movimento artístico latino-americano autônomo chamado “Universalismo Construtivo”¹¹.

¹⁰ Artista Uruguaio, que viveu muitos anos no exterior, entre destinos na Europa e nos Estados Unidos. Ao regresso de sua pátria, começou a criar uma arte própria, revolucionando o cenário artístico em seu país. Foi muito amigo de Gaudí e também influenciado por ele. A arte de Torres García é reconhecida como uma das mais importantes no Uruguai, pelo seu caráter inovador e também pela valorização de suas raízes.

¹¹ Linguagem estética desenvolvida pelo artista uruguaio Torres García a partir da síntese do expressionismo, surrealismo e abstracionismo. O conceito básico do modelo era o cruzamento de duas linhas, uma vertical e uma horizontal, que representariam, respectivamente, as dicotomias entre espírito e natureza, homem e criador, concreto e abstrato. Linhas e planos subdivididos, tridimensionalidade e a instabilidade das estruturas marcaram as obras do pintor.

Figura 7 - O Mapa Invertido da América do Sul



Fonte: Torres-García (2018)

Com a fundação da *Escola do Sul: El Taller Torres-García* (TTG), em 1943, o artista passou a ser admirado por jovens uruguaios que também almejavam na expressão nacional, fonte de trabalho e ensino. Torres Garcia lutava por uma valorização artística em sincronicidade à tradição cultural latino-americana e de seu protagonismo (SALES, 2016).

A representação envolta na obra de Torres Garcia, com o cruzamento de linhas, planos, formas, permite a sua manutenção como símbolo de afirmação, e, portanto, resistência Suleadora de uma identidade cultural e política. Mantém-se atual e interdisciplinar com a passagem do tempo. Nesse sentido, a crítica primordial da obra, está na hegemonia epistêmica, exercida pelo Norte Global. Sua inversão propõe a integração latino-americana, a uma visão contra hegemônica independente de conhecimento, valores e culturas.

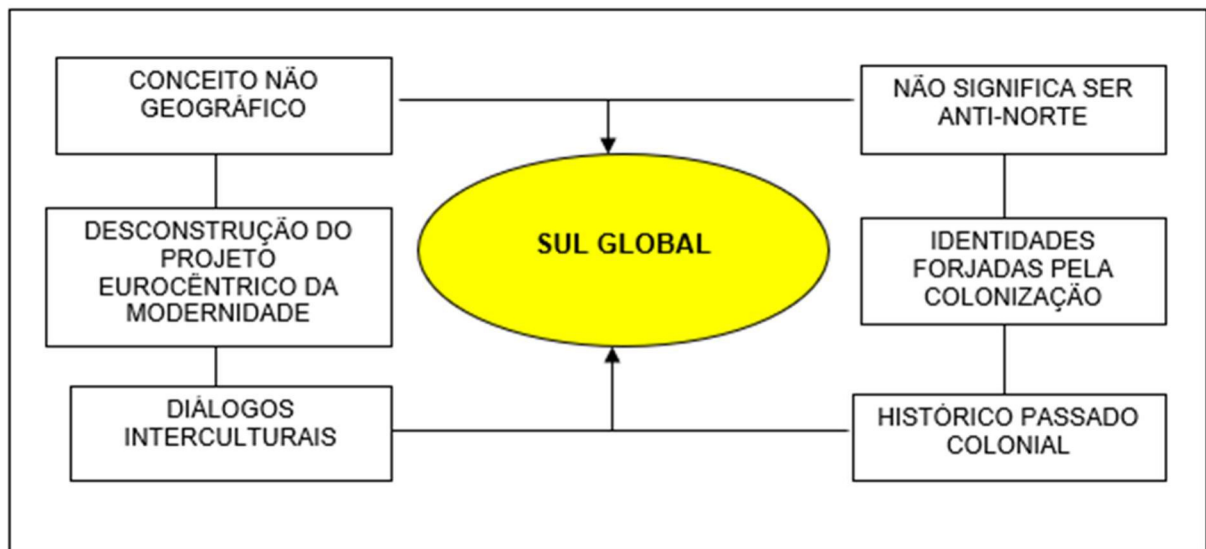
Para Santos (2021a), o saber universal eurocêntrico, em triunfo paulatino, adquiriu a ideia de obter o monopólio da verdade e do conhecimento e que, portanto, o único válido era o conhecimento científico, este, produzido segundo uma certa concepção de ser, de natureza, de conhecimento. Sendo um princípio individual e não uma construção coletiva.

Delineando um universo teórico, metodológico e pedagógico que desafia o domínio do pensamento eurocêntrico e, partindo de conhecimentos nascedouros das lutas sociais, oriundos de experiências, que foram marginalizadas e que resistem ao monopólio e resquícios coloniais, as Epistemologias de Subversão (MACHADO, 2018)

nascerem como proposta epistemológica inovadora, que pretende identificar e validar os conhecimentos, nascidos em territórios subalternizados, contra diferentes dimensões de opressão (raça, classe, gênero, sexualidade, geração, dentre outros), fundamentalmente produzidas por três formas de dominação: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

Na fundação do Sul Global (quadro 2), a ideia central, é a de que não há justiça global sem justiça cognitiva global, isto é, as hierarquias do mundo só serão desafiadas quando conhecimentos e experiências do Sul e do Norte puderem ser discutidos a partir de relações horizontais e sem hierarquias do conhecimento (SANTOS, 2021). O objetivo futuro consiste no reconhecimento de uma variedade enorme de epistemologias, a Ocidente e a Oriente, a Norte e a Sul, a nível local, global, nacional, em que as diferenças sejam horizontais e não verticais.

Quadro 2 - Sul Global e suas características



Fonte: Produzido pela autora, em 2022, baseada nos estudos de Santos (2021a), Machado (2018) e Torres-García (1944)

Esse reconhecimento da diversidade epistemológica, conforme Santos (2021), reivindica lugar, tanto no interior da ciência como na relação entre ciência e outros conhecimentos. Esse projeto é conhecido como Epistemologias do Sul.

O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de

desenvolvimento económico semelhantes ao do Norte global. (SANTOS; MENESES, 2009, p. 12-13).

Desse modo, as nações do Sul (epistemológico), têm em comum que todos os conhecimentos adquiridos, são baseados, primeiramente, em lutas contra colonizado X colonizador. São produzidos onde quer que ocorram essas lutas, tanto no norte geográfico como no sul geográfico. O objetivo do projeto epistemologias do Sul é criar espaços de desconstrução do projeto eurocêntrico da modernidade (MACHADO, 2018) em que os grupos sociais oprimidos, também, representem o mundo nos seus próprios termos, pois apenas desse modo serão capazes de se transformarem de acordo com as suas próprias aspirações.

Nesse cenário, as vozes subalternizadas ressoam em movimento latino-americano uma “Ecologia de Saberes” (SANTOS; MENESES, 2009) que valorize o seu legado, sua cultura e sua história. Somente assim, geram movimentos contra-hegemônico de subversão do conhecimento. A pluralidade epistemológica reconheceria a existência de vários conhecimentos, e estes entrariam em diálogo intercultural, considerando as peculiaridades de saberes e experiências de cada cultura, grupos e sociedades distintas.

As epistemologias do Norte têm como premissa uma linha abissal (SANTOS, 2021) que separa as formas de sociabilidade metropolitanas e coloniais das sociedades nos termos da qual aquilo que é válido, normal ou ético, do lado metropolitano dessa linha, não se aplica no seu lado colonial. Ou melhor, o Norte Global eurocêntrico, mantém-se, a partir das linhas abissais, com a manutenção do capitalismo, colonialidade, patriarcado, e a produção do conhecimento como única, verdadeira e imutável.

Aqueles que estão do outro lado da linha, o Sul, não pretendem ultrapassar a hierarquia imposta, tampouco substituir um conhecimento por outro, mas sim, dirimir e/ou ultrapassar a dicotomia hierárquica existente entre Norte e Sul (SANTOS, 2021). Isso nos mostra que as comunidades do Sul conseguem produzir conhecimento, a partir de suas realidades, considerando sua história e sua cultura. O que foi completamente anulado com o processo de colonização das Américas e África, por exemplo.

Os movimentos no Sul buscam, ainda, por seu agenciamento e fortalecimento de suas identidades. Esse movimento, conforme Spivak, está

diretamente ligado ao processo dialógico como recusa em constituir o sujeito subalternizado somente como objeto do conhecimento. A dialogicidade exige interação, pois para haver o processo de falar, alguém precisa ouvir (falante e ouvinte).

Esse processo não se concretiza com o subalterno quando a sua fala é mediada por alguém (que a reivindica por ele) ou quando o ato de ser ouvido não ocorre. Com isso, Spivak não afirma, literalmente, que o subalterno não pode falar ou que sempre precisa da voz hegemônica, é necessário que sejam criados espaços nos quais possam articular-se e terem suas vozes ouvidas.

Em contexto latino-americano, uma longa tradição de pensamento anticolonial e pós-colonial se apresentam nos autores e acadêmicos: o filósofo Argentino Rodolfo Kusch (1922-1979); o educador brasileiro Paulo Freire (1921-1997) o sociólogo Combianco Orlando Fals Borda (1925-2008), o mineiro antropólogo, historiador, sociólogo, escritor e político brasileiro Darcy Ribeiro (1922-1997), o advogado, sociólogo e crítico mexicano, condecorado pela Unesco em 2003 com o Prêmio Internacional José Martí, por sua defesa da identidade dos povos indígenas de América Latina Pablo González Casanova (1922-), dentre outros/as estudiosos/as.

Ao identificar o antagonismo entre colonizador X colonizado, o pensamento pós-colonial, faz uma autocrítica e denúncia à opressão com sua retroalimentação discursiva. A partir do olhar colonizador, coloca o subalterno¹² silenciado (em relação ao colonizador) dentro da mesma visão. Outrossim, a forte influência pós-estruturalista, incitava a constituição de posturas com independência epistemológica, no sentido de retificar e reescrever narrativas a partir do Sul.

Essa construção aponta caminhos autóctones e decoloniais¹³ com a intenção de desvelar a lógica colonial, reconhecem e validam o conhecimento produzido por grupos que têm sofrido sistematicamente das injustiças da dominação e exclusão. Dessa forma, na década de 1990, estudiosos latino-americanos (que já atuavam nos Estados Unidos), formaram o Grupo Latino-Americano de Estudos

¹² Spivak refere-se ao termo subalterno não apenas para designar o oprimido, mas também como forma de representação dos que não conseguem lugar de atuação na sociedade. Refere-se àquelas pessoas que não conseguem falar, se posicionar, expor sua visão de mundo. Nesse caso, a condição de subalternidade é uma condição de silêncio, já que essas pessoas não dispõem de um representante para sua condição de silenciado.

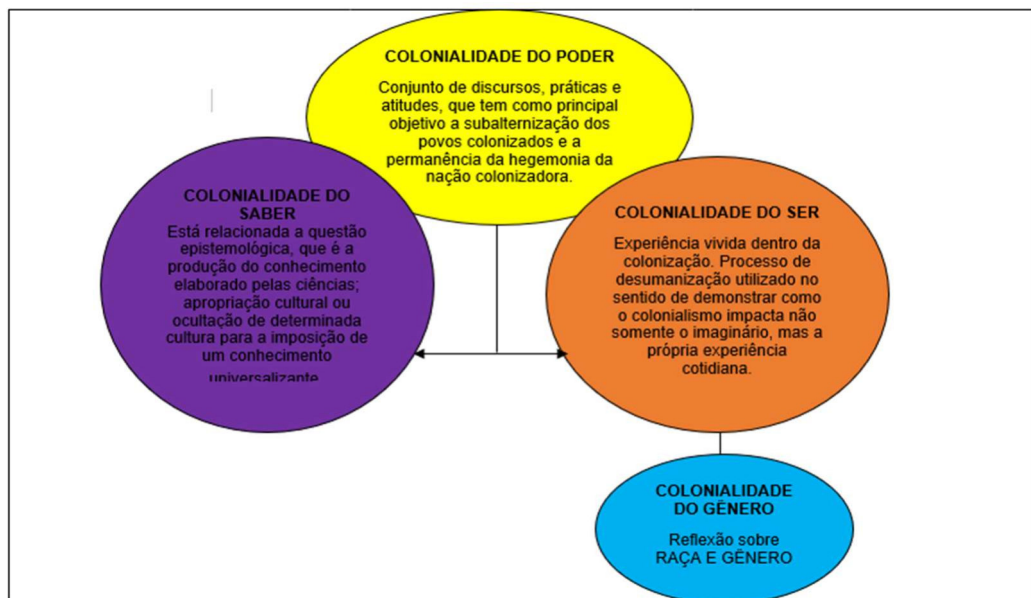
¹³ São caminhos que valorizam experiências e saberes do cotidiano dos povos originários, da tradição africana, das comunidades diaspóricas que tiveram suas epistemes apagadas para se fundir a lógica do império colonizador.

Subalternos (ROSEVICS, 2017). Nesse sentido, o movimento crítico decolonial origina-se com a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade, com vistas a decolonizar os estudos subalternos e pós-coloniais.

A diversidade de formações e nacionalidades perfazia a primeira composição do grupo Modernidade/Colonialidade, composto inicialmente, além de Mignolo, por Edgardo Lander (venezuelano), Arturo Escobar (colombiano), Enrique Dussel (argentino), Fernando Coronil (venezuelano), Immanuel Wallerstein (estadunidense) e Aníbal Quijano (peruano). Edgardo Lander organiza a principal coletânea publicada por membros do grupo, de título *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, lançada em 2000 na cidade de Buenos Aires e em português pela CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, em 2005 (AGUIAR, 2016, p. 283)

O colonialismo (dominação epistemológica) continuou sob a forma de colonialidade, e o modo como a ideia de raça e racismo tornam-se o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema mundo (QUIJANO, 2005) em uma persistente colonialidade do poder e saber (QUIJANO, 2005); colonialidade do ser (TORRES, 2008) e colonialidade de gênero (LUGONES, 2014), conforme demonstramos no quadro 3.

Quadro 3 - Demonstrativo de intersecções da colonialidade: poder, ser, saber e gênero



Fonte: Produzido pela autora, em 2021, com base nos estudos de Lugones (2014), Quijano (2005, 2009) e Torres (2008).

Desse modo, a colonialidade do saber, poder, ser e de gênero continua a perpetuar e ser o instrumento fundamental para a expansão, manutenção e o reforço

das estruturas de opressão geradas pelo colonialismo. A colonialidade é a continuação do colonialismo nas representações simbólicas e (re)produção de mentalidades coloniais.

Contra essa lógica da modernidade/colonialidade, Mulheres ao Sul insurgiram-se nas diásporas, algumas já citadas na introdução desta dissertação, em constante movimento de revisão epistemológicas e de cosmologias feministas que, em confronto, formam uma resistência ativa na produção de pensamentos de fronteira como redefinição da cidadania, democracia, direitos humanos e humanidade. São, também, respostas epistêmicas da mulher afro-brasileira subalternizada à lógica da colonialidade do poder.

A colonialidade do gênero, pensamento latino-americano desenvolvido pela feminista argentina Lugones (2014), faz a relação interseccional com a colonialidade do poder, ser e saber, e como este influencia no gênero. Para a autora, a colonialidade nega a raça e classe, mantendo o padrão normativo, excluiu totalmente negras e índias e suas múltiplas opressões.

Se este padrão normativo nega a mulher negra e indígena, para ela, é necessária uma categoria que as represente, visto que o movimento feminista ao generalizar a mulher, reduziu a apenas uma representação de mulher (branca, europeia). Lugones (2014), propõe, assim, um feminismo descolonial. Seu pensamento alinha-se ao movimento norte-americano de mulheres negras que faziam a mesma reivindicação. Inclusão de raça e classe para melhor compreensão de suas especificidades. Para Lugones (2014, p. 939):

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. Assim, a resposta colonial a Sojourner Truth é, obviamente, “não”. Diferentemente da colonização, a colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial.

Essa resposta de Lugones (2014) ao questionamento de Sojourner Truth (Peregrina da verdade), mulher afro-americana liberta, refere-se ao pronunciamento desta, que tem como título: E não sou mulher? Discurso feito na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Para a autora, a mulher negra colonizada inexistente, nem mesmo como mulher, problematização crítica de ser mulher que Sojourner Truth levantava em meados do século XIX.

Na perspectiva de Anzaldúa (2005, p. 705), as disputas cognitivas internas oriundas de crenças arraigadas da cultura branca atacam crenças arraigadas da cultura mexicana e indígena alimentando as colonialidades do poder, saber, ser, gênero e raça. “A personalidade dupla ou múltipla da mestiza é assolada por uma inquietude psíquica”, causadora de insegurança e indecisão.

O contra-posicionamento ou o feminismo da diferença, para a autora, desencadeia o movimento contra hegemônico ou contra colonial. Tratamos aqui de uma ação, inversamente superior a apenas reagir. A mestiza de Anzaldúa, move-se constantemente para fora das formações cristalizadas ocidentais, tal como mencionamos anteriormente sobre a insurgência das mulheres ao Sul, pois, é “uma atividade que acontece subconscientemente. É uma atividade feita pela alma” como “trabalho de consciência mestiza” que significa:

Desmontar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, e o de mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade pode ser transcendida. A resposta para o problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na **cicatrização da divisão que se origina nos próprios fundamentos de nossas vidas**, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. **Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta**, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra (ANZALDÚA, 2005, p. 707, grifos nossos).

Tanto o pensamento das latino-americanas, quanto os estudos das afro norte-americanas: Sojourner Truth, Angela Davis (ênfatisa raça e classe), bell hooks (ênfatisa educação como prática libertadora e amor nas comunidades negras, raça e estética), Patricia Hill Collins (ênfatisa imagens de controle em relação aos corpos negros), Audre Lorde (ênfatisa a sexualidade e raça) e outras feministas negras norte-americanas, versam a interseccionalidade (categoria cunhada por Kimberle Crenshaw, que incorporou o conceito aos estudos jurídicos) como movimento pertencente em suas produções acadêmicas. Notadamente, teorizam críticas ao feminismo hegemônico como denúncia às várias formas de opressão.

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como as ações e políticas específicas

geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Em solo nacional, destacamos a amefricana, intelectual, política, professora e antropóloga Lélia Gonzalez (1935-1994) como grande expoente em defesa não só da mulher afro-brasileira e indígena, quanto do movimento negro em geral, dedica-se profundamente ao estudo da história e cultura africana, em mais de 30 anos dedicados ao magistério superior.

A linguagem fora do habitual, modelo estabelecido para produção acadêmica sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa (CARDOSO, 2014) ou o bom “pretuguês” (GONZALEZ, 1984), no artigo “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*” revelam a marca da africanização do legado linguístico africano desprestigiado pelas marcas da língua portuguesa com suas regras gramaticais oriundas do legado linguístico dos colonizadores. Sobre esse racismo linguístico, afirma Gonzalez (1984, p. 238):

É engraçado como eles gozam quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o inexistente. Afinal, quem é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.

A análise de Gonzalez em seus textos, são em parte influências dos estudos descoloniais de Frantz Fanon (1925-1961), médico psiquiatra martinicano que estuda os efeitos psicopatológicos da colonização. “Os textos de Fanon e Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados” (GONZALEZ, 1984, p. 71).

A intelectual negra Sueli Carneiro (2003) utiliza em seus estudos o “enegrecer feminista” para valorizar as mulheres negras no interior do movimento feminista, e tudo já construído por elas. É a partir deste, que novas vozes são ouvidas na busca de especificidades que o movimento requer.

Para Sueli, o movimento feminista transforma a mulher negra num “sujeito político” (CARNEIRO, 2003) capacitando-as mediante suas realidades. Em se tratando de classe, as mulheres negras compõem o grupo de menor favorecimento.

Por este motivo, luta em prol de políticas voltadas à moradia, emprego, saneamento, educação, saúde, dentre outras.

Novos desafios são lançados, à medida que o empoderamento feminino negro, suas reivindicações por representatividade nos diversos espaços onde transita o poder, torna-se palco de luta. Por que a mulher afro-brasileira empoderada incomoda tanto?

Em forma de pergunta, refiro-me a um dos capítulos do livro de Ribeiro (2018): *Quem tem medo do feminismo negro?* Que faz uso do termo para referir-se ao empoderamento feminino negro de forma coletiva. Empoderamento, neste sentido, diz respeito às mudanças sociais provenientes de consciências individuais.

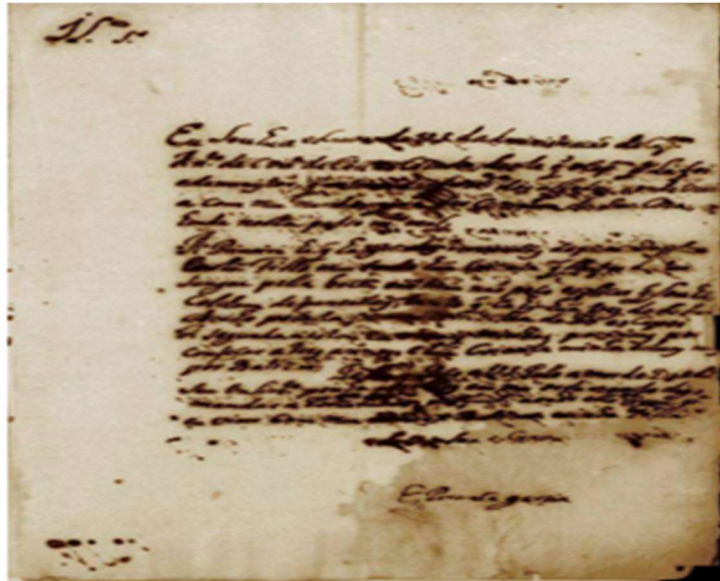
Eu já havia percebido que uma mulher negra empoderada incomoda muita gente — basta perceber os olhares e os comentários de algumas pessoas quando veem uma que não se curva às exigências de uma sociedade racista e misógina. É muito comum ouvir xingamentos do tipo ‘Que negra metida’, ‘Essa negra se acha’ ou ‘Quem essa negra pensa que é?’ quando saímos do lugar que a sociedade acha que é o nosso (RIBEIRO, 2018, p. 38).

À medida que a mulher afro-brasileira toma consciência das diversas opressões que vive (porque as sente na pele, convive com as violências, tem consciência individual e coletiva das dores culturais, físicas e psíquicas), ela é capaz de fazer um movimento coletivo de resistência que alimenta o empoderamento de outras mulheres. Esse coletivo, então, gera mudanças nas estruturas sociais. Mulheres afro-brasileiras empoderadas, tornam-se mulheres ativas geradoras de mudanças.

O movimento coletivo gerados por amefricanas¹⁴, mostram a força que o empoderamento feminino negro vem produzindo ao longo das décadas, conforme podemos observar, por exemplo, nos escritos da carta apresentada na figura 8 e transcrita em seguida:

¹⁴ Referência à categoria de “amefricanidade” de Lélia Gonzalez, para designar mulheres afrodescendentes nas Américas não apenas no que partilham em termos geográficos, mas também histórico e cultural.

Figura 8 - Carta de Esperança Garcia



Fonte: Esperança... (2017)

Eu sou hua escrava de V. Sa. administração de Capam. Ant^o Vieira de Couto, cazada. Desde que o Capam. lá foi adeministrar, q. me tirou da fazenda dos algodois, aonde vevia com meu marido, para ser cozinheira de sua caza, onde nella passo mto mal. A primeira hé q. há grandes trovoadas de pancadas em hum filho nem sendo uhã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q. sou hu colcham de pancadas, tanto q. cahy huã vez do sobrado abaccho peiada, por mezericordia de Ds. esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por batizar. Pello q. Peço a V.S. pello amor de Ds. e do seu Valimto. ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Procurador que mande p. a fazda. aonde elle me tirou pa eu viver com meu marido e batizar minha filha q. (ESPERANÇA, 2017, não paginado).

Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha (SOUSA *et al.*, 2017, p. 7).

Esta carta é outro exemplo de consciência individual e coletiva. Esperança Garcia, mulher negra escravizada que em 1770 enviou uma carta ao governador da capitania do Piauí, citando violências e maus tratos pelos quais passava com seus filhos. Em sua comunidade, atua de forma única, traçando novas estratégias de

resistência e luta contra a escravidão, na luta pelo direito (SOUSA *et al.*, 2017). Uma mulher empoderada em 1770.

Também, a maranhense Maria Firmina dos Reis (1822-1917), mulher afro-brasileira, escritora, professora e musicista, em 1859 escreve “*Úrsula*”, o primeiro romance abolicionista. As escrevivências de Maria Firmina é outro mecanismo de empoderamento feminino negro, cuja narrativa parte de sua consciência individual que também é coletiva, pois nasce a partir de suas vivências e sentimentos que são, também, de outras mulheres que dividem tempos/espacos com Maria Firmina. Uma luta contra hegemônica em forma poética produzida por outra mulher empoderada em 1859.

Mulheres afro-brasileiras de grande expressão, no século XX e XXI, seguem com o movimento epistemológico de subversão, como: Neuza Santos (1948-2008, utiliza a psicanálise para trabalhar o apagamento identitário de afrodescendentes); Carolina Maria de Jesus (1914-1977, literatura e escrevivências); Maria Beatriz Nascimento (1942- 1995, escreve sobre as opressões a partir dos quilombos e da ótica transatlântica); Luiza Helena de Bairros (1953- 2016, ex-ministra da Secretaria de Política de Igualdade Racial, dialoga ativismo e política). Mulheres empoderadas, vivem o autoamor como resistência, potência e representatividade.

A presença de corpos femininos afrodescendentes na produção científica é um dos modos de se organizar e ampliar o coletivo de corpos subversivos que modificam essa estrutura de poder epistêmico. Para Davis (2017), importa enfrentar o adversário que é o racismo, despertando e encorajando novos ativismos, que podem ser ampliados com a formação de intelectuais afrodescendentes e a sua inserção como referências de estudo nas universidades (MACHADO, 2019, p. 6-7).

As contribuições de mulheres amefricanas na luta por reconhecimento e igualdade, são características de uma árdua luta histórica antirracista. O contínuo esforço de mulheres aguerridas, partem na maioria das vezes de experiências próprias que aprisionaram seus corpos em perpétuo cárcere, mental, espiritual e físico.

Esta renovação de pensamento continua, principalmente com os avanços obtidos através das conquistas, sobretudo as reivindicadas pelos movimentos feministas negros, exigindo formulação de políticas públicas que retirem as mulheres negras da situação de vulnerabilidade social.

A inserção de novas epistemologias de subversão e afrocentradas, que vimos nesta subseção, são fundamentais na produção de uma América Invertida capaz de criar caminhos como rotas de fuga da colonialidade, a partir de suas próprias experiências e saberes. Nas seções seguintes, em meio a reflexões sobre Heranças Coloniais, discutiremos como novas rotas do saber, levando ao reencontro e valorização da identidade negra, perdida ao longo da colonização e das chamadas heranças de feridas coloniais.

2.2 Epistemologias do corpo e sexualidade

Corpo e sexualidade seguem como um dos pilares de maior sustentação opressora presente nas representações da mulher negra brasileira. Como tema de muitas controvérsias e palco de disputas conceituais e muitos estudos, aqui e acolá encontramos verdadeiros “desbravadores” deste amplo campo de conhecimento que ora avança, ora retroage, na medida em que as transformações geracionais (MANNHEIM, 1982) e, portanto, sociais, nos é apresentado.

A referência feita ao sociólogo Karl Mannheim (1893-1947), evidencia que a sexualidade no decorrer do tempo foi percebida de maneira diferente pelas gerações. Seu sentido pode ter sido alterado com o passar do tempo, ou até mesmo ter se mantido, mesmo que tenhamos percebido de maneira superficial ou aparente que estas gerações acompanharam a evolução da sexualidade.

Assim, compreendemos que, mesmo em dias atuais, existem muitos significados conflituosos e, portanto, confusos referentes a sexualidade humana, de modo particular a sexualidade da mulher. O que fica mais evidente, são os movimentos de resistência, devido à tamanha complexidade do tema em questão, ou melhor ainda, à gama de multiplicidades de visões, aspectos e teorias.

A sexualidade é uma dessas categorias: íntima, pessoal, natural, privada, que ainda causa, distorções, conflitos, mitos por mais que novas gerações se renovem. Com tantos atributos particulares, a sexualidade tem seu termo considerado abstrato, ligado diretamente a palavra sexo, ou melhor dizendo, está para além das relações sexuais, associados ainda às capacidades associadas ao sexo. E quando se pensa em sexo? O que você pensa imediatamente?

É isso. Arrisco em afirmar que você se retrai logo de imediato e pensa. Justamente, por fazer parte de sua história, inicia desde o nascimento e se encerra com a morte. A compreensão da sexualidade humana, deve ser percebida em sua totalidade, desta forma, ela é, sócio construída ao longo do tempo (BRITO, 2017; SILVA, 2019).

Tendo uma dimensão para além da reprodução, a sexualidade não se limita somente à fase da vida em que é considerada “adequada” a função reprodutiva. É também uma construção histórica de que falamos. Se a sexualidade é um construto biopsicossocial, ela está atrelada também às gerações, à cultura, e, sobretudo, sua maior expressividade surge de forma atrelada aos estudos de gênero (SILVA, 2019).

O corpo humano nesta conjuntura “é o “fio condutor” da sexualidade, que orienta a experiência e a expressão do desejo, das emoções, das condutas e práticas corporais” (HEILBORN, 2006, p. 43). Desse modo, a sexualidade envolve um processo contínuo, e nem sempre linear, de aprendizado e reflexão através do qual elaboramos a percepção de quem somos.

Consideramos as primeiras **contribuições antropológicas** sobre sexualidade, aquelas oriundas de pesquisas dos antropólogos Bronisław Kasper Malinowski (1884-1892), pesquisador funcionalista que possui profícuo interesse nas questões relacionadas à família, sexo e cultura, com a obra *Sexo e repressão na sociedade selvagem* (1927) e Margaret Mead (1901- 1978), antropóloga cultural norte-americana, muito lida por feministas de sua época que lutavam por liberdade (estudos pioneiros de relações de gênero), com a obra *Sexo e temperamento* (1935), onde é abordado o “temperamento” diverso entre homens e mulheres produzidos em diferentes culturas e posteriormente *Macho e fêmea* (1949).

Malinowski, em sua observação participante, desenvolve seu trabalho em campo (a sociedade específica das ilhas de Trobriand-Papúa Nova Guiné/ Austrália, cuja vida familiar e sexual, fundamentada em um sistema de parentesco matrilinear), na tentativa de refutar, mais especificamente, o *Complexo de Édipo*¹⁵, de seu autor, Sigmund Freud (1856-1939), médico psiquiatra, fundador da psicanálise.

Muitas ideias expostas foram formadas, quando me empenhava em estudar a vida de comunidades melanésias em um arquipélago coralíneo. As

¹⁵ Designa o conjunto de desejos amorosos e hostis que o menino ainda criança experimenta com relação a sua mãe, inversamente ao Complexo de Édipo, temos o complexo de Electra, onde a menina desenvolve o desejo amoroso pelo pai.

instruções que me tinham sido enviadas por meu amigo C. G. Seligman e alguma literatura que gentilmente me forneceu, estimularam-me a refletir sobre a maneira que o complexo de Édipo e outras manifestações do inconsciente podiam aparecer em uma comunidade fundada no direito materno. (MALINOWSKI, 1973, p. 10).

A crítica do autor a Freud recai, primeiramente, na forma universalizante que o complexo de Édipo é desenvolvido. É bom lembrarmos que as teorias sobre sexualidade, sobretudo as de sexualidade infantil desenvolvidas por Freud são escritas mediante um contexto em que a instituição familiar é patriarcal e a moral sexual repressiva, características da ciência sexual a quem Foucault (2020b) também tecerá contradições.

Em segundo, ao fazer observações em campo com as sociedades matrilineares (família com base e descendência na mulher), Malinowski posiciona-se contra a psicanálise, uma vez que em sociedades patriarcais, (família com base e descendência no homem), ou seja, o antropólogo alega que necessário seria que bases sociológicas e culturais também fossem utilizadas para responder o complexo. Entre as crianças da sociedade em questão, “não há repressão, não há censura nem repressão moral em relação à sexualidade infantil” (MALINOWSKI, 1973, p. 44).

Embora nunca tivesse abandonado por completo a perspectiva evolutiva, ele seria o principal proponente da ideia de que as culturas primitivas e a diferença cultural provam não o comportamento dos nossos antepassados, mas sim a variedade de desenvolvimentos sociais: o relativismo surge a par do privilegiar do cultural sobre o natural. Desse modo, a cultura torna-se assim numa série de diferenças incomensuráveis e cada sociedade impõe-se aos seus membros de modo total. Malinowski procurava características gerais da natureza humana que pudessem assumir diferentes formas culturais.

As contribuições antropológicas de Margaret Mead são basilares nos estudos iniciais do que atualmente chamamos de relações de gênero e sexualidade. A antropóloga cultural norte-americana, desenvolveu seus estudos e pesquisas nos anos iniciais do século XX. Suas proposições têm forte influência de seu professor, Franz Uri Boas (1858- 1942), fundador da escola antropológica americana. Aluna e professor vivem num contexto em que as teorias do racismo científico (definição de raça como conceito biológico) e “hierarquia cultural” (evolução da cultura, de primitiva a moderna) têm forte influência no mundo (BOAS, 2005).

Nesse sentido, imbuídos de pensamentos opostos, passam a criticar a classificação de culturas e a desenvolver novas técnicas de pesquisa antropológica: a pesquisa etnográfica (BOAS, 2005). A partir destes apontamentos, a antropologia se consolida como ciência humana distinta da Sociologia.

Mead (2000), busca entender na obra “*Sexo e temperamento*” (1935), entre as comunidades Tchambuli, Arapesh, Mundugumor em Nova Guiné, o indicativo de que características associadas às diferenças sexuais entre homens e mulheres, entendidas e nomeadas como temperamentos masculinos e femininos, não eram propriedades inatas aos sexos, mas reflexos culturais. Ela tinha em mente alguns questionamentos:

Pus-me em campo para estudar o condicionamento das personalidades sociais dos dois sexos. Após dois anos de trabalho, verifiquei que o material reunido, esclarecia antes as diferenças de temperamento, isto é, dons individuais sem consideração de sexo. Cheguei à seguinte conclusão: enquanto não conseguimos entender cabalmente como uma sociedade pode moldar todos os homens e mulheres nascidos em seu âmbito, de modo que se aproximem de um comportamento ideal, inerentes a alguns poucos ou restringir a um sexo um ideal de comportamento que outra cultura logrou limitar ao sexo oposto, não poderemos falar de forma muito compreensiva sobre diferenças culturais. (MEAD, 2000, p. 9-10).

Nesse sentido, as diferenças nas características masculinas e femininas não se limitam a diferenças anatômicas. O fator biológico é muito limitado para compreender e descrever as diferenças entre homens e mulheres.

Dessa forma, os corpos são interpretados conforme o meio social inserido, e cada cultura atribui a eles significados e papéis sociais diferentes. Embora o corpo da fêmea possua constituições biológicas específicas: hormônios, menstruação, útero, ele não determina personalidades, identidades, subjetividades, comportamentos e relações sociais. Na obra de Mead (2000), a ideia central ainda está relacionada ao sexo.

Procurando reconhecidamente alguma luz sobre a questão das diferenças sexuais, encontrei três tribos todas convenientes situadas dentre uma área de cem milhas. Numa delas, homens e mulheres agiam, como esperamos que mulheres ajam: de um modo parental e sensível; na segunda, ambos agiam como esperamos que ajam: com bravaria iniciativa; e na terceira, os homens agem de acordo com os estereótipos para mulheres; são fingidos, usam cachos e vão às compras, enquanto as mulheres são enérgicas, administradoras, parceiros desabornados. Eu por certo, achava o que estava procurando. (MEAD, 2000, p. 10).

Por certo, “é fácil reconhecemos nessas conclusões que Margaret falava (o que atualmente conhecemos) de gênero. Mas suas afirmativas eram certamente bastante revolucionárias para os anos 30” (SARDENBERG, 2000, p. 7). Se existe tanta diferença assim entre as fêmeas, não é estranho dizer que a biologia determinaria comportamentos, identidades e subjetividades? Se a constituição biológica da fêmea é a mesma, por que há diferentes comportamentos entre elas? Considerando os estudos Mead (2000) encontramos a resposta na cultura.

Desse modo, não temos a intenção de tecer críticas aos métodos e /ou expressões utilizados pelos antropólogos citados. Suas proposições para a época contribuem positivamente para o atual cenário de contributos epistemológicos.

Para as **contribuições histórico-sociológicas**, trazemos Elias (1994), em “*O processo civilizador: uma história de costumes*” que nos auxilia na compreensão da construção histórica da sexualidade, não especificamente dela, mas os processos pelos quais passa a sociedade, seus impactos e desdobramentos. O autor descreve os costumes da sociedade eurocêntrica e seus impactos sobre o desenvolvimento da civilização, seus comportamentos à medida que mudam, geram novos costumes, preceitos, barreiras, hábitos.

Essas transformações, quando especificamente abordamos a sexualidade, impactam nas gerações seguintes, e assim sucessivamente, num processo de longa duração (ELIAS, 1994). Melhor dizendo, concepções de sexualidade, corpo, sexo, padrões de comportamento, privacidade, pudor passaram por diversos movimentos de mudança, que estão intimamente, ligados à cultura.

Tomamos como exemplo o que Elias (1994) narra sobre a intimidade:

O quarto de dormir tomou-se uma das áreas mais ‘privadas’ e ‘íntimas’ da vida humana. Tal como a maior parte das demais **funções corporais**. A família nuclear continua a ser o único enclave legítimo, socialmente sancionado para esta e muitas outras **funções humanas**. Suas paredes visíveis e invisíveis ‘vedam os aspectos mais ‘privados’, ‘íntimos’, irrepreensivelmente animais’ da existência humana, à vista de outras pessoas. O sentimento de **vergonha** que cerca as relações sexuais humanas têm aumentado e mudado muito no processo de civilização. Isto se manifesta com especial clareza na dificuldade experimentada por adultos nos estágios mais recentes de civilização, em falar com crianças sobre essas relações. Hoje, porém, está dificuldade parece quase natural. Afigura-se que, por razões quase biológicas, a criança nada sabe sobre as relações entre os sexos e que é tarefa extremamente delicada e difícil esclarecer a meninas e meninos em crescimento o que está acontecendo com eles e o que acontece em volta. A extensão em que esta situação, muito longe de ser evidente por

si mesma, constitui mais um resultado do processo civilizatório (ELIAS, 1994, p. 164-170, grifo nosso).

O Processo contínuo de aprendizado a que Heilborn (2006, p. 45) se refere, podemos perceber nas narrativas de Elias (1994) citadas acima. “As expressões e manifestações relativas à sexualidade correspondem a distintos significados, segundo os valores vigentes em um dado estrato sociocultural”.

Para Elias (1994) a civilização, no tocante ao corpo e sexualidade, proporcionou alterações nas funções e significações do espaço. A necessidade do recato com o corpo fez com que certos hábitos antes feitos de forma pública, sem nenhum pudor, fossem recolhidos a espaços apropriados, fortalecimento o comedimento sexual, ampliou as proibições e os tabus, colaborando para construir o que ele chama de “uma grossa parede de sigilo em volta do adolescente, o que torna a esclarecimento sexual tão difícil - a derrubada desse muro, que um dia será necessária” (ELIAS, 1994, p. 181).

Ao tratar das significativas mudanças ocorridas acerca das relações sexuais por meio do processo civilizador, Elias (1994) ressalta a cristalização de um tabu enorme a este respeito, no trato sobre o assunto entre adultos, crianças e adolescentes. Para o autor, houve, sobretudo a partir do século XIX, uma espécie de perpétuo silêncio que afastou as crianças e adolescentes de uma discussão sobre sexo, mesmo as mais pueris como a higiene.

Desse modo, o refreamento dos impulsos sexuais e sua subsequente ocultação da vida pública reforçam o papel da chamada família nuclear, baseada por relações de fidelidade, com proibições cada vez mais severas às escapadas sexuais das partes, sobretudo, mais tarde, da mulher. O processo civilizador, portanto, foi a cristalização da privacidade, condicionando os julgamentos contemporâneos ou mesmo de outras épocas à luz de uma frivolidade que de fato não existiu, mas que fora construída historicamente.

Por fim, temos como **contribuições filosóficas sobre sexualidade**, as compostas pelo filósofo e psicólogo francês Michel Foucault (1926-1984), que desenvolve seus aportes utilizando categorias até então desconhecidas pela academia.

Pertencente a uma geração de pensadores/filósofos proeminentes da década de 1960, onde a filosofia existencialista (Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir eram os representantes mais conhecidos), estava em “crise existencial”, Foucault desloca a centralidade da filosofia existencialista (que consistia em estudar a natureza, o sentido e os limites do ser humano em sua essência) para a negação desse mesmo ser humano como objeto de uso exclusivo da filosofia (OKSALA, 2011).

Esse deslocamento de objetos de análise faz com que Foucault reviva, em outras áreas do conhecimento, novos horizontes de pensamento. Nesta conjuntura, o autor mergulha na historiografia (não convencional), usando-a como método filosófico e argumentava que a história produziria discursos, e estes, eram propagados de acordo com os interesses de seus autores (STROHER, 2014).

Sexualidade para o Foucault (1998, p. 244) passa a ser descrito como **dispositivo**, e o descreve como:

Um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos [...] Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade [...] O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.

Como o discurso se organiza? Como se manifesta? Quais frutos ele gera? “Onde está o perigo do discurso e sua proliferação?” (FOUCAULT, 1999).

A produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certos números de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seus acontecimentos aleatórios, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 1999, p. 8).

Para Foucault (1999), quem domina o discurso, detém todos os mecanismos de poder e seus corpos. O ato de falar, manter, transmitir e articular ideias estão presentes no contexto do discurso. Seja da palavra, da escrita, do olhar, de gestos, ou seja, tudo envolto por comunicação, está envolto de discurso.

O conjunto de obras do filósofo costuma ser estudado, também, para fins didáticos, em 3 momentos de escrita das obras foucaultianas, no intuito de melhor compreender cada momento (OKSALA, 2011):

a) **Estudos histórico-arqueológicos:** práticas discursivas (saberes produzidos) como objeto de análise. Como determinado objeto de análise foi constituído? Recorre ao passado histórico para desvendar;

b) **Estudos histórico-genealógicos:** práticas não discursivas. Os estudos das relações de poder, surgindo o uso da palavra “dispositivo” como regulador dessas relações. Em quais espaços essas relações de poder são exercidas? Um desses espaços foi a sexualidade (articulada ao campo do desejo) descritas em três obras;

c) **Estudos histórico-éticos:** estudo de reflexão filosófica, moral e ética, para o cuidado de si.

Os livros voltados para as questões da sexualidade: *História da sexualidade 1 (A vontade saber)*; *A história da sexualidade 2 (O uso dos prazeres)*; *História da sexualidade 3 (O cuidado de si)* por exemplo, tem este caráter histórico e localizam-se nos estudos históricos genealógicos e ético de sua escrita.

No livro A história da sexualidade I, “A vontade de saber”, temos uma arqueologia do tema onde Foucault descreve a sexualidade Ocidental (europeia e cristã) como reprimida no século XIX descrita por Era Vitoriana (FOUCAULT, 2020b). Muito pouco poderia ser dito. Falava-se sobre o casamento, porém o sexo era designado apenas pela reprodução, nada além, disso.

Foucault (2020b) nos diz que o que houve nesse período foi uma série de discursos sobre sexo (ato sexual, modo dominante de se falar sobre sexualidade) e sexualidade (forma mais ampla, modos de pensar, sentir, que não se reduz ao ato sexual, tendo ligação com a cultura e história) que foram multiplicados. Um período de forte moralismo e fundamentalismo religioso.

O discurso sobre repressão funcionava conjuntamente sobre outros discursos e nas entrelinhas, funcionava como a vontade de saber mais sobre o sexo e no proibido estava a “transgressão deliberada” (FOUCAULT, 2020b, p. 11), colocando-se fora do alcance do poder, desordenando a lei e a liberdade futura. Há anos falamos de sexo, como se fosse um grande segredo, fazemos “pose”, falamos baixo. E não é assim até hoje?

Dessa forma, falar sobre sexo, para Foucault (2020b), estimularia a falar mais (dando a ideia de libertação). Um exemplo disto é a Pastoral Cristã (com a prática da confissão), que numa tentativa de se manter firme, como religião dominante, frente ao protestantismo em ascensão, utiliza-se da confissão para "auto-policiamento" das pessoas.

A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil. (FOUCAULT, 2020b, p. 23).

Nesse sentido, o sexo passa de algo íntimo e pessoal, para algo de interesse público. A cada um é pedido para que avaliem seu sexo a fim de que possam ser tomadas medidas coletivas de controle. O sexo é gerido em prol da "felicidade pública".

Nessa perspectiva, a medicina então "toma de conta" de tudo relacionado ao sexo e conjuntamente ao advento da biopolítica, o estado passa a controlar a nação, para regular, normatizar, controlar a todos. Os ditos "anormais" (os que não se enquadram na normatividade), caberia ao estado normalizá-los ou aniquilá-los socialmente, numa necropolítica da sexualidade (FOUCAULT, 2020b). Quantas mulheres desta maneira foram internadas como loucas, histéricas!? E homens presos por perversão sexual?!

Desse modo, na medicina, o sexo foi ligado às doenças dos "nervos", a psiquiatria adota o sexo como doença mental, visto a sua associação com crimes e no detalhamento de práticas consideradas perversas, e uma vez sendo "perigoso", passa então a ser proibido. À ciência sexual (para saber e poder), caberia o papel de disseminar e ratificar todas as informações, dando o seu aval. Quanto mais próximo da sexualidade padrão (heteronormativa, binária, monogâmica, como sendo verdade universal do ser) menos patologizado este ser humano seria.

No momento genealógico de sua escrita, temos a **História da Sexualidade II "O uso dos prazeres"**, dedicado à maneira pela qual o comportamento sexual foi refletido pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais. O uso dos prazeres, distingue os modos de subjetivação aos quais ela se refere: substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e de teleologia

moral. A maneira pela qual “o pensamento médico e filosófico elaborou o uso dos prazeres” (FOUCAULT, 2020a, p. 41). Estariam distribuídos assim:

a) **Enunciado:** Quem fala? Os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem, o que dele se diz;

b) **Rede de Relações (Produção de poder):** incita o discurso, porém, às vezes, impede também;

c) **Produções de Saber:** produção de “verdades” e/ou erros (desconhecimentos) sistemáticos sobre sexualidade. As relações de produção através das relações de saber, fazem “propagar” o que é dito sobre sexualidade e seus desconhecimentos também. Discurso, saber, poder e subjetivação estão presentes na genealogia da sexualidade.

O momento ético de sua escrita, a História **da Sexualidade III, “O cuidado de si”**, Foucault (2020c) faz um estudo da reflexão filosófica, moral e médica sobre os prazeres e a conduta sexual que retoma os mesmos temas do tomo II. Abre novas perspectivas de pensar o sujeito e sua relação consigo mesmo, com os outros e com a verdade em diferentes épocas históricas.

Detecta na reflexão moral sobre a atividade sexual, reconhecendo o desenvolvimento de uma arte da existência que intensifica as relações consigo, na constituição do sujeito moral, isto é, uma “Estética da existência” (FOUCAULT, 2020c).

Para Heilborn, Araújo e Barreto (2010, p. 26), os escritos do filósofo francês Michel Foucault é uma das reflexões mais influentes sobre a concepção moderna de sexualidade, onde ele argumenta que a esta ideia de sexualidade, tal como a entendemos hoje, “é um dispositivo histórico, isto é, seria uma elaboração própria do Ocidente moderno, constituída por meio de um conjunto heterogêneo de saberes, práticas, organizações e instituições”.

Segundo os autores, Heilborn, Araújo e Barreto (2010) destacam, ainda, que o conhecimento do sexo era ponto relevante para o controle do comportamento e da saúde da população como um todo. Desse modo, o sexo tornou-se o ponto privilegiado em torno do qual se desenvolveu toda uma complexa tecnologia de administração da vida individual e coletiva.

A socialização que o exercício da sexualidade demanda está intimamente relacionada ao modo como as relações de gênero estão organizadas em um

determinado contexto. Dessa forma, a mesma linha de reflexão une gênero e sexualidade. Nessa ótica, “o campo da sexualidade nutre uma relação próxima com o de gênero, cujo desenvolvimento está especificamente ligado aos movimentos sociais, como os movimentos feministas e o de liberação homossexual” (SILVA, 2019, p. 111).

Do entrelaçamento de gênero, sexualidade e raça, nascem fortes marcadores de lugares, de identidades e de diferenças entre as pessoas. “As identidades são sempre construídas, elas não são dadas ou acabadas num determinado momento” (LOURO, 1997, p. 27). Desse modo, trabalhar com estas categorias exige-nos sobretudo considerar os atravessamentos, dos diversos grupos e realidades que compõem a sociedade.

Conforme Ferrari (2012), às construções discursivas de cada sociedade e de cada tempo histórico que vão construindo os gêneros e as diferenças entre eles. Dessa forma, não é no campo biológico, mas no cultural que essas diferenças são constituídas, o que faz com que a análise da cultura seja primordial para entender os gêneros e os processos de objetivação e subjetivação dos sujeitos.

Qual então o entendimento que temos por gênero? Os diversos sentidos do conceito gênero (Quadro 4) ao longo da história nas ciências humanas e sociais e a partir de diversificadas matrizes teóricas não conduzem necessariamente a um aprimoramento ou refinamento deste conceito, mas sim à expansão das possibilidades de compreensão sobre a complexidade do tema (TÍLIO, 2014).

Quadro 4 - Discussões de gênero e principais características

Perspectivas de Gênero	Características
Biológicas	Apoiam-se nas diferenças biológicas dos sexos, religiosas, científicas (discurso médico), quando articuladas conjuntamente, definiria os papéis de gênero e vivência da sexualidade.
Psicanalíticas e Antropológicas	Apoiam-se em teorias psicanalíticas, constituindo suas identidades de gênero consideradas "normais" por elementos simbólicos centrais orientadores dessas identificações. O pênis/ falo é o elemento simbólico central norteador (possuindo vantagens sobre as mulheres)
Moderna	Influenciada por diversificadas vertentes do movimento feminista, pelo desconstrucionismo e principalmente pelos estudos sobre poder, e em 1986 o termo é definido como gênero e categoria de análise, como o conjunto dos sentidos dinâmicos (não biologicamente determinados/ culturais) construídos nas relações de poder que sustentam as relações entre homens e mulheres.
Pós-Moderna	Questiona essas articulações e propõe não que o gênero é um efeito do sexo (da diferença sexual), mas sim que o sexo (a ideia da diferença sexual) é na realidade um efeito das relações de poder e dos discursos sobre gênero e sexualidade. Há uma inversão de argumentos que possibilita a inversão (mudança) das práticas.

Fonte: Produzido pela autora, em 2021, baseado nos estudos de Tílio (2014).

A ideia de gênero como categoria de análise, surge por volta dos anos 1980, no interior dos estudos feministas e por pesquisadoras de diversas áreas do conhecimento: antropologia, história, sociologia, entre outras. A grande expoente deste movimento é a filósofa e existencialista¹⁶ Simone de Beauvoir (1908-1986). Digo expoente, pois com ela, nasce o que futuramente conheceremos como gênero (termo cunhado e definido por Scott).

Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que se qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um outro. (BEAUVOIR, 1967, p. 9).

Segundo Beauvoir (1967), não é a biologia que define/determina os papéis com que homens e mulheres se relacionam na sociedade. Dessa forma, enfatiza o caráter social das diferenças sociais baseadas exclusivamente no sexo. O "torna-se mulher" é uma construção social. No Quadro 5, listamos os principais estudos que envolvem a mulher, na tentativa de entender a evolução e historicidade destes e seus impactos na atualidade.

¹⁶ Existencialismo é a corrente filosófica do século 20, que tem como expoentes, além de Beauvoir, intelectuais como Jean-Paul Sartre, Albert Camus e Maurice Merleau-Ponty.

Quadro 5 - Estudos sobre mulheres, feminismos e gênero

ANO DE PUBLICAÇÃO	AUTORES/AS E OBRAS
1762	Jean-Batiste Poquelin (1622-1673), conhecido como Molière - dramaturgo: <i>Les femmes savantes</i> - As eruditas, tradução de Millor Fernandes
1791	Olympe de Gouges (1748-1793): Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã
1792	Mary Wollstonecraft (1759-1797): Reivindicação dos direitos da mulher (em defesa dos princípios rousseuianos de respeito aos "direitos naturais").
1831	Dionísia Gonçalves Pinto (Nísia Floresta Brasileira Augusta) (1810-1885): Espelho das brasileiras.
1843	Flora Tristan (1803-1844): União Operária.
1848	Jeane Deroin (1805-1894): Curso de Direito Social para Mulheres.
1848	1ª Convenção para os Direitos das Mulheres (marco inicial do feminismo no ocidente).
1859	Jules Michelet (1798-1874), filósofo e historiador: <i>La Femme</i>
1869	John Stuart Mill (1806-1873), filósofo: A sujeição das mulheres
1949	Simone de Beauvoir (1908-1986): O Segundo Sexo (10 ed. 1980)
1969	Heleieth Saffioti (1934-2010): A Mulher na Sociedade de Classe, Mito e Realidade.
1981	Betty Friedan (1921-2006): A Segunda Etapa (1981). A Mistica Feminina - <i>The feminine mystique</i> (1963).
1986	Joan Scott: Gênero: uma categoria útil de análise histórica (a publicação foi revisada e publicada em Educação & Realidade, v. 20, nº 2, jul./dez. 1995. Tradução de Guacira Louro).
1990	Judith Butler: Perturbação de Gênero - Gender Trouble (1990). Corpos que pesam - <i>Bodies That Matter</i> (1993) (texto publicado na obra organizada por Guacira Louro em 2003 com o título Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo").
1997	Guacira Louro: Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista. Currículo, Gênero e Sexualidade. Porto Editora, 2001.
2000	Linda Nicholson: Interpretando o Gênero - <i>Interpreting Gender</i> (artigo reproduzido ao português com permissão da editora e publicado em Estudos feministas , Florianópolis, v.2, n. 20, p. 9-42, 2000).

Fonte: Produzido por Machado (2018) e adaptado por Silva (2019)

Consideramos a obra de Beauvoir (1967) um marco especial para os estudos feministas. Entendemos assim como as ondas do feminismo destacam as principais reivindicações da pauta de luta da mulher. O tempo inteiro no decurso histórico, a mulher busca afirmar e reafirmar-se para garantir seu espaço.

Primeiro, temos as obras publicadas antes de Simone de Beauvoir, que tratam das condições de vida da mulher como desamparada, ora reivindicando direitos e oportunidades iguais de formação intelectual entre meninos e meninas, ora, de modo conservador, naturalizando a distribuição de papéis sociais destinando às mulheres o espaço doméstico e maternal. Segundo, depois de Simone de Beauvoir têm proliferado, nas produções acadêmicas, literaturas com o uso da noção de gênero. (MACHADO, 2018, p. 199-200).

As contribuições da historiadora norte-americana Joan Scott (termo gênero definido e cunhado por ela), nos anos de 1980, direciona seu olhar para a história das mulheres e aos estudos de gênero (está inserido dentro da perspectiva moderna de gênero, citada no Quadro 3).

O clássico e mais famoso artigo de nome: *Gênero, uma categoria útil de análise histórica*, o termo "gênero torna-se uma forma de indicar" construções culturais

- a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres” (SCOTT, 1995, p. 75). Uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. A definição, portanto, do termo, pauta-se em duas proposições:

- Gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos;
- Gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre a mudanças nas representações do poder. (SCOTT, 1995, p. 86).

A posição que emerge como posição dominante é, contudo, declarada a única possível. A história posterior é escrita como se essas posições normativas fossem o produto do consenso social e não do conflito (SCOTT, 1995).

Para Scott (1995), a noção fixa e binária de gênero seria um novo desafio da nova pesquisa histórica. A autora deixa pistas de um “esgotamento” da concepção moderna de gênero. Os estudos da filósofa norte-americana Judith Butler, em questionar o papel normativo do binarismo, é o pontapé inicial para a perspectiva pós-moderna de gênero.

A nova história abrirá possibilidades para a reflexão sobre atuais estratégias políticas feministas e o futuro (utópico), pois ela sugere que o gênero deve ser redefinido e reestruturado em conjunção com uma visão de igualdade política e social que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça (SCOTT, 1995, p. 93).

Desse modo, a desconstrução de gênero na ótica de Butler, a expoente da teoria *queer*¹⁷, traz uma “renovação drástica” para o movimento feminista, na medida em que coloca em questão a divisão entre gênero (socialmente construído) e sexo (naturalmente adquirido). Para Butler (2003, p. 9), gênero seria uma produção de poder e um ato performático (contesta o caminho corrente do feminismo). A tarefa da autora é “centrar-se e descentrar-se nessas instituições definidoras: falocentrismo e heteronormatividade compulsória”.

¹⁷ “*Queer*” significa “estranho”, “inapropriado”, “esquisito”. Significa tudo aquilo que não é lido como “normal” ou “apropriado” pela sociedade. Antigamente, o termo “queer” era utilizado como um xingamento, uma palavra negativa para se referir à comunidade LGBTIA+ ou às pessoas que pareciam não ser heterossexuais ou cisgêneras. A palavra foi ressignificada pela comunidade e segue como termo guarda-chuva, significando o diferente.

A lógica binária de masculino e feminino, descaracteriza outros fatores relevantes: classe, raça, etnia e quaisquer outros eixos de poder, que constituem nossa identidade, que não é singular, mas sempre plural, ou seja, possuímos identidades. Rompe-se ontologicamente com o masculino e feminino. Será que homens se aplicam somente a corpos masculinos? E o termo mulheres? A corpos femininos? A superação desta lógica, nos auxiliará a viver melhor em sociedade. Um mundo com menos controle do corpo e da sexualidade dos outros.

Baseando-se nos estudos foucaultianos, Butler (2003, p. 18) observa que os sistemas jurídicos de poder “produzem os sujeitos que passam subsequentemente a representar”. O poder passa a regular a vida política de maneira negativa, limitando, regulando e proibindo. A insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres, rejeitou profundamente a multiplicidade das intersecções culturais, sociais e políticas, em que é construído o espectro concreto de mulheres (BUTLER, 2003). A negação das especificidades de mulheres afro-brasileiras, corroboram com as afirmações de Butler.

Na seção e subseções seguintes, faz-se propício estruturar o trilhar metodológico de nossa pesquisa, permeado pelos conhecimentos pós-críticos utilizados nas pesquisas em educação, tal qual saberes historiográficos, antropológicos e narrativas de interpretação das obras trabalhadas que fazem parte desta dissertação. Seguimos, ainda, pelo conceito de representação e sua interação interdisciplinar possível entre história e psicologia social para alcançarmos os objetivos específicos 1 e 2 descritos na introdução e representar a mulher afro-brasileira em perspectiva eurocêntrica e as narrativas da estrutura familiar brasileira.

3 METODOLOGIA DA PESQUISA E A CONTRIBUIÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES PARA UM DEBATE INTERDISCIPLINAR

Envolto as dúvidas e anseios tivemos que dirimir ao trabalharmos com as teorias pós-críticas no decurso deste estudo, as questões metodológicas, sobremaneira, foram aquelas que mais mobilizaram nosso pensamento e demarcaram nosso esforço de invenção e ressignificação. Assim, já nos rememoravam Meyer e Paraíso (2014). Afinal, para as autoras, as teorias pós-críticas “não possuem um método recomendado para realizarmos nossas investigações” (MEYER; PARAÍSO, 2014, p. 24). Desse modo, o como fazer depende dos questionamentos que fazemos, das interrogações que nos movem e dos problemas que formulamos.

Ao construirmos nossa metodologia, traçamos nossa trajetória de pesquisa buscando inspiração em diferentes textos, autores/as e linguagens, articulando-os de maneira interdisciplinar. Estabelecemos nosso objeto de pesquisa, construímos nossas interrogações, objetivos, articulando teorias e conceitos, de modo que, conforme afirmam as autoras outrora citadas, nos abre para um campo de possibilidades de articulação em bricolagens metodológicas, encadeamentos fundamentais em pesquisas pós-críticas. “A bricolagem é um momento de total desterritorialização, que exige a invenção de outros e novos territórios em diferentes deslocamentos e desconstruções feitas pelas teorias pós-críticas” (MEYER; PARAÍSO, 2014, p. 33).

Neste lapidar do processo de compor, decompor e recompor a teorização, a bricolagem nos ajudou a (re)pensar do que já foi dito e escrito sobre a mulher afro-brasileira em perspectiva interdisciplinar, ressignificando aquilo que já foi produzido sobre as mulheres negras, repensando e experimentando outros conhecimentos. Nessa perspectiva, a presente pesquisa localiza-se no repertório de pesquisas em Educação, tem caráter bibliográfico, historiográfico, documental e qualitativo, tendo suas considerações pensadas a partir das interpretações obtidas na reflexão entre a base teórica utilizada, visando a interpretação das narrativas historiográficas.

Iniciamos o percurso de pesquisa a partir do levantamento de literaturas acerca de conceitos relevantes para a pesquisa como: gênero, sexualidade, raça, corpo. A **pesquisa bibliográfica** permitiu-nos fundamentar o estudo a partir de

material publicado com a temática em questão, principalmente em livros, artigos, teses, dissertações. De acordo com Gil (2010), a principal vantagem da pesquisa bibliográfica está no fato de permitir ao pesquisador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente.

Tais vantagens revelam o compromisso com a qualidade da pesquisa. Indispensável ainda, nos estudos históricos, um dos fundamentos principais da pesquisa, em face das seguintes razões explicadas por Chartier (1990, 1991, 2002), quando rememora que a história pretende dar uma representação adequada da realidade que foi e já não é. Nesse caso, o real é ao mesmo tempo, o objeto e o fiador do discurso histórico.

A história cultural não é monopólio dos historiadores. É multidisciplinar, assim como interdisciplinar; “em outras palavras, começa em diferentes lugares, diferentes departamentos na universidade – além de ser praticada fora da academia.” (BURKE, 2005, p. 170). Considerando a importância do resgate bibliográfico que aprofundou as questões relacionadas à mulher afro-brasileira, a seção 2 do presente texto promoveu uma arqueologia de memórias, onde garimpamos produções científicas, identificando as contribuições e conhecimentos interdisciplinares produzidos sobre a temática.

Desse modo, a mulher afro-brasileira e as questões relacionadas ao corpo e sexualidade foram analisadas pela literatura, música, pintura, história, psicologia e turismo. Nossa arqueologia não engessou tempo e espaço, consideramos válidas todas as pesquisas mais próximas ao objeto pesquisado. O Estado da Arte serviu para iluminar o caminho da pesquisa, contextualizar o problema, a análise do referencial teórico e as lacunas no campo dos estudos sobre a mulher afro-brasileira.

Com estas informações asseguradas e ampliando qualitativamente os dados da pesquisa, direcionamos para a **pesquisa documental**. Nessa perspectiva, Cellard (2008, p. 298) diz que “uma pessoa que deseja empreender uma pesquisa documental deve, com o objetivo de constituir um corpus satisfatório, esgotar todas as pistas capazes de lhe fornecer informações interessantes”.

A Escola dos *Annales* ao indicar uma abordagem mais global, amplifica sobremaneira, o conceito de documento ao dizer que “tudo o que é vestígio do passado, tudo o que serve de testemunho, é considerado como documento ou ‘fonte’” (CELLARD, 2008, p. 296). E continua: “pode tratar-se de textos escritos, mas também

de documentos de natureza iconográfica e cinematográfica, ou de qualquer outro tipo de testemunho registrado, objetos do cotidiano, elementos folclóricos, etc” (p. 297).

Nessa propositiva, como **documento historiográfico de análise**, fizemos uso num primeiro momento da obra basilar dos estudos sociológicos brasileiro “*Casa-Grande & Senzala*”: a formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal”, de seu autor Gilberto Freyre (1900-1987). Entendemos o fazer historiográfico como forma de compreensão do mundo por meio da organização, sistematização e questionamento constante dos discursos, os quais são considerados aqui como representações complexas.

A arqueologia asseverou que em todas as dissertações trabalhadas, faziam referência direta ou indiretamente à obra, seus conceitos e pesquisas. Consideramos assertiva, então, a escolha do documento referendado, pois, ela é o grande legado de seu intérprete (considerado um dos principais estudiosos da identidade nacional brasileira de sua época) dá um destaque pioneiro nas questões de gênero e sexualidade na formação social brasileira em que define como texto inicial para futuras obras que abordaram temáticas coadunantes.

Nesse universo, as contribuições freyreanas representam a perspectiva eurocêntrica desta dissertação, onde a mulher afro-brasileira foi inserida, apresentada e representada na introdução e seção 2 deste estudo. Para Chartier (1990), a apreensão do sentido proposto nos textos está relacionada à forma assumida pelo que escrito está e o que chega ao leitor (sociedade brasileira) por meio de um suporte (obra).

Nessa propositiva, a narrativa freyreana e as influências dos teóricos de seu tempo histórico, estão impregnados de estratégias de escrita e intenções que subalternizaram a mulher afro-brasileira, consolidando grandes mitos da nacionalidade. Desse modo, a narrativa sexual produziu uma criação única e original: a mulher afro-brasileira, dotada de volúpia incontida, voraz e hipersexualizada. Nesse sentido, a força destas representações incidiu na capacidade de substituir a realidade que representa, produzindo reconhecimento e legitimidade social.

Dando continuidade à metodologia, prosseguimos com as epistemologias de subversão (MACHADO, 2018), que refutam a historiografia tradicional explicitada. Adentramos ao campo das epistemologias decoloniais e afrocentradas que permitiram

o confronto, o outro olhar, a visão dos excluídos e invisibilizados por hegemonias coloniais.

Lançamos mão de outra fonte histórica, desta vez a metaficção historiográfica “*Um defeito de cor*” de Ana Maria Gonçalves, que recentralizou e vivificou a mulher africana e afro-brasileira, dado o seu protagonismo agente, solidificado por Asante (2009). Sendo assim, não intencionamos sobrepor um conhecimento ao outro, mas sim, apresentar as bases conceituais dos próprios colonizados na busca de identidade política. Em vista disso, expusemos, ainda, as perspectivas de gênero da comunidade local da pesquisadora oxunista nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí, que enriqueceu nosso estudo.

A contraposição de epistemologias ampliou o enredo deste estudo, reconhecendo e valorizando os sujeitos que foram silenciados e apagados do discurso hegemônico que compõem a historiografia colonial. Sharpe (2011), explica que essa abordagem possibilita “explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (SHARPE, 2011, p.41). Ela proporciona também um meio para reintegrar sua história aos grupos sociais que podem ter pensado tê-la perdido, ou que nem tinham conhecimento da existência de sua história.

Sendo as narrativas vistas como uma forma representativa da linguagem, esta surge como a materialidade resultante da experiência. Se a narrativa é, portanto, a escrita da experiência, seus indícios permitem estabelecer a memória como tradição que atravessa o tempo, trazendo reflexões para pensarmos também como está se apresenta hoje.

Para a interpretação das narrativas historiográficas de ambas as obras, apoiamos nas recomendações do filósofo e sociólogo Walter Benjamin (1985), quando afirma que o narrador “retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” (BENJAMIN, 1985, p. 201) incorporando as coisas narradas às experiências dos ouvintes. Assim se contextualizaria na narrativa a marca o narrador.

Os vestígios das narrativas, “estão presentes nas coisas narradas, seja nas qualidades de quem as viveu, seja na qualidade de quem as relata” (Ibidem, 2012, p.205), considerando a veracidade de que nada do que um dia aconteceu pode ser

considerado perdido para a história e articular historicamente o passado não significa conhecê-lo tal como ele foi, mas apropriar-se de uma recordação.

Em apoio às narrativas benjaminianas, adotamos às contribuições antropológicas de Clifford Geertz, e seu estudo ligado à antropologia como interpretativa da cultura em campo semiótico, pois envolve todas as linguagens (verbais e não verbais), já que cada uma é formada de signos e estes, estão associados a uma representação que permite a comunicação entre os indivíduos, fazendo a interpretação da interpretação (GEERTZ, 2008).

Geertz (1989, p.20), na obra “*A interpretação das culturas*” acredita que “as formas da sociedade são a substância da cultura”, sendo expressa pelo texto do mundo nas coisas: narrativas, que se pode observar a existência, obtendo dela uma compreensão. A proposta do autor é de que os textos antropológicos são interpretações, e de que essas estão à procura de um significado (vista como ação simbólica), uma ciência interpretativa.

Ao confrontarmos as narrativas das obras referendadas, permitimo-nos a compreensão do outro a partir dele próprio e, por exclusão, reconhecer-se na diferença (FRANCO, 2000). Do ponto de vista metodológico de cotejo, suas reflexões não se iniciam pelas semelhanças, mas sim pelas diferenças, a partir dos processos históricos das nações colonizadas pela cultura ocidental europeia, permitindo a possibilidade de reconstruí-las, principalmente quando evidenciamos as Mulheres ao Sul e sua relação às questões ligadas à sexualidade e gênero, tal qual veremos (na seção 5) as contribuições da Pedagogia Engajada, desenvolvida pela afro-norte-americana bell hooks, como auxílio na desconstrução da colonialidade epistêmica, alcançando o objetivo geral desta dissertação.

Diante do contexto exposto, nosso estudo não segue um modelo cristalizado e engessado, de teorização. Ademais, intencionamos ampliar a diversidade epistemológica nos permitindo utilizar tudo que acreditamos que possa auxiliar a compreender e desconstruir o pensamento eurocentrado e colonizado que circundou sobre o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira. Desse modo, nos ancoramos em estudos antropológicos, História Cultural, Psicologia Social, decolonialidade e afrocentricidade, epistemologias já reafirmadas na introdução desta dissertação e no desenrolar metodológico da atual seção.

Faz-se útil, nas subseções seguintes (3.1 e 3.2), dar ênfase nas representações e suas perspectivas pelo viés da História Cultural e Psicologia Social e suas aproximações, bem como inseri-las quando (co)relacionamos estas no corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira na ótica eurocêntrica e suas reflexões nas narrativas da estrutura familiar brasileira, permeadas pelas discriminações de raça e gênero.

3.1 Representações: diálogos possíveis entre História Cultural e Psicologia Social

Como os seres humanos compreendem a realidade, interpretam e dão sentido ao mundo em que vivem? Vários são os modos através dos quais o ser humano produz conhecimento. Sendo um deles por meio de representações, em que o sujeito em seus diferentes convívios, dentre eles, o convívio com seus pares, no trabalho, na família, e nos mais diversos espaços, opina, busca explicações, dando significado aos objetos e fenômenos sociais, criando verdadeiras “teorias”. São essas explicações dadas por meio do conhecimento popular, que visam a busca pelo pertencimento ao grupo, a construção de uma identidade do indivíduo.

As representações utilizadas como metodologia a partir do século XX, ampliam seu leque de discussões motivado pelo comportamento social. Na Psicologia Social, as representações aparecem entre sujeito, objeto e sua mediação. Em tal perspectiva, configuram-se simultaneamente, como produto e processo no contexto das dinâmicas sociais (CARDOSO, 2012) Assim, uma representação social é em sua totalidade, um produto. Possui conteúdo, organiza-se em temas e fundamenta-se sobre a realidade. Desse modo, é ao mesmo tempo, um processo, pois, apropria-se nas “coisas do mundo” / realidade social.

A atenção dada às representações constitui-se no fato de que além do descrito acima, podemos ainda, reconstituí-la, aprimorá-la, requintá-la a sua forma, ou mais próxima da funcionalidade dela perante os grupos sociais e seus interessados. Com efeito, ao falarmos da crença coletiva e sua significação, nos remetemos às ideologias, aos saberes populares produzidos e ao senso comum.

Em sua etimologia, a palavra representação possui a forma latina *repraesentare*, fazer presente ou apresentar de novo. Fazer presente alguém ou algo

ausente, uma ideia, por intermédio da presença de um objeto (FALCON, 2000). As reflexões que seguem, constituem esforços em promover diálogos possíveis entre a Psicologia Social e a História Cultural. Estudos em representações sociais podem ser enriquecidos, uma vez inseridos e contextualizados na dimensão histórica, não apenas porque toda representação se refere a um espaço temporal, mas, porque a própria historicidade está na base da transformação social.

A corrente de pensamento inaugurada e desenvolvida por Moscovici aposta na transformação social, seu objeto por excelência de suas pesquisas, tendo recebido significativos acréscimos de novas temáticas das ciências humanas ao longo do tempo. O diálogo com a história está fortemente presente na obra de Moscovici, embora a sociologia seja a marca mais exponencial de suas reflexões (CARVALHO; ARRUDA, 2008).

Ao optar por eleger as representações sociais percebidas pela ótica de Moscovici (2003) e Chartier (1990, 1991, 2002), temos a intenção de usá-las em complementaridade, para então, entendermos por completo, como foi forjada e representada a mulher afro-brasileira ao longo da história. Em especial no período colonial e pós-colonial, o que então nos faz revelar os enormes desafios na constituição dessa representação no mundo e o diálogo que ela opera a partir das novas realidades globais.

Enquanto nos propomos a entender os fenômenos sociais numa interface interdisciplinar prevista nesta dissertação, tanto a História Cultural e Psicologia Social trazem perspectivas importantes para as representações. Este conceito transita e dialoga positivamente entre as ciências, firmando-se como pressuposto articulador entre psicologia, história, antropologia e sociologia. Em nossa pesquisa, as representações têm grande importância, visto que o problema central versa sobre a influência destas na construção do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira.

Com o intuito de dar uma abrangência maior e mais profunda à reconstituição do passado, os historiadores incluíram na pauta de pesquisa as representações. Para dar cobertura às questões vinculadas a tal objeto, com todas as suas implicações, a história, como disciplina, precisou recorrer aos arsenais metodológicos da antropologia, da psicologia social, da sociologia, da linguística, entre outros.

Partimos dos estudos desenvolvidos pelo psicólogo romeno naturalizado francês, Serge Moscovici (1928-2014) que propôs na Teoria das Representações Sociais “uma forma sociológica de Psicologia Social” (FARR, 1995, p. 31) originada na Europa com a publicação da obra: “*A Psicanálise, sua imagem e seu público*” em 1961 (fenômeno científico interdisciplinar). Também conhecida como “Teoria do senso comum”, Moscovici foi influenciado pelos estudos sobre representações coletivas dos sociólogos, David Émile Durkheim (1858-1917) e Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939). O “senso comum continua a ser concebido como estágio arcaico de compreensão, incluindo uma magnitude de conhecimento, que não mudou durante milênios e que nasceu de nossa percepção direta das pessoas e das coisas” (MOSCOVICI, 2003, p. 204).

Enquanto Durkheim vê as representações coletivas como formas estáveis de compreensão coletiva (a partir da observação de sociedades arcaicas), mantendo a “homogeneidade” social e os modelos fixos de representação do indivíduo, Moscovici esteve mais interessado em explorar a variação e a diversidade das ideias coletivas nas sociedades modernas (DUVEEN, 2007).

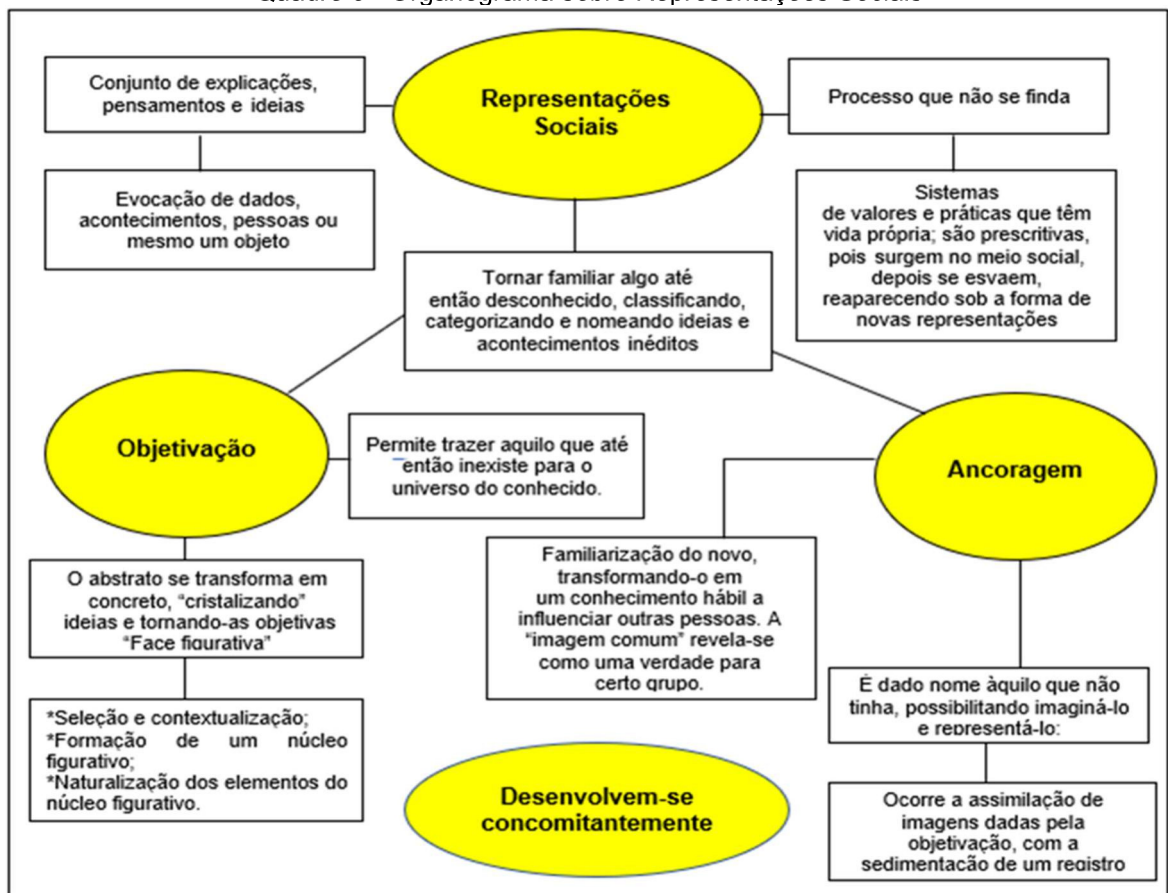
Na percepção de Moscovici (2003), as representações sociais devem ser vistas como uma maneira específica de compreender e de se comunicar com a realidade social, abstraindo o sentido do mundo e introduzindo nele percepções, que reproduzam o mundo de uma forma significativa.

Assim, a representação social não é construída apenas pela vontade da coletividade, como defende Durkheim, mas pelas relações individuais e coletivas, depreendendo, portanto, o senso comum (a representação social se diferencia do conhecimento científico tradicional, porque valoriza o senso comum, mas, não perde sua importância, sendo tão legítimo quanto qualquer outro) como uma forma de compreensão geradora de imagens e sentidos, que o coletivo utiliza para dar sentido comum às representações.

As representações sociais se apresentam como uma ‘rede’ de ideias, metáforas e imagens, mais ou menos interligadas livremente, e, por isso, mais móveis e fluidas que teorias. Parece que não conseguimos nos desfazer da impressão de que temos uma enciclopédia de tais ideias, metáforas e imagens que são interligadas entre si, de acordo com a necessidade dos núcleos, das crenças centrais (MOSCOVICI, 2003, p. 210).

Os indivíduos enquanto sujeitos sociais interagem com a realidade e apreendem ao seu modo o pensamento coletivo, enquanto representam e expressam esse conhecimento. Dessa forma, “é correto destacar que as representações sociais valorizam a diversidade sobre a origem das representações” (LOBO; WERNECK, 2018, p. 9). Os geradores e/ou processos pelos quais as representações são formadas, chamamos de ancoragem e subjetivação. Estes processos são para a teoria, co-dependentes. Isto porque, é necessário que a sociedade conheça o sujeito ou objeto a ser representado. Melhor dizendo, a ancoragem e a subjetivação tornam as representações mais próximas e familiares (Quadro 6).

Quadro 6 - Organograma sobre Representações Sociais



Fonte: A autora, em 2021, baseado nos estudos de Jodelet (2001) e Moscovici (2003).

Ancoragem e objetivação são, pois, processos mentais, e estes mantêm vivas as representações. A memória é mantida ativamente e de lá retirados objetos, acontecimentos e pessoas, classificando-as e nomeando-as. Ancorar, portanto, é nomear algo. Desse modo, classificar algo, “significa que nós o confinamos a um conjunto de comportamentos e regras que estipulam o que é, ou não é, permitido”

(MOSCOVICI, 2007, p. 63). Nas palavras de Jodelet (2001), a ancoragem é um processo cuja função cognitiva essencial da representação é capaz também de se referir a todo elemento estranho ou desconhecido no ambiente social. O primeiro mecanismo sustenta ideias estranhas, reduz a categorias e imagens comuns e inserindo após em contexto familiar.

A objetivação retira os conceitos e imagens produzidas e passa a reproduzi-los no mundo exterior. O objetivo, então, é transformar algo abstrato em algo quase concreto, transferir o que está na mente em algo palpável no mundo físico. “As coisas que o olho da mente percebe parecem estar diante de nossos olhos físicos e um ‘ente imaginário’ começa a assumir a realidade de algo visto, algo tangível” (MOSCOVICI, 2007, p. 61).

Ao tornar-se familiar, entra na esfera particular, começa a ser comparado, interpretado, e depois, reproduzido. Passa a ser visto, tocado e, conseqüentemente, controlado. A objetivação “une a não-familiaridade com a realidade, tornando-a verdadeira essência da realidade” (MOSCOVICI, 2007, p. 71). Neste aspecto, estamos legitimados a afirmar que toda representação torna real e realiza, no sentido próprio do termo, um nível diferente da realidade.

Moscovici (2007) interessou-se não apenas em compreender como o conhecimento é produzido, mas principalmente, em analisar seus impactos nas práticas sociais. Encanta-se pelas ideias do senso comum, e de como as pessoas constroem e partilham o conhecimento e, dessa forma, constituem sua realidade, transformando ideias em práticas.

O movimento constante feito pelas representações sociais faz dela intimamente ligada à história, tornando-se fundamental o seu uso no discurso histórico. Para ter êxito, é necessário que se ultrapasse a visão positivista que vigorou durante anos. Quando falamos, então, do movimento da Nova História Cultural, este não recusa as expressões culturais das elites, mas revela especial apreço, tal como a história das mentalidades, pelas manifestações das minorias, e, sobretudo, pelo popular. Com a expansão deste, popularizou-se entre os historiadores, o termo representações (FALCON, 2006).

Representação indica uma característica do discurso histórico-sua dimensão ou função cognitiva- constituindo assim, um conceito teórico-metodológico, isto é, epistemológico. Representação aponta para o caráter textual e para

dimensão linguística do discurso histórico, constituindo-se, então, num conceito ou numa questão narrativista e/ ou hermenêutica. (FALCON, 2000, p. 87).

A virada cultural (linguística, interna e externa) e a confluência dos três “marcos” compõem o que chamamos virada cultural defendido por Burke (CARDOSO; MALERBA, 2000). Passamos de uma história social da cultura, para uma história cultural do social (CHARTIER, 1991). Nessa perspectiva, a realidade é construída culturalmente, e as representações do mundo social são constitutivas da realidade social.

Pelas suas reflexões metodológicas acerca das práticas de leitura, Chartier analisa as distintas formas de compreensão simbólica, as quais produzem usos e significados diversos. Deu a devida relevância à materialidade dos textos, como potência criadora de sentidos.

Segundo Chartier (1991) enfatiza, o caráter histórico e determinante do tempo e espaço na elaboração e condução de representações pelos sujeitos, além da mobilidade e/ou leitura de um dado objeto. Para ele, a atividade representativa está vinculada a interesses diferenciados, produzindo estratégias de ação e delineando práticas. Para dar conta de sua proposta, Chartier propõe um conceito de cultura enquanto prática, e sugere para o seu estudo as categorias de representação e apropriação (CARDOSO; VAINFAS, 1997).

A nova história cultural tornou o estudo da cultura mais abrangente e o seu conceito mais amplo devido à infinidade de novas fontes e abordagens. A história cultural deixa de estudar apenas a cultura das elites e abraça a cultura popular. Além de usar o conceito de representação, Chartier (1990, 1991, 1992) faz menções a Durkheim, autor que também influenciou Moscovici e a relação daqueles com a escola dos Annales.

A relação entre a consciência e o pensamento e colocada de uma forma nova, próxima da dos sociólogos da tradição durkheimiana, pondo em relevo os esquemas ou os conteúdos de pensamento que, embora enunciados sobre o modo do individual, são de facto os condicionamentos não conscientes e interiorizados que fazem com que um grupo ou uma sociedade partilhe, sem que seja necessário explicitá-los, um sistema de representações e um sistema de valores. (CHARTIER, 1990, p. 41).

Produzir uma história cultural dos fenômenos sociais significa, para Chartier (1990) realizar uma investigação sobre as formas pelas quais os indivíduos e grupos

constroem um sentido para os fatos históricos e, de uma maneira geral, para o mundo: a realidade. A representação então surge como instrumento onde um ou mais pessoas constroem um significado para o mundo social. Um componente essencial dos discursos, dotados de intencionalidade e interesses estratégicos de um grupo social. É tão somente entre práticas (modos de fazer) e representações (modo de ser), que os objetos culturais são produzidos.

Além de utilizar fontes durkheimianas, Moscovici (2007) e Chartier (1990, 1991, 1992) constroem novos sentidos, concepções e formas de interação aos papéis sociais. Estas dinâmicas, são de certa forma similares. A capacidade que a sociedade possui em criar, imaginar, materializar, interpretar, conceituar, retratar, simbolizar são trabalhadas pelos autores como representação, pois esta irá definir as identidades de determinado grupo social. Utilizam-se, para isso, a vida diária e cotidiana do homem simples para dar legitimidade às suas práticas e relações estabelecidas, para compor suas definições sobre o coletivo. A consonância das proposições aludidas entre os autores, reside no fato de que as representações derivam de um processo social e crítico, resultante das interações e significações coletivamente construídas.

Roger Chartier (1990, 1991, 1992), amplia os horizontes e num sentido mais particular do seu ponto de vista, adiciona a visão sobre simbolismo e fato. “A representação entendida, deste modo, como relacionamento de uma imagem presente a um objeto ausente” (CHARTIER, 2002, p. 21).

Propomos que se tome o conceito de representação num sentido mais particular e historicamente mais determinado [...] a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém. No primeiro sentido, a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma imagem capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é. (CHARTIER, 2002, p. 21).

A distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado, é pervertida pelas formas de teatralização da vida social. Desse modo, todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe. Nesse sentido, a sociedade, além de ser consumidora e processadora de informações, são ativas na produção e comunicação de significados. Assim, o

conhecimento do real recorre às Representações Sociais para reviver objetos anteriores às nossas próprias significações.

Ao pensarmos na interdisciplinaridade para termos uma leitura global das representações, é válido destacar que, para compreendê-la, o referencial será sempre a realidade, e estas representações colaboram para a construção da realidade. Desta forma, ao buscarmos compreender as representações solidificadas sobre o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira na história, precisamos estar atentos ao fato de que estas representações se apropriaram de formas distintas ao longo do decurso histórico e que, em cada presente, encontramos reminiscências do passado.

O mais eminente, é justamente analisar como essas marcas estão sendo apropriadas, a ponto de se constituírem como elementos edificadores de representações. Assim, a permanência, de traços comuns nas representações acerca da sexualidade e corpo da mulher afro-brasileira, além de materializar como um conjunto de ideias, de um tempo específico, materializa-se nos discursos, nos ritos e nas práticas, principalmente as pedagógicas e no espaço escolar.

Historicamente, a esta mulher, foram-lhe atribuídas representações em sua grande maioria depreciativas. Percebemos claramente com o estudo do tipo estado da arte, como o governo, a literatura, as músicas, as datas comemorativas e as artes nacionais ainda mantêm o vício necropolítico (MBEMBE, 2018b) do corpo e sexualidade de nossas amefricanas.

Ao pensar e elaborar o termo necropolítica, ligado ao poder e morte, o filósofo camaronês Joseph Achille Mbembe (1957-) coloca no centro da reflexão política, a discussão sobre o modo pelas quais o poder político, de diferentes maneiras, apropria-se da morte como objeto de gestão (MBEMBE, 2018b).

Desse modo, o poder não só se apropria da vida das pessoas, regulando, limitando, estabelecendo normas de conduta e regras de bem viver, mas, sobretudo, determina medidas de como e de quem deve morrer.

Diante deste cenário, a necropolítica torna-se essencial nas pesquisas raciais brasileiras. Mbembe recebe influências de pensadores como Franz Fanon, Freud e posteriormente Foucault, principalmente no que se diz respeito ao biopoder (impacto do poder político sobre a vida) e biopolítica (regulamentação da vida).

Em termos foucaultianos, o racismo é acima de tudo, uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, “este velho soberano direito de matar”

(MBEMBE, 2018b, p. 18). A escravidão, nesse contexto, é uma das primeiras manifestações de biopolítica.

Segundo Mbembe (2018b, p. 27),

A condição de escravizado, é resultado de uma tripla perda: perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político. Esta tripla perda, equivale a uma dominação absoluta, uma alienação da nascença e uma morte social.

Qual foi então o estado mínimo entregue aos ex-escravizados no pós-abolição e o projeto de branqueamento da nação brasileira, proposto pelo médico José Baptista de Lacerda (1846- 1915) em 1911, no Congresso Universal das Raças em Londres? Não seria outras manifestações tecnológicas de biopoder?

O Brasil, única nação latino-americana convidada, seria visto como exemplo de mistura de raças, e Lacerda defenderia que políticas de imigração fariam com que mestiços embranquecessem e o negro, extinto. O Brasil ocuparia, assim, lugar de destaque nas Américas, distante do modelo segregacionista dos EUA ou das tiranias continentais (SCHWARCZ, 2011).

As repercussões internacionais de Lacerda influenciaram anos mais tarde Gilberto Freyre na obra *“Casa-Grande & Senzala”*, na mesma medida, em defesa da miscigenação. Uma continuação tecnológica de biopoder, repercutida no corpo da mulher africana e afro-brasileira.

3.2 Representações do corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira: o colonizador na perspectiva eurocêntrica e as narrativas da estrutura familiar brasileira

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 104).

Utilizamos como uma de nossas fontes de pesquisa, a obra de cunho etnográfico¹⁸ *“Casa-Grande & Senzala”* de autoria de Gilberto Freyre (1900 - 1987). A

¹⁸ A etnografia é um método de pesquisa antropológica que **consiste no estudo de uma etnia por meio da imersão social com o povo dessa etnia** — aprender a língua, conviver, observar os

obra escrita em 1933, quando exilado em Portugal, faz parte da trilogia com *Sobrados e Mocambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1957). As narrativas oferecidas reconstróem a vida social brasileira da segunda metade do século XVI, até as primeiras décadas do século XX.

O fazer antropológico de Freyre, tinha como principal objetivo, (re) elaborar interpretações de seu país com o intuito de demonstrar a diversidade cultural e a vivacidade de sua nação, principalmente apresentando à sociedade de 1933 identidade “a brasileira”, que até então era indefinida.

Foi a partir da influência de seu professor, o antropólogo Franz Uri Boas (1858-1942), fundador da antropologia cultural norte-americana, que localizamos epistemologicamente a marca Boasiana nas obras de Freyre, que mergulha na cultura para localizar sua nação.

Com a nova proposta de Boas, a cultura deixa de ser única, passando a ser plural, sendo o pioneiro neste método etnográfico. Um novo enfoque dado à cultura, fez com que o antropólogo se destacasse nas especificidades locais. Citamos Margaret Mead que a época também influenciada por Boas, segue o mesmo pensamento. Desta maneira, ao romper com a antropologia evolucionista que classificava e hierarquizava tanto a cultura quanto a raça, o comportamento humano passa a ser determinado pela cultura.

A concepção boasiana de cultura tem como fundamento um relativismo de fundo metodológico, baseado no reconhecimento de que cada ser humano vê o mundo sob a perspectiva da cultura em que cresceu em uma expressão que se tornou famosa, ele disse que estamos acorrentados aos ‘grilhões da tradição’. O antropólogo deveria procurar sempre relativizar suas próprias noções, fruto da posição contingente da civilização ocidental e de seus valores (CASTRO, 2005, p. 18).

Não teria então laboratório melhor para a conclusão das análises Freyreanas, do que seu próprio país. Freyre (1993) e toda efervescência causada pela cultura, leva para “*Casa-Grande & Senzala*” todo o arcabouço cultural e revolucionaria, trazendo elementos até então desprezados (cheiros, cores, sabores, arquitetura, manuscritos particulares), dos enredos historiográficos de seus antecessores. De fato,

costumes de perto, analisar o modo de vida do cotidiano simples e dos momentos de rituais e festas (PORFÍRIO, 2017).

para época de lançamento da obra, o que surpreende a todos são as narrativas sexuais descritas com rigor de detalhes.

Buscamos neste estudo não uma análise exaustiva da obra de Freyre, porém, utilizaremos excertos da obra para auxiliar-nos na busca de respostas sobre as representações de sexualidade/gênero raça de mulheres africanas e afro-brasileiras.

É verdade que as condições sociais do desenvolvimento do menino nos antigos engenhos de açúcar do Brasil, era sempre ele rodeado de negra ou mulata fácil – talvez expliquem por si sós, aquela predileção, mas também, de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra. Conta a tradição que foi impossível um rapaz de importante família rural de Pernambuco promoverem-lhe o casamento com primas ou outras mulheres brancas e família igualmente ilustres. Só queria saber de molecas. Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop, um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de bundum, da escrava negra sua amante. Casos de exclusivismo ou fixação.

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: 'Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar'; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata.

Um ou outro viria já contaminado. A contaminação em massa verificou-se nas senzalas coloniais. A 'raça inferior', a que se atribui tudo que é handicap no brasileiro, adquiriu da 'superior' o grande mal venéreo que desde os primeiros tempos de colonização nos degrada e diminui. Foram os senhores das casas grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres da sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não, há melhor depurativo que uma negrinha virgem. [...] Segundo o Dr. Macedo seriam os blenorragícos que o 'bárbaro prejuízo' considerava curados se conseguissem intercurso com mulher púbere: 'a inoculação deste vírus em uma mulher púbere é o meio seguro de o extinguir em si'. (FREYRE, 2006, p. 72-73; 368-400).

O farto intercâmbio sexual entre índios, negros e brancos durante o povoamento do Brasil, foi responsável por produzir a "criação única e original", a mulher brasileira dotada de peculiaridade única. O produto tropical, fruto da fusão harmoniosa, seria hipersexualizada, incontida, voraz e promíscua sexualmente. Predicados atribuídos ao gênero feminino. A dimensão erótica, atribuída à mulher afro-brasileira, é parte fundamental sobre o que seria o caráter da brasileira. Este seria o vínculo com a miscigenação (BOCAYUVA, 2001).

A forma, tamanho ou volume dos órgãos sexuais da população “dita selvagem” ligado à intensidade de seus instintos e desejos, serviu de base para diferenciar África, América e Europa. A “distância cultural” entre os povos nativos e os colonizadores, são descritos muitos antes de *“Casa-Grande & Senzala”*. Gilberto Freyre ratifica os postulados europeus em sua obra. São essas as raízes que fundamentam a inferioridade de africanos, indígenas e mulheres. Os postulados biológicos e evolucionistas de Gobineau marcam uma geração de intelectuais brasileiros no início do século XX (BOCAYUVA, 2001).

Freyre (2006) seguia seu projeto antropológico, quando trabalhava em perspectiva pluridisciplinar, envolvendo vários pontos de vista, quando percorre a literatura antropológica. O seu espelho? O americano. A comparação entre as culturas, reproduz a lógica patriarcal e seu poderio sobre o gênero feminino e a raça. Esses elementos vinculados à vida sexual entre portugueses, negros, índios causa impacto, no entanto, corrobora para sua tese final de miscibilidade entre as nações, está representada pela mulher afro-brasileira. Assim, antes de lançar a obra referendada, Freyre mergulhou na pesquisa etnográfica (pormenorizou, visitou estados e publicou ensaios escritos nacionais, de costumes e cultura da nossa sociedade) e na Brasilidade dos Trópicos.

Defendeu seu mestrado na universidade de Columbia em 1922, com o tema: *“Vida social no Brasil em meados do século XIX”*. Por isso, ao ter contato com a obra, percebemos em *“Casa-Grande & Senzala”*, uma atmosfera “doce” e de civilidade exemplar, mesmo ensaiando divergências. Ainda no prefácio, Freyre (2006) se mostra preocupado em entender os problemas de sua terra, em especial os ligados à miscigenação.

Creio que nenhum estudante russo, dos românticos, do século XIX, preocupou-se mais intensamente pelos destinos da Rússia do que eu pelos do Brasil na fase em que conheci Boas. Era como se tudo dependesse de mim e dos de minha geração; da nossa maneira de resolver questões seculares. E dos problemas brasileiros, nenhum que me inquietasse tanto como o da miscigenação (FREYRE, 2006, p. 31).

Clifford Geertz (1926-2006), importante antropólogo dedicado à cultura, intensifica seu conceito, e atrela o caráter semiótico (busca entender como o ser humano consegue interpretar as coisas, principalmente o ambiente que o envolve). Sendo o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu,

“assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Geertz (2008) nos chama atenção para o caráter meramente superficial ou denso da pesquisa etnográfica. Uma hierarquia estratificada de estruturas significantes, podem fazer da pesquisa, carregada de intenções, as quais são interpretadas e produzidas na visão do etnógrafo.

Nos escritos etnográficos acabados, o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas, isso leva à visão da pesquisa antropológica como uma atividade mais observadora e menos interpretativa do que ela realmente é. (GEERTZ, 2008, p. 7).

Dentro dessa perspectiva, o que se observa em “*Casa-Grande & Senzala*”, é que o seu Freyre (2006) na ânsia em querer justificar a miscigenação como algo democrático e benéfico, demonstra e coloca, na verdade, suas próprias convicções e interesses, diluídos no desenvolvimento da obra. Já no prefácio do livro (citado anteriormente) ele deixa indícios dessa intenção.

Os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento (GEERTZ, 2008, p. 11).

Não temos a intenção de desfazer, tampouco menosprezar o trabalho Freyreano. Nesse sentido, a nova abordagem que retrata um país de cores e sabores, com riqueza de expressões, ludibria uma realidade clara e evidente quando voltamos o olhar para o corpo e sexualidade da mulher africana e afro-brasileira: o caráter objetificado, subalternizado e reprodutor. Onde este corpo localiza-se, se estrutura e torna-se assim?

O ponto de partida inicial para responder à reflexão acima, nos reporta à chamada descoberta do Brasil em 1500 pelos portugueses. A imediata exploração da nova terra e dos indígenas aqui existentes, cede lugar com o simultâneo aparecimento da raça negra, fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, suor e martírio na escravidão. Devemos, assim, iniciar enfocando o maior de todos os escândalos de nossa história: a escravização dos povos negro-africanos (NASCIMENTO, 2016).

Muito embora homens e mulheres já vinham sendo mantidos como escravos na África antes da chegada dos europeus no litoral, principalmente nos territórios islâmicos, aquela era uma situação bem diferente da que se institucionalizou nas Américas anos depois. Desse modo, as pessoas eram escravizadas por diversos motivos: acusações de adultério ou roubo, condenações por juízes locais, prisioneiros de guerra. Nessa ótica, com a disseminação dos mercadores europeus no continente, muitas comunidades se desestruturaram, gerando grandes conflitos étnicos (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007).

Ao movimento migratório, forçado e criminoso, de deslocamento da população africana para os diversos continentes, inclusive o americano, iniciado no século XV, chamamos diáspora africana. “É um dos movimentos mais espetaculares da História moderna, sendo que os cálculos da travessia forçada pelo Oceano Atlântico oscilam de dez a cinco milhões de pessoas que teriam sido arrancadas da África e trazidas para as Américas” (SANTOS, 2008, p. 182).

Esse deslocamento se deu por várias razões, seja, por rapto, exílio, etc. O caso brasileiro, é resultado do tráfico de homens, mulheres e crianças que foram escravizados na colônia portuguesa. Na maioria das vezes representavam a junção de várias etnias embarcadas no mesmo porto, vindos de uma mesma vila, ilha ou reino.

Cada um possuía sua própria história, trazendo consigo sonhos, referências e lembranças religiosas, familiares, étnicas e culturais, que ainda com a tentativa de seu apagamento identitário, resistiram e fundamentalmente influenciaram na formação brasileira. Entre os grupos escravizados, as mulheres representavam 20% a menos do contingente em relação aos homens na média geral (NASCIMENTO, 2016).

Se nas anotações contidas em diários de bordo, relatórios comerciais, escritos por religiosos, traficantes, funcionários responsáveis pelos navios negreiros relatam as péssimas condições, mortes, doenças durante o sequestro para o Brasil, havia também relatórios com a descrição das mulheres, meninas e moças aprisionadas destacando atributos físicos:

Fon, uma mulher de 16 anos aproximadamente, de cinco pés de altura, cara redonda, olhos grandes, nariz chato, beijos revirados, principalmente os de baixo e pés pequenos; Lúcia, 11 anos foi considerada feia, com três sinais

abaixo dos olhos e outro na testa; Inocência 17 anos, de cor 'bastante fula', com os 'seios apontando', uma cicatriz grossa e saliente traçando uma perpendicular entre as clavículas e o umbigo; Inácia, por sua vez era tido como bonita, com seus olhos vivos, peitos pequenos e o lado esquerdo do ventre e a mão direita bordados. (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 20).

O olhar analítico de representantes da sociedade escravista, pressupunha a apropriação de pessoas e buscava em seus corpos, características para os usos e abusos no trabalho forçado e na subjugação sexual. "A objetificação sexual é o processo primário de sujeição das mulheres" (SCOTT, 1995, p. 77). Ela liga o ato com a palavra, a construção com a expressão, a percepção com a efetivação, o mito com a realidade.

Por vezes, a elas, era dispensado um tratamento diferenciado. Permitia-se permanecer no convés, onde o ar puro e a retirada dos ferros do tornozelo aliviavam as duras condições da viagem. Mas tudo tinha um preço. Eram usadas sexualmente a qualquer hora do dia (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007).

Impossível precisar ao certo o número de escravizados que chegaram ao nosso país. Consequência direta desta incerteza foi, segundo Nascimento (2016, p. 58), a "circular n. 29, de 13 de maio de 1891, assinado pelo ministro das Finanças, a qual ordenou a queima de todos os documentos históricos e arquivos relacionados com o comércio de escravos e a escravidão". Estima-se em média a entrada de 4 milhões de africanos e africanas no processo diaspórico, distribuídos aproximadamente em:

38% para o porto do Rio de Janeiro, onde foram redistribuídos para os estados do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás; 25% para o estado da Bahia; 13% para o estado de Pernambuco; 12% para o estado de São Paulo; 7% para o estado do Maranhão, e 5% para o estado do Pará. (NASCIMENTO, 2006, p. 59).

A história econômica, social e política do Brasil não existiria sem o trabalho escravizado da população negra. Este trabalho constitui-se como a espinha dorsal da colônia e de sua constituição mercantil e, posteriormente, capitalista. Iniciando desde as plantações de cana-de-açúcar, café, algodão, mineração, e outros trabalhos na cidade, o trabalho escravizado sustentou e enriqueceu durante séculos a aristocracia branca no Brasil e além-mar.

É neste contexto que localizamos e inserimos a mulher africana e afro-brasileira sob jugo europeu: a família patriarcal. Desta maneira, a narrativa Freyreana

vai delineando toda ordem social, circunscrita no poder patriarcal exercido na família, sendo está um elemento central. Notadamente, este poder (sob seu corpo) circunscrito estende-se também às estratégias de controle da vida da mulher escravizada.

Repousaria sobre a instituição da família escravocrata; da casa-grande; da família patriarcal; sendo que nestas bandas acrescida a família de muito maior número de bastardos e dependentes em torno dos patriarcas, mais fêmeiros que os de lá e um pouco mais soltos, talvez, na sua moral sexual. [...] a família colonial reuniu, sobre a base econômica da riqueza agrícola e do trabalho escravo, uma variedade de funções sociais e econômicas.

Os homens 'não gostavam de casar para toda a vida', mas de unir-se ou de amasiar-se; as leis portuguesas e brasileiras, facilitando o perfilhamento dos filhos ilegítimos, só faziam favorecer essa tendência para o concubinato e para as ligações efêmera. (FREYRE, 2006, p. 84-421).

Para entendermos essa constituição patriarcal, vejamos etimologicamente, seu significado. A palavra patriarcado vem do Grego *PATÉR*, "pai", mais *ARKHÉ*, "poder", e seu sentido foi sendo ressignificado ao longo do tempo. A priori, tinha seu sentido religioso, e era designado aos dignitários da Igreja. "A origem da família, da propriedade privada e do Estado" de Friedrich Engels, no século XIX (ENGELS, 2002) foi uma das obras pioneiras que abordou a problemática do patriarcado e contextualizou a figura do marido como central na família, associando, a ele todo o poder.

No Brasil, a família estrutura-se mediante a outorga de Portugal, afinal, a nova colônia precisava ser povoada, explorada e suas bases estabelecidas. Desta maneira, atrelada ao regime de escravidão e a monocultura latifundiária, o patriarcalismo foi se estruturando. A família patriarcal portuguesa marca o início do processo de colonização.

A soma da tradição patriarcal portuguesa com a colonização agrária e escravista resulta no patriarcalismo brasileiro. Nesse sentido, tanto no interior quanto no litoral, era o patriarca que garantia a união entre parentes, a obediência dos escravos e a influência política de um grupo sobre os demais. Desse modo, uma grande família, reunida em torno de um chefe forte e temido, impunha sua lei e sua ordem nos domínios que lhes pertenciam. Em geral, a família patriarcal brasileira estava localizada em grandes engenhos e/ou fazendas, concentrando-se na área rural

até o século XVIII, assim o senhor patriarca cuidava dos negócios e aparentemente tinha absoluta autoridade.

Sob o aval do contrato de casamento (PATEMAN, 1993), também colabora para entendermos a subjugação da relação estabelecida no casamento. Os acordos (ditos voluntários), opressão velada e consentida mutuamente por meio do casamento, sustenta o patriarcado, colaborando com a padronização e normatização da submissão. A autora colabora:

O contrato original é um pacto social-sexual, mas a história do contrato sexual tem sido sufocada [...]. A história do contrato sexual também trata da gênese do direito político e explica por que o exercício desse direito é legitimado; porém, essa história trata do direito político enquanto direito patriarcal ou instância do sexual – o poder que os homens exercem sobre as mulheres. (PATEMAN, 1993, p. 15-16).

Dessa maneira, a nova sociedade civil criada pelo contrato do casamento, é uma ordem social patriarcal. O contrato sexual, transforma-se numa história de subordinação e sujeição. As mulheres são o objeto do contrato, e sua sexualidade confiscada. Um enorme abismo.

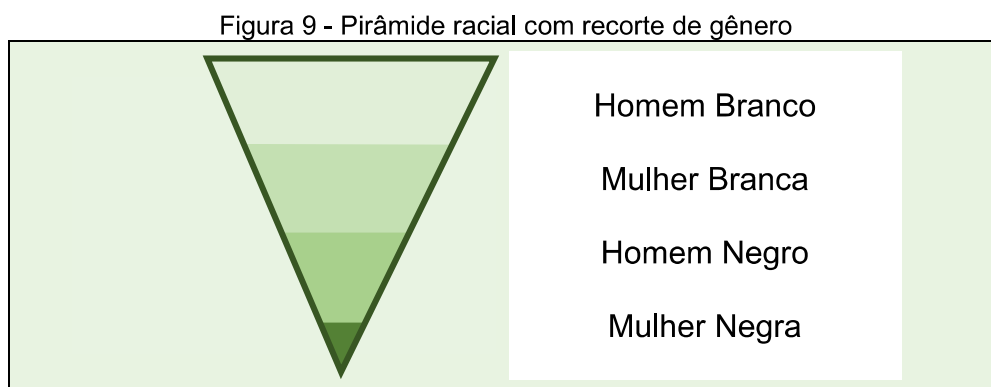
As mulheres jovens de elites eram transformadas em mercadorias matrimoniais. Neste contrato, à mulher cabia uma única cláusula: ser mãe, boa esposa, casada, humilde, obediente e devotada. O sexo como pecado, característica do cristianismo, implicava a proibição de tudo o que propiciasse prazer.

É graças às instituições deste caráter que a supremacia masculina, resistindo às investidas dos processos renovadores, contribuem para manutenção de uma organização social de gênero terrivelmente iníqua (SAFFIOTI; ALMEIDA, 1995). E as mulheres africanas e afro-brasileiras neste contexto? A que tipo de contrato eram submetidas?

Localizada abaixo de qualquer regime de contrato ocidental, a mulher africana e afro-brasileira deixou de ser uma pessoa e se transformou numa coisa, uma mercadoria que pode ser comprada ou vendida, como qualquer outro bem. O patriarca não possuía apenas a força de seu trabalho, mas, ela própria e seu corpo. Para Pateman (1993, p. 98) “é uma pessoa socialmente morta”. Assim, torna-se claro o processo de construção social da inferioridade da mulher africana e afro-brasileira.

Segundo a pirâmide racial com recorte de gênero, temos a mulher africana e afro-brasileira na base, um indicativo de maior vulnerabilidade, resultado do

enfrentamento de condições conflituosas estabelecidas pela dominação ocidental eurocêntrica ao longo dos séculos de escravidão. Ao longo do tempo essas demandas históricas, políticas e culturais se entrecruzam naturalizando padrões para a mulher afro-brasileira. (Figura 9).



Fonte: produzido pela autora, em 2021.

Para o/a colonizador/a (de ontem e de hoje), é através da posse do corpo que é exercida a sua dominação. Não somente as mulheres, como também com os homens. É através da posse deste arcabouço cultural, que é exercido a colonialidade do poder, transformando o corpo em mercadoria, fonte de renda(reprodução), trabalho, exploração e dominação.

Utilizando a categoria gênero associado ao patriarcado, nosso estudo vai tomando forma visto que se configura de modo bastante pertinente para a narrativa histórica, pois decodifica o sentido e nos faz compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana (SCOTT, 1995).

As incursões de Scott (1995, p. 75) no que tange às relações de gênero nos deixa evidente o lócus inicial das instâncias de poder. Para a autora, “gênero é uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado”. Gênero, então, oferece uma forma de distinguir a prática sexual dos papéis sexuais atribuídos às mulheres e aos homens. A objetificação sexual é o processo primário de sujeição das mulheres. “Ela liga o ato com a palavra, a construção com a expressão, a percepção com a efetivação, o mito com a realidade. O homem fode a mulher; sujeito verbo objeto” (SCOTT, 1995, p.77).

Ressaltamos que para compreendermos o conceito de gênero devemos separar a noção de gênero da noção de sexo e esta da noção de sexualidade. Enquanto, a primeira (gênero),

[...] aponta para o conjunto de fatores socioculturais atribuídos aos corpos, estabelecendo a ideia de masculino e feminino. Ou seja, a condição de gênero está ancorada nos significados que indicam o que é ser homem ou ser mulher e não na anatomia dos corpos. (HEILBORN, 2010, p. 14).

O sexo “diz respeito às características físicas e anatômicas dos corpos, isto é, o sexo refere-se às características que distinguem o corpo do homem do corpo da mulher, como os órgãos genitais” (HEILBORN, 2010, p. 14).

Para Scott (1995), o uso de gênero enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade. O uso de gênero enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado.

Entrelaçando gênero e sexualidade, temos duas noções referindo-se às capacidades associadas ao sexo, um elemento ou termo abstrato, perpassando por todos os momentos da vida. Sua vivência torna-se, portanto, construto sociocultural e identitário, se for compreendido de maneira global. É necessário perceber sexualidade numa perspectiva que ultrapasse apenas o caráter reprodutivo.

Os estudos Foucaultianos, colaboram para interpretar a relação de poder existente na família patriarcal. Gênero e sexualidade como categorias ladeadas e permeadas de relações entre saber, poder e sexualidade (mesmo Foucault não abordando gênero) e que, segundo ele, “O exercício do poder cria perpetuamente o saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder. [...] Não é possível que o poder se exerça sem saber, não é possível que o saber não engendre poder.” (FOUCAULT, 1998, p. 142). Os discursos que permeiam nossas vidas são carregados de saber e poder sobre as pessoas e vigiam, controlam tanto a sexualidade quanto o gênero.

Será que o lugar subalternizado imposto à mulher afro-brasileira era uma realidade apenas no Brasil colônia? Ou uma realidade de todo processo sócio-histórico colonizador nas Américas? Os indícios históricos nos dizem que não. O projeto colonial era o mesmo. Dominador X Dominado. Em sociedades eurocêntricas tínhamos o modelo de família patriarcal, machista, sexista e falocêntrica.

Não dá para pensar na mulher afro-brasileira e a sua inserção na nossa sociedade, sem antes pensarmos em racismo, sexismo e toda a sua estruturação

construída historicamente. A lógica colonizadora para o lugar cedido a ela, gerou representações, que foram consolidadas ao longo do tempo.

No entrelaçamento do racismo e sexismo, localizamos o cerne das relações conflituosas de subalternidade que aprisionaram a mulher afro-brasileira num processo excludente, imbuído de representações negativas. Destacamos trechos que resumem a insignificância e a necropolítica do corpo negro.

A catequese era a primeira fervura que sofria a massa de negros, antes de integrar-se na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos. Esses elementos, a Igreja quebrou-lhes a força ou a dureza, sem destruir-lhes toda a potencialidade[...] a igreja; a senzala; a casa-grande propriamente dita, isto é, considerada como parte, e não dominador do sistema de colonização e formação patriarcal do Brasil. O método de desafricanização do negro 'novo', aqui seguido, foi o de misturá-lo com a massa de 'ladinos', ou veteranos; de modo que as senzalas foram uma escola prática de abasileiramento.

Em outros vícios escorregava a meninice dos filhos do senhor de engenho [...]mais tarde é que vinha o grande atoleiro de carne: a negra ou a mulata. Nele é que se perdeu, como em areia gulosa, muita adolescência insaciável. Daí fazer-se da negra ou mulata a responsável pela antecipação de vida erótica e pelo desbragamento sexual do rapaz brasileiro.

O que sempre se apreciou foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparigueiro, como ainda hoje se diz. Femeeiro. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse em emprenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos. Se este foi sempre o ponto de vista da casa-grande, como responsabilizar-se a negra da senzala pela depravação precoce do menino nos tempos patriarcais? O que a negra da senzala fez foi facilitar a depravação com a sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo, não: ordem.

O professor Moniz de Aragão, em comunicação à Sociedade de Medicina de Paris, chegou a considerar 'o grande número' de contaminações insólitas de cancro extragenitais nos negros e mestiços do Brasil resultado da 'lubricidade simiesca sem limites', das pretas e mulatas. Mas não é de estranhar: o próprio Nina Rodrigues acreditou ser a mulata um tipo anormal de superexcitada genésica. (FREYRE, 2006, p. 440-456).

Essa invisibilidade e negação está no cerne do racismo, que além de negar a existência do outro, desenvolve-se como modelo legitimador da opressão e exploração. Exercício máximo de biopoder, o racismo também representa a escolha de quem deve ser eliminado, numa morte tanto física, quanto política ou simbólica.

Como raça não tem relação com fato/categoria antropológica, física ou genética, é, pois, na verdade, a redução do corpo do ser vivo à cor de sua pele, aparência, desempenhando assim, um papel fundamental no movimento que transforma a pessoa humana em coisa, objeto ou mercadoria. Contraditória em sua

essência, o conceito de raça “acalmaria” odiando, mantendo o terror naquilo em que Mbembe (2014) chama de alterocídio (construir o outro, não como semelhança de si mesmo, mas, como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se ou destruir, quando não se pode controlar).

O ser negro seria, o ser outro, representaria o ser de inferioridade, conforme o ideal colonialista, que deveria ser “ajudado e protegido”. A África representaria um não lugar, signo do atraso, sem nenhuma contribuição à humanidade. Por isso, todo o conhecimento e a luta de seu povo na diáspora e sua contribuição para o desenvolvimento da América, e Europa, por exemplo, foi descaracterizado, desconsiderado, alienado, negado, apagado e, porque não dizer mesmo, roubado! (MBEMBE, 2014)

Localizamos em *Casa-Grande & Senzala*, o contexto herdado do racismo científico. Os intelectuais da época (e neste conjunto incluímos Freyre) na ânsia de notabilizar o processo de miscigenação brasileiro e nação já estruturada de um povo, era benéfico e, portanto, democrático. O racismo científico defendia que fosse evitado as misturas de raças, pelos efeitos negativos causados. Parece-nos crer que há um forte movimento em tentar manter a soberania da elite dominante branca sobre a população miscigenada (MUNANGA, 2020).

As influências teóricas do racismo científico de Arthur de Gobineau (1816-1882); Oliveira Viana (1883-1951) e Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) destilaram deveras críticas à miscigenação e a precariedade mental, física, médica e moral da formação miscigenada da sociedade brasileira.

O francês esteve no Brasil em missão diplomática no ano de 1869, quando foi designado ministro plenipotenciário da França na corte brasileira, o que corresponde atualmente ao cargo de embaixador[...] Aos olhos de Gobineau, além de se mostrarem ‘esteticamente repugnantes’, os brasileiros carregavam defeitos ainda mais graves, como o de serem avessos ao trabalho, ‘evitam mover uma palha para fazer qualquer coisa de útil, até mesmo para se afogarem’, dados a vícios e, também, eram pouco férteis e fisicamente enfraquecidos, o que garantiria sua diminuição e aniquilamento em menos de dois séculos (SOUSA, 2013, p. 21).

Dessa forma, uma vez estruturada a família patriarcal brasileira, e na superioridade do gênero masculino sobre o feminino, entendemos por sexismo, a opressão, preconceito e inferiorização indiscriminadamente às mulheres, ou melhor dizendo, tudo que está relacionado e identificado como feminino (SOUSA, 2016).

Nesse sentido, uma vez que o sexismo, derivado da palavra *sex*, corresponde preconceito/ discriminação/ privilégios dados a um determinando sexo em detrimento do outro (pois pode afetar qualquer gênero), compreende-se que, desta forma, o “machismo (derivando de macho) corresponde à expressão ou ao efeito do sexismo, e age de forma discriminatória essencialmente contra as mulheres e meninas” (SOUZA, 2016, p. 5), pois nesta forma há uma hipervalorização das características culturais masculinas.

A colônia foi o espaço privilegiado onde o negro deixa de existir como ser humano e torna-se invisível. Disso decorreram as (necro) políticas de segregação, (Leis Jim Crow no sul dos EUA) e o nosso famoso mito democrático de raça, reiteradas vezes evidenciado nesta dissertação. Mbembe (2018b), aponta o grande desafio de se reconstruir a identidade negra, que passaria necessariamente pela superação do ideário escravagista e do peso da raça e por conseguinte, o ressentimento dessa relação. Sendo somente possível, atrelá-los por meio da justiça, restituição e, sobretudo, da reparação. Negro também é uma categoria colonial.

Dito isso, basta-nos observar a negação de políticas sociais por parte do Estado brasileiro, no pós-abolição. Nada foi feito. A necropolítica velada, sim, manteve-se como mecanismo ideológico que ampliou a imensa população afro-brasileira desprotegida de direitos sociais básicos, gerando assim, uma ampla desigualdade social, marginalizada, desvalida e sem perspectivas de nada. Ora avançamos, ora retrocedemos.

Na próxima seção e subseções seguintes, retornaremos à Mãe África e o protagonismo de seus filhos e filhas, evidenciando a historiografia africana, livre de uma estrutura de pensamento homogêneo. Almejamos lembrar que a compreensão da cultura africana deve começar, com o descarte da noção de que, em todos os aspectos, o eurocentrismo é o mestre, e África, a discípula. Procuramos assim, demonstrar a existência de uma epistemologia africana baseada nas concepções filosóficas de sua tradição.

Conforme o exposto, faz-se propício contextualizarmos a mulher africana, a perspectiva de gênero da sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria no período pré-colonial, suas vivências e saberes pela historiografia africana, a partir do protagonismo feminino, por meio dos estudos diopianos, afrocêntricos e afro-brasileiros.

Não intencionamos resgatar em sua totalidade os estudos africanos, pois várias são linhas que delineiam seus contornos. Nosso recorte de maneira geral inicia nos primeiros anos do século XX, onde grandes pesquisadores africanos que julgavam insuficientes os alicerces teóricos europeus, subjugavam a História Africana até então narrada. Aqui citamos:

Assim, os estudos africanos, produziu cientificamente uma narrativa histórica, por meio de um viés teórico-metodológico que incluísse as especificidades das fontes disponíveis, tais como: a tradição oral; a linguística e os vestígios arqueológicos (BARBOSA, 2012).

A metaficção historiográfica *“Um defeito de cor”*, de Ana Maria Gonçalves traz em suas narrativas num tom memorialista, uma longa pesquisa que reconstitui a história de vida da personagem Kehinde/Luísa, a suposta mãe do poeta Luís Gama. A relevância de seu romance histórico, visibiliza as Mulheres ao Sul (representadas pela personagem narradora) promovendo um diálogo que implicará em importantes mudanças de perspectiva, constituindo uma fonte histórica que permite (re)conhecer a história de mulheres que, mesmo tendo sido ignoradas e passando por todas as atribuições de sua vida, evocam narrativas vitoriosas próprias, antes ausentes no contexto acadêmico, contrapondo narrativas colonizadas sobre si.

As narrativas históricas da obra estão pautadas sob a égide dos estudos de Linda Hutcheon (1991), que problematiza os limites entre ficção X realidade e Walter Benjamin (1985), que dentre outros historiadores citados, articulam historicamente o passado e a história, não exatamente como aconteceu, mas estabelece um vínculo entre passado e presente, representando-o.

Destacamos ainda, a representatividade feminina em solo afro-maranhense (voduns) e afro-baiano (orixás), nas chamadas comunidades de terreiro. Contextualizando a diáspora brasileira sobre a agência de mulheres africanas a respeito de gênero, a partir da produção destas mulheres, presentes nas linhas a seguir.

4 A MULHER AFRO-BRASILEIRA NA PERSPECTIVA AFROCENTRADA DE SABERES: conceitos, definições e o retorno à Mãe África

A partir de 1970 um novo paradigma do conhecimento que evidencia a perspectiva africana de estudos é desenvolvido e sistematizado no contexto intelectual do Ocidente, intimamente ligado ao pan-africanismo. São as contribuições do professor, filósofo e chefe do Departamento de Estudos Afro-Americanos da Universidade de Temple, Filadélfia, EUA, Molefi Kete Asante (nascido Arthur Lee Smith Jr) que nos auxiliam na reflexão sobre novas contribuições epistemológicas centradas no africano e afrodescendente, como protagonistas de sua própria história (ASANTE, 2016).

Os estudos *africana*¹⁹ não atendem apenas a população negra e seus descendentes, mas sim toda a humanidade. Pesquisadoras/es em nosso país multiracial, com profunda relação com o continente africano, vêm se apropriando destes referenciais e contribuindo para uma formação intelectual capaz de contemplar a diversidade cultural na (re)elaboração do pensamento contemporâneo.

Muito embora pensamentos afrocêntricos tenham sido utilizados anteriormente a Asante (2016), em tratados desde o século XVIII, o seu aprofundamento, sistematização e expansão, atribuímos primeiramente a Asante (2009) e, posteriormente, a Mazama (2009). Trata-se da reafirmação do movimento “como uma importante escola teórica de pensamento no campo da Africologia” (ASANTE, 2016, p. 12) e das bases históricas de uma narrativa, cujos protagonistas são o povo africano, sua produção intelectual e científica.

Para Mazama (2009, p. 112), a Europa “forjou” grande parte da sua identidade dita “austera” à custa dos africanos, particularmente por meio da construção da imagem do europeu, como o mais civilizado e a do africano, como sendo seu “espelho negativo, primitivo, supersticioso, incivilizado, aistórico”.

Diante disso, Asante (2016, p. 10) questiona a hegemonia da Europa como representação de centro da realidade africana, tornando dessa maneira, a

¹⁹ Termo derivado do latim que se refere a tudo aquilo que está relacionado ao conjunto de conhecimentos, produções, experiências formadas pela África e sua diáspora. Diz respeito aos afrodescendentes de todo o mundo e ao campo de estudo – multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar (NASCIMENTO, 2009).

afrocentricidade um novo paradigma, que “emergiu como um repensar da caixa conceitual que aprisionou os africanos no paradigma ocidental”.

Uma perspectiva particular que não procura ser unilateral e absoluta, quanto o eurocentrismo fez e faz durante séculos. Ao recentralizar a pessoa africana como agente, a Afrocentricidade força a hegemonia europeia a liberar seu poder de situar os africanos como marginais. Assim, a Afrocentricidade torna-se uma crítica da dominação que nega o poder da hegemonia cultural europeia.

Insiste em que a comunicação, o comportamento e as atitudes africanas devem ser examinadas dentro do contexto da cultura africana, não como parte da empresa europeia. O novo paradigma, revisita mudanças nas Ciências Sociais gerando profundas e significativas mudanças nas narrativas tradicionais da historiografia, sobretudo no que diz respeito a valorização de suas referências culturais apagadas e/ou silenciadas no movimento diaspórico (ASANTE, 2016).

O novo paradigma, revisita mudanças nas Ciências Sociais gerando profundas e significativas transformações nas narrativas tradicionais da historiografia, sobretudo no que diz respeito a valorização de suas referências culturais apagadas e/ou silenciadas no movimento diaspórico (ASANTE, 2016). Percebemos desta maneira, que a obra de Gonçalves é uma narrativa que atende aos princípios da Afrocentricidade. Destacamos no Quadro 7 importantes autores que colaboram com pesquisas afrocentradas:

Quadro 7 - Epistemologia Afrocentrada

Molefi Kete Asante	Termo cunhado, ideia intelectual teorizada.
Ana Mazama	Reúne estudiosos africanos, na escola de Pensamento denominada Africologia
Marimba Ani	Cultura Afrocêntrica
Nilgün Anadolu- Okur	Teatro Afrocêntrico
Wade Nobles Na'im Akbar Richard King Frances Welsing	Psicologia Afrocêntrica
David Hughes	Arquitetura Afrocêntrica
Jerome Schiele Mekada Graham	Trabalho e sociedade afrocentradas
Asa Rilliard III	Educação afrocentrada norte-americana
Patricia Newton	Psiquiatria
Oyèrónké Oyěwùmí	Gênero e sexualidade

Fonte: Produzido pela autora, em 2021, baseado nos estudos de Asante (2016), Mazama (2009) e Nascimento (2009).

Mas, sem dúvidas, destacamos como o **aşáájú-òná** (pioneiro), o condutor de novos caminhos, que revoluciona os princípios antecedentes à afrocentricidade, o senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986). O renomado antropólogo e historiador é atualmente considerado o mais importante historiador africano do século XX.

O pensamento afrocentrista diopiano, por muito tempo, foi considerado polêmico para a época. Diop questionou a historiografia tradicional, na tentativa de aprofundar seus estudos sobre a origem africana da civilização egípcia antiga, fruto de sua tese de doutoramento. Tem por fonte a própria África, a partir do Antigo Egito (Kemet) (FINCH III, 2009).

O pesquisador propõe, para a comunidade científica da época (1950-1970), que o Antigo Egito (Kemet), foi uma civilização negro-africana, parte do “berço do sul” do desenvolvimento humano na pré-história (o “berço do norte” engloba a Europa), contrapondo ideias enviesadas lançadas pelo Ocidente a respeito da África e do próprio desenvolvimento da humanidade como um todo, provocando mudanças no fazer científico (FINCH III, 2009). Diop (1985, não paginado) afirma que:

Nós podemos dizer cientificamente com certeza, que a espécie humana nasceu na África, na latitude aproximadamente do Quênia e da região que compreende o Quênia, Etiópia, Tanzânia e indo para o acesso Norte- Sul em direção à África do Sul. Está claro que qualquer ser da espécie humana que nasceu nessa região, não seria capaz de sobreviver numa região equatorial sem pigmentação. A natureza não faz nada por acaso, e por esse motivo a espécie humana, que nasceu na região subequatorial tinha melanina para proteger sua pele, e por isso é claro que os primeiros humanos, tinham que ser negros. Apenas, quando essas pessoas deixaram a África para povoar outros lugares do mundo, que tinham um clima diferente, esses homens mudaram e tomaram aspectos e aparências diferentes.

Diop era também um homem de forte influência política e busca apoio em sua nação na tentativa de reconstrução da identidade africana, no tocante ao aspecto científico e sócio-histórico. Conseguiu provar cientificamente em testes genéticos (laboratório de radiocarbono) alto teor de melanina em múmias egípcias.

É muito claro para todos os cientistas do campo, mesmo que eles só sejam capazes de dizer para si mesmos e incapazes de dizer publicamente que o homem que conhecemos convencionalmente como homem branco, evoluiu do homem negro. Durante o período de cerca de 20 mil anos de adaptação de um clima diferente, e que estamos a dizer com serenidade, baseados em dados totalmente científicos, essa é a conclusão à qual devemos chegar. (DIOP, 1985, não paginado).

Assertivamente Cheikh Anta Diop apresenta à comunidade científica novas perspectivas epistemológicas que transgrediram as fronteiras do eurocentrismo. Notadamente, seu sentimento nacionalista uniu às populações negras mundo afora, possibilitando recentralizar o papel do continente africano na história, divergente do apresentado pelo resto do mundo.

Também, com essa motivação de “Renascença Africana”, a noção de afrocentricidade, proposta pelo afro-americano Molefi Kete Asante, considera sujeitos africanos e afrodiaspóricos, o continente africano e sua diáspora, em prol da construção de uma narrativa histórica sobre África que parta de lá. Dando ênfase à tradição, cultura e ancestralidade neste processo, e a busca da diáspora por uma “identidade africana”, ou ainda um estendê-la ao entendimento da própria “unidade cultural da África Negra” proposta por Diop (FINCH III, 2009).

Dessa maneira, Asante, um africano em diáspora, ou um homem afrodiaspórico, nascido nos Estados Unidos, nos ensina a refletir sobre nós mesmos, sujeitos afrodiaspóricos, e, por meio do paradigma da afrocentricidade, atitude e posição disciplinar constituinte de novas formas de produzir conhecimentos, saberes e tecnologias sociais, desenvolver reanálises de conceitos estruturados na lógica moderna como única forma de ser e pensar. Como vimos anteriormente, os caminhos percorridos por Asante até chegar a afrocentricidade, perpassam por uma trajetória histórica de luta. É nesta vereda que localizamos o movimento Pan-Africanista, visto brevemente a seguir.

4.1 Movimento Pan-Africanista: África para os africanos, em casa e no exterior

O pensamento africano contemporâneo ressurgiu como resposta ao desalinhamento colonial. Um grande movimento global que potencializa a voz do continente africano no contexto internacional, debruçou-se fortemente na defesa dos povos africanos e diaspóricos. Esse caminhar afrocêntrico e a afro-perspectiva (Construção do conhecimento, a partir de um território epistêmico que não seja ocidental, mas dialogando com esses territórios), nos leva ao movimento Pan-Africanista.

A reivindicação do movimento de caráter social, político e filosófico, preza pela unificação do continente africano, “e a aliança concreta e progressista, com uma diáspora unida” (NASCIMENTO, 2019, p. 73). Surge em diáspora americana, mais

precisamente nos Estados Unidos, no final do século XIX. Consolida-se tendo como principais precursores: William Edwards Burghardt Du Bois (1868- 1963) e Marcus Mosiah Garvey (1887-1940).

Em sua gênese, nos anos de 1890, o advogado e trinitário-tobagense Henry Sylvester Williams (1869-1911) articulou a primeira “Conferência dos Povos de Cor”, e que devido aos entraves burocráticos, só conseguiu efetivar-se em 1900 na Inglaterra, com o apoio conjunto de Du Bois. É tão somente neste ano, que o nome Pan-africanista é utilizado pela primeira vez (NASCIMENTO, 1980).

Entre os anos de 1900 a 1945 foram ao todo, cinco congressos pan-africanos que objetivaram centralizar e combater a destruição da autoconfiança e autoconsciência histórica negra, demonstrando profunda compreensão dos dilemas do povo negro dominados pelo racismo, imperialismo e colonialismo.

O destaque dado a William Edward Burghardt Du Bois (W.E.B Du Bois) deu-se pela luta política no campo africanista educacional. Sociólogo, escritor, historiador, ativista e primeiro afro-americano com título de doutor (*Philosophiæ Doctor*–Ph.D.) pela Universidade Harvard, Du Bois consolida o movimento e atua como mentor intelectual de todas as edições dos congressos.

Durante toda sua vida, Du Bois lutou por justiça social em seu país. Viveu o regime segregacionista, assim como assistiu, o eclodir de sofisticado racismo que abrangia o comportamento social, amparado por um sistema legal discriminador instituídos pelas leis Jim Crow²⁰, sendo um dos fundadores em 1905 do movimento Niágara e dois anos após, da Associação Nacional para o Progresso de Pessoas de Cor (NAACP), mais influente organização por direitos civis dos EUA (NASCIMENTO, 1980).

Em sua obra: “*As almas do povo negro*”, Du Bois (2019) parte de sua experiência afro-americana para descrever fatos e acontecimentos da comunidade negra estadunidense na luta para a reconstrução das “novas bases” de subalternidade. Sim, pois, para o autor, ao fim da violência da escravidão, esta foi substituída pela violência do racismo. A “sombra do véu”, brancos e negros participam

²⁰ Foram leis estaduais e locais que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos, e aplicadas entre 1877 e 1964. Na prática, as leis de Jim Crow exigiam instalações separadas para brancos e negros em todos os locais públicos nos estados que faziam parte dos antigos Estados Confederados da América e em outros estados, a partir das décadas de 1870 e 1880.

de um processo de divisão da sociedade, onde o véu impede de ver e ser visto como verdadeiramente se é.

Desse modo, o racismo caracterizou-se por ser um dos condicionantes que impediu qualquer ato emancipatório da população negra. Liberdade e cidadania estão num paralelo de difícil convergência, ou nas palavras do próprio autor “Um estranho significado de ser negro, na alvorada do século XX” (DU BOIS, 1999 p. 49). A conjuntura política no pós-abolição, exerceu influência marcante na definição da concepção pan-africana de Du Bois.

A universalização e radicalização da unidade pan-africana, estão presentes na militância política de Marcus Mosiah Garvey (1887-1940) que traçava este caminho para fortalecer os vínculos ancestrais e a melhoria da comunidade africana e afro-diaspórica em nível internacional. Fato este, que o impulsionou em 1914, na criação da Associação Universal de Melhoria do Negro (UNIA).

O jamaicano, ativista e empresário, estende-se para além do pan-africanismo educacional de Du Bois, pan-africanismo econômico de Booker Tagliaferro Washington (1856-1915) e o pan-africanismo religioso de Edward Wilmot Blyden (1832-1912), expoentes do movimento em suas variadas vertentes de atuação.

Imbuído de um nacionalismo africano, seu projeto era mais amplo. O intuito inicial era despertar africanos e afro-diaspóricos para o maior movimento negro reconhecido pela história, com mais de 2 milhões de adeptos espalhados pela América e África (NASCIMENTO, 1980). Foi neste período também, que o movimento pan-africanista alcançou seu apogeu.

Em nível ideológico, a influência garveyista confrontou a falsificação da história africana, desafiando os intelectuais negros a romper com as concepções eurocêntricas de desenvolvimento humano, encorajando seus seguidores a valorizar seu povo, desenvolvendo o sentimento de autoconhecimento, pertencimento e orgulho racial, o que culminaria na constituição dos Estados Unidos da África (RABELO, 2013).

É importante frisar que apesar do espaço ocupado por Henry Silvester Williams na construção da ideologia pan-africano ele não foi o ‘único’ protagonista responsável por tal construção devendo-se considerar uma ampla lista de defensores que caíram no esquecimento Dessa maneira, por ser uma lista difícil de reconstruir, bem como, pouco instrutiva em termos

quantitativos, credita-se a Sylvester Williams o papel precursor de uma das ideologias – juntamente com o nacionalismo africano e as negritudes – centrais para a descolonização do continente africano. (PAIM, 2014, p. 89-90).

Não temos a intenção de explanar sobre todo o movimento, mas sim, de demonstrar que o movimento afrocêntrico encontra raízes profundas em movimentos antecessores, sendo um deles, o movimento pan-africanista. A renascença africana pensada e desenvolvida por Asante, associada a agência (toda ação fundamentada em experiências africanas) trará experiências conscientes de autoafirmação e aceitação da comunidade africana e diaspórica.

De igual maneira, com a mesma legitimidade e pertencimento, responde às mulheres africanas e afro-diaspóricas, desenvolvendo lutas e construções teóricas capazes de explicitar situações de subalternidade por elas enfrentadas.

O doloroso processo de reunir ideias e feitos realizados por mulheres negras, firmaram as bases analíticas fundamentais para o olhar diferenciado dado às mulheres afro-americanas. Ao véu descrito por DuBois, já no início do século XX, nos faz acreditar que, suprimir o conhecimento produzido por um grupo oprimido garante a manutenção das desigualdades sociais e do exercício de poder por parte do grupo dominante (COLLINS, 2019).

É justamente esse caráter opressor (descrevendo-o como qualquer manifestação injusta e sistemática de um grupo que nega a outro, os recursos de uma sociedade) de raça, classe e gênero por exemplo, são as principais formas opressoras denunciadas por mulheres afro-americanas e basilares no levante de grandes movimentos, que, desdobraram-se em outros e serviram de grande influência para mulheres de ascendência africana por toda a América.

As opressões sexistas denunciadas pelo movimento sufragista branco, foram de fato importantes para o seu fortalecimento. No entanto, tornaram-se insuficientes ao universalizar e reduzir experiências opressoras baseadas apenas em diferenças de gênero socialmente construídas (COLLINS, 2019).

A indiferença às situações de dominação e opressão sofridas por mulheres afro-americanas ofereceram ao movimento, uma nova perspectiva de análise para entendermos as relações existentes entre raça, classe, gênero e sexualidade. Dessa maneira, o feminismo negro toma seus contornos iniciais a partir da década de 1970, sob o prisma interseccional que “se referem às formas particulares de opressão, não

reduzível a um tipo fundamental, mas sim agem conjuntamente na produção de injustiça” (COLLINS, 2019, p. 57).

A interseccionalidade como ferramenta analítica considera que as categorias raça, classe, gênero, orientação sexual -entre outras- são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. a interseccionalidade é uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas. (COLLINS; BILGE, 2021, p. 15-16).

Como teoria social crítica, o pensamento feminista negro surgido nos EUA, visou emponderar mulheres afro-americanas, em um contexto de injustiça social, sustentado por opressões interseccionais, onde a raça está longe de ser o único marcador social significativo de diferença.

O uso deste princípio normativo como parte de seu projeto político, amplia o campo de visão dos estudos raciais, permitindo o (re) pensar de um novo modelo de sociedade para as feministas negras. Nesta vertente, localizamos Sojourner Truth, Harriet Tubman, Anna Julia Cooper, Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Patrícia Hill Collins como pioneiras deste movimento.

O empoderamento de mulheres negras rejeita determinar e rotular uma forma de opressão mais importante que outras ou ainda uma expressão ativista mais radical que outra (COLLINS, 2019). Este amadurecimento produzido pelo empoderamento feminino negro, leva a rejeição das dimensões do conhecimento que perpetuam a objetificação, mercadorização e exploração.

Considerando a evolução histórica do próprio movimento de mulheres afro-americanas e acolhendo dentro deste as diversidades existentes, a escritora afro-americana Alice Walker em 1983 define o mulherismo, como sendo um termo específico de apoio às mulheres afro-americanas, com o intuito de promover o desenvolvimento e crescimento delas, sendo estas de algum modo superiores às mulheres brancas.

Para as mulheristas, o uso do termo feminismo recai sob premissas ocidentais para sustentar-se, o que não as atendia. O uso do termo mulherista neste caso, advém do sentimento nacionalista decorrente do pensamento ocidental em manter-se dominante na subjugação do negro (COLLINS, 2017).

Em contrapartida, o mulherismo africana ou *womanist afrikana* (desdobramento fundamental do pensamento Pan-Africanista), termo cunhado pela

afro-americana Cleonora Hudson Weems no final da década de 1980, define-se como movimento que descende da afrocentricidade e tem sua abordagem materno centrada, ou seja, a matriarcalidade, marca o retorno à mãe África e os valores (um dos) ancestrais africanos, destacados pela figura *Iyá* (a portadora do poder de gestar a vida do seu povo). Para o mulherismo africano, toda mulher negra (fora do continente africano) é africana em diáspora. Essa perspectiva emancipatória tem suas referências culturais, filosóficas e políticas em África.

Trata-se de uma perspectiva emancipatória da população negra pensada por mulheres negras e suas dores frente ao racismo, não uma ação política de liberdade de um determinado segmento. Pensar apenas pela via do gênero não dá conta de responder todas as opressões das mulheres africanas e afro-diaspóricas. Fato este colocado como enfoque principal de luta mulherista, a raça em primeiro lugar e principalmente, cabe às mulheres negras e diaspóricas avaliarem o melhor caminho para um movimento transgressor (NJERI; RIBEIRO, 2019).

Para Dove (1998, p. 21), o Mulherismo Africano é visto como fundamental para o contínuo desenvolvimento da teoria Afrocêntrica, revisitando o papel das Mães Africanas como líderes na luta para “recuperar, reconstruir e criar uma integridade cultural que defenda os antigos princípios Maáticos de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, justiça e ordem”.

O movimento mulherista amefricano, conduzido atualmente por Aza Nzeri e Katiúscia Ribeiro, por exemplo, além de partilhar dos princípios elencados por Nah Dove, apresentam as especificidades nacionais, quando em “aquilombamento”, isto é, reunidas nos ciclos “Mulherismo Afreekana” no Rio de Janeiro, constroem um espaço para exercerem o mesmo princípio matrigestor, gestando potências de suas integrantes (NJERI; RIBEIRO, 2019).

É essencial ressaltar que a abordagem materno-centrada não necessariamente está ligada à gestação físico-uterina, mas, sim, a todo um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências. Quando partimos de uma realidade de gestar a potência, estamos definindo a luta mulherista como a possibilidade de reintegrar as vidas pretas destroçadas pelo racismo de cunho integral. Isso quer dizer, por exemplo, quando um Babalorixá cuida daquelas potências em formas de *abian*, *yawo* e *ebomis*, ele está exercendo o princípio materno-centrado africano, que em nada se relaciona ao útero físico, mas, sim, ao útero mítico-ancestral, a partir da movimentação de toda uma energia, que é feminina (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 600-601).

A abordagem materno-centrada desenvolvida pelo mulherismo africana, reapropria-se do matriarcado como berço civilizatório em África e parte dos estudos desenvolvidos por Diop (2014), que estrutura dois grandes complexos civilizacionais opostos em sua organização familiar, bem como as primeiras noções de estado/instituição, realeza, religião, arte (estética e literatura) e moral-filosófica. Veremos seus pressupostos na subseção a seguir.

4.2 Mulheres na Historiografia Africana: protagonismo e vivências

Diop (2014), em sua obra *A unidade cultural da África negra*, refuta totalmente as teses do “Matriarcado Universal” desenvolvidas pelo antropólogo e jurista suíço Johann Jakob Bachofen (1815-1887), o antropólogo evolucionista norte-americano Lewis Henry Morgan (1818-1881) e o empresário industrial alemão Friedrich Engels (1820-1895) que desenvolveram estudos relacionados à evolução dos sistemas familiares, onde um complementa os estudos do outro, sendo a obra de maior expressão e que reunia todos, foi sem dúvidas *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* de Engels (2002), escrito em 1884.

A associação dessas teorias foi precursora do conceito de um matriarcado pré-histórico evolucionista, seguido de fases históricas subsequentes onde o patriarcado é qualificado como estágio final, civilizado e, portanto, superior ao desenvolvimento familiar.

Para Jakob Bachofen, o matriarcado primitivo (termo cunhado por ele) inicia o óbice da filiação uterina matrilinear como primeiro estágio da barbárie (caracterizado pela promiscuidade afrodita primitiva, sendo incerta a filiação paterna) e evoluiria para a filiação agnática ou patrilinear (DIOP, 2014).

Temos então, nessa seara, o nascedouro de um matriarcado proposto por teóricos ocidentais que desvalorizam a mulher, desqualificando as sociedades estudadas (Os iroqueses, ameríndios, localizados no nordeste dos EUA) por Morgan e a ele atribuído o reconhecimento de ter sido o criador do sistema de parentesco e o desenvolvimento deste.

Em 1857, como resultado de sua pesquisa etnográfica, Morgan publica a obra *Leis de descendência dos Iroqueses*, em que manifestava o interesse pelas relações entre as “estranhas regras” iroquesas, que contavam a descendência pela

linha feminina e não distinguem os descendentes diretos dos colaterais, e as dos demais índios norte-americanos (DIOP, 2014).

Destacava, portanto, 4 tipos de família que se sucederam e “evoluíram”: a) a família mais antiga e de promiscuidade primitiva no Havaí; b) a família punaluana como exógama (irmãs e primas casam-se com irmãos e primos vindos do exterior; c) a família sindiásmica, monogâmica, mas matrilinear com facilidade do divórcio, mantendo os filhos no lado materno; d) família monogâmica patriarcal, sendo a mulher totalmente dependente do marido e impossibilitada de se divorciar (DIOP, 2014).

A obra de Engels (1984) ratifica e faz a junção à historicidade das teorias de Bachofen e Morgan para analisar as bases histórico-materialistas do surgimento (em sua essência) das constituições familiares, da propriedade privada, do Estado e de forma peculiar, o trabalho. Engels não traz “novas” evidências científicas.

Nessa perspectiva, o matriarcado era visto como o estágio mais primitivo da sociedade. Um conceito nascedouro no século XIX como uma construção teórica tecida em um paradigma evolucionista social pouco baseado em análises de casos concretos. Para Diop (2014), não existiu a passagem do matriarcado universal para o patriarcado, e sim a:

Divisão originalmente, em dois grupos geograficamente distintos, entre os quais um deles propiciou a eclosão do matriarcado, e o outro, o patriarcado, e que e os dois sistemas se reencontraram, disputando as diferentes sociedades humanas, ora se sobrepuseram ora justapuseram-se, dar-se ia início ao esclarecimento de um dos aspectos mais obscuros da história da antiguidade. (DIOP, 2014, p. 25).

Ou seja, para Diop (2014), teríamos de um lado o berço Setentrional Leucodérmico (berço Nórdico-Occidente/Europa), caracterizado pelo patriarcado e toda sua especificidade.

O berço nórdico confinado à Grécia e a Roma caracteriza-se pela família patriarcal, pela Cidade-Estado (entre duas cidades existia, afirma Fustel de Coulanges, algo de mais intransponível do que uma montanha) percebe-se facilmente que é no contato com o mundo meridional que os nórdicos expandiram a sua concepção estatal para se erguer ao nível da ideia de um Estado territorial e de um império. O caráter particular destas Cidades-estados, no exterior quais se era um fora da lei, desenvolveu o patriotismo no seu interior, bem como a xenofobia. O individualismo, a solidão moral e material, a repugnância pela existência, toda a matéria da literatura moderna que, mesmo sob os seus aspectos filosóficos, não representa outra coisa senão a expressão da tragédia de uma vida, cujo estilo remonta aos antepassados, constituem o apanágio deste berço. (DIOP, 2014, p. 173).

Dessa forma, um ideal de guerra, de violência, de crime, de conquistas, herdado da vida nômade, tendo por corolário um sentimento de culpabilidade ou de pecado original que representa o fundamento dos sistemas religiosos ou metafísicos pessimistas ocidentais.

Do outro, o berço Meridional Melanodérmico (África), onde o regime do matriarcado é geral, quer na Antiguidade, como atualmente, orientando toda a estrutura de organização familiar, guiado pela justiça e equidade. Este traço cultural, não resulta de uma aversão à figura do pai na concepção da criança (DIOP, 2014).

O berço meridional confinado ao continente africano em particular caracteriza-se pela família matriarcal, pela criação do Estado-territorial, por oposição à Cidade-Estado ariana, pela emancipação da mulher na vida doméstica, pela xenofilia, pelo cosmopolitismo, por uma espécie de coletivismo social tendo como corolário a quietude, chegando até à despreocupação em relação ao futuro, por uma solidariedade material de direito para cada indivíduo, e que faz com que a miséria material ou moral seja desconhecida até aos nossos dias; existem pessoas pobres, mas ninguém se sente só, ninguém está angustiado. No domínio moral, um ideal de paz, justiça, bondade, de um otimismo que elimina qualquer noção de culpa ou de pecado original nas criações religiosas ou metafísicas. O gênero literário predileto é o narrativo – o romance, o conto, a fábula e a comédia. (DIOP, 2014, p. 173).

Na interação destes complexos civilizatórios, emergem os conflitos históricos entre patriarcado e matriarcado conhecidos atualmente. Ainda que Engels denuncie a configuração da mulher na perspectiva patriarcal de seus estudos, continua a colocá-la em papel subalterno. Nessa perspectiva, o matriarcado era visto como a forma primordial de organização social de grupos humanos, pautados em estágios e etapas. Os estudos Diopianos reivindicam a construção historiográfica de sua nação, feita por seus habitantes. Um “compromisso com uma nova narrativa da história da África” (ASANTE, 2009, p. 99).

A derrubada do direito materno representou a derrota do sexo feminino no plano da história mundial. O homem assumiu o comando também em casa, a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação. Essa posição humilhante da mulher, que aflora principalmente entre os gregos do período heroico e, mais ainda, do período clássico, foi gradativamente floreada e dissimulada e, em parte, revestida de formas atenuadas; mas de modo algum foi eliminada. [...] *Famulus* designa o escravo doméstico e família é o conjunto de escravos que pertencem a um homem. Ainda na época de Gaio, a família, *id est patrimonium* (família, isto é, a herança), era legada por testamento. A

expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe submetia mulher, filhos e filhas e certo número de escravos ao seu poder paterno romano, com direito de vida e morte sobre todos eles. (ENGELS, 1984, p. 61-62).

Os estudos e livros de Diop, foram escritos num contexto em que a categoria gênero ainda estava sendo estudada e desenvolvida (Margareth Meed pelo viés antropológico e posteriormente por Simone de Beauvoir pelo prisma filosófico) não havendo, portanto, nenhuma influência e relação dentro de sua obra. Ele estuda a categoria mãe e mulher (diretamente relacionada ao sexo feminino) para desenvolver a teoria matricêntrica em África (SCHOLL, 2016).

Eis então a grande problemática em transladar a categoria gênero para o continente africano. Ele não condiz com a realidade local. Gênero, portanto, é uma categoria colonial. Os estudos de Havik (2002, p. 79) no texto: *A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial*, nos dão interessantes reflexões, ao afirmar que: “Gênero e parentesco não podem ser considerados algo apartado dos conceitos de cultura e de mudança histórica e das desigualdades existentes na sociedade”. Isso nos mostra que as sociedades possuem suas particularidades, não, configurando-se como homogêneas.

Aqui falamos de um paradigma social que na maioria das fontes escritas são tendenciosas aos ideais patriarcais e patrilineares, totalmente servil e subserviente do sexo feminino, causador de grande ambivalência e conflito quando colocados, imaginados e representados o “genero” feminino em África.

Em campo minado, tomamos cuidado para não cair em essencialização, sendo assim, não pretendemos buscar uma identidade africana de gênero, mas sim perceber tal questão a partir de mulheres africanas e afrodiaspóricas, reconhecendo, valorizando sua agência e pluralidade diversas, oriundas da diversidade e pluralidade cultural.

O padrão ocidental de registro da memória de uma nação, tem como base a escrita como sendo única (tendenciosa) e legítima fonte de registro em detrimento de outras. A escrita aqui precede a oralidade, o livro, tem a função de epilogar narrativas (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Nesse sentido, povos sem escrita seriam povos sem cultura e história. Assim foram qualificados os povos africanos. “O problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita

quando se trata do testemunho de fatos passados” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168). Para o malinês Amadou Hampaté Bâ (1900-1991) seja falado ou escrito, o depoimento é do ser humano e sua palavra tem voz e vez. O que a historiografia tradicional deixou de dizer/ escrever sobre África? Esse é o ponto-chave.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

As tradições africanas em sua essência primam pela tradição oral, ou seja, a palavra falada. E aqui, ela não está meramente ligada a propagação de ideias, mas sim com a capacidade de readquirir uma memória viva. Em sociedades africanas onde não existe a escrita, há uma forte ligação entre o homem e a palavra, o valor moral e o sagrado vinculados que endossam respeito, principalmente por quem as produz. Como a ancestralidade é muito presente, na tradição oral, o espiritual e material não se dissocia (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Os tradicionalistas, os guardiões da palavra, são os fiéis depositários da herança oral tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus e co-criador desta. Um arquivista de fatos passados transmitidos pela tradição, ou de fatos contemporâneos e dotados de uma memória prodigiosa. O que a África tradicional mais preza é a herança ancestral.

Deve -se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como o sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173).

Com essas informações, conseguimos compreender o que não foi dito pela historiografia tradicional ocidental. Sob profunda orientação Hegeliana, a África só passa a existir a partir da colonização. Embora estas representações estejam “aparentemente” ultrapassadas, o continente continua a ser apreciado por clichês com a sua origem nesta visão histórica: a de Inferioridade Africana (LOPES, 1995). Desse

modo, a etnologia impõe-se como substituta da História na África. Há uma intensa necessidade “piedosa” em civilizar.

A historiografia africana começa a ser escrita em meados do século XX e Diop, e o burkinabe Joseph Ki-Zerbo (1922- 2006), o nigeriano Jacob Festus Adeniyi Ajayi (1929-2014), o queniano Bethwell Allan Ogot (1929-), o congolês Théophile Obenga (1936-), o queniano Djibril Tamsir Niane (1932- 2021) e o grande precursor, o senegalês Cheikh Anta Diop. A exposição desenvolvida pelos autores, recupera elementos para demonstrar que mais do que o lugar do surgimento do homem, a África foi o espaço onde a humanidade se desenvolveu e assumiu características transmitidas e compartilhadas por todos os seres humanos do planeta.

De uma tese rejeitada inicialmente, os estudos africanos são, atualmente, aceitos e reverenciados. Até Diop, a família africana, o matriarcado e a mulher eram irrelevantes, mantendo a sua história silenciada e apagada até a ascensão dessas narrativas. Para Lopes (1995), a pirâmide invertida, ou seja, o segundo momento da historiografia africana, foi responsável pelo levante de estudos desenvolvidos por seus compatriotas e o renascimento africano.

A origem matriarcal da família africana definida por Diop é pioneira. Para o autor, existe uma unidade que conecta todas as culturas da África, as matriarcas, rainhas, mulheres/mães são colocadas em um espaço diferenciado. Ele faz o deslocamento de posição subalternizada de mulher (visão colonial de um matriarcado primitivo, tese forjada pelo europeu), para posição de protagonismo.

Na obra: *A unidade cultural da África negra*, o Berço Sul, desenvolve-se através da agricultura, o culto e os “segredos da terra”, um domínio essencialmente feminino. A mulher assume, portanto, maior importância econômica (garantia a vida e sustentabilidade), pois era a detentora de todo o conhecimento vindo da terra, além de garantir a vida, ou seja, a geradora de vidas (DIOP, 2014).

A práxis social do matriarcado africana é também uma práxis política, pois constrói toda uma dinâmica, girando em torno da comunidade. Temos, então, construções sociais centradas politicamente na mulher (DIOP, 2014). Segue no quadro 8, as principais características e diferenças entre os berços civilizacionais em África.

Quadro 8 - Berços Civilizacionais nos estudos Diopianos



Fonte: a autora, em 2021, baseada nos estudos de Diop (2014).

Diferentemente ocorria no Berço Norte da Europa (pelo clima mais temperado), as sociedades eram mais pastoris, estando em constantes migrações e a defesa, o mais importante desenvolvimento do seu grupo nômade (destacando-se o homem nesta defesa). Desse modo, é importante considerar que o patriarcado europeu não é a antítese do matriarcado africano, melhor dizendo, no matriarcado em África não existe a opressão da mulher sobre o homem (igual ao patriarcado, onde o homem é mais importante e a mulher é subjugada). Nesse sentido, existe um equilíbrio entre o homem e a mulher.

Outro elemento de destaque mencionado por Diop (2014), é a forte presença ancestral/espiritual das mulheres, que ocuparam importantes papéis nos espaços de poder e comando desde os primórdios da Humanidade. Sendo, as deusas, rainhas, líderes espirituais ou divindades femininas (deusa da fertilidade, da terra) sempre influenciaram as decisões políticas. Dentre elas, destacamos, segundo a Figura 10.

Figura 10 - Hatshepsut, Tiye, Nefertiti, Nefertari, Makeda, Amanishaketo, Amina, Nzinga, Kahina, Ranavalona



Hatshepsut (c.1479-1458 a.C.), rainha de Kemet

Uma das maiores rainhas do Egito Antigo, Hatshepsut pertenceu à 17a. dinastia do Império Novo. Ascendeu ao trono como regente após a morte de seu meio-irmão e esposo Tutmés II, uma vez que o herdeiro Tutmés III era ainda uma criança. Mais tarde, Hatshepsut decidiu assumir a dignidade faraó e governar em seu direito. Adotou os atributos faraônicos como títulos, cetros, barba postiça e cauda de touro.

Tiye (c. 1398-1338 a.C.), rainha de Kemet

Conhecida também como **Taja**, Tiy e Tiyi. Tiye detinha o título de "Grande Esposa Real" e desempenhou um papel ativo na política do Egito. Foi a primeira rainha egípcia conhecida cujo nome apareceu em atos oficiais. Governou o Egito por quase meio século exercendo forte influência sobre os primeiros anos do reinado de seu filho Aqueenáton. Foi avó de Tutancâmon. Casou-se com Amenhotep III ou Amenófis III (pesquisas recentes revelaram ser seu primo) que governou o Egito entre 1389 e 1351 a.C. ou entre 1391 e 1353 a.C., uma era de paz, prosperidade e de esplendor artístico.



Nefertari (c. 1290-1254 a.C.), rainha de Kemet

Seu nome significa "a mais bela, a mais perfeita". Foi esposa do faraó Ramsés II e, tal como as rainhas anteriores, Nefertari exerceu um importante papel nas negociações de paz com os povos vizinhos, nomeadamente com os hititas. Ficou a seu cargo realizar os rituais sagrados do estado, o que evidencia a sua importância na corte.



Nefertiti (c. 1370-1330 a.C.), rainha de Kemet

Esposa do faraó Aqueenáton (1353-1336 a.C.) e, portanto, nora da rainha Tiye, seu nome significa "a mais bela chegou". Sua origem é pouco conhecida, alguns pesquisadores a identificam como uma princesa do Império Mitanni. Nas paredes de túmulos e templos foi retratada como uma mulher de poder e autoridade, muitas vezes dirigindo um carro de guerra ou atacando o inimigo. Ela e Aqueenáton foram responsáveis pela agitação cultural e religiosa do Egito que estabeleceu o culto monoteísta de Aton.



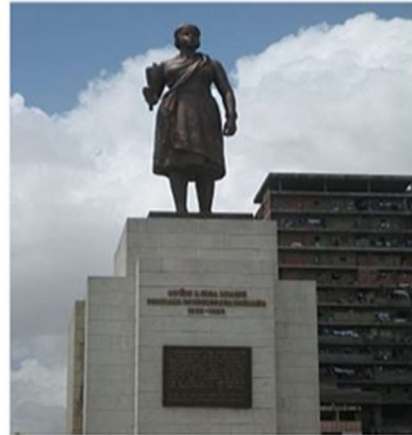
Makeda (c. 960 a.C.), a rainha de Sabá

Mencionada na Bíblia, no Torá, no Alcorão, na história da Etiópia e do Iêmen, Makeda foi rainha de Sabá, o reino antigo mais poderoso da Arábia Feliz. A localização do reino pode ter incluído os atuais territórios da Etiópia e do Iêmen. A rainha recebeu diferentes nomes ao longo do tempo. Para os etíopes é Makeda, para o rei Salomão era simplesmente a "rainha de Sabá". Na tradição islâmica ela é Balkis.

Uma antiga compilação de lendas etíopes, o Kebr Nagast ou "Glória dos Reis", escrito há 700 anos, relata a história de Makeda e seus descendentes. Neste relato, o rei Salomão teria seduzido a rainha e tido com ela um filho Menelik que significa "filho do homem sábio" e se tornaria o primeiro imperador da Etiópia.

Nzinga (1582-1663), rainha de Matamba

Conhecida como Jinga e Ginga, ela era membro da etnia Jagas, um grupo guerreiro que formava um escudo contra os portugueses comerciantes de escravos. Ela formou alianças contra potências estrangeiras para libertar Angola da influência europeia. Usou a religião como ferramenta política para controlar seus inimigos. Sua morte em 17 de dezembro de 1663 abriu as portas para Portugal implantar o grande comércio de escravos. No entanto, sua luta ajudou a despertar a resistência contra os invasores. Estes incluem Madame Tinubu, da Nigéria; Nandi, a mãe do grande guerreiro zulu Shaka; Kaipkire, do povo herero do sudoeste africano; e o exército feminino que seguiu p. rei Behanzin Bowelle, do Daomé.



Amina (1425?), rainha hauçá de Zazau, atual Nigéria



Amina, também conhecida como Aminatu, foi uma grande guerreira da cavalaria hauçá e que, mais tarde, se tornou rainha de Zazau, uma província da atual Nigéria, conhecida depois como Zaria. Zazau foi uma das várias cidades-estado Hauçá que dominaram o comércio transaariano após o colapso do império Songhai a oeste. Sua riqueza provinha do comércio, especialmente de artigos de couro, tecidos, cola, sal, cavalos e metais.

Amanishaketo (40?-10? a.C.), candace de Kush

Candace era um título atribuído a uma linhagem de rainhas guerreiras que governaram o reino de Kush ou Cuxe, no sul do Egito. Fontes antigas mencionam as Candaces como rainha da Etiópia, termo que na Antiguidade denominava a região onde se situavam os povos negros do continente africano, o que poderia se referir à Núbia, no sul do Egito e ao Sudão. Foi uma das mais famosas candaces por ter infligido uma grande derrota ao exército do imperador romano Otávio Augusto. De aspecto viril e cega de um olho, que teria perdido em combate, era conhecida por ser uma líder feroz, tática e unida.





Ranaivalona (1778-1861), rainha de Madagascar

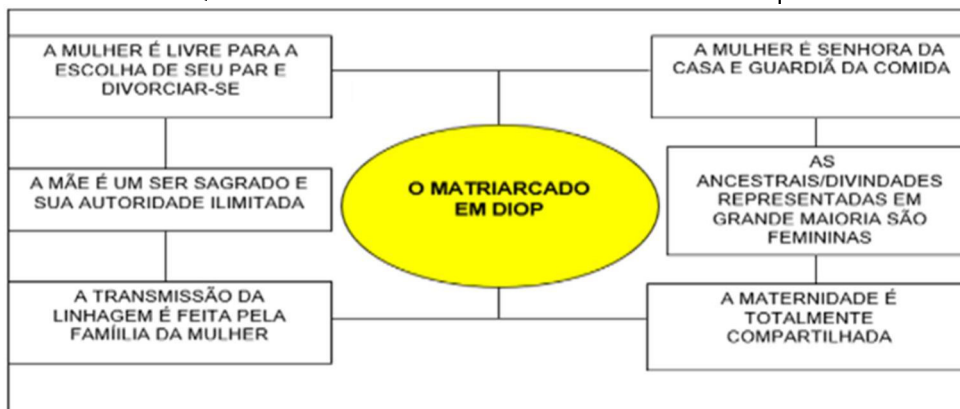
Rainha de Madagascar entre 1828 e 1861 Governou Assumindo o trono de Madagascar, a grande ilha no Oceano Índico, em 12 de junho de 1829, o primeiro ato de Ranaivalona foi eliminar todos seus oponentes. Expulsou os missionários cristãos de Madagascar, desfez acordos comerciais firmados com a França e a Inglaterra e até entrou em guerra marítima contra os franceses. Célebre por suas maldades, entre as quais pendurar 15 missionários cristãos sobre um precipício e mandar cortar as cordas que os sustentavam, matando a todos.

Fonte: Domingues (2018)

Pelas características das mulheres descritas nos exemplos citados, as mulheres africanas trilharam caminhos de resistência, de enfrentamento, de coletividade, organização em sintonia com as forças na natureza e ancestralidade. Diop descreveu o feminino como o caminho que levaria a consciência social necessária para a descolonização (DIOP, 2014). Com o amplo conceito de matriarcado edificado, o autor parte de uma visão macro de África e discute a importância desta, nas constituições políticas da África e suas alterações ao longo dos séculos.

O Diop (2014), nos ensinou a entender a historiografia africana a partir do protagonismo feminino. “Em sociedades pré-coloniais eram elas que dirigiam os mercados, que controlavam a riqueza, definiam os casamentos, conduziam os ritos de passagem” (FONSECA, 2021, p. 2). A construção de mulher fraca, frágil, submissa e subserviente é uma construção Ocidental. Um resumo no quadro 9, com características do matriarcado em Diop.

Quadro 9 - Características do Matriarcado em Diop



Fonte: A autora, em 2021, baseada nos estudos de Diop (2014)

Contrapondo as narrativas eurocêntricas que constituíram a África sob uma representação de incivilidade, os estudos diopianos apresentam uma conscientização histórica a partir da perspectiva africana de conhecimento, principalmente, às relacionadas ao matriarcado, quando refuta a ideia de um patriarcado universal que evolui de um matriarcado primitivo. Diop (2014) reconhece o sistema matrilinear justaposto ao sistema patrilinear, ou seja, matriarcado e patriarcado coexistem, desenvolvendo-se ao mesmo tempo, em espaços diferentes. Inconcebível para o modelo eurocêntrico de civilização.

O Diop (2014), parte da construção social macrocós mica de sua nação e dos estudos historiográficos africanos. Desse modo, o matriarcado é apresentado como fonte para pensar a unidade cultural para África. Por esta razão, vimos como exemplo, as mulheres guerreiras, rainhas e líderes (figura 12) de grande destaque, dado seu protagonismo histórico.

Nesse sentido, reconhecendo a importância intelectual de Diop (2014) e o pioneirismo de suas obras, a presença de raízes matriarcais são visíveis na diáspora africana, quando elas estão reunidas nas comunidades de terreiro em solo nacional, por exemplo. É nesse cenário, que o matriarcado, liga-se a uma estrutura matricêntrica de organização social, que aloca a mulher como unidade central mais proeminente. São as afro-divindades descritas na subseção a seguir.

4.3 Quem são nossas Yabás? O caminho das matriarcas

Figura 11 - Odoyá mãe sereia!



Fonte: Amigo do Orixá (2015a)

Figura 12 - Epahei!!



Fonte: Amigo do Orixá (2015b)

Figura 13 - Oraie iê Oxum!



Fonte: Amigo do Orixá (2015c)

Figura 14 - Saluba Nanã!



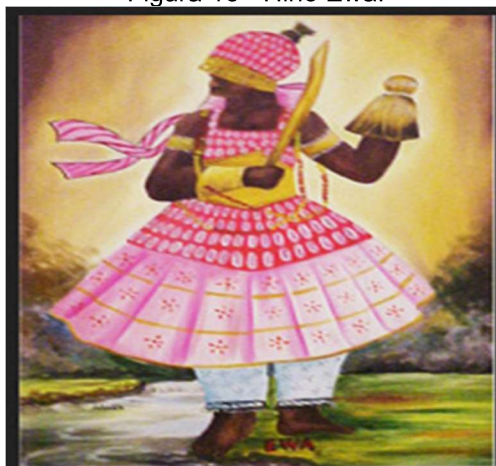
Fonte: Amigo do Orixá (2015d)

Figura 15 - Obá xirê!



Fonte: Amigo do Orixá (2015e)

Figura 16 - Hihó Ewá!



Fonte: Amigo do Orixá (2015f)

As *Yabás*, (dialeto africano iorubá) significa *Mãe senhora, mãe rainha*. São orixás²¹ femininas pertencentes ao Candomblé. Elas representam a base de toda a vida e morte, podendo ainda ser chamadas de *Aiabás, Iyagbas, Iabá, Iyabá ou Aiabá*. As representações das orixás femininas, que iniciaram esta subseção, pertencem ao panteão cosmogônico iorubano mais cultuadas no Brasil.

Possuem amplo domínio sobre os elementos da natureza, representadas como: água, fogo, ar, terra, mares e rios, chuvas, ventos, raios e trovões, minerais diversos, animais. A força vital e o poder místico em potencial, são as bases desses

²¹ De origem iorubá, orixá que quer dizer “cabaça- cabeça” mais precisamente, encontra-se no sentido desta palavra, fragmentos da grande complexidade que envolve o universo religioso de origem africana. A cabaça para os africanos seria um instrumento de guardar, de reter no seu interior as mais diversas substâncias de origem sólida, vegetal ou líquida, portanto, na cabaça cabe o que significa o mundo (BARROS, 2009).

elementos. O “ori humano ou a cabeça humana”, representa o repositório de toda energia cosmológica que configura os orixás, que, trazem a energia vital da vida, o Axé (PASSOS, 2004). Desse modo, a força etérea e arquetípica presente em todos os elementos que compõem a natureza.

Na sociedade tradicional dos iorubás, os mitos auxiliam na interpretação do presente e prediz o futuro. Como os iorubás não conheciam a escrita colonial, seu corpo mítico era transmitido oralmente. Na diáspora africana, os mitos iorubás reproduziram-se na América, especialmente cultivados pelos seguidores das religiões dos orixás no Brasil e em Cuba (PRANDI, 2001). Nesse sentido,

os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá que provém suas marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns com os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem (PRANDI, 2001, p. 24).

Ao longo de todo o país encontramos variadas comunidades de terreiro. Sobrevivências religiosas africanas, presentes em todo o país, fortemente no Nordeste, mas, de modo especial, na Bahia. Para Carneiro (2008), as mulheres de santo dentro desses espaços, representam forte elemento de resgate da identidade africana e afro-brasileira. Falar de candomblé e suas orixás, nos fazem refletir sobre uma visão de mundo e prática social destoante do modelo ocidental de articulação política, social e cultural vigentes. Um contraponto reluzente às relações de gênero nos terreiros.

Muitas Áfricas aqui se reuniram. Os “candomblés”²² são pertencentes às diversas nações africanas que aqui chegaram. Elas perpetuam, portanto, tradições diferentes. As mais difundidas são: Angola do povo Bantu dos idiomas Kimbundu, Umbundu e Kikongo entre outros; Jeje/DjedJe/Gêge dos povos de Fom, Fante, Axante do Reino do Daomé; Ketu/Quêto e Efon dos povos Nagôs. É possível distinguir as

²² Termo que primitivamente significa casa da dança com atabaques (instrumento de música) e, por extensão, passou a designar a própria cerimônia religiosa dos negros. No Uruguai e na Argentina, o termo candomblé subsistiu com o significado mais geral de “dança de negros”. Atualmente, a palavra candomblé origina-se de candombe, (negro, em banto) e ilê (casa, mundo, em ioruba) e significa, portanto é “casa de negro” (BARROS, 2009).

nações umas das outras, pela maneira de tocar o tambor, idioma dos cânticos, vestes litúrgicas, pelos nomes das divindades e traços dos rituais (BASTIDE, 1961).

A religião afro-brasileira dos orixás (simbolizam as forças da natureza) africanos são conhecidos pelas denominações regionais de xangô, em Pernambuco, Alagoas e Recife, Tambor-de-Mina (dahomeana), no Maranhão, e batuque, no Rio Grande do Sul. Todavia, a influência dos iorubás domina sem contestação o conjunto ancestral africano, a estrutura de suas cerimônias. Para a nação iorubá/ Nagô, suas divindades são chamadas de *Orixás*, para a nação Gêge/Jeje (*voduns*) e os da nação Angola (*inkices*). Essas nomenclaturas sofrem variações em cada nação, mas elas se equivalem.

Os orixás, são deuses e deusas que receberam de Olodumare ou Olorum (também chamado Olofin em Cuba), o ser supremo, a incumbência de criar e governar o mundo. Cada um dos orixás é responsável por alguns aspectos da natureza, dimensões da vida em sociedade. Destacamos do panteão iorubano na América do Sul, as orixás femininas, descritas acima.

A partir do século XIX, estudiosos estrangeiros já descreviam os primeiros mitos escritos em obras que tratavam da religião dos orixás em África no século XIX. O Brasil contou com um incansável divulgador da religião dos orixás, o fotógrafo e etnólogo francês Pierre Edouard Leopold Verger (1902-1996), que se converteu ao candomblé como religião e o Brasil como pátria, tendo se iniciado babalaô na África, quando passou a se chamar Pierre Fatumbi Verger (PRANDI, 2001).

Em obra de 1954, publicada na França, Verger apresentou uma primeira versão de um conjunto de mitos, que ampliou em livro de 1957 e cuja redação não cansou de aprimorar em várias de suas obras brasileiras aparecidas nos anos 80, sempre acrescentando novas contribuições. Em geral sua obra monumental traz mitos colhidos na África, alguns dos quais já anteriormente presentes na literatura, sobretudo em padre Baudin (1884), por quem Verger, ironicamente, nutria um indisfarçável desprezo científico, acusando-o de inventar mitos (Verger, 1981, p. 194). Muitos dos mitos apresentados por Verger foram registrados no Brasil, outros, em Cuba (PRANDI, 2001, p. 27).

Entre os participantes da missão francesa no Brasil, Roger Bastide (1898-1974), sociólogo francês, então professor de sociologia (1938-1954) da recém-fundada Universidade de São Paulo, em substituição ao professor (da mesma disciplina) Claude Lévi-Strauss (1908-2009), pesquisou a Bahia nas décadas de 1940 e 1950, dialogando intensamente com as tradições locais. Suas pesquisas

etnográficas dedicadas às religiões afro-brasileiras, fez com que ele tornasse-se primeiramente um *abiã* (termo dado aos iniciantes na religião) seguido de *iaô* (filho de santo). Os estudos de Roger Bastide sobre o candomblé, são revolucionários, quando comparados ao seu antecessor, o jovem médico Raimundo Nina Rodrigues. Este, foi o primeiro pesquisador a dedicar-se à religião dos orixás, já em 1896, em artigo publicado originalmente em francês.

Para Bastide (1961), as obras de Nina Rodrigues são as melhores publicadas sobre o assunto (para época), pois o lócus, de seus estudos, pertencia ao candomblé mais tradicional e “puramente” africano de sua época, o terreiro *Ilê Iyá Omi Axé Iyamassé*²³, visto que, suas descrições do culto, hierarquias sacerdotais, das representações do grupo negro, são de farta etnografia, fiéis e válidas. Castillo (2017, p. 3), ainda nos diz que:

Numa série de artigos publicados em 1896, Nina Rodrigues, o pioneiro desse campo acadêmico, tomava o terreiro como modelo “para uma ideia exata de que é um templo fetichista na Bahia”. Naquele tempo, a casa ainda era liderada pela fundadora, a velha africana Maria Júlia da Conceição, com o auxílio de uma filha, Pulquéria. Em 1917, o Gantois voltou à cena etnográfica, no trabalho do intelectual e ativista negro Manuel Querino, ele mesmo membro da comunidade religiosa.

As pesquisas de Nina Rodrigues são respeitadas pela academia por todo contexto pioneiro, porém refutadas e “incompletas” pelo forte racismo científico e fortemente influenciado pelos estudos do criminólogo italiano Cesare Lombroso. Foi um divulgador da antropologia criminal no país, inovando sua tese ao associar a degenerescência e as tendências ao crime dos negros e mestiços. O autor acreditava na inferioridade do negro e sua incapacidade de integrar à civilização Ocidental. Como médico psiquiatra, via como simples animismo histérico os transe mediúnicos, característicos dos cultos afro-brasileiros.

As mulheres africanas escravizadas na Bahia, ao passo que adquirem a oportunidade de comprar de sua alforria (como escravas de ganho, tiveram mais oportunidade) iniciam o seu processo de independência e de seus familiares. Não à toa, também foram as mulheres africanas, agora alforriadas, que adquiriram a compra dos espaços físicos e implantação de seu *lócus* representativo. Os terreiros, sob sua

²³ Mais conhecido como o Terreiro do Gantois, é um dos mais antigos candomblés da Bahia, comentado nos estudos afro-brasileiros desde os tempos de Nina Rodrigues e tombado pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2002.

liderança, eram sob responsabilidade de mulheres independentes, principalmente aliadas à sua ancestralidade, que era a sua motivação maior.

Desse modo, as mulheres tinham pleno domínio e poder sobre seus terreiros e os homens tinham um papel secundário. As *iyalorixás* ou Mãe de Santo, são escalas máximas destes espaços. Citamos como exemplo de matrigestão e matripotência, o terreiro brasileiro mais antigo em atividade no país, fundado na década de 1830: o *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, localizado em Salvador, no estado da Bahia.

Considerado o primeiro monumento negro tombado pelo instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN) em 1986, o terreiro da Casa Branca vem sendo matrigestado por várias sucessões. Sua primeira *yalorixá* ou “mãe de santo” Francisca da Silva/ *Iyá Nassô ou Iá Nassô*. A tradição oral nos coloca que inicialmente o terreiro localizava-se na Barroquinha, e após mudar de lugar várias vezes (por perseguição da Igreja Católica), foi transferido ao Engenho Velho, sendo seu nome atual, assim como nos diz Castillo e Parés (2007, p. 111)

Diz a tradição oral que o candomblé *Ilê Iyá Nassô Oká* (também conhecido como a Casa Branca do Engenho Velho) esteve originalmente situado na antiga Ladeira do Berquó, próxima à Igreja da Barroquinha, no centro da cidade de Salvador. A memória oral e os estudos afro-brasileiros têm reiterado de forma insistente a ideia de que esse candomblé da Barroquinha seria o primeiro e mais antigo terreiro do Brasil.

As diversas sucessões em torno das lideranças por vezes levaram a divisões do grupo, dando origem a outros terreiros. São exemplos: o Terreiro do Gantois ou *Ilê Iomim Axé Iamassê* (em *iorubá*: *Iyá Omin Axé Iyá Massê*), tombado em 2002, e como fundadora a *Ialorixá* Maria Júlia da Conceição Nazaré em 1849 e o terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* ou Centro Cruz Santa do Axé do Opô Afonjá, fundado em 1910 pela *Ialorixá* Eugênia Ana dos Santos (SERRA, 2008). Toda linha sucessora dos terreiros citados, são de linhagem matriarcal.

O Maranhão segue sendo, após a Bahia, um dos estados com maior população afro-brasileira do país. Sua história ainda segue sendo reescrita. Como colonização tardia em relação a outros estados da federação (só passou a ser vista após investida francesa e holandesa), o Maranhão ainda não reuniu, segundo Santos (2001), elementos suficientes, que trace números exatos da chegada da população

africana escravizada, o que sabem é que a chegada destes, deu-se muito depois do início da importação de africanos no Brasil.

Ao longo do século XVIII, chegaram de maneira intensa os primeiros africanos em solo maranhense. Provenientes dos portos de Cacheau, Angola e Bissau, na Guiné, ou entrepostos negros de Cabo Verde e Serra Leoa (SANTOS, 2001), assim foi feita a substituição do cativo indígena pela mão de obra negra escravizada.

Com a proibição da escravização indígena em 1680, ficou a cargo da Companhia de Comércio do Maranhão e Grão-Pará em 1682, a organização e meta da entrada de cerca de 10.000 negros durante 20 anos. Sem êxito, e após infrutíferos resultados obtidos com a revolta de Bequimão (1684-1685), em 1775, sob nova constituição da mesma companhia, números significativos de africanos chegaram ao estado do Maranhão (SILVA, 2021).

Ao longo do período colonial, o estado tinha a população predominantemente negra, desenvolvendo inúmeros serviços, sobretudo, nas plantações de algodão, cana-de-açúcar e arroz. Isso fez com que até meados do século XIX, o Maranhão torna-se polo econômico vindouro do país. Considera-se três grandes grupos de cativos, que aqui aportaram: “Os Sudaneses, nagôs ou iorubás, os jejes ou daomeanos e os fanti-ashanti; os bantos (angolas, congos, moçambiques e cabindas). Os sudaneses islamizados: hauçás, tapas, mandigas, fulatas” (SANTOS, 2001, p. 21).

Em solo maranhense temos representatividade feminina em seus terreiros. Os voduns²⁴ (divindades trazidas de África pelos escravizados) originários de povos ewê-fons, da região do antigo Daomé, hoje República do Benim, designados jejes no Brasil (PRANDI, 1997), fixou raízes com o nome “Tambor/Terreiro de Mina²⁵”, uma particularidade de nosso estado.

Os africanos que os cultuavam, desde os tempos coloniais, receberam no Brasil a denominação de jeje. Assim, o Maranhão é conhecido como principal centro de preservação da cultura jeje-dahomeana do Brasil, embora a maioria dos terreiros

²⁴ Palavra nas línguas fom-jeje para “espírito”. Pode significar tanto a religião quanto os espíritos cultuados nessa religião.

²⁵ Religião de origem africana predominante no Maranhão. Possui características específicas que a distinguem de outras religiões afro-brasileiras, como o Xangô de Pernambuco, o Candomblé da Bahia, o Batuque do Rio Grande do Sul, ou a Umbanda do Rio de Janeiro.

de mina reproduza principalmente o modelo da Casa de Nagô e não o da Casa das Minas (FERRETTI, 2001).

Em meados do século XIX o destaque foi dado à Casa das Minas que cultuava especificamente os Voduns. O terreiro serviu de base para diversas outras casas de Tambor de Mina no Maranhão, embora não tenha filiado outra casa em seu fundamento. Além dos orixás, outras divindades foram trazidas da África pelos escravos. Duas casas/ terreiros construíram a identidade afro-maranhense, tomando como referência uma nação africana: a Casa das Minas-Jeje/ *Querebentã*²⁶ de *Zomadônu*²⁷ e a Casa de Nagô. “A ‘Casa das Minas’, por Maria Jesuína (dahomeana que teria entrado no Maranhão como contrabando) e a Casa de Nagô, por duas africanas” (FERRETTI, 2001, p. 77).

A casa das Minas (situado na rua de São Pantaleão) foi matrigestada por 40 anos pela mãe de santo mais conhecida do Maranhão: Andressa Maria de Sousa Ramos, entre os anos de 1914 a 1954. Símbolo da mulher afro-maranhense, tornou-se canção, interpretada pela cantora e compositora maranhense Alcione, foi tema de Escola de Samba (local) dos anos de 1980, e seu nome foi dado à creche mantida pela Casa das Minas, bem como deu nome ao grupo de mulheres, criado pelo Centro de Cultura Negra (SANTOS, 2001). O Quadro 10 apresenta as matriarcas da Casa das Minas e fonte iconográfica de algumas de suas participantes (Figura 18).

²⁶ Casa do povo de Davice, casa grande, terreiro de Davice. É o nome africano da Casa das Minas, chamado Querebentã de Zomadonu.

²⁷ Vodum masculino adulto da família de Davice, filho de Acoincinacaba. Teve quatro filhos toquéns. É o dono ou o chefe da Casa das Minas. Foi o vodum da fundadora e das primeiras mães. Também chamado de Babanatô, é o que abre as portas. Recebe homenagens em todas as cerimônias da Casa das Minas, sendo festejado a 10 de janeiro. Na mitologia daomeana é considerado o chefe dos tohossus, espíritos infantis dos filhos nascidos anormais na família real (MELO; BARROS, 2003).

Quadro 10 - Matriarcas da Casa das Minas

ANO	CHEFAS MAIS LEMBRADAS	VODUM	FAMÍLIA	TEMPO DE CHEFIA
-	Maria Jesuina	Zomadonu	Davice	-
-	D. Luisa	Zomadonu	Davice	-
-	Mãe Hozana	Nochê Sepazinho	Davice	-
1911 a 1954	Andresa Maria Sousa Ramos	Polí boji	Dambirá	43 anos
1954 a 1958	Mãe Aneres	Tói agongone	Davice	4 anos
1958 a 1967	D. Manoca	Daço	Davice	9 anos
1967 a 1970	D. Leocádia Santos	Toçá	Davice	3 anos
1970 a 1972	D. Filomena	Polí boji	Dambirá	2 anos
1972 a 1976	Amância Evangelista Vieira	Boça	Dambirá	4 anos
1976 a 1997	Amélia Vieira Pinto	Doçu	Davice	21 anos
1997	Denir Prata Jardim	Le Pon	Dambirá	atualmente

Fonte: baseado nos estudos de Santos (2001).

Figura 17 - Participantes da Casa de Minas



Fonte: acervo maranhense (2017).

A matriarcalidade do terreiro, seguiu sendo chefiada por mulheres. Começou pelas mães Nã Agontimé²⁸(Maria Jesuína), Luisa, Hozana, Andresa Maria e Leocádia (Vodunsi Gonjai). Depois vieram as mães Anéris Santos, Manoca, Filomena, Amância, Amélia Vieira Pinto até chegar à Denir Prata Jardim. *Mãe Deni, vodunsi de Toi Lépon*, foi a nona matriarca da casa, falecida em 2015. A expressão

²⁸ Pierre Verger formula a hipótese de que a rainha daomeana Nã Agontimé, vendida como escrava aos negreiros do tráfico atlântico entre o final do século XVIII e o início do XIX, teria fundado a Casa das Minas. Rainha africana do Daomé (atual Benin), trazida do Castelo de São Jorge de Mina antiga costa do ouro, atual República de Gana (VERGER,1990). Do Daomé foram trazidas as Pedras de Assentamento dos Voduns que em São Luís foram usadas para dar início à fundação do culto por Mãe Maria Jesuína e suas irmãs africanas.

máxima de preservação e reconhecimento da cultura afro-maranhense foi seu tombamento pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2002.

A casa de Nagô²⁹ (terreiro consagrado a Xangô, localizado na Rua Cândido Ribeiro, no Centro de São Luís), fundada por *Zefa de Nagô* (Josefa), vinda de Angola, Maria Joana de Bem Fica e Agostinha, ajudadas pela chefe da Casa das Minas, dedica-se ao culto dos orixás nagôs, como Logunedé, Afrekete, Yewá, Obaluaiyê, Nanã Burukú, Ogum, Xangô, Iemanjá, Orixalá e Iansã e das entidades, assim como descreve Mundicarmo Ferretti:

Algumas características da Casa de Nagô mostram bem a sua distância do 'nagô puro' da Bahia: na Casa de Nagô, a manifestação de entidades espirituais africanas (voduns e orixás) é tão 'sutil' que, às vezes, deixa de ser notada por observadores atentos; naquela Casa, os voduns e orixás não dão 'ilá' (não 'bradam'), dançam em conjunto, quase sem destaque individual, falam e 'doutrinam' (puxam cantos), tal como os voduns na Casa das Minas-Jeje. É preciso notar que, na Mina maranhense, 'bradar', como também dançar dando rodadas, usar chapéu e colar 'cruzado' são características de caboclos recebidos em terreiros conhecidos como 'damata', considerados de pouco fundamento africano, pois os caboclos da Casa de Nagô adotam o mesmo tipo de manifestação dos voduns e orixás. (FERRETTI, 2001, p. 78).

Seguindo a hierarquia matriarcal, umas de suas mais importantes vodúnsis foi Victorina Tobias Santos (1886-1988), a Mãe Dudu, que muito contribuiu para o tombamento³⁰ do terreiro. Para Ferretti (2009), Nagon Abioton foi chefiada por oito ou nove mulheres. A última matriarca, Lucília Maria de Jesus (1905-2008) morreu aos 103 anos. Sua matrigestão deu-se de 1988 a 2008.

Apesar do descaso cultural e do número bem reduzido de participantes, das quais, mulheres idosas, têm-se esforçado ao máximo para manter o calendário tradicional da casa. Foi tombada em 1985 pelo Patrimônio Histórico Estadual, demonstrando o seu reconhecimento pelo Estado. Atualmente duas senhoras moram na Casa de Nagô, onde mantém o local limpo e preservado para visitação. Segue o Quadro 11 com todas as matriarcas do terreiro de Nagô.

²⁹ Terreiro de tambor de mina, considerado, pelos estudiosos, um dos mais antigos do Maranhão, que teria dado origem a outros terreiros de tambor de Mina no Estado.

³⁰ A palavra tombamento, é usada no sentido de registrar algo que é de valor para uma comunidade, protegendo-o por meio de legislação específica. Ato administrativo realizado pelo poder público com o objetivo de preservar, através da aplicação da lei, bens de valor histórico, cultural, arquitetônico e ambiental para a população, impedindo que venham a ser destruídos ou descaracterizados.

Quadro 11 - Matriarcas da Casa de Nagô

PERÍODO	CHEFAS LEMBRADAS DA CASA DE NAGÔ	ENTIDADE	LINHA	OBSERVAÇÃO
1840 a 1865	Josefa ou Zefa de Nagô	Xangô	Gentil	Esteve na chefia por um longo período. Fundou a Casa com outras companheiras.
1866 a —	Joana Travassos	Badé	Gentil	Compôs o grupo que fundou a casa.
1869 a —	Agostinha	Rei de Nagô	Gentil	Período curto: mais ou menos 10 anos.
1890 a 1923	Maria Joana de Bem Fica	Bossorangi de Gorofi	Gentil	Filha de africana com feitores e esteve por um longo período na chefia.
1924 a 1940	Brígida	Toy Zezinho	Gentil	Enérgica. Conhecedora do preceito.
1941 a 1961	Onorina Oliveira Pinheiro	D.Cervana e Rei de Cotelo	Gentil	Muito simpática e de grande força espiritual, segundo Waldimiro Reis.
1962 a 1966	Maria Cristina	Rosa de Lima e Rei de Junco	Gentil	Enérgica na lei do preceito.
1967 a 1988	Vitorina Tobias Santos	Xapanã e Iemanjá	Gentil	Uma das mais atuantes chefias da Casa de Nagô.
1988 a —	Lucília Maria de Jesus (D. Lúcia)	Xapanã	Gentil	Atual chefe da Casa de Nagô

Fonte: estudos da autora, baseado na publicação de Santos (2001)

O último terreiro afro-maranhense apresentado nesta dissertação é o Terreiro do Egito (que praticava o tambor de Mina, recebeu este nome, em memória dos moradores aos antepassados vindos da África escravizados e que buscaram refúgio naquele espaço da ilha), funcionou próximo ao porto do Itaqui. Foi fundado e matrigestado por Massinocou Alapong/ Nha Bá (1864-1911); Maria Pia (1911-1966), no período de 1920 a 1966.

A origem deste terreiro, remonta ao século XIX, por volta de 1860 e 1870. Também denominado de *Ilê Nyame*, foi fundado por uma “africana, cujo nome privado era Massinocô Alapong, que veio de Cumassi, Costa do Ouro, hoje, Gana. Basília Sofia teria chegado ao Maranhão em 1864 e faleceu em 1911” (MARTINS; ALVES, 2017, p. 143). Mesmo desativado nos anos de 1970, há um vasto patrimônio arqueológico e o lugar mais antigo de culto afro na capital do Maranhão.

Em 2019, o terreiro *Ilê Nyame* recebeu o reconhecimento como Patrimônio Cultural e Imaterial do Estado, em referência ao Dia da Consciência Negra, recebendo em 2020, uma celebração de reconhecimento simbólico do espaço sagrado onde

localizava-se o terreiro na época de seu pleno funcionamento. Coincidentemente, em agosto do mesmo ano, várias famílias ali residentes e resistentes foram expulsas.

A comunidade do Cajueiro é compreendida por cinco núcleos (Parnauçu, Andirobal, Guarimanduba, Morro do Egito e Cajueiro), onde vivem cerca de 500 famílias, entre pescadores, agricultores e extrativistas. Enfrenta por décadas uma batalha que vem sendo travada pela comunidade que vêm sofrendo constantes ameaças, violências e intimidações pelas grandes indústrias.

A luta em defesa pela preservação e reconhecimento do Morro do Egito (local de fundação do terreiro do Egito), vai para além do “reconhecimento simbólico” do espaço sagrado. A defesa do território do Cajueiro está atualmente ameaçado, pelos projetos de extensão da Zona Portuária. Representantes dos terreiros e da comunidade tradicional do Cajueiro (localizada na Zona Rural II de São Luís, localizada às margens da baía de São Marcos), região onde também se encontra o Pólo Industrial de São Luís (MOTA; LINDOSO; ALVES, 2016). A matripotência do legado afro-maranhense, multiplicou-se em novos terreiros e de lá “nasceram” muitos pais e mães de santo.

A breve retrospectiva que fizemos dos terreiros baianos e maranhenses deixa claro o papel central da mulher. Se por um lado temos a mulher Ocidental subjugada ao patriarcado, os espaços afro-diaspóricos apresentam outra realidade. Desse modo, entender a exclusão histórica das mulheres na sociedade é acima de tudo, localizar sua exclusão no campo da historiografia.

Em um quadro historiográfico hegemônico onde a narrativa é feita e escrita por homens, a mulher foi totalmente excluída, numa equação lógica de dominação e subjugação, principalmente quando associados a outros marcadores sociais de diferença. Os estudos afrocentristas e a *escola dos Annales* (quando se interessa a estudar as minorias, representa um marco simbólico), nos ajudaram a descortinar a importância da mulher afro-brasileira dentro destes espaços e ratificar sua importância, seu lugar e história.

Os terreiros de candomblé representaram a construção simbólica da estrutura social africana, um lócus de sua terra natal, (re)contada através da religiosidade e segue, inicialmente, como local de resistência à opressão. Com o passar do tempo, configura-se como núcleo dedicado à ancestralidade e segue como um espaço sagrado que contribui genuinamente para a formação da verdadeira

identidade da mulher afro-brasileira. Como representação de sua terra natal, as comunidades de terreiro em solo brasileiro, seguem a linhagem matriarcal.

Nessa perspectiva, os estudos afrocentrados evidenciaram a mulher em África possuidora de liberdade e líder em seus reinos. Mestras nas artes militares, líderes na política, economia, comércio e religião. As sociedades matrilocais ou matrilineares proporcionaram a essas mulheres africanas uma experiência referencial para seu povo, sendo respeitadas em nações diversas.

Politicamente as mulheres em caminhos sacerdotais, trazem consigo um histórico que as configuraram como o sustentáculo da liderança religiosa, força matripotente, matrigestora de sua família (comunidade de terreiro). O caminho das matriarcas mostra a força dentro e fora dos terreiros. Como exímias trabalhadoras da terra, do mercado, eram articuladas e exerciam com maestria suas habilidades. Vejamos a seguir como funcionam os mercados onde trabalhavam:

De origem quimbundo, o termo kitanda significa mercado, lugar de mercado ou feira e é, também, amplamente utilizado por outros povos de tradição banta. Em muitas sociedades africanas, a responsabilidade pela subsistência e o comércio de gêneros de primeira necessidade foram, desde os mais remotos tempos, encargos femininos. [...]. Deste outro lado Atlântico, assim como em Lisboa, as mulheres africanas ajudaram a estruturar e reorganizar sociedade que entre si articulavam estratégias de resistências, instalaram negócios e estabeleceram continuamente redes de comunicação entre os três continentes. No Brasil, adaptaram seus produtos de acordo com as ofertas e interesses locais e conquistaram, na prática, o controle do chamado comércio a retalho. Aqui também dispunham das mais variadas mercadorias em suas quitandas. (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007, p. 61).

Por serem libertas, acessaram espaços heterogêneos com mais facilidade. Apropriaram-se dos espaços urbanos, criando condições de suas vendas. Suas vestes (saias, túnicas, batas coloridas) concordavam com as etnias pertencentes. A atuação política nesses espaços, seguem uma articulação de metodologias de resistência capazes de contemplar as pautas e especificidades inerentes às questões de gênero, raça e classe pertinentes (SCHUMAHER; BRAZIL, 2007).

Os caminhos percorridos nesse processo possibilitam o trânsito, entre esferas religiosas e políticas, de discussões que reafirmam a necessidade de fortalecimento identitário afrodescendente, de modo a deslegitimar o discurso opressor.

Em busca de outras possibilidades de análise das relações de gênero, a partir das experiências de sociedades africanas de tradição iorubá, tomamos por base,

principalmente, os estudos da pesquisadora, socióloga nigeriana, Oyèrónké Oyěwùmí (2021). Os movimentos de Mulheres ao Sul e de modo particular as inquietações epistemológicas da autora citada, atravessam o mundo físico e chegam na ancestralidade (totalmente menosprezado e tomado pela razão Ocidental). A “problemática” Hegeliana, na concepção de um Espírito universalizante, não preenche as concepções do mundo africano e do ser africano. Tal condição de espírito segue distante do projeto cultural e social contido em África.

Com efeito, à toda reflexão fenomenológica e filosófica africana presente nas crenças, valores, passados de geração em geração concebe a vida e seu significado de ser ancestral. É um pressuposto da cosmopercepção africana, que estabelece um estado de devir entre o sagrado e o real, entre o indivíduo existente e o seu antepassado. Aliados à diversidade, integração e tradição. A ancestralidade responde pela própria lógica que articula o conjunto de categorias e conceitos que revelam a ética imanente de África (OLIVEIRA, 2003).

Entre planos (físico e espiritual), o ser africano é compreendido por um construto complexo sobre a existência, e o agir está condicionado aos elementos naturais de um tempo passado que, em contrapartida, assume a condição de um ser africano em tempo presente. O ser africano presencia um constante devir de ações. A vida neste contexto é dinâmica, fluida e cosmopercebida pela multiplicidade de sentidos possíveis para cada situação, neste caso, na sociedade nigeriana iorubá pré-colonial, elencadas a seguir.

4.4 Gênero: uma categoria colonial?

A pesquisadora e nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021), no campo das epistemologias do conhecimento, em seus estudos afrocentrados, nos apresenta informações importantes sobre as constituições familiares nas sociedades africanas iorubás do Sudoeste da Nigéria (formalmente colonizada pelos britânicos entre 1862 e 1960) e de como estas trabalhavam corpo e gênero sem hierarquia antes da colonização. Os estudos da autora tratam da mudança epistemológica ocasionada pela imposição da categoria gênero sobre o discurso iorubá.

Oyèrónké (2021) apresenta em seus estudos valiosas contribuições epistêmicas de coalizão que rompem com os conceitos ocidentais enraizados e que

dificultam as pesquisas etnográficas no continente africano. Em sua obra intitulada *A invenção das mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, a autora desconstrói uma homogeneidade histórica promovida pelo poderio epistêmico europeu, onde foi levantada grandes barreiras às fontes históricas oriundas do continente Africano.

Podemos identificar nas leituras de Oyèrónké (2021) o conceito de matriarcado de Diop ou uma nova delimitação do conceito (em visão micro), pois houve uma mudança do olhar: Diop observa uma história de grandes civilizações e Oyèrónké passa a analisar as dinâmicas das comunidades locais. Assim, inferimos que em geral, há uma base cultural matriarcal comum e que interliga a quase todas as comunidades em África, constituindo-se como elemento estrutural.

Quais seriam as bases de sustentação dos discursos ocidentalizados em culturas africanas? Segundo Oyèrónké (2021), a colonização, suas investidas e seus legados em África contribuíram diretamente para o enraizamento colonial da categoria gênero. Faz-se necessário inicialmente destacarmos o quão diverso e heterogêneo é o continente africano, atualmente composto por 54 países independentes e produtores de cultura, idiomas e etnias plurais (destacados na figura 19).

Figura 18 - Continente Africano



Fonte: Faria (2021)

A maioria das nações africanas, estavam sob o domínio europeu até o final do século XIX, mas, sobretudo, e, principalmente, em função do domínio contínuo e privilegiado do Ocidente na produção do conhecimento (OYĚWÙMÍ, 2021). A reflexão feita pela autora, nos impulsiona a conhecer os estudos Africanos, tendo como experiência e consideração, a realidade das sociedades africanas. Mesmo que para isso, tenha utilizado dois métodos presentes na obra foucaultiana: a arqueologia do saber (ou sociologia do conhecimento) e a genealogia. Logo, o filósofo francês é um pensador com quem Oyěwùmí dialoga, não o referencial de sua fala e escrita. Assim como Joseph-Achille Mbembe também o faz.

Nas epistemologias Ocidentais, as justificativas para a elaboração das categorias masculino e feminino permaneceram hierárquicas e em oposição binária. A constante narrativa centralizada no corpo: dois corpos à mostra, dois sexos. Essa diegese trata da elaboração indestrutível do corpo como o local e a causa de diferenças e hierarquias.

No Ocidente, desde que a questão seja a diferença e a hierarquia social, o corpo é constantemente colocado, posicionado, exposto e (re) exposto como sua causa. A sociedade, então, é vista como um reflexo preciso do legado genético. Ou seja, corpos físicos são sempre corpos sociais. Não há distinção entre sexo e gênero. Butler (2020) reitera, a interconexão entre sexo e gênero, e afirma que, assim como o gênero, o sexo também é produzido discursivamente. Não existe um (pré) discurso. Existe uma produção ou efeito discursivo.

Na concepção iorubá, essas questões são propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não define a posição social de uma pessoa. Conseqüentemente, a ordem social iorubá requer um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que pressupõe a biologia como a base do social.

Seus estudos, portanto, revestem-se de grande significado sociológico, político e filosófico, inserindo-se no seio de uma crítica feminista decolonial aos discursos binários. Assim, a categoria mulher (base dos discursos ocidentais e feministas brancos) não existia antes do contato com o Ocidente (OYĚWÙMÍ, 2021).

As hierarquias na família iorubá baseavam-se na conduta, privilegiando as pessoas mais velhas nas interações sociais. O iorubá constitui-se uma língua sem gênero e sem categorias generificadas. A autora nos possibilita em sua pesquisa,

entrar em contato com outras configurações de família para pensar, então, o corpo e gênero.

São dinâmicas situacionais de outras localizações epistemológicas fundamentais para o debate da atualidade, que se contrapõem, à lógica colonial, que fixa os sentidos em papéis sociais determinados, ou seja, corpos físicos são sempre corpos sociais e como consequência, passíveis de generificação.

Desse modo, a mulher retirada da costela do homem (como apontam os estudos bíblicos em gênesis) e totalmente dependente do patriarca europeu, enfraqueceu sua perspectiva e valor, submetendo-a à passividade e submissão. Esta representação é principalmente combatida pelo movimento feminista (branco) Ocidental. Esta luta direcionou para visibilidade e conquistas do movimento, sobretudo ao denunciar a estrutura opressora, uma realidade destoante das vivências de mulheres africanas nos estudos de Oyěwùmí.

E ao ter uma constituição de família diferente e principalmente sem hierarquias? É neste ponto que voltamos à família iorubá. Uma das características diferentes nesta constituição, são as mulheres matrilineares, mulheres matrigestoras, mulheres matrifocais. Sempre relacional, mutável e transitória. Famílias matrilineares são acima de tudo não generificadas. Sua constituição está baseada na idade relativa (antiguidade/senioridade) e não de gênero. Isto explica que não existem posições fixas, mas que naquele espaço e naquela família, sempre há renovação.

Uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, presta-se à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado. (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 4).

Em África, a mulher é vista como fonte de inteligência, vida e liderança. As constituições patrilineares existem, no entanto, são frutos do processo de colonização a que foram submetidas, contaminando experiências e iniciando o extermínio e apagamento de suas vivências e histórias, entoando representações de mulheres submissas e sem expressão.

Em famílias africanas matrilineares, a mãe/mulher é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas (OYĚWÙMÍ, 2004). Toda a

descendência/linhagem está baseada na família da mãe. O pai/homem nesta configuração existe? Sim! Como coadjuvante. O binarismo homem/mulher também gerou inúmeros problemas em outras sociedades colonizadas, pois essa concepção alterou a estrutura de sociedades matriarcais, que tinham sistemas de gênero igualitário e que mantinham suas bases econômicas e culturais na figura feminina, além de dedicarem especial respeito ao sagrado feminino (LUGONES, 2014; OYĚWÙMÍ, 2004).

Uma das características que divergem do modelo patriarcal é a matrilinearidade. O que é a família nuclear? Uma família generificada por excelência (OYĚWÙMÍ, 2004). Ou seja, na família patriarcal existe uma clara distinção dos papéis de gênero, sobrepondo um ao outro, construída em torno de um casal (heterossexual) como núcleo conjugal por excelência. O que a autora nos diz é que, justamente, este modelo universal de família (heteronormativa e dicotomizada) serviu de base para todos os estudos feministas.

As visões Ocidentais sobre gênero e hierarquias sociais acabaram negando a agência de muitas outras experiências, visto que elas acabam definindo o mundo, apenas e sobretudo por lentes Ocidentais. O corpo é usado como chave para situar as pessoas no sistema social Ocidental, enquanto a posse ou a ausência de certas partes deste corpo circunscreve diferentes privilégios e desvantagens sociais.

O gênero masculino, portanto, privilegiou-se no espaço Ocidental. Essas observações não se adequam ao quadro de referência iorubá. Conseqüentemente, usar as teorias de gênero ocidentais para interpretar outras sociedades sem recorrer às suas cosmopercepções, impõe a elas o modelo Ocidental. Esta, é a grande crítica que Oyèrónké Oyěwùmí faz em sua obra.

Uma das preocupações iniciais da autora, versa sobre as tensões existentes na tradução cultural e linguística para os processos de colonização e inserção do gênero nas sociedades iorubás, posto que nesta comunidade, a língua não é classificada de acordo com gênero. As categorias homem e mulher são de difícil tradução, tendo em vista que, não há associação direta destas categorias com o masculino/feminino anatômico, quando comparado com os referenciais ocidentais.

Uma vez a língua iorubá isenta de gênero e a língua ocidental com forte presença da lógica e sentidos binários intensos, visível não somente por substantivos, adjetivos e pronomes, mas, fortemente, nas atividades humanas dicotomizadas,

Oyěwùmí (2021) opta em inserir trechos em língua iorubá, justamente para preservar os termos centrais em idioma natal, evitando assim, termos que fizessem alusão à lógica ocidental.

O problema do gênero e seus construtos na linguagem, na literatura e na prática social iorubás exige cautela, pois, significa dizer que muitas categorias, aceitas em inglês, estão ausentes. Não há palavras com especificidades de gênero denotando filho, filha, irmão ou irmã, por exemplo. Os nomes iorubás não têm especificidade de gênero; nem *ọkọ* e *aya* – duas categorias traduzidas como marido e esposa em inglês, respectivamente.

O gênero, como uma categoria analítica, está agora no coração do discurso iorubá contemporâneo. No entanto, muito pouco foi feito para desvendar esta teia de traduções equivocadas do iorubá para o inglês. O gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubás, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 65).

Junto ao pensamento da autora, outro destaque dado em relação à tradução e linguagem, está ligado às categorias iorubás *obìnrin* e *ọkùnrin*, respectivamente, como fêmea/mulher e macho/homem. Para ela, outro erro de tradução e desalinhos recorrentes mais uma vez ligados ao binarismo. “Muitas pessoas dedicadas ao pensamento, ocidentais e iorubás, influenciadas pelo Ocidente, falham em reconhecer que, na prática e no pensamento iorubás, essas categorias não são opostas nem hierarquizadas” (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 71).

A palavra *obìnrin* não deriva etimologicamente de *ọkùnrin*, assim como woman/mulher deriva de man/homem. *Rin*, o sufixo comum de *ọkùnrin* e *obìnrin*, sugere uma humanidade comum. Os prefixos *obìn* e *ọkùn* especificam a variedade anatômica. (OYĚWÙMÍ, 2021). Outra razão pela qual *ọkùnrin* e *obìnrin* não podem ser traduzidos para o inglês como male/macho e female/fêmea. São categorias iorubás que se aplicam apenas a seres humanos adultos e normalmente não são usadas para *ọmọdé* (crianças) ou *ẹranko* (animais).

Os termos *ọkùnrin* e *obìnrin*, no entanto, apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias, uma vez que elas se relacionam com a procriação e relação sexual. Eles se referem, então, às diferenças fisiologicamente

aparentes entre as duas anatomias, não se referindo à categoria de gênero que denota privilégio e desvantagem social.

Assim, neste estudo, os termos básicos *ọ̀kùnrin* e *obìnrin* são melhor traduzidos como referindo-se ao macho anatômico e à fêmea anatômica, respectivamente; referem-se apenas a diferenças fisiologicamente marcadas e não têm conotações hierárquicas como os termos ingleses “male/men” e ‘female/women’. As distinções que esses termos iorubás significam são superficiais. Para facilitar o desdobramento, ‘anatômico’ foi encurtado para ‘ana’ e acrescentado às palavras ‘macho’, ‘fêmea’ e ‘sexo’ para ressaltar o fato de que, na cosmopercepção iorubá, é possível reconhecer essas distinções fisiológicas sem projetar inerentemente uma hierarquia das duas categorias sociais (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 72).

Ao propor, então, os conceitos como anamacho, anafêmea e anasexo, a autora expõe a necessidade de um novo conjunto de construtos para o reconhecimento de que, no pensamento ocidental, mesmo os chamados conceitos biológicos como macho, fêmea e sexo não estão livres de conotações hierárquicas.

Em toda a estrutura de sua narrativa, Oyèrónké Oyěwùmí em oposição a categoria Ocidental de maternidade, institui a ideia de **Ìyá** ou **Yèyè** (que traduzido como palavra inglesa, significa mãe). Para os iorubás, **Ìyá** tem uma dimensão que supera a dimensão física, daquela que gera vidas (anafêmeas). A dimensão espiritual é tão importante quanto (OYĚWÙMÍ, 2021). A tradução torna-se então problemática, pois distorce o significado original de **Ìyá** no contexto iorubá, deixando de captar o significado central do termo, representando a instituição como generificada.

A compreensão iorubá da categoria **Ìyá**, representa a dimensão sócio-espiritual de sua origem, não derivando noções de gênero. Daí manter o conceito em sua língua original. **Ìyá** está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o princípio matripotente (no plano espiritual temos a figura de Nanã, co-criadora da vida com Olódùmarè/divindade suprema), uma vez que a Matripotência descreve os poderes espiritual e material, derivados do papel procriador de **Ìyá** com efeito de instituição social e como possibilidade de cosmopercepção não-generificada. Vale ressaltar que o que compreendemos por **Ìyá** na contemporaneidade tem influência de episteme moderna que a subordina nas narrativas oficiais (OYĚWÙMÍ, 2021).

A eficácia de **Ìyá** é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que **Ìyá**

é sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá:

A senioridade é altamente relacional e situacional, pois ninguém está permanentemente em uma posição de uma idade maior ou menor; tudo depende de quem está presente em qualquer situação. A senioridade, ao contrário do gênero, é compreensível apenas como parte dos relacionamentos. Assim, não é rigidamente fixada no corpo, nem dicotomizada (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 83).

Assim, *Ìyálóde* também pode ser traduzido como “anafêmea mais velha encarregada de assuntos públicos”. *Ìyá* e *bàbá* são normalmente usados como prefixos, respectivamente, na descrição das atividades de uma fêmea ou macho adultos em particular (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 170).

Percebemos então que a colonização e o patriarcado reduziram as anafêmeas/mulheres em mães, fazendo com que ela perdesse toda a potência cosmológica e ontológica. A função materna e matripotente não tem relação alguma com a noção de feminino ocidental, sempre numa posição binária e oposta ao masculino. As discussões de matripotência são iniciadas a partir do parto, quando a criança já está no mundo. Dessa forma, quando nasce uma criança, nasce uma Ìyá, coexistindo coletivamente. Estão lado a lado, sendo desnecessário pensar apenas pelo prisma biológico (generificadas).

Estruturas matrifocais em solo brasileiro, são principalmente percebidas em terreiros de Candomblé, sobretudo, em Salvador, liderados por mães de santo, onde melhor se evidencia o princípio relacional de matrifocalidade, baseado na força e centralidade das sacerdotisas e matriarcas que são mães de todo o grupo. “As mulheres são peças centrais nesse tipo de família, em que os parceiros, quando estão presentes, nem sempre são as principais fontes de recursos do grupo familiar” (HITA, 2014, p. 53).

Mulheres africanas e afro-brasileiras em seu lócus (comunidade de terreiro, útero mítico ancestral), representam no matriarcado religioso, mantenedoras da ordem, equilíbrio e ética, resgatando um papel ancestral e mantendo um princípio de organização familiar de pertencimento cultural étnico-religioso, espiritual e energético daquela comunidade (consciência matriarcal). Nessa (re)configuração em solo brasileiro, as mulheres matrigestoras têm seu protagonismo basilar. A ancestralidade para Machado (2014, p. 57) em solo brasileiro:

Recolheram seus vestígios, seus traços, seus fragmentos e tentaram reelaborar, recompor a cultura do seu lugar de origem, o lugar mãe. Fora a ancestralidade que permeou e sustentou essa tentativa, pois o sentimento materno nos acompanha em todos os lugares. Essa busca da reterritorialização encontra-se no culto à tradição, assim como na possibilidade de continuidade do seu espaço e seu tempo histórico, tempo esse que é o dos ancestrais, seja no passado, seja no presente e até mesmo no futuro, pois o tempo da ancestralidade é o tempo do passado, do presente e de um futuro próximo. A tradição que não é algo parado, estático, que é movimento, é a malha que sustenta os princípios históricos produzidos por seu povo, num movimento dinâmico, trazendo novidades dos antepassados para o mundo contemporâneo.

Nesse sentido, as mulheres matrigestoras estão diretamente ligadas a oralidade e ancestralidade. Conheceremos, a seguir, os processos históricos que permitiram a participação da mulher africana e afro-brasileira enquanto liderança religiosa que contribui para a desconstrução de sua invisibilidade nos permitindo conhecer o exercício de liderança dentro desses espaços.

Desse modo, as características da protagonista da obra, *“Um defeito de cor”* Kehinde, são exemplos de força matripotente e matrigestora de seu povo. Seu desenrolar histórico nas narrativas da obra, as representa como mulher ativa, empoderada (a frente do seu tempo) e representativa das orixás femininas. Vejamos a seguir sua ancestralidade sempre presente, altivez, empoderamento e a incansável luta em prol de seu povo.

4.5 Um defeito de cor: escrevivências, narrativas e subversões de Kehinde

A literatura no contexto pós-moderno é marcada pela expansão dos estudos culturais em diversas partes do mundo, conectando e visibilizando grupos minoritários e literaturas periféricas. A vertente afro-brasileira da literatura escrita por mulheres, tecem caminhos descoloniais, engajados e críticos.

Nesse sentido, a obra *“Um defeito de cor”*, tem grande importância para os estudos afro-literários nacionais, destacando a relevância, identidade e resistência de mulheres africanas e afro-brasileiras. Do ponto de vista afro-nacional, a educação também se faz presente de forma libertária e engajada, ressignificando assim

representações negativas sobre a mulher afro-brasileira e africana, parte relevante do processo de afirmação identitária negra no Brasil.

Destacamos, então, a associação dos estudos culturais e da literatura no contexto pós-moderno, que subsidiaram fontes inesgotáveis de aproximação de sujeitos historicamente subalternizados. Principalmente é desafiador quando estamos diante de epistemologias eurocentradas de valorização de modelos universalizados de conhecimento, cultura, sociedade, política e economia.

Diante dessa propositiva, a escola de pensamento denominada “Estudos Culturais” desenvolvida em solo britânico pelos sociólogos Richard Hoggart, Raymond Williams, nos anos de 1970, sob a coordenação do jamaicano Stuart McPhail Hall, tornou-se um movimento acadêmico-intelectual internacional que nos auxilia a entender a intersecção e interação entre disciplinas, cujo objetivo é perceber os aspectos culturais que formam uma sociedade em seus múltiplos discursos, e em diferentes conjunturas espaço-temporais (HALL, 2003).

Os estudos culturais, foram extremamente importantes para que entendêssemos a cultura como instrumento de dominação. Dessa maneira, com as novas características sociais que se apresentavam ao mundo e divergiam dos modelos normalizadores, os sujeitos “vindos de baixo” (operários ingleses, inicialmente) passaram a ser vistos como novas fontes de estudo e pesquisa. Desse modo, os estudos culturais surgem como estratégia de resistência (HALL, 2003).

Ao adentrarmos na pós-modernidade, sujeitos até então marginalizados e traduzidos na cultura popular, alcançam legitimidade e transformam-se em construtores de uma tendência que questiona os estabelecimentos de hierarquias sociais. A literatura torna-se campo fértil para reconstrução, localização, descolonização e (re) escrita da África, resgatando valores negligenciados pela historiografia tradicional.

Na contramão do pensamento colonizador, lançamos mão da metaficção historiográfica *“Um defeito de cor”* da escritora afro-brasileira Ana Maria Gonçalves. Seu livro, lançado em 2006, narra a história de Kehinde nascida no reino do Daomé³¹, que fora sequestrada e diaspORIZADA para Brasil no período da escravidão

³¹ Reino africano (localizado na área do atual país de Benim) que existiu entre 1600 e 1904, quando o último rei, Beanzim, foi derrotado pelos franceses e os país foi anexado ao império colonial francês. Daomé desenvolveu-se no platô de Abomei entre os fons no início do século XVII e tornou-se uma potência regional no XVIII conquistando as principais cidades da costa atlântica (REINO, 2020).

(GONÇALVES, 2020). A narrativa contrapõe-se à normatividade historiográfica, sob o ponto de vista não eurocêntrico. A visão africana torna-se predominante e nos propõe a repensar preconceitos e à sociedade da época (patriarcal, escravocrata, eurocentrada, conservadora) localizar a mulher africana e afro-brasileira, proporcionando a quem lê, a (re) descoberta de fatos sobre a história do povo preto, mistificados e desconhecidos.

Como protagonista, a mulher africana e afro-brasileira reconstrói sua memória ao perceber os papéis dos gêneros naturalizados pelas culturas patriarcais ao longo da história. Portanto, Gonçalves (2020) desconstrói uma África subalternizada, evidencia suas tradições, culturas, o engajamento do seu povo, a sua história, bem como entraves e tensões. Evidencia aquilo que não foi dito e coloca na centralidade do poder uma perspectiva matrilinear. Um dos pontos de divergência, quando comparado com “*Casa-Grande & Senzala*”.

Mesmo as obras utilizando-se do mesmo momento histórico, seus embasamentos são questionados, o que faz de Kehinde ter uma peculiaridade “excêntrica”, “ficar na fronteira ou na margem, ficar dentro e, apesar disso, fora é ter uma perspectiva diferente”, segundo nos aponta Hutcheon (1991, p. 96). Dessa forma, o pensamento marginalizado e subalternizado ecoa, tomando seu espaço de fala.

Muito próximo também nos fala Anzaldúa (2005, p. 705) sobre o pensamento de fronteira que nasce da “decisão de se desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado, trilhando uma outra rota, uma vez tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir.” A autora segue ainda:

A resposta para o problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na cicatrização da divisão que se origina nos próprios fundamentos de nossas vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. Extirpar de forma massiva qualquer pensamento dualista no indivíduo e na consciência coletiva representa o início de uma longa luta, que poderá, com a melhor das esperanças, trazer o fim do estupro, da violência, da guerra. (ANZALDÚA, 2005, p. 707).

Hutcheon (1991) também nos ajuda a compreender que a presença de personagens marginalizadas quanto à raça, sexo, orientação sexual e outros, como protagonistas em obras só foi possível a partir da década de 1960 com o movimento pioneiro de escritores negros americanos. Surgiram entre os romances

autobiográficos escritos por afro-americanos. E as afro-americanas foram auxiliadas pela ascensão do movimento feminista.

É nessa perspectiva, que a obra *“Um defeito de cor”* é considerada especial, pois traz ao centro da narrativa a representação histórica da trajetória de uma mulher africana em diáspora afro-brasileira, em papéis de destaque: narradora e protagonista (GONÇALVES, 2020). Kehinde constrói sua identidade, a partir do conceito de pertencimento e dimensão coletiva, de sua ancestralidade africana e cultural. Dessa forma, a importância da obra ocorre ao passo em que a narrativa inicia ainda em África, e com a trajetória diaspórica do século XIX, relativiza discursos hegemônicos oriundos do período colonial. Isso quer dizer que, Kehinde/Luisa, aponta alternativas sociais e culturais diferentes daquelas impostas pela hegemonia europeia.

Assim, Ana Maria Gonçalves reforça a elocução da protagonista por meio das *escrevivências*³² da mulher africana escravizada Kehinde/Luisa, endereçadas ao suposto filho Luís Gama, de quem, por muitos anos, ficou separada. A narrativa retrata a vida de uma mulher escravizada, subjugada aos desalinhos patriarcais na capital Salvador e seu protagonismo perante a revolta dos Malês³³ (ocorrido nos dias 24 e 25 de janeiro de 1835).

As *escrevivências* de Kehinde/Luisa evidenciam e dão destaque às suas vivências, com os relatos de suas memórias e as de seu povo, assumindo uma posição/sujeito que denuncia a situação vivida pelo seu povo. As narrativas acalentam e fertilizam novos tempos, mesmo que, em alguns momentos, vivencie os pendores coloniais. Em longa carta e para além de sua trajetória de vida, a protagonista nutre a esperança de reencontrar seu filho desaparecido. Seu relato transpõe-se para curar as dolorosas feridas de sua perda. Neta de uma vodúnsi, a *ibeji* (filha gêmea) já idosa e cega, dita todo o relato à Geninha (sua filha adotiva quem escreve) durante mais uma travessia marítima em direção ao Brasil (na incansável busca por seu filho, o destinatário da carta). São as dores da maternagem.

³² A categoria *escrevivência* foi cunhada e utilizada por Maria da Conceição Evaristo de Brito e aponta para uma dupla dimensão: a vida que se escreve na vivência de cada pessoa, assim como cada um escreve o mundo que enfrenta. É nesse sentido que ler romances, ensaios e poesias de Conceição Evaristo é visitar a vida real de uma mulher que lutou para conquistar o que, em razão do preconceito, custou muito (SANTANA; ZAPPAROLI, 2020).

³³ Maior levante de escravizados da história do Brasil. Os malês eram negros de origem islâmica, que organizaram o levante. O termo *malê* tem origem na palavra *imalê*, que significa "muçulmano" na língua iorubá. Apenas negros africanos tomaram parte na revolta, que contou com cerca de 600 homens. Os nascidos no Brasil, chamados crioulos, não cooperaram (REIS, 1986).

O protagonismo feminino negro nas diversas mulheres africanas e afro-brasileiras apresentadas na obra, podem ser aqui representadas por Kehinde/Luisa em suas subversões epistemológicas. Enfatizamos nesse texto as yabás: **Iansã/Oyá** e **Nanã Buruquê**. Elas representam a protagonista em diversas fases de sua vida, com trajetórias completamente diferentes do perfil de mulheres ocidentais (delicada, frágil, que precisa da superproteção de um príncipe). Ser mulher, mãe e guerreira, não estão dissociadas, andam em conjunto.

Iansã-Oyá é a orixá que representa a mulher guerreira. Está muito ligada à impulsividade, austeridade e independência. Segue firme trilhando por caminhos de luta, negando-se à passividade. Seus tormentos interiores são postos em batalhas que precisam de muita garra e força para serem eliminadas. Como primeira esposa de Xangô, **Iansã** representa a força do entardecer e simboliza a subversão feminina. Desse modo, é uma orixá de temperamento impetuoso, cuida do sustento próprio e dos seus, é a protetora dos mercados, das mulheres que trabalham. Assegura proteção a toda e qualquer liderança feminina, dominando os lares e espaços dos quais faz parte. É a mulher bem resolvida em relação à sexualidade, longe de repressões e de tabus que impeçam o seu prazer.

Para Bernardo (2005), as yabás representam o arquétipo de suas filhas no plano terreno, foram (e ainda são) mulheres imprevisíveis. Guerreiras, sempre prontas para defender os reinos que governam. Durante boa parte da narrativa, Kehinde/ Luisa apresenta-se com as características citadas acima, e leal aos seus objetivos e proposições. É a mulher que optou em sair de sua zona de conforto, para a conquista.

Para representar a fase madura da vida da protagonista, **Nanã Buruquê** destaca-se como orixá que representa o saber ancestral. Como a mais antiga do panteão iorubano, ela simboliza o passado e toda passagem até hoje. Ela é tida como a senhora dos idosos e do envelhecimento. Orixá dos mistérios, **Nanã** é uma divindade de origem simultânea à criação do mundo. É respeitada como a mãe de todos os Orixás. Princípio, meio e fim, nascimento e morte. Como detentora do saber ancestral, é a senhora que permite o nascimento dos deuses e dos homens (PRANDI, 2001).

Luisa Andrade Silva (nesta fase utiliza seu nome brasileiro) assim como **Nanã**, tem ao longo do tempo a sabedoria e experiência de suas vivências a seu favor. As orixás, bem como os nomes utilizados, também representam distintas fases vividas por ela na narrativa historiográfica. Com um nome africano que remetia à sua origem;

escrava e liberta vivendo no Brasil, com a denominação dada pelo branco e o sobrenome do seu proprietário; e regressa ao continente africano, com nome e sobrenomes adotados em homenagem às lembranças brasileiras.

Nos primeiros capítulos da obra, percebemos Kehinde posicionar-se com firmeza diante de suas convicções, origens e crenças. Destaca-se perante outros escravizados na mesma situação, quando se recusa a ser batizada no catolicismo. Gonçalves (2020), vivifica Kehinde, ao delinear uma narrativa em primeira pessoa, cedendo a voz aos milhões de silenciados da história do Brasil.

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia (GONÇALVES, 2020, p. 63).

Como continuidade de sua altivez, e resolvendo o problema da negação do batismo cristão (que lhe daria um nome português), Kehinde, lembrou então de Tanisha, batizada de Luísa. Assim, utilizou este nome quando questionada em terras brasileiras. Passou então a ser chamada de Luísa Gama (mesmo sobrenome de seu dono José Carlos Gama, quando comprada no mercado), mas em grande parte da narrativa, Kehinde utilizava seu nome africano. Em ocasiões pontuais usava Luísa Andrade (quando compra sua alforria e se casa com um comerciante português).

Quando eu disse que me chamava Kehinde, o nosso dono pareceu ficar bravo, e um dos empregados perguntou novamente, em iorubá, que nome tinham me dado no batismo. Eu repeti que meu nome era Kehinde e não consegui entender o que diziam entre eles, enquanto o empregado procurava algum registro na lista dos que tinham chegado no dia anterior. O que sabia iorubá disse para eu falar o meu nome direito porque não havia nenhuma Kehinde, e eu não poderia ter sido batizada com este nome africano, devia ter um outro, um nome cristão. Foi só então que me lembrei da fuga do navio antes da chegada do padre, quando eu deveria ter sido batizada, mas não quis que soubessem dessa história. A Tanisha tinha me contado o nome dado a ela, Luísa, e foi esse que adotei. Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nana, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (GONÇALVES, 2020, p. 72).

A partir dos movimentos gerados com o advento da Nova história, onde começam a ser questionados os discursos marginalizados e as verdades absolutas, surge a metaficção historiográfica, que permite inferir uma leitura interpretativa do passado como uma crítica à história oficial.

Entendemos por metaficção historiográfica, conforme discute Hutcheon (1991) a união da história e literatura, ambas convergindo em torno de uma única causa: à autorreflexão dos leitores diante do questionamento das verdades absolutas. Este “despertar” consegue produzir rupturas epistemológicas, problematizando os fatos até então constituídos como verdadeiros. A autora ainda nos diz que:

A metaficção historiográfica refuta os métodos naturais, ou de senso comum, para distinguir entre o fato histórico e a ficção. Ela recusa a visão de que apenas a história tem uma pretensão à verdade, por meio do questionamento da base dessa pretensão na historiografia e por meio da afirmação de que tanto a história como a ficção são discursos, construtos humanos, sistemas de significação, e é a partir dessa identidade que as duas obtêm sua principal pretensão à verdade (HUTCHEON, 1991, p. 127).

A referência real de sua linguagem já existiu, mas hoje, só nos é acessível de forma textualizada por meio de variadas fontes: documentos, relatos de testemunhas, arquivos. Desta forma, o passado vira arqueologia e documentário de fontes históricas delineiam e alimentam as representações.

Muito embora, os acontecimentos nas metaficções tenham mesmo ocorrido no “passado real empírico” (HUTCHEON 1991, p. 131), denominam-se esses acontecimentos como fatos históricos por meio da seleção e do posicionamento narrativo. E, só conheceremos esses acontecimentos passados por intermédio de seu estabelecimento discursivo, por intermédio de seus vestígios no presente.

As mulheres negras em especial trouxeram para a reordenação ex-cêntrica geral da cultura não apenas uma noção muito precisa do contexto social e da comunidade na qual trabalham, mas trouxeram também aquilo que Barbara Christian considerou como uma percepção de seu próprio passado particular e histórico como sendo o ‘fundamento para um autêntico processo revolucionário’. (HUTCHEON, 1991, p. 91).

A leitura de “*Um defeito de cor*” é algo prazeroso, sendo uma narrativa que nos prende página por página, sem enfado. Uma das características principais de uma metaficção historiográfica. Gonçalves (2020, p. 10), relata logo no prólogo que seu

livro “é portador de histórias especiais”. Sim, pois de um possível livro que conta a história de Cuba, Gonçalves muda totalmente sua narrativa, enredo e objeto de estudo, voltando o olhar para “Bahia de todos os Santos”. Um sentimento de serendipidade.

Em relação ao corpo e sexualidade, Kehinde/Luísa apresenta-se consciente de seus desejos, sentimentos e sensações. Vive, sua sexualidade e não se intimida perante seus desejos e curiosidades. As narrativas despertam o corpo para a sensualidade. Não está presa aos ditames patriarcais em relação ao casamento, virgindade, sexo, corpo.

O problema era que eu não tinha coragem de tomar a iniciativa e, mesmo com a ameaça representada pelo sinhô José Carlos, ele parecia disposto a esperar pelo casamento, para então me possuir como de direito. Para mim era tolice [...] sem olhar, apenas ouvindo os gritos, os gemidos e as risadas da Felicidade e do Belchior, e imaginando o que eles estavam fazendo, eu já ficava perturbada de vontade de me entregar ao Lourenço. Os bicos dos meus peitos ficavam duros e eu sentia quase escorrendo pelas pernas o líquido brotado na racha, àquela altura já bastante peluda. Eu então entrava na água e apertava uma perna contra a outra, e às vezes me tocava até sentir um estremecimento que era bom e que me deixava mais calma depois, mesmo com vergonha de que o Lourenço pudesse perceber. E por isso ficava um pouco mais dentro da água, entregando meu corpo ao seu refrescante carinho, e só então saía, vestindo a roupa sobre o corpo molhado.

Não sei se deveria contar tudo, mas já que até agora não omiti nada, devo dizer que me deitei com o Francisco em uma manhã de domingo [...]. Quando acordamos, começamos a nos beijar e ficamos excitados, sendo que ele já tinha acordado assim, apertando o membro duro de encontro às minhas pernas. Primeiro ele beijou todo o meu rosto como se fosse um passarinho beija-flor, com beijos curtos e carinhosos, que logo depois desceram pelo pescoço e me arrepiaram inteira, aumentando a minha vontade de senti-lo entre as pernas. Tirou a minha bata e fez o mesmo com meus peitos, beijando um enquanto prendia o bico do outro entre os dedos, dando pequenos beliscões. Beijou a minha barriga e então puxou a saia pelos pés, dizendo que eu era toda linda, que tinha um corpo muito bem-feito [...].

O Francisco beijava as minhas pernas e, com uma das mãos, brincava com minha racha, enquanto a outra desamarrava o cordão da própria calça. Ele tinha um membro enorme, o maior de todos que conheci, e disse não estar agüentando mais. Ajoelhou-se entre as minhas pernas, dobrando meus joelhos, arrumou o membro na entrada da racha e se inclinou para a frente, procurando minha boca. Devagar, o membro dele foi deslizando para dentro de mim. Eu não sentia dor, mas era como se ele estivesse abrindo um caminho que tinha se fechado, com movimentos de avanço e recuo, até que os nossos corpos ficaram completamente colados um no outro. Foi muito bom, mas não tive tempo de sentir prazer, pois o Francisco rapidamente se acabou dentro de mim, erguendo o tronco apoiado sobre os dois braços e gemendo feito um animalzinho abatido. (GONÇALVES, 2020, p. 166; 236-237).

Ainda assim, não consegue evitar a violação e disciplinamento pelo senhor José Carlos. A representação centrada no corpo disponível para o prazer e livre de compromissos, de uma mulher subserviente para trabalho e fornicação. Um corpo passivo/acuado onde o sexo é visto sem qualquer pensamento de culpa ou responsabilidade. Um corpo abjeto.

A escravidão colabora para as representações lançadas na identidade e no corpo da mulher africana e afro-brasileira. Vista por seus senhores como objeto de prazer, toda e qualquer violência contra seu corpo era entendida como nula. A violência “maquiada” por trás da mestiçagem na história brasileira e na obra de Gonçalves, demonstra que esse processo foi mais complexo e cruel do que se imagina.

Já próximo de seu casamento com Lourenço (por quem se apaixonou), José Carlos foi o primeiro homem de sua vida. “A primeira vez das pretinhas pertencia aos seus donos, e era isso que o sinhô estava tentando garantir, tomando cuidado para que eu não dormisse com o Lourenço antes de me deitar com ele” (GONCALVES, 2020, p. 166).

Tal como os olhos do Lourenço, observando a raiva com que o sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. Não me lembro se doeu, pois eu estava mais preocupada com o riozinho de sangue que escorria do corte na minha boca, provocado pelo tapa. Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e os movimentos do membro dele dentro da minha racha, que mais pareciam chibatadas. (GONÇALVES, 2020, p. 171).

Do estupro (aos 12 anos), nasceu o primogênito filho *Banjokô*, um *abiku omi* ou *abiku da água*, (dos que quase sempre nascem antes da hora), o casamento com Lourenço foi desfeito e com o falecimento do patriarca da família, segue com outros escravos e a viúva para Salvador, onde novos contornos iniciam os principais e grandes desafios de sua vida: obter sua liberdade. Para além da liberdade individual, ela almeja a liberdade coletiva de seus compatriotas.

Como escrava de aluguel na casa da família inglesa Clegg (aprende a fazer *cookies*) e posteriormente escrava de ganho em Salvador, “a quase um mil e

setecentos réis por semana, dinheiro que eu tinha que pagar a ela aos domingos”, inicia sua escalada à liberdade (GONÇALVES, 2020, p. 241).

As escravas de ganho, poderiam sobreviver do que quisessem e escolher o seu trabalho, ficando com o dinheiro que ganhasse acima da quantia pedida pela senhá. Muitos escravos viviam nessas condições, exercendo as mais diferentes atividades, e muitos senhores viviam do dinheiro que eles levavam para casa. Havia uma possibilidade maior dos escravos de “ganharem” sua alforria. E assim, conseguiu ampliar sua rede de influência social, transitando por espaços públicos e tornar-se empreendedora, na venda de *cookies* ingleses.

Durante sua articulação empreendedora, Kehinde reencontra Fatumbi (africano mulçumano e professor da sinhazinha Maria Clara) e juntos passam a se conectarem politicamente. Dessa junção política, nasce a cooperativa de negros, cujo objetivo desta, era, após certo montante empenhado, emprestar dinheiro ao assegurado para compra de cartas de alforria de outros escravizados.

Já em posse de sua alforria e de seu filho, casou-se com Alberto, um comerciante português. Juntos, tiveram um segundo filho, Omotunde Adeleke Danbiran (O primeiro nome, Omotunde, significa “a criança voltou” o segundo, Adeleke, significa “a criança será mais poderosa que os inimigos” e o terceiro nome Danbiran, um nome que homenageia sua avó e aos voduns). O nome africano veio antes, em cerimônia religiosa, sem que seu marido soubesse.

Mesmo nascido livre, seu segundo filho foi vendido como escravo pelo próprio pai, que estava envolvido em dívidas. Kehinde/ Luisa, durante toda a trajetória de narrativas, nutri a esperança de localizar seu filho traficado. Percorreu longos e tortuosos caminhos, tornou-se uma mulher próspera, realizada materialmente e espiritualmente (tornou-se uma vodunsi, quando esteve no Maranhão). A perda de Banjikô e Omotunde Adeleke, são suas grandes dores, vejamos:

Quem se aproximou foi a Fátima, que narrou o que tinha ouvido do Mussé. O Banjikô e dois amigos estavam brincando na rua quando foram até a porta da padaria e começaram a mexer nos presentes que os muçurumins sempre deixavam para o mala Abubakar, entre os quais havia uma faca. O Banjikô estava com ela na mão quando ouviram barulho dentro da loja e saíram correndo, com medo de serem repreendidos, e alguns passos adiante meu filho tropeçou e caiu sobre a faca, que o atingiu bem no coração. Era uma faca de sacrificar carneiros, com a lâmina afiada e pontuda, mortal quando encontra o caminho certo. [...] encontrei os dois meninos debruçados sobre o Banjikô, chamando por ele, e quando percebeu que pretendiam sair

correndo, segurou um deles pelo braço até que conseguisse entender o que tinha se passado antes que a porta fosse aberta

Se não falo muito sobre o Banjokô é porque realmente tinha me conformado, pois, desde o nascimento dele eu convivia com a idéia de que o laço que ligava ao ayê era muito mais frouxo que os laços das crianças que não são abikus. Mas não pense que fui mãe ingrata; a ausência dele sempre foi muito sentida, mas havia você, havia os vivos e o tempo de seguir vivendo.

Será que você gosta de ler? O que será que você gosta de comer? Será que encontrou uma boa esposa? Teve filhos? Quantos? São muitas as minhas perguntas e sei que ficarão sem resposta. E como sei que isto é ruim, tento me lembrar de cada detalhe importante da minha vida, para responder a todas as dúvidas que você pode nem saber que tem. Sabe que tenho realizado um grande sonho? Não exatamente como o sonhei, mas já é alguma coisa, porque naqueles dias em São Sebastião eu pensava muito em quantas coisas teria para te contar quando nos encontrássemos, em todos os lugares a que eu queria te levar, nas pessoas a quem queria te apresentar. De certo modo é o que faço, embora quase nada do que estou falando faça parte da nossa memória em comum, como eu gostaria que fosse (GONÇALVES, 2020, p. 466-478).

Conseguiu reconstruir sua família, com John, um afrodiáspórico inglês, oficial da marinha, no retorno à África, após intensa e malsucedida busca pelo filho desaparecido. Do fruto de seu romance, nasceram um casal de filhos gêmeos, João e Maria Clara (ibêjis) que ao longo da narrativa, seguem estudando na Europa (motivo de grande orgulho), mas de angústia pelo destino incerto do filho. De volta ao país natal, acende social e financeiramente, com os trabalhos, desta vez ligados à construção civil, ao lado de uma família consolidada.

O propósito coletivo de Kehinde está diretamente ligado à sua atuação direta nas insurreições de escravos, principalmente no levante dos Malês.³⁴ Contudo, mesmo não logrando o êxito esperado (durou menos de 24 horas e foi brutalmente reprimido pelo governo baiano) a revolta dos filhos de Alá não pode ser vista como um levante sem direção, mas sim um movimento político de resistência (o último e mais importante), com objetivos claros de tomar posse do governo da época e acabar com a dominação e a exploração colonizadora, especialmente a branca (REIS, 1986).

Apesar do movimento ter sido articulado por africanos islamizados, uma gama de africanos oriundos de diversas etnias também participou. As reuniões políticas e de articulação, eram feitas nas casas de libertos, em senzalas urbanas,

³⁴ A expressão malê vem de imalê, que na língua iorubá significa muçulmano. Portanto os malês eram especificamente os muçulmanos de língua iorubá, conhecidos como nagôs na Bahia. Outros grupos, até mais islamizados como os haussás, também participaram, porém contribuindo com muito menor número de rebeldes (REIS, 1986).

mesclando conspiração, orações e aulas em que se exercitavam a recitação, a memorização e a escrita de passagens do Alcorão, o livro sagrado do islamismo. Dessa forma, o levante dos Malês foi marcado para acontecer no final do mês sagrado do Ramadã, o mês do jejum dos muçulmanos (REIS, 1986).

A rebelião muçulmana ocorre em meio a grande desordem das instituições baianas e nacionais e com grande repercussão nacional. As insurreições escravizadas fizeram parte da história do Brasil desde o período da chegada dos primeiros cativos. Sempre desafiaram a ordem colonial, nos revelando, como escravizados, libertos e alforriados livres transformaram a realidade de seu tempo.

Contra-pondo-se à violência servil, muitos movimentos insurgentes (datados desde os anos de 1807, como exemplo, o levante dos haussás no Recôncavo Baiano) colocam a prova, leituras atentas do cenário político-doméstico de sua localidade. Temos o nascedouro de diversos quilombos (embora não tivessem sido as únicas formas de resistência coletiva, os levantes e os quilombos foram o de maior expressão insurgente) e líderes que demonstraram sofisticação do pensamento estratégico dos levantes, envolvendo questões religiosas, diversidade étnica, ativismo e principalmente as funções do letramento como garantia de liberdade.

Como movimento social, consideramos a campanha abolicionista (1868-1888), como o primeiro levante social brasileira, com várias nuances e desdobramentos, caracterizado sobretudo pela organização de associações e eventos, materializados em ações coletivas ocorridas em conjunturas políticas e espaços públicos. Esta visão, coaduna-se com as informações contidas na obra *Flores, votos e balas* de Alonso (2015). *O movimento abolicionista brasileiro (1868-1888)*, da socióloga, professora e pesquisadora Angela Alonso, ao trabalhar em seu livro, a questão abolição pelo viés político, visto que o movimento foi reiterada vezes abordado por estudiosos que focaram o movimento pela ótica socioeconômica.

Falar do movimento abolicionista, não é narrar o movimento secular da população escravizada (pois a luta existe desde que passou a existir escravidão) o foco passa a ser o movimento de massa organizado, que luta em prol e se alia à população escravizada (e esse movimento só é visto nos últimos anos que antecede o fim da escravidão). Isso significa que o que tínhamos antes, eram causas pontuais que não se tornaram um grande movimento (o que também não significa dizer serem menos importantes).

A abordagem histórico-política vista por esse prisma, evidenciou três agentes históricos do movimento: Abílio César Borges (1824-1891), Luís Gama (1830-1882), José do Patrocínio (1853-1905), Joaquim Nabuco (1849-1910) e André Rebouças (1838-1898). Durante o recorte feito por Alonso (2015), as flores representam a dimensão pública do movimento (que envolveu diversas pessoas, eventos, comícios públicos, óperas mobilizadas internacionalmente, movimentando massas em prol da luta abolicionista). Essa “teatralização da política acelerou a deslegitimação do cativo e atraiu adeptos para o abolicionismo” (ALONSO, 2015, p. 18). Multiplicaram-se as associações, diversificou-se o perfil social dos ativistas e nacionalizou-se a campanha.

As balas (1885-1888) representam as táticas usadas por aqueles que lutavam contra a escravidão e que sua perpetuação gerou grande “contramovimento”. Cansados dos seguidos fracassos parlamentares, partiram para a desobediência civil e passaram a incentivar clandestinamente as fugas em massa de cativos. As eleições (os votos) são utilizadas neste espaço como plataforma abolicionista de luta, que, elegendo lideranças abolicionistas para este espaço, elas possam entrar no parlamento e no movimento, assim, ganha mais força. As táticas utilizadas de forma distinta pela autora, não significam uma derivação das convicções de cada abolicionista e sim, fases de uma luta maior (ALONSO, 2015).

Operando por meio de flores (na esfera pública), votos (na esfera política) e balas (clandestinidade), o movimento abolicionista tinha finalmente obtido sua vitória máxima: a aprovação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888. Na esperança de implementar medidas sociais (dentre elas a educação) voltadas para atender aos libertos, Patrocínio, Nabuco e Rebouças, que se mantiveram juntos à Monarquia e aos projetos de um III Reinado com a Princesa Imperial, viram a falência de seus projetos quando aconteceu a queda do regime por um golpe de estado.

A breve retrospectiva do movimento abolicionista, descrita nesta dissertação, foi realizada para destacarmos como a educação foi primordial tanto para a mais importante subversão Kehinde, às ligadas ao mundo letrado, quando aproveita as aulas de sua sinhá para aprender a língua local. Aqui, a representação da mulher afro-brasileira, narrada pela historiografia colonial, é tradicionalmente inferior. Em “*Um defeito de cor*” é substituída por aquela que luta e almeja seus direitos, rompendo os

parâmetros da época, com o intuito de obter sua liberdade. A citação seguinte é longa, visando explicitar formas de resistência. Vejamos:

O preto se chamava Fatumbi; era muito alto, magro e sério, de uma seriedade que fazia com que ninguém se sentisse à vontade para se aproximar dele. No dia seguinte à sua chegada, começaram as aulas para a sinhazinha Maria Clara aprender pelo menos as letras e os números, nos livros e cadernos que foram buscados às pressas na capital. Compraram também tinta, pena e outros apetrechos para a sinhazinha, e um quadro-negro onde o Fatumbi ia escrevendo o que ela precisava copiar. [...] Tratei de aproveitar muito bem a oportunidade. Ela nunca estava muito interessada, e o Fatumbi tinha que chamar a atenção dela diversas vezes, como se ele fosse branco e ela fosse preta, motivo que me fez brigar com ele, pois eu achava que ninguém podia falar daquele jeito com a nossa sinhazinha. Mas depois entendi que ele tinha razão, que se ela não quisesse aprender por bem, que fosse por mal. Acho que foi por isso que comecei a admirá-lo, o primeiro preto que vi tratando branco como um igual. Enquanto a sinhazinha Maria Clara copiava as letras e os números que o Fatumbi desenhava no quadro-negro, eu fazia a mesma coisa com o dedo, usando o chão como caderno. Eu também repetia cada letra que ele falava em voz alta, junto com a sinhazinha, sentindo os sons delas se unirem para formar as palavras. Ele logo percebeu o meu interesse e achei que fosse ficar bravo, mas não; até quase sorriu e passou a olhar mais vezes para mim, como se eu fosse aluna da mesma importância que a sinhazinha. Comecei a aprender mais rapidamente que ela, que muitas vezes errava coisas que eu já sabia. As três horas de aula todas as tardes passaram a ser para mim as mais felizes do dia, as mais esperadas, e fiquei triste quando chegou o primeiro fim de semana, dias de folga que o professor aproveitou para ir até a capital (GONÇALVES, 2020, p. 91-92).

Além de sua língua natal, aprendeu a falar a língua portuguesa e posteriormente a língua inglesa. Ponto crucial de convergência entre os caminhos e estratégias de resistência traçados pela mulher afro-brasileira para superação da colonialidade epistêmica. A literatura afro-brasileira está permeada de mulheres engajadas que trilham pelo caminho da educação, numa onda constante de superação.

O fato de Kehinde se interessar em aprender a língua da/o colonizadora/or, é um ato político que mostra a potência da educação, contraditoriamente, funcionando como mecanismo de assimilação da cultura eurocêntrica, mas também, mecanismo de defesa, reivindicação e garantia da liberdade. Ela, por meio da familiaridade com a escrita, estava aprendendo, sobretudo, a ler o mundo à sua volta.

O letramento faz dela uma árdua seguidora em busca de um lugar de legitimidade e pertencimento, que a experiência com a escrita inaugurou em sua vida: um importante recurso para sua ascensão social, representando uma conquista coletiva. A alfabetização faz da protagonista uma grande defensora da educação

formal, ajudando a dar aulas em uma escola construída pelo Padre Heinz e em um orfanato construído por Adeola.

Era preciso conhecer os códigos do colonizador e dos que estavam no poder, sem desvencilhar-se, contudo, das origens e tradições africanas. Sua aproximação com os muçurumins ocorre, sobretudo, devido à sua curiosidade em relação à cultura escrita e do amor pelos livros que ela nutre a partir da sua relação com Fatumbi. Tornou-se uma mulher respeitada e admirada por brancos e negros.

Ainda que a representação dos fatos históricos (Revolta dos Malês, bem como a diáspora de diversas populações africanas, com deslocamentos em direção a América) trazidos por Ana Maria Gonçalves tenham sido narrados em ótica ficcional, como a exemplo, citamos a personagem mítica Luísa Mahin e Kehinde (serem a mesma pessoa e mãe do poeta e advogado abolicionista Luiz Gama), esta, não invalida a mítica líder feminista reverberar grande representatividade.

A reconstituição ficcional de Kehinde, denunciou sobretudo, a condição e vida dos escravos na Bahia do século XIX. “Esta pode não ser a história de uma anônima, mas sim de uma escrava muito especial” e, em seguida, provocou: “Mas também pode não ser” (GONÇALVES, 2020, p. 17).

Sobre a Revolta dos Malês, o historiador João José Reis (1986) não cita nenhuma participação feminina, o que reforça a ficcionalidade de Luísa Mahin. O elo de aproximação feito por Gonçalves (2020) entre mãe e filho em sua obra, se dá por indícios deixados no trecho de uma carta em que o abolicionista Luiz Gama (1830-1882), envia ao jornalista Lúcio de Mendonça em 25 de julho de 1880, narrando sobre sua vida. Nela, o autodidata conta suas origens e sua mãe. Vejamos:

[...] Nasci na cidade de São Salvador, capital da província da Bahia, em um sobrado da Rua do Bângala, formando ângulo interno, na quebrada, lado direito de quem parte doadro da Palma, na Freguesia de SantAna, a 21 de junho de 1830, pelas 7 horas da manhã, e fui batizado, 8 anos depois, na igreja matriz do Sacramento, da cidade de Itaparica. Sou filho natural de uma negra, africana livre, da Costa Mina, (Nagô de Nação) de nome Luíza Mahin, pagã, que sempre recusou o batismo e a doutrina cristã. Minha mãe era baixa de estatura, magra, bonita, a cor era de um preto retinto e sem lustro, tinha os dentes alvíssimos como a neve, era muito altiva, geniosa, insofrida e vingativa. Dava-se ao comércio - era quitandeira, muito laboriosa, e mais de uma vez, na Bahia, foi presa como suspeita de envolver-se em planos de insurreições de escravos, que não tiveram efeito. Era dotada de atividade. Em 1837, depois da Revolução do Dr. Sabino, na Bahia, veio ela ao Rio de Janeiro, e nunca mais voltou. Procurei-a em 1847, em 1856, e 1861, na Corte, sem que a pudesse encontrar. Em 1862, soube, por uns pretos minas, que conheciam-na e que deram-me sinais certos que ela, acompanhada com

malungos desordei-ros, em uma “casa de dar fortuna”, em 1838, fora posta em prisão; e que tanto ela como os seus companheiros desapareceram (FERREIRA, 2008, p. 304).

No documento, o abolicionista rememora sua origem, descreve dados de sua infância em Salvador, além de inferir as características de sua mãe, como se observa no trecho acima citado. Para Ferreira (2008), Gama constrói “uma aura mítica” em torno de sua mãe. Embora o escritor baiano jamais o tenha afirmado em sua carta, muitos atribuíram a ela uma participação histórica, já desmentida, na Revolta dos Malês em 1835, gerando uma crença na sua existência real.

Kehinde/ Luisa representa um amplo universo de mulheres escravizadas que foram vitoriosas, porém invisibilizadas pela historiografia tradicional. Mulheres líderes em seus terreiros, letradas, empreendedoras, em suas fazendas, tornando-se grandes líderes. A representação é feita a partir das subjetividades de cada mulher, em meio a um cenário afrodiaspórico, marcado por ampla diversidade étnica e cultural. A autora traça mais um caminho comprometido em demonstrar por meio da metaficção historiográfica, fatos históricos pelo ponto de vista da mulher africana.

A trajetória de Kehinde é atravessada por diversos deslocamentos e acontecimentos. Na seção e subseções seguintes, destacamos o elemento centralizador e de engajamento transformador que a educação possibilitou em toda sua trajetória. Aprender a língua colonial foi fundamental em sua trajetória, pois permitiu avançar em todos os seus deslocamentos e de superação em meio às adversidades. Agir e reinventar-se por meio da educação, demonstra a resistência de uma população que lutava constantemente contra as forças hegemônicas de uma sociedade excludente.

A pedagogia engajada como contribuição para a desconstrução da colonialidade epistêmica, contempla o último objetivo específico desta dissertação, principalmente, quando relacionadas às questões de gênero e sexualidade. A autora afro norte-americana bell hooks fundamentou sua história e superação de vida em fontes teóricas libertadoras e nos mostra que a teorização como um processo crítico e reflexivo nos leva a uma mudança individual e que também pode ser utilizada de forma coletiva.

5 A PEDAGOGIA ENGAJADA E A PRÁXIS PARA A TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO

As questões ligadas à educação, liberdade e intersubjetividade, fundamentam as concepções predominantes sobre o ser humano. Desse modo, tendo a educação como ponto de partida (pois parte da imagem do que temos e o que queremos construir) e chegada (porque a finalidade da ação educativa é de desenvolver as potencialidades do ser humano) no desenvolvimento humano. A partir dessa reflexão, o homem em ação tem a possibilidade de desconstrução epistêmica e a (re)construção de espaços de diálogo não hierarquizados.

Essa perspectiva, em campo educacional, justifica-se pelo fato da educação ao longo da história promover sistematicamente o racismo epistêmico e estrutural, e que de sobremaneira, não considerou os sujeitos históricos africanos e seus descendentes como sujeitos epistêmicos de seus saberes.

Os anos de exílio de Paulo Freire fundamenta-se na América Latina, grandes experiências, processos e movimentos descoloniais que compuseram uma perspectiva epistemológica popular e social, construindo um pensamento próprio e autônomo. Notadamente, essas experiências influenciaram diretamente o pensamento de Gloria Jean Watkins³⁵ (1952 - 2021), mais conhecida por bell hooks, nascida no sul dos EUA e que durante toda educação básica estudou em escolas segregadas.

Desse modo, percebeu, desde o ensino básico, a sala de aula como uma descoberta e libertação. Aprendeu a ser valorizada enquanto ser humano e com o mesmo sentimento percebe a educação como um ato contra hegemônico. Nesse sentido, em sua obra *“Ensinando a transgredir”*, bell hooks compartilha visões, reflexões e suas estratégias (enquanto professora) oferecendo outras possibilidades para estimular um pensamento e prática pedagógica descolonial (HOOKS, 2017).

Naquela época, ir à escola era pura alegria. Eu adorava ser aluna. Adorava aprender. A escola era o lugar do êxtase, do prazer e do perigo. Ser transformada por novas ideias era puro prazer. Mas aprender ideias que contrariavam os valores e crenças aprendidos em casa era correr um risco,

³⁵ Professora, pesquisadora afro-americana e ativista social. Seu pseudônimo “bell hooks”, é uma homenagem à sua avó materna Bell Blair Hooks (valorizando a ancestralidade feminina negra). Seu nome é grafado com letras minúsculas, pois para a autora a essência dos seus livros é mais importante que seu próprio nome.

entrar na zona de perigo. Minha casa era o lugar onde eu era obrigada a me conformar à noção de outra pessoa acerca de quem eu deveria ser. A escola era o lugar onde eu podia esquecer essa noção e me reinventar através das ideias (HOOKS, 2017, p. 11).

A educação como prática da liberdade permeia toda a sua obra, e se codifica como ato de resistência colonial (HOOKS, 2017). Com o fim das escolas segregadas, hooks passa a ver a escola não mais como espaço prazeroso e sim como um *locus* de dominação e obediência. Os professores em sua grande maioria são brancos, perpetuam e reforçam representações racistas.

A escola mudou radicalmente com a integração racial. O zelo messiânico de transformar nossa mente e nosso ser, que caracterizava os professores e suas práticas pedagógicas nas escolas exclusivamente negras, era coisa do passado. De repente, o conhecimento passou a se resumir à pura informação. Não tinha relação com o modo de viver e de se comportar. Já não tinha ligação com a luta antirracista. Levados de ônibus a escolas de brancos, logo aprendemos que o que se espera de nós era a obediência, não o desejo ardente de aprender (HOOKS, 2017, p. 11-12).

Suas experiências como aluna de graduação e pós-graduação, testemunham práticas opressoras e não estimulantes dos professores e colegas ao longo da sua formação como professora, escritora e intelectual. Diante disso, ela reflete criticamente sobre a labor docente no ensino superior e ratifica que a educação (com essas características), reforça a dominação.

Para hooks (2017, p. 13), a academia tinha como função primordial: ensinar a obediência e autoridade.

No curso de graduação, a sala de aula se tornou um objeto de ódio, mas era um lugar onde eu lutava para reivindicar e conservar o direito de ser uma pensadora independente. A universidade e a sala de aula começavam a se parecer mais como uma prisão, um lugar de castigo e reclusão, e não de promessa e possibilidade.

Aliada a Paulo Freire no campo teórico crítico da educação, hooks (2017) ratifica como o currículo (que fora vivenciado por ela) reforçar preconceitos e representações e como a relação pedagógica estabelecida entre professor e aluno pode perpetrar hierarquias desnecessárias, e fragilizar o papel do educador na luta por justiça social e na construção de uma educação democrática. Seu encontro literal com Paulo descortinou o tédio pedagógico de suas experiências. É através do relato

de suas reflexões e memórias educacionais, que é desenvolvida a pedagogia engajada.

Quando descobri a obra do pensador brasileiro Paulo Freire, meu primeiro contato com a pedagogia crítica, encontrei nele um mentor e guia, alguém que entendia que o aprendizado poderia ser libertador. Com os ensinamentos dele e minha crescente compreensão de como a educação que eu recebera nas escolas exclusivamente negras do Sul havia me fortalecido, comecei a desenvolver um modelo para minha prática pedagógica. Já profundamente engajada no pensamento feminista, não tive dificuldade em aplicar essa crítica à obra de Freire. Significativamente, eu sentia que esse mentor e guia, que eu nunca vira pessoalmente, estimularia e apoiaria minha contestação às suas ideias se fosse realmente comprometido com a educação como prática da liberdade (HOOKS, 2017, p. 15).

Transpondo o pensamento freireano, hooks (2017, p. 17) propõe a prática pedagógica como um espaço de entusiasmo e prazer. Para a autora, o entusiasmo em sala de aula, pode ser visto como “perturbador da atmosfera de seriedade”, considerada essencial para o processo de aprendizado. “Entrar numa sala de aula munida de vontade de partilhar o desejo de estimular o entusiasmo era um ato transgressor”.

Seus estudos a referenciam para além de um modelo emancipatório ou transgressivo, mas, acima de tudo holístico (uma ordem verdadeiramente espiritual e erótica, no que tem de pulsão com o compromisso de uma constante auto-responsabilização) chamado por ela de autoatualização. Sua prática pedagógica tem nascedouro e interseccionam entre as pedagogias anticolonialistas/descoloniais, crítica e feminista.

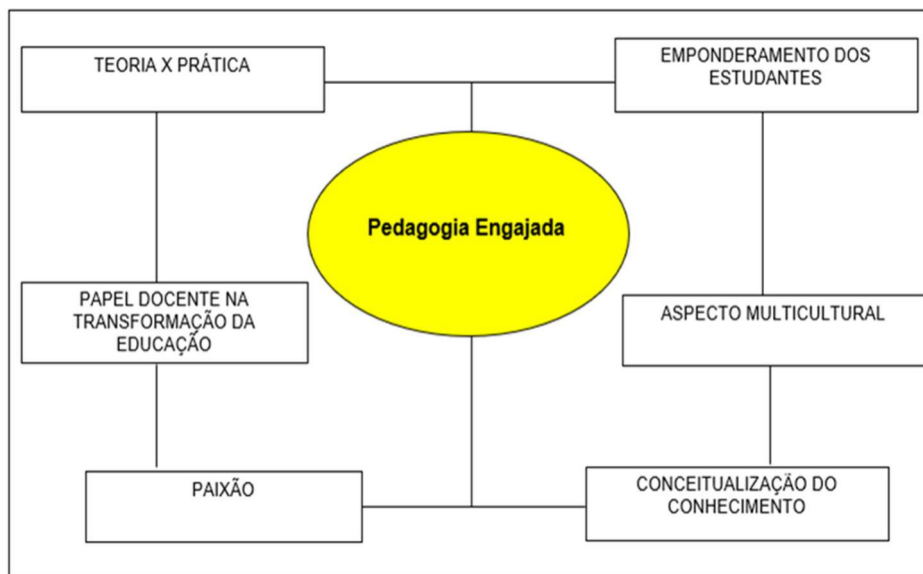
O envolvimento entre elas possibilita múltiplas perspectivas envolventes e interessantes para se trabalhar, resultando sobremaneira, na superação da colonialidade epistêmica, pois questionam os sistemas de dominação vigentes e atuantes em nossa sociedade, proporcionando novos olhares, e, portanto, novas epistemologias.

A partir de suas experiências práticas, hooks (2017) possui linguagem bastante acessível, e caminha sua teoria crítica com ideias totalmente revolucionárias e desestabilizadoras ao mesmo tempo. Isso faz com que sua proposta transite de maneira fluida por raça, política (capitalismo), gênero e sexualidade dentro da sala de aula. Princípios extremamente conhecidos, mas pouco assimilados.

A pedagogia, engajada nessa conjuntura, (re)conceitualiza-se para uma nova experiência de ensino. Sendo o ensino um ato performático de reciprocidade,

transitando em mudanças sempre que necessárias e espontâneas para atuar de maneira catalisadora e evidenciar as experiências únicas de cada sala de aula, no conclave de engajamento ativo de aprendizagem. “A voz engajada não pode ser fixa e absoluta. Deve estar sempre mudando, sempre em diálogo com um mundo fora dela” (HOOKS, 2017, p. 22). A metodologia da autora pode ser expressa no quadro 12.

Quadro 12 - Metodologia da Pedagogia Engajada



Fonte: a autora, em 2021

A práxis aqui delineada, gera bem-estar e promove a interconexão dos conhecimentos de forma coerente com a vida em sua realidade cotidiana. Um processo em que não se busca “somente o conhecimento que está nos livros, mas também o conhecimento acerca de como viver no mundo” (HOOKS, 2017, p. 27), a partir daquilo que a vida ora apresenta.

A pedagogia engajada necessariamente valoriza a expressão do aluno [...] ela não busca simplesmente fortalecer e capacitar os alunos. Toda sala de aula em que for aplicado um modelo holístico de aprendizado, será também um local de crescimento para o professor, que será fortalecido e capacitado por esse processo. Esse fortalecimento não ocorrerá se nos recusarmos a nos abrir ao mesmo tempo em que encorajamos os alunos a correr riscos. (HOOKS, 2017, p. 35).

Entender bell hooks, é antes de tudo falar de emoções e espiritualidade. Prazer e paixão em aprender são propostas correlatas, que habilitariam estudantes a pensar criticamente, libertando-se das amarras opressoras. Nesse pensamento, a

educação, para ela, torna-se um lugar possível, de encontros e desencontros. Nesse cenário, a pedagogia crítica e a educação para a liberdade seriam as bases de uma proposta que visa demonstrar a importância da educação como prática social.

Uma vez transgressores de barreiras classistas, racistas e sexistas, fatalmente, alunos e alunas alcançariam a liberdade. Transformar a sala de aula num contexto democrático, onde todos sintam a responsabilidade de contribuir, é o objetivo central da proposta pedagógica da autora. Ou seja, pensar a educação pressupõe o reconhecimento do lugar do sujeito pensante: o sujeito localizado (HOOKS, 2017).

O entusiasmo trazido por hooks (2017) para o espaço escolar é considerado um ato transgressor, pois, para exercê-lo em sala de aula, o professor e a professora deveriam ser reflexivos no tocante às suas práticas pedagógicas. Tão logo, o reconhecimento da mudança, implicaria ao docente, permitir-se revisitar e refletir sobre sua prática.

Na sala de aula onde a Pedagogia Engajada é trabalhada, os professores também são chamados a falar sobre si e suas questões. Assim, todos crescem, se fortalecem e capacitam-se para uma aprendizagem mais significativa. As narrativas docentes, levadas para sala de aula, deixam de ocupar o papel de protagonista. Para Hooks (2017), as narrativas de vida docente vinculadas aos conteúdos acadêmicos, ampliam a visão de todos em sala de aula. Ao conhecerem-se, estes estariam em engajamento da mente e coração, em atmosfera de confiança e compromisso que favorece o ensino/aprendizagem.

Sua aproximação com os pressupostos freireanos, o faz ter como grande aliado epistemológico, que a auxilia a pensar a realidade social, visando a forma libertadora de experienciar o ensino/aprendizagem. Desse modo, aliada a Freire, hooks coaduna-se com os ensinamentos do monge budista vietnamita Thich Nhat Hanh³⁶.

Desde o começo, foi a insistência de Freire na educação como prática da liberdade que me encorajou a criar estratégias para o que ele chamava de conscientização em sala de aula. Traduzindo esse termo como consciência e engajamento críticos, entrei nas salas de aula convicta de que tanto eu quanto todos os alunos tínhamos de ser participantes ativos, não consumidores

³⁶ Monge budista, pacifista, escritor e poeta Vietnamita. Um dos mestres do zen-budismo mais conhecidos e respeitados no mundo de hoje, ativista da paz e dos direitos humanos. Nascido na região central do Vietnã, trouxe para o Ocidente o conceito e termo cunhado como budismo engajado.

passivos. [...] a obra de Freire afirmava que a educação só pode ser libertadora quando todos tomam posse do conhecimento como se este fosse uma plantação em que todos temos de trabalhar. (HOOKS, 2017, p. 26).

O budismo engajado de Thich Nhat Hanh, compara o professor a um médico ou curador, e assim como Freire anseia alunos participantes e ativos, interligando a consciência à prática. O budista percebe a pedagogia que evidencia a integridade, unindo mente, corpo e espírito, numa abordagem holística de reflexão e aprendizado. Igualmente, da mesma forma, hooks aproxima Freire ao monge budista, pois “é semelhante à insistência de Freire nas práxis: agir e refletir sobre o mundo a fim de modificá-lo” (HOOKS, 2017, p. 26).

Nessa propositiva, a teoria surge como lugar de cura, complementa a educação holística, inovadora e o professor torna-se como potencial agente de cura. Alegria, prazer e eros, são referenciais usados ao amor em sala de aula. Nada convencional para uma aprendizagem em comunidade.

Na visão de hooks (2017, as escolas estão cheias de profissionais com conhecimentos livrescos, que pouco cuidam ou não ignoram o lado emocional de seus alunos e alunas, tornando-se inaptos para esta interação. As estruturas sociais das atuais escolas, estão objetificando seus professores e acabam sustentando uma dicotomia mente x corpo.

A vontade do saber conjunta à vontade de ser (dever), para muitos docentes, pode transparecer “terapia de grupo”. Dessa forma, hooks (2017) não defende essa possibilidade, mas sim que a ideia da Pedagogia Engajada é fazer do conhecimento, o transformador de pessoas, deixando-as melhores do que antes quando não tinham contato com ele.

Hooks (2017) nos convida a refletir todas as questões da metafísica do amor/ compaixão amorosa, na propositiva da nutrição e crescimento espiritual próprio e do outro, pelo binômio ação – prática. O amor como preocupação ativa pela vida e crescimento de quem amamos para a autora, seria um dos inúmeros caminhos que levaria o fim violência e injustiça. Amor e dominação passaram a fazer parte de seus estudos. Nesse sentido, a união entre espiritualidade e política tornou-se possível, justamente pelo fato de que para acabar com a dominação (qualquer tipo) e para trazer paz e justiça, são necessárias práticas espirituais.

5.1 Paulo Freire: o educador transgressor

Como posso dialogar, se me sinto participante de um gueto de homens puros, donos da verdade e do saber, para quem todos os que estão fora são ‘essa gente’, ou são ‘nativos inferiores’? Como posso dialogar, se parto de que a *pronúncia* do mundo é tarefa dos homens seletos e que a presença das massas na história é sinal de sua deterioração que devo evitar? (FREIRE, 2020, p.111).

O reconhecimento, às lutas, conquistas e vitórias do Patrono da Educação Brasileira (título sancionado em 2012, por meio da Lei 12.612/12, pela então presidenta Dilma Rousseff), fez de Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) o educador brasileiro mais notável, lido e respeitado no mundo inteiro. Em vida e postumamente, Freire foi condecorado com 48 títulos Doutor *Honoris Causa*³⁷ e suas obras são reflexos do seu compromisso de vida enquanto educador político. Qual foi o Brasil de Paulo Freire, e quem foi Paulo Freire para o Brasil?

Nas primeiras décadas do século XX tínhamos um país essencialmente rural, com índices de analfabetismo galopantes (cerca de 39% da população). Era necessário mudar este quadro, pois o Brasil estava no processo de “modernização”. Dessa forma, a concepção de alfabetização Freiriana de adultos que adentrou ao circuito brasileiro deve ser entendida conforme as limitações históricas de suas construções.

Estávamos em 1960 e no nordeste brasileiro. Seu ambiente histórico-político, na qual suas ideias se formaram e desenvolveram. Era necessário “dar-lhes a palavra, para que transitassem para a construção de um Brasil, dono seu próprio destino, na superação do colonialismo” (GADOTTI, 2004, p. 32).

Suas experiências profissionais no Serviço Social da Indústria (SESI) – instituição patronal assistencialista, nos anos de 1946, serviu de base dialógica com a classe trabalhadora, compreendendo a forma como estes apreendem o mundo por

³⁷ Doutor Honoris Causa, do latim “por causa de honra”, é o título mais importante concedido por uma instituição de ensino. Pode ser atribuída a personalidade eminente, nacional ou estrangeira, que tenha se destacado singularmente por sua contribuição à cultura, à educação ou à humanidade. Isto é, se trata de um título concedido à pessoas que atingiram um alto nível de reconhecimento profissional e de feitos significativos, segundo o entendimento do corpo docente de uma universidade.

meio da linguagem (GADOTTI, 2004), sendo o ponto de partida para o desenvolvimento e aperfeiçoamento em educação popular.

A experiência profissional de Freire foi edificada em diferentes espaços, modalidades educacionais e movimentos sociais. Como educador popular, passou a ser reverenciado a partir da exitosa experiência em Angicos, no interior do estado do Rio Grande do Norte, em 1963, ao alfabetizar 300 trabalhadores rurais em tempo recorde.

A experiência alfabetizadora mostrava-se promissora e norteia o então Plano Nacional de Alfabetização (governo João Goulart), sendo o educador encarregado de produzir pesquisas sobre a questão do analfabetismo no país. Foram criadas as Comissões Regionais de Cultura Popular, com a função de incentivar pesquisas nas áreas ligadas à cultura popular. Movimentos culturais passaram a se multiplicar no país e mobilizaram lideranças tanto do mundo privado quanto da esfera pública (HADDAD, 2019).

O 1º Encontro Nacional de Alfabetização e Cultura Popular e a criação de um programa extensivo de educação de adultos aconteceram nesse contexto, que não logrou êxito, devido ao golpe militar em 1964, reprimindo toda mobilização já conquistada.

Paulo Freire foi acusado de ser um “criptocomunista encapuçado sob a forma de alfabetizador” (HADDAD, 2019). Assim o foi descrito no inquérito policial militar comandado pelo tenente-coronel Hélio Ibiapina Lima, sendo considerado um fugitivo e seu método de alfabetização mais politizava do que alfabetizava. Preso duas vezes em Recife por quase 70 dias, optou em buscar asilo na embaixada da Bolívia.

Junto ao golpe de 1964, e tendo sua metodologia dialógica considerada perigosamente subversiva pelo regime militar, veio o exílio³⁸. Uma opção iniciada na Bolívia. Considerado “subversivo internacional” (GADOTTI, 2004, p. 53), cumpriu seu degredo por 15 anos, e neste ínterim, o autor escreveu seus livros, fundamentou sua filosofia e seguiu desenvolvendo projetos voltados para a educação em diversos países. Dentre eles: Bolívia, Chile, Suíça e EUA. Nos países africanos, colaborou

³⁸ Ser retirado do seu país de origem, ou de o deixar por vontade própria. Expulsão da pátria por razões políticas ou religiosas; expatriação. Local em que habita a pessoa que, por escolha ou imposição, foi embora de seu país de nascimento.

principalmente com as colônias portuguesas que, na década de 1970, lutavam por sua independência: Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Angola e Guiné-Bissau. Feito esse que o tornou reconhecido mundialmente (HADDAD, 2019).

Suas obras têm como foco centralizador o ser humano em sua totalidade. Defende uma pedagogia a partir dos efeitos perversos da subalternidade e corrobora com a criação de alternativas de resistência no Brasil (MOTA NETO, 2016). O foco dos conteúdos é centrar-se nos sujeitos que estão inseridos na ação educativa. A sua preocupação para com o processo educacional, registrada, sobretudo, em *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE, 2020), consistia sempre em partir dos níveis e das compreensões dos educandos.

A subversão de Freire (2020) propõe uma educação capaz de superar a exploração de classe, o preconceito racial e a discriminação negativa de gênero. Isso aliado ao diálogo democrático. Parte dessa essência implica compreensão do ser humano como sujeito de sua própria história, que se emancipa e supera toda e qualquer adversidade. Sob esse aspecto de sujeito, a ótica libertadora faz parte do ato de se humanizar. A educação como ato contra hegemônico, como forma de resistir às estratégias de colonialidade permeia todas as suas obras.

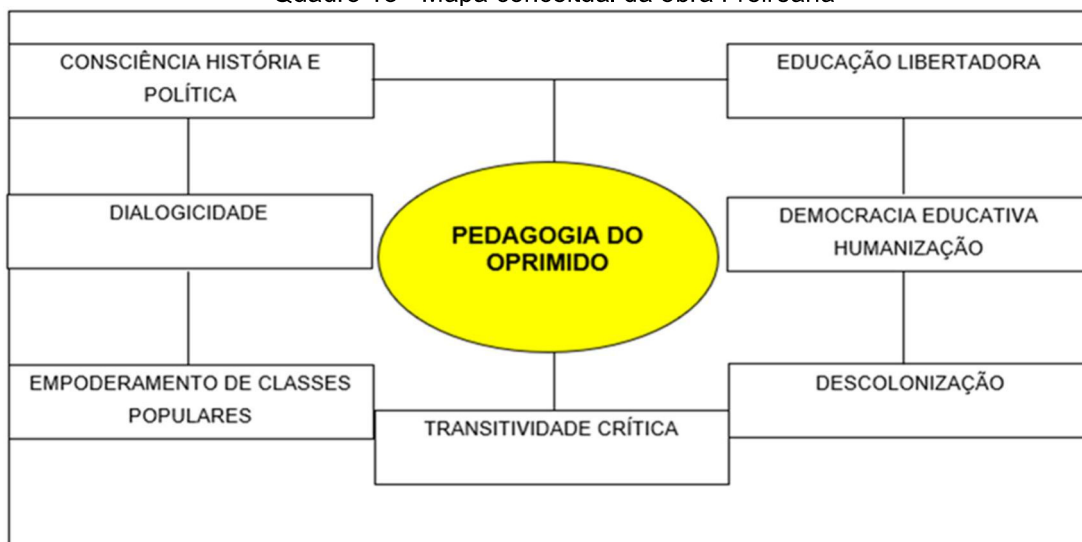
Faz parte igualmente do pensar certo a rejeição mais decidida a qualquer forma de discriminação. A prática preconceituosa de raça, de classe, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia. Quão longe dela nós achamos quando vivemos a impunidade dos que matam meninos nas ruas, dos que assassinam camponeses que lutam por seus direitos, dos que discriminam os negros, dos que inferiorizam as mulheres. Quão ausentes da democracia se acham os que queimam igrejas de negros porque, certamente, negros não têm alma. Negros não rezam. Com sua negritude, os negros sujam a branquitude das orações... A mim me dá pena e não raiva, quando vejo a arrogância com que a branquitude de sociedades em que se faz isso, em que se queimam igrejas de negros, se apresenta ao mundo como pedagoga da democracia. Pensar e fazer errado, pelo visto, não têm mesmo nada que ver com a humildade que o pensar certo exige. Não têm nada que ver com o bom senso que regula nossos exageros e evita as nossas caminhadas até o ridículo e a insensatez. (FREIRE, 1996, p. 36).

Por esta razão, os estudos de Freire são importantes contribuições para o pensamento mundial. O autor conseguiu pensar uma pedagogia a partir do subalternizado, da dominação vivida e da resistência empreendida pelos oprimidos, ou pelos condenados da terra (expressão usada por Frantz Fanon). Ele não só pensou

a partir deste, como vivenciou como educador popular expatriado (MOTA NETO, 2016).

Consoante o quadro 13, temos um mapa conceitual de suas obras a partir das categorias destacadas.

Quadro 13 - Mapa conceitual da obra Freireana



Fonte: A autora, em 2021.

A educação na perspectiva freireana propõe uma renovação nas relações da tríade cultura-sociedade-educação, uma pedagogia que em seu entrelaçamento pretende, no transcender destas relações, a busca por uma educação libertadora, capaz de contribuir com a restituição da humanidade roubada pela opressão/dominação. Tem, portanto, seu caráter eminentemente político, já que fornece aparato emancipatório para sujeitos subalternizados, capacitando-os, mobilizando para a tomada de consciência crítica.

A educação libertadora, dialógica, humanizada e democrática desenvolvida por Freire advoga em favor dos oprimidos, subalternizados e menos favorecidos, pois confronta com as estruturas de poder dominantes. A potencialidade e presencialidade de uma educação que ofereça a transgressão, neutraliza as possibilidades opressoras, promovendo a expansão e resistência à opressão.

A experiência desenvolvida por Paulo Freire no continente africano e sua proposta descolonizadora, além de contribuir para o processo educacional e alfabetizador, influenciou diretamente pela libertação mental e reafricanização da população local. Auxiliou e contribuiu significativamente com as lutas por libertação.

Visitou Zâmbia, Tanzânia, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe, Angola e Cabo Verde. Reuniu-se com o Movimento Popular de Libertação da Angola (MPLA), a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) e o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), orientando programas de alfabetização de adultos na Guiné-Bissau, Tanzânia e Angola (HADDAD, 2019).

Em *Cartas à Guiné-Bissau, registros de uma experiência em processo*, Freire (1978) exalta o empenho da população local em se libertar do colonizador português. As cartas enviadas por ele aos educadores de Guiné-Bissau tinham por objetivo, dialogar e auxiliar na promoção da alfabetização da população guineense. Este trabalho foi muito significativo, tendo em vista ter sido neste período, em que o autor revisa, reelabora muitos de seus pensamentos que nunca tinham sido trabalhados ao longo da sua obra.

Guiné-Bissau não parte do zero em termos de fontes culturais e históricas, mas parte do zero em termos materiais, pois assim deixaram os colonizadores, quando já derrotados política e militarmente, abandonaram-na após o legado de problemas e de descaso, trazidos pelo colonialismo. O país chegou à independência, em 1975, com 93,7% de analfabetos e analfabetas; e, em 490 anos, de “1471 até 1961, apenas se formaram catorze guineenses com curso superior e onze no nível do ensino técnico” (FREIRE; GUIMARÃES, 2011, p. 18).

Não nos era estranha, de modo algum, a luta em que o povo da Guiné-Bissau e Cabo Verde, sob a liderança extraordinária de Amílcar Cabral e de seus camaradas do PAIGC, se tinha empenhado para a expulsão do colonizador português. Sabíamos o que havia significado essa luta, enquanto forjadora da consciência política de grande parte do povo, bem como da de sua liderança, e enquanto também um dos fundamentais fatores que explicam o 25 de Abril em Portugal (FREIRE, 1978, p. 10).

O amefricano Paulo Freire sentia-se próximo ao continente africano. Quando ele fala da relação entre oprimido e opressor, o autor convoca a ancestralidade africana reconhecida e que se manifesta em sua vida e permeia toda sua obra.

Quão importante foi, para mim, pisar pela primeira vez o chão africano e sentir-me nele como quem voltava e não como quem chegava [...] daquele momento em diante, as mais mínimas coisas – velhas conhecidas – começaram a falar a mim, de mim[...]a presença, entre as massas populares, da expressão de sua cultura que os colonizadores não conseguiram matar, por mais que se esforçassem para fazê-lo, tudo isso me tomou todo e me fez

perceber que eu era mais africano do que pensava. Naturalmente, não foram apenas estes aspectos, para alguns puramente sentimentalistas, na verdade, contudo, muito mais do que isto, que me afetaram naquele encontro que era um reencontro comigo mesmo. (FREIRE, 1978, p. 9).

Nessa propositiva, Freire parte de uma compreensão de que o Brasil é antes de tudo negro e fala para além de termos quantitativos. Se temos grande parte da população brasileira composta por afro-brasileiros, e são estes os oprimidos, então, Freire é detentor desta consciência histórica e racial. A partir da leitura e diálogos por meio da obra *A África ensinando a gente- Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe*, escrito por Freire e Guimarães (2011), o MAfroEduc traça como pauta de seus encontros (Figura 20), a contribuição freireana e sua influência nos países arruinados pelo poderio colonial.

Figura 19 - Flyer explicativo das reuniões do MAfroEduc

UBUNTU: A ÁFRICA ENSINANDO A GENTE	
15 DE ABRIL	"ESTE REAPRENDIZADO QUE A ÁFRICA ME OFERECE" ALEXIA TOMASIA FERREIRA CAVALCANTE
29 DE ABRIL	"PRATICAR PARA APRENDER": CAMINHOS DE SÃO TOMÉ VITORIA RAYSSA HOLANDA DA SILVA
10 DE JUNHO	O PROCESSO? EXTRAORDINÁRIO, MAS "SIMPLEMENTE, HOUE UMA RUPTURA" ROSIANE SILVERIA RODRIGUES VELOSO AMORIM
24 DE JUNHO	SÃO-TOMENSE LEVE-LEVE? "A MUDANÇA TEM DE SER GERAL!" TERCÍLIA MARIA DA CRUZ SILVA
1 DE JULHO	"O IDEAL PERDEU-SE. É UMA CATÁSTROFE!" THAYS COELHO FRANÇA
22 DE JULHO	APOSTAR NA EDUCAÇÃO, "MAIS CEDO OU MAIS TARDE" GLAUCIA SANTANA SILVA PADILHA
5 DE AGOSTO	ANGOLA? UMA VISÃO POLÍTICA COMPLETAMENTE DIFERENTE WALQUIRIA COSTA PEREIRA
19 DE AGOSTO	"TIVEMOS QUE CONSTRUIR A PARTIR DA PRIMEIRA PEDRA" SORAIA LIMA RIBEIRO DE SOUSA

ENCONTROS PELO MEET | ÀS 17H | COM CERTIFICAÇÃO

Fonte: Universidade Federal do Maranhão (2022)

Foi por meio da educação e com militantes engajados que iniciou a reconstrução daquela nação. Passando a aproximar-se dos estudos de Frantz Fanon e do líder de Guiné, Amílcar Cabral (exímio estudioso de Antônio Gramsci). E assim juntos, uniram-se ao propósito político educacional africano.

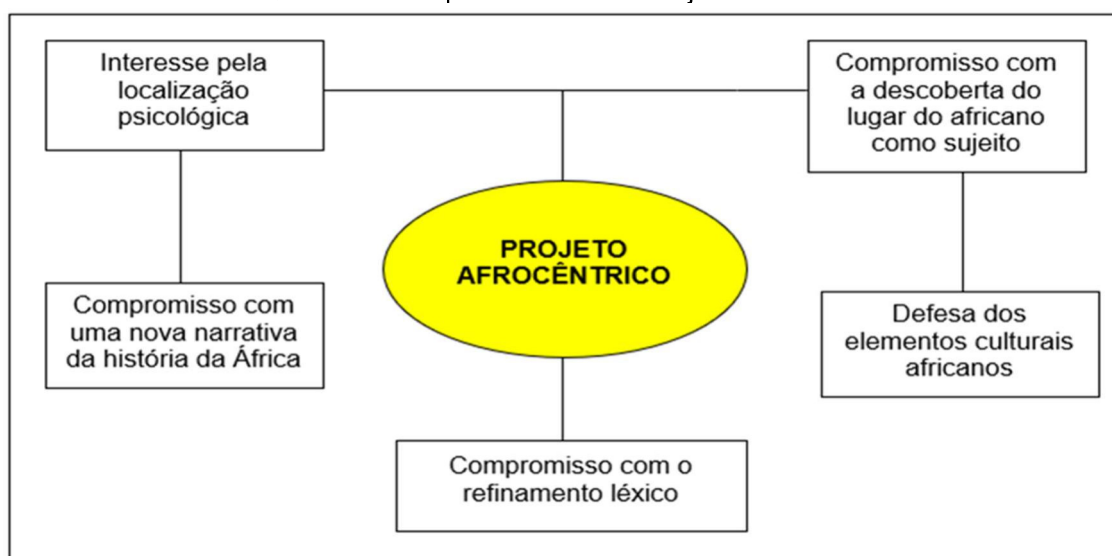
Quem seriam os esfarrapados, condenados e oprimidos da terra a quem Freire se refere? Quando projetamos estes termos na tentativa de designar os

oprimidos, estes não seriam os ricos, europeus e brancos. O legado Freireano permite-nos sustentar a esperança e buscar novos olhares, fazendo-nos refletir sobre as feridas coloniais brasileiras, sobretudo, as que se referem ao racismo, repressão e exclusão da população afrodescendente.

O que Paulo Freire poderia contribuir em África? Passamos a fazer uma aproximação entre as categorias trabalhadas por ele (construção histórica e consciência humana) e Asante, sobretudo no que diz respeito ao agenciamento afrocêntrico (capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana). Localizamos, então, um educador com princípios afrocentristas. Mesmo os autores caminhando por categorias distintas de análise, elas convergem para um mesmo ponto. A libertação do oprimido e o seu reposicionamento como agente histórico. O pensamento crítico, empreendido coletivamente, fundamenta a base da organização e luta.

A afrocentricidade, segundo Asante (2009, p. 94) nasce como processo de conscientização política de um povo que inexistia, ou estava sempre à margem no processo colonial. “O processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos”. Para o autor, um projeto afrocêntrico tem como principais características (Quadro 14):

Quadro 14 - Mapa conceitual do Projeto Afrocêntrico



Fonte: a autora, em 2021, baseada nos estudos de Asante (2009)

Ao propor a crítica e desmistificação do eurocentrismo em nações colonizadas, Paulo Freire e seu trabalho pedagógico de reafricanização das

mentalidades faz de suas práticas educativas construções afrocentradas de saberes. Na visão afrocêntrica, todo conhecimento é emancipador. Freire, trabalha nesta perspectiva do progresso para a libertação.

5.2 Pedagogia Engajada X Colonialidade Epistêmica: questões para serem refletidas em gênero e sexualidade

No desenvolvimento histórico das sociedades, percebemos a conquista de diversos direitos, que foram resultados de lutas e gerações que se mobilizaram para concretizar interesses e necessidades, principalmente, às questões voltadas à mulher. Com a abertura dada às novas dimensões e contornos que o movimento feminista enfrentava (em suas ondas iniciais), sobremaneira, ao politizar as desigualdades existentes no grupo de mulheres que não se sentiam contempladas dentro das suas especificidades.

Com o feminismo unificado em torno do sufrágio universal, da igualdade e de uma opressão comum a todas, tornou-se insuficiente às mulheres negras. As contradições e ambiguidades que se apresentavam, causavam estranhamento por não incluir nessa trajetória o racismo patriarcal. Era necessário, então, refletir sobre a luta cotidiana de mulheres que vivenciavam diferentes experiências de opressão: sexista, racista e de classe social.

O racismo, como principal eixo articulador e mecanismo de opressão de pessoas negras, teve centralidade no movimento negro, cujo espaço não foi suficiente para reivindicar pautas com ênfase na questão de gênero, assim como o movimento feminista não deu nenhuma relevância às questões raciais. Tais embates tem colocado em discussão perspectivas de produção do feminismo negro.

Desse modo, o feminismo negro começa a ganhar força a partir do segundo momento de atuação do feminismo universal, ou seja, mais precisamente na segunda onda, principalmente nos Estados Unidos. Embora o termo tenha notoriedade na década de 1970, as principais fontes do feminismo negro, encontramos, dentre outras, nos estudos de Angela Davis (2013, 2017); bell hooks (2017, 2019, 1995), Kimberlé Crenshaw (2002, 2020) e Patricia Hill Collins (2019, 2021).

As autoras em destaque percorreram caminhos marginalizados, como conhecedoras do próprio contexto e dos opressores ou como hooks (2019),

esclarecem, que fazem parte do todo, mas fora do corpo principal. Suas abordagens são estruturadas pelo racismo e sexismo em diáspora negra, compostos também por subversões para serem projetados em epistemologias negras decoloniais, uma vez que os deslocamentos construídos partem do “centro para perspectivas da vivência da margem” (hooks,2019, p.11).

A potencialidade do pensamento feminista negro, ao utilizar-se da categoria interseccionalidade, incluiu possibilidades pedagógicas de inserção ao debate de raça, classe, gênero e sexualidade, em âmbito educacional, no combate ao racismo estrutural, sexismo e cultura patriarcal, oriundos da colonialidade do poder, saber, ser e gênero, constitui-se um diálogo ancorado na construção de uma educação antirracista e antissexista que promoverá a decolonialidade.

Muito embora os diálogos feministas decoloniais estejam presentes na seara educacional, sua construção e ascensão são consideradas tímidas e/ou encontram pouca visibilidade nas academias e na historiografia ocidental. Como vimos na subseção 2.1 desta dissertação, a colonialidade, sua organização e classificação das relações do sistema-mundo entre periferia e centro, disponibiliza uma ampla luta anticolonial de mulheres afro-latino-americanas em contraposição ao status estabelecido, almejando uma democratização e redistribuição do poder.

Nessa conjuntura, há de se reconhecer a potência da educação no enfrentamento aos processos de subalternidade impostos pela colonialidade epistêmica, isto porque é por meio desta, que localizamos um dos caminhos possíveis da participação das mulheres nas instâncias de representação e poder, por meio de lutas, equidade e respeito, pondo fim às discriminações de gênero e sexualidade, enfoque principal deste estudo.

Mas como então transpor a educação escolar brasileira, com sua base no racismo institucional e que (re)produz, a cultura hegemônica, patriarcal, heteronormativa como universal e verdadeira, prejudicando a democratização do conhecimento? Para Lugones (2014), descolonizar o gênero é necessariamente uma práxis, “é decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (Lugones 2014, p. 941)

Reconhecida, como uma importante escritora feminista afro-americana, bell hooks acolheu a pedagogia crítica de Paulo Freire, promovendo a sua

aproximação ao feminismo e, assim, conseqüentemente contribuiu para a sua irradiação entre os círculos populares feministas. A pedagogia engajada proposta por ela, tece relações que corroboram para promoção, reflexão e a valorização dos diversos atores do processo histórico, promovendo uma educação insubmissa, transgressora, libertadora e emancipadora a fim de combater o racismo estrutural, sexismo e cultura patriarcal, advindos da colonialidade do gênero.

Nesse aspecto, o pensamento feminista de hooks e o desenvolvimento da pedagogia engajada se apresenta como uma epistemologia plural, com o pensamento crítico, constituída e fundamentada a partir dos subalternizados pela modernidade capitalista, elaborados a partir da intersecção das diversas opressões, sendo raça, classe e gênero as mais ressaltadas, mas não as únicas. A intenção da autora pretende, assim, uma mudança estrutural, a fim de lutar contra a perspectiva acadêmica dominante, marcadamente eurocêntrica e excludente. Uma revolução de valores.

A busca por transgressão, podem ser refletidas em gênero e sexualidade para as performances heteronormativas compulsórias que condicionaram-se como tradicionais e constituintes na estrutura social. Para isso, urge necessário o reconhecimento da diversidade cultural, sexual e de gênero, bem como o contínuo repensar e posterior desconstrução da colonialidade epistêmica, principalmente no que diz respeito àquilo que é ensinado e como é ensinado (hooks, 2017).

A sala de aula para a autora precisa ser transformada em inclusiva, “mudando hábitos e pensamentos que refletissem no compromisso com a liberdade” (hooks, 2017, p.41) colidindo à noção universal de experiências e pensamentos. O corpo docente necessita (re)aprender sobre racismo, sexualidades, gêneros e interseccionalidade, atuando diretamente sobre colonização e descolonização.

Diante de uma academia formadora de base e ensinamentos eurocentrados, e o pensamento crítico não encorajado, a essência da pedagogia engajada torna o ensino como pensamento crítico e reflexivo, por vezes transformando diretamente a prática docente. Ações formativas outras, como, por exemplo, as desenvolvidas dentro de grupos de pesquisa ou ainda, as formações continuadas no espaço escolar são benéficas e ativas para o (re) pensar docente.

Dito isto, como expressão de um ativismo político de cunho feminista, crítico antirracista e decolonial, hooks ao incorporar e transformar o pensamento

freireano (inclusive potencializando) em base teórico-metodológica para a construção e o fortalecimento de uma pedagogia que abre um campo de possibilidades, coadunando-se com os movimentos decoloniais e estudos interculturais aqui representadas por mulheres latino-americanas, chicanas, indígenas, negras, proporcionando um processo de desconstrução e (re)construção de um pensamento histórico e de uma práxis feminista, tomando como base o lugar destas mulheres colonizadas/subalternizadas da América Latina e de outras regiões do Sul Global.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do princípio de que as nações do Sul, constituíram-se estruturalmente baseada no modelo colonial em que a mulher afro-brasileira teve o seu lugar a todo momento roubado pela alienação colonial e como resultado à marginalidade destinada e sua subjetividade subtraída, o silenciamento de seu corpo e sexualidade foi uma das maiores restrições a ela imposta.

Esta alienação como consequência suprimiu sua fala por muito tempo. O seu rompimento e reificação de toda opressão na formação da subjetividade negra, só pode ser rompido à medida em que foi estabelecida perspectivas de superação de toda ambivalência racial. Percebemos ao longo desta dissertação, que várias mulheres a frente de seu tempo iniciaram este movimento de conscientização (não apenas de uma pretensa essencialidade positiva), mas tornaram a práxis de sua luta, um permanente caminho que opera na contra hegemonia.

Localizamos caminhos contra hegemônicos sendo desenvolvidos nas artes, literatura, academia, política, música, ciência, mas, consideramos aqui como núcleo central, a educação. O que teria sido de Kehinde/ Luísa sem a motivação libertadora que o conhecimento/ educação fez em toda a narrativa agenciada da obra *“Um defeito de cor”*?

O que motivou e fez de mulheres como bell hooks a desenvolverem a Pedagogia Engajada, que aqui, enfatizamos como um dos estudos que contribuem na construção e formação de novos olhares sobre o corpo e sexualidade da mulher afro-brasileira, a partir de narrativas afrocentradas representadas e apresentadas por Kehinde?

Para os questionamentos feitos acima, entendemos que a decolonialidade da educação se alcança na mesma medida em que se valida e reconhece a importância dos saberes contra hegemônicos não oficializados pela colonialidade do saber. Podemos confirmar esta decolonialidade quando nos confrontamos com epistemologias transgressoras (Pedagogias do Sul) que fazem o caminho inverso, e nos possibilita (re)avaliar a historiografia tradicional, como os apresentados pela perspectiva afrocêntrica, decolonial e engajada de saberes.

O sistema educacional pós-moderno está impregnado do eurocentrismo pedagógico e de toda a lógica colonial velada. A colonialidade do saber, curricular e

didática, seguem a retórica e os postulados epistêmicos tradicionais, por mais que se reconheça a diversidade presente nos espaços educacionais. É necessário desprender-se, problematizar e resistir à colonialidade latente.

A Pedagogia Engajada localiza-se num rol amplo de Pedagogias ao Sul, portanto, críticas, capazes de acolher a práxis emancipatória das comunidades afrodescendentes, que têm exercido posturas libertadoras e políticas, uma prática simultânea nos campos, científico, moral, político e espiritual. Não à toa, que hooks evidencia o amor e a felicidade como úteis para o desenvolvimento do pensamento engajado na formação holística.

O caráter diverso e construído de nações e sociedades, advindo de experiências históricas, sociais e culturais diversas, que puderam ressignificar, por exemplo, o papel central da mulher africana no contexto matricêntrico e matrigestor. São marcas sociais identitárias que nos fazem múltiplos, não existindo, portanto, conhecimento único e imutável.

Sobretudo, os estudos descortinaram e ampliaram novos horizontes no que tange aos conceitos de gênero, sexualidade e a mulher, a partir dos estudos desenvolvidos por intelectuais africanas/os e afrodiaspóricas que questionam a hegemonia de perspectivas eurocêntricas. Neste enfoque, apresentamos outras possibilidades analíticas como complementaridade aos estudos das pesquisadoras Joan Scott, Judith Butler, por exemplo, que problematizam a noção de gênero fundada sob a ótica patriarcal e biológica. Com isso, oferecemos contribuições relevantes de superarmos a colonialidade epistêmica tão enraizada nas maneiras de organização e estruturação da sociedade brasileira.

Contra os estigmas e preconceitos sexistas e racistas fundados a partir de sistemas hierárquicos como o patriarcado, as populações afrodescendentes resistiram à filosofia colonial de degradação. Elas “lutaram, e continuam lutando, para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, assim como qualquer outro ser que reivindique o título de ser humano.” (RAMOSE, 2011, p. 8).

Ana Maria Gonçalves por meio da literatura, possibilitou em sua obra, a oportunidade de conhecer, (re)discutir e (re)dimensionar a historiografia colonial. Ao empoderar Kehinde, ela nos conta outra história, que traz à tona memórias de época de luta e resistência. A autora está imersa em tramas históricas reais e em nada

desqualifica a metaficção historiográfica por ela descrita. Premiada em 2007, em Cuba, com o prêmio na categoria “Literatura Brasileira” Casa de las Américas.

A perspectiva afrocentrada, decolonial e engajada de conhecimentos para o contexto nacional e quiçá mundial, são possibilidades e um dos inúmeros caminhos que se mantêm sólido e fértil na luta antirracista e na busca por representações culturais que expressem as mulheres ocidentais ou ocidentalizadas em lugares privilegiados, na cadeia ancestral, na sua potência de criação sem entrar na armadilha da supremacia materna.

Mediante estas afirmações, nutrimos expectativas em evidenciar, valorizar a cultura, os ensinamentos na perspectiva afrocentrada de saberes por acreditarmos ser necessário refletir acerca da produção do conhecimento e organização social “outra” a partir da cosmovisão ancestral de nações africanas. A perspectiva afrocentrada de saberes para o contexto nacional e quiçá mundial, são possibilidades e um dos inúmeros caminhos que se mantêm sólido e fértil na luta antirracista. Desse modo, este engajamento trazido pela obra *“Um defeito de cor”*, constitui-se como narrativa de construção de uma pedagogia engajada e de fortalecimento humano, social e cultural.

REFERÊNCIAS

- ACERVO MARANHENSE. **Casa das Minas**: Querebentã de Zomadonu. São Luís, 2017. (Série Terreiros do Maranhão). 1 vídeo (4 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iHR4cBSTMZI>. Acesso em: 12 maio 2021.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. The danger of a single story. *In*: TEDGLOBAL., 2009, Nova York. **Conferência** [...]. Nova York: TedGlobal, 2009. Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?referrer=playlist-the_most_popular_talks_of_all. Acesso em: 10 maio 2020.
- AGUIAR, Jórisa Danilla Nascimento. Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica? **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 21, n. 41, p. 273-289, jul./dez. 2016.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Coordenação Djamila Ribeiro São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).
- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. **Racismo estrutural**. Coordenação Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen, 2019. (Feminismos Plurais).
- ALONSO, Angela. **Flores, votos e balas**: o movimento abolicionista brasileiro (1868-1888). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALVES, Gabriel. Estudo com 1.200 genomas mapeia diversidade da população brasileira. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 23 set. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2020/09/estudo-com-1200-genomas-mapeia-diversidade-da-populacao-brasileira.shtml>. Acesso em: 10 mar. 2021.
- AMIGO DO ORIXÁ. **Ewa**. [S. l.], 28 maio 2015f. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/tag/ewa-2/>. Acesso em: 10 maio 2022.
- AMIGO DO ORIXÁ. **Iansã**. [S. l.], 28 maio 2015b. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/category/orixa/iansa/>. Acesso em: 10 maio 2022.
- AMIGO DO ORIXÁ. **Iemanjá**. [S. l.], 23 maio 2015a. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/category/orixa/iemanja/>. Acesso em: 10 maio 2022.
- AMIGO DO ORIXÁ. **Nanã**. [S. l.], 28 maio 2015d. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/category/orixa/nana/>. Acesso em: 10 maio 2022.
- AMIGO DO ORIXÁ. **Obá**. [S. l.], 28 maio 2015e. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/category/orixa/oba/>. Acesso em: 10 maio 2022.

AMIGO DO ORIXÁ. **Oxum**. [S. l.], 28 maio 2015c. Disponível em: <https://amigodoorixa.wordpress.com/category/orixa/oxum/>. Acesso em: 10 maio 2022.

ANDRÉ, Marli (org.). **Práticas inovadoras na formação de professores**. Campinas: Papyrus, 2016.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.

ASANTE, Molefe Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 14, p. 1-10, dez. 2016.

ASANTE, Molefe Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BARBOSA, M. S. A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 2012.

BARROS, José D'Assunção. A história cultural e a contribuição de Roger Chartier. **Diálogos: Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História**, Maringá, v. 9, n. 1, p. 125-141, 2005.

BARROS, Marcelo (ed.). **O candomblé bem explicado**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**: a experiência vivida. Tradução Sérgio Millet. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BENJAMIN, Walter. O narrador – considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e Técnica, arte e política. Obras Escolhidas V. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

BERNARDO, Teresinha. O Candomblé e o poder feminino. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 2, p. 1-21, 2005.

BEZERRA, Mirthyani. Uma nação se faz na cama? **Tilt Uol**, São Paulo, 4 dez. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/tilt/reportagens-especiais/dados-do-genoma->

de-brasileiros-revelaram-violento-processo-miscigenacao/#cover. Acesso em: 2 mar. 2021.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Textos selecionados, apresentação e tradução Celso Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

BOCAYUVA, Helena. **Erotismo à brasileira**: o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre- Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm. Acesso em: 10 mar. 2020.

BRASIL. Lei nº 8.184, de 10 de maio de 1991. Dispõe sobre a periodicidade dos Censos Demográficos e dos Censos Econômicos e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 13 maio 1991. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8184.htm#:~:text=LEI%20N%208.184%2C%20DE%2010,Econômicos%20e%20dá%20outras%20providências. Acesso em: 10 mar. 2020.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2010: características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. **Censo Demográfico**, Rio de Janeiro, p.1-215, 2010. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acesso em: 10 mar. 2020.

BRASIL. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.: estudos e análises. Informação Socioeconômica nº 2. Rio de Janeiro 2013.

BRITO, Mariana Fernandes. **Sexualidade na escola**: concepções e práticas docentes na educação infantil. 2017. Monografia (Especialização em Docência na Educação Infantil) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

BRITO, Mariana Fernandes; CUTRIM, Rosylene Conceição Soares; SILVA, Sirlene Mota Pinheiro da. Gênero e sexualidade no ambiente escolar: experiências e pesquisas do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Gênero e Sexualidade nas Práticas Educativas - GESEPE/UFMA. In: NASCIMENTO, Fernando Augusto do; RIBEIRO, Tânia Cristina Costa; OLIVEIRA, Fernanda Areias de (org.). **Arte, gênero, sexualidade e educação**: saberes e práticas de equidade na escola. São Luís: Edufma, 2020. p. 47-60.

BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Tradução de Sérgio Goes de Paula. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

BUTLER, Judith, P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Tradução Renato Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** 19. ed. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Claudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, set./dez. 2014.

CARDOSO, Flamarion Ciro; MALERBA, Jurandir (org.). **Representações: contribuição a um debate transdisciplinar.** Campinas: Papirus, 2000. (Coleção Textos do Tempo).

CARDOSO, Flamarion. O uso, em história, da noção de representações sociais desenvolvida na psicologia social: um recurso metodológico possível. **Psicologia e Saber Social**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 40-52, 2012.

CARNEIRO, Sueli. Gênero, raça e ascensão social. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 544-552, jul./dez. 1995.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. **O poder feminino no culto dos orixás.** In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Summus; Selo Negro, 2008.

CARVALHO, João Gilberto da Silva; ARRUDA Angela. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. **Paidéia**, Ribeirão Preto, v. 18, n. 41, p. 445-456, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl. O terreiro de Gantois: redes sociais e etnografia histórica no século XIX. **Revista de História**, São Paulo, n. 176, a05616, 2017.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luís Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé Ketu. **Afro-Ásia**, n. 36, p. 111-151, 2007.

CASTRO, Celso. **Antropologia cultural.** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

CASTRO, Fabiana Leonel de. **Negras, jovens e feministas: sexualidade, imagens e vivências**. 2010. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

CAVALCANTE, Marina. Produção bibliográfica: Malinowski. *In*: ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS. **Blog Estudos Antropológicos**. [S. l.], 14 maio 2012. Disponível em: http://antropologiaestudos.blogspot.com/2012/05/producao-bibliografica-malinowski_14.html. Acesso em: 10 set. 2020.

CELLARD, A. A análise documental. *In*: POUPART, J. et al. A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos. Petrópolis, Vozes, 2008.

CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). **Atlas da violência 2020**. Brasília, DF: IPEA, 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>. Acesso em: 10 maio 2021.

CESAIRE, Aimé; MOORE, Carlos (org.). **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CHAMOM, Andreia Regina Marques. **As “mulatas” de Di Cavalcanti: um estudo em Psicologia Social**. 2017. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *In*: CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude**. Tradução Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002. p. 61-80.

CHARTIER, Roger. O mundo como representações. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, abr. 1991.

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e, além disso. **Caderno Pagu**, São Paulo, v. 51, p. 1-23, 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700510018>. Acesso em: 10 mar. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do emponderamento**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Tradução Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONT, Valdeir Del. Francis Galton: **eugenia e hereditariedade**. *Scientile Studia*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 201-18, 2008.

CORRÊA, Mariza. **Sobre a invenção da mulata**. Cadernos pagu (6-7) 1996: pp.35-50.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRENSHAW, Kimberlé. **The urgency of intersectionality**. Tradução Renan Pereira. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (18 min). Publicado pelo canal TED. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=akOe5-UsQ2o>. Acesso em: 10 maio 2020.

DAVIS, Angela. **Mulher, classe e raça**. Tradução Livre. Plataforma Gueto, 2013
DAVIS, Angela. **Mulheres, cultura e política**. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. Coordenação Djamila Ribeiro. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização**: mito ou realidade. Tradução Mercer Cook. [S. l.]: Lawrence Hill & Co, 1974.

DIOP, Cheikh Anta. **Origem da espécie humana e Civilização egípcia (legendado)**. Entrevista cedida à Para o Povo. [S. l.: s. n.], 1985. 1 vídeo (1 h). Publicado pelo canal Retomando Narrativas Históricas. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=XpqzEytY4Bc. Acesso em: 10 maio 2020.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica. Tradução Silva Cunha Neto. Ramada: Edições Pedagogo, 2014. (Coleção Reler África).

DOMINGUES, Joelza Ester. **Mulheres africanas**: rainhas, guerreiras e líderes espirituais. **Ensinar História**, [S. l.], 20 abr. 2018. Disponível em: <https://ensinarhistoria.com.br/mulheres-africanas-rainhas-guerreiras-e-lideres-espirituais/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, São Paulo, v. 28, n. 5, p. 515- 539, maio 1998.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução Heloisa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

DUVEEN, Gerard. O poder das ideias. *In*: MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994. v. 1.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Tradução Ruth M. Klaus. São Paulo: Centauro, 2002.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. 9. ed. Tradução Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESPERANÇA Garcia: a primeira advogada do Piauí. **Rede Piauí de Notícias**, Teresina, 6 set. 2017. Cultura. Disponível em: <https://redepiaui.com/noticias/esperanca-garcia-a-primeira-advogada-do-piaui/>. Acesso em: 10 ago. 2020.

FALCON, Francisco José Calazans. História cultural e história da educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 32, p. 328-375, maio/ago. 2006.

FALCON, Francisco José Calazans. História e representação. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 21, p. 87-126, 2000.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Prefácio Jean Paul Sartre Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.

FARIA, Caroline. África. **Infoescola**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.infoescola.com/geografia/africa/>. Acesso em: 10 out. 2021.

FARR, Robert M. Representações sociais: a teoria e sua história. *In*: GUARESCHI, Pedrinho A.; JOVCHELOVITCH, Sandra (org.). **Textos em representações sociais**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 31-59.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (o legado da raça branca)**. Prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008. v. 1.

FERNANDES, Maria das Graças Melo. O corpo e a construção das desigualdades de gênero pela ciência. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 4, p. 1051-1065, 2009.

FERRARI, Anderson. Diversidades, sexualidades e orientações sexuais. *In*: XAVIER FILHA, Constantina (org.). **Sexualidades, gênero e diferenças na educação das infâncias**. Campo Grande: Editora da UFMS, 2012.

FERREIRA, Ligia Fonseca. Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça. **Teresa Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, v. 8, n. 9, p. 300-321, 2008.

FERRETTI, Mundicarmo. Pureza Nagô e nações Africanas no tambor de Mina no Maranhão. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 75-94, out. 2001.

FINCH III, Charles S. Cheikh Anta Diop confirmado. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 71-90.

FLORA, Luciney Paulino. **O surgimento dos 'cultos a carga'**: encontros e conflitos no contexto intercultural e colonial da Melanésia e Papua Nova Guiné. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

FRANCO, Maria Ciavatta. Quando nós somos o outro: Questões teórico-metodológicas sobre os estudos comparados. *Educação & Sociedade*, ano XXI, nº 72, agosto/00.

FONSECA, Mariana Brecks. História da África. **Revista África e Africanidades**, Quissamã, ano 14, n. 38, p. 1-5, maio 2021.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon e Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II**: o uso dos prazeres. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon e Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade III**: o cuidado de si. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque, J. A. Guilhon e Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020c.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FREIRE, Paulo. **Cartas à Guiné Bissau**: registros de uma experiência em processo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (O Mundo Hoje, 22). Disponível em: <https://cpers.com.br/wp-content/uploads/2019/09/4.-Cartas-à-Guiné-Bissau.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996. (Coleção Leitura).

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 74. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREIRE, Paulo; GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente**: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal. 51. ed. Recife: Global Editora, 2006.

GADOTTI, Moacir. **Convite à leitura de Paulo Freire**. 2. ed. São Paulo: Scipione, 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOELLNER, Silvana Vilodre. A produção cultural do corpo. *In*: LOURO, Guacira Lopes; FELIPE, Jane; GOELLNER, Silvana Vilodre (org.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na Educação. Petrópolis: Vozes, 2018.

GOMES, Mariana Selister. **Marketing, turístico e violência contra as mulheres**: (des) (re)construções do Brasil como Paraíso de Mulatas. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, São Paulo, p. 223-244, 1984.

HADDAD, Sérgio. **Um educador**: um perfil de Paulo Freire. São Paulo: Todavia, 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade Stuart Hall**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução Daniel Miranda, William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Apicuri, 2016.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África I**: metodologia e pré-história da África. Brasília, DF: UNESCO, 2010. p. 185-222.

HAVIK, Philip J. A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 27, p. 79-120, 2002.

HEILBORN, Maria Luiza. Entre as tramas da sexualidade brasileira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 43-59, jan./abr. 2006.

HEILBORN, Maria Luiza; ARAÚJO, Leila; BARRETO, Andreia (org.). **Gestão de políticas públicas em gênero e raça**: módulo 2: políticas públicas de gênero. Rio de Janeiro: CEPESC; Brasília, DF: Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2010.

HITA, Maria Gabriela. **A casa das mulheres n'outro terreiro**: famílias matriarcais em Salvador. Prefácio Claudia Fonseca. Salvador: Edufba, 2014.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. Tradução Rainer Patriota. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HOOKS, Bell. **Intelectuais negras**. Revista Estudos Feministas. Rio de Janeiro, v.3, nº 2, p. 464 – 478, 1995.

HUMANAE. **humanae_project**. [S. l.], 2020. Disponível em: www.instagram.com/humanae_project/. Acesso em: 10 dez. 2020.

HUTCHEON, Linda. **Poética do pós-modernismo**: história, teoria e ficção. Tradução Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. *In*:

JODELET, Denise (org.). **As representações sociais**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 17- 44.

LEITE, Cleia Aguiar. **A representação da “mulher brasileira” construída pela Embratur entre 1966 e 1985**. 2017. Dissertação (Mestrado Profissional em Turismo) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

LOBO, Renato Fernandes; WERNECK Mariza Martins Furquim. A interdisciplinaridade do conceito de representações sociais de Serge Moscovici. **Revista Ciências Humanas - Educação e Desenvolvimento Humano**, Taubaté, v. 11, n. 1, p. 8-18, jun. 2018.

LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. *In*: COLÓQUIO CONSTRUÇÃO E ENSINO DA HISTÓRIA DA ÁFRICA, 1995, Lisboa. **Anais [...]**. Lisboa, 1995. p. 21-29.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**: ensaios e conferências. Tradução Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H.B. et al. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, Adilbênia Freire. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: Filosofia Africana e práxis de Libertação. **Páginas de Filosofia**, São Paulo, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014.

MACHADO, Raimunda Nonata da Silva. **Gênero e raça em travessias epistêmicas**. São Luís: Edufma, 2018.

MACHADO, Raimunda Nonata da Silva. Corpos subversivos na memória científica. **Cadernos de Pesquisas Multidisciplinares sobre Corpo, Raça, Sexualidade e Gênero**, Parnaíba, v. 1, n. 1, p. 1-9, set./dez. 2019.

MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SIMÕES, Simone Cristina Silva. O GEMGe na formação de epistemes de subversão no campo educacional. **Revista Fórum Identidades**, Itabaiana, v. 30, n. 1, p. 171-191, jul./dez. 2019.

MAIO, Marcos Chor. O Brasil no concerto das nações: a luta contra o racismo nos primórdios da Unesco. **Hist. cienc. saude-Manguinhos 5 (2) • out 1998**.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Sexo e repressão na sociedade selvagem**. Tradução Francisco M Guimaraes. Petrópolis: Vozes, 1973.

MANNHEIM, Karl. O problema sociológico das gerações. In: FORACCHI, Marialice M. (org.). **Karl Mannheim**: sociologia. Tradução Cláudio Marcondes. São Paulo: Ática, 1982. p. 67-95.

MARIA, Mirella Aparecida dos Santos. **Transgredir para educar**: das mulatas de Di Cavalcanti às propostas pedagógicas engajadas e decoloniais. 2018. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2018.

MARTINS, Carolina C. de Souza; ALVES, Elio De Jesus Pantoja. Terreiro do Egito: memórias e resistência em São Luís do Maranhão. **CLIO: Revista de Pesquisa Histórica**, Recife, n. 35, p. 137-151, jul./dez. 2017.

MAZAMA, Ana. Teoria crítica africana. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4).

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

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

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. Tradução Rosa Krausz. 4. ed, São Paulo: Perspectiva, 2000.

MELO, Christiane Falcão; BARROS, Zuleica de Sousa. **Casa das Minas**: um estudo das lexias afro-religiosas. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE CIÊNCIAS DA LINGUAGEM APLICADAS AO ENSINO, 2., 2003, João Pessoa. **Anais** [...]. João Pessoa, 2003.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (orgs.). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, Língua e Identidade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOREIRA, Danilo. Conheça os incríveis habitantes de Melanésia. **Mundo Universo**, [S. l.], 2019. Disponível em: <http://www.mundoinverso.com.br/conheca-os-incriveis-habitantes-de-melanesia/>. Acesso em: 10 set. 2020.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Tradução Pedrinho A. Guareschi. 5. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. Tradução Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2003.

MOTA NETO, João Colares da. **Por uma pedagogia decolonial na América Latina**: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda. Curitiba: CRV, 2016.

MOTA, Christiane de Fátima Silva; LINDOSO, Gerson Carlos Pereira; ALVES, Luciana Railza Cunha. “Lugar Sagrado”? Reivindicações territoriais das comunidades do Cajueiro e o processo de ocupação do Terreiro do Egito, Maranhão. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS, 4., 2016, Montes Claros. **Anais** [...]. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2016.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo mestiçagem**: identidade nacional versus identidade negra. 5. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *In: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO*, 3., 2003, Rio de Janeiro. **Palestra [...]**. Rio de Janeiro: PENESB, 2003.

MUNANGA, K. GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo. Global, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documento de uma militância pan-africanista. 3. ed. Prefácio Kabengele Munanga. Texto: Elisa Larkin Nascimento, Valdecir Nascimento. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4).

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Pan Africanismo na América do Sul**: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1980.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, [S. l.], v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019.

NOGUEIRA, Nádia Cristina. **Sexualidade e socialização em Gilberto Freyre**. 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. **Tempo Social, Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 19, n. 1 p. 287-308, nov, 2006.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2011.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Africanidades na educação. **Educação em Debate**, Fortaleza, ano 25, v. 2, n. 46, p. 11-15, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. O mulato, um obstáculo epistemológico. **Revista Argumento**, Rio de Janeiro, ano 1, n. 3, p. 65-73, jan. 1974.

OLIVEIRA, Márcia Micussi de. **Mulheres da fronteira**: identidade negra de mulatas na cidade de São Paulo. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

OLIVEIRA, Relivaldo Pinho de. Antropologia e filosofia: Estética e experencia em Clifford Geertz e Walter Benjamin. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 209-234, jan./jun. 2012

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

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Dakar: Codesria, 2004. (Codesria Gender Series).

PAIM, Márcio. Pan-Africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na Casa De Meu Pai. **Sankofa**, São Paulo, v. 7, n. 13, p. 88-112, 2014.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. **Oiá-Bethânia**: amálgama de mitos: uma análise sócio-antropológica da trajetória artística de Maria Bethânia sob a influência de elementos míticos do orixá Oiá-lansã. 2004. 61 f. Monografia (Graduação em Comunicação Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O mundo como texto: leituras da História e da Literatura**. História da Educação, ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, nº14, p.31-45, set. 2003.

PETRUCCELLI, José Luís; SABOIA, Ana Lúcia (org.). **Características étnico-raciais da população**: classificações e identidades. Rio de Janeiro: IBGE, 2013. (Estudos e análises: informação demográfica e socioeconômica, 2). Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv63405.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

PORFÍRIO, Francisco. Franz Boas. **Mundo Educação Uol**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/sociologia/franz-boas.htm>. Acesso em: 10 ago. 2020.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos voduns: de como deuses africanos do Daomé aclimatados em São Luís do Maranhão, partindo de Belém do Pará, vieram a se estabelecer em São Paulo, devidamente acompanhados dos encantados do tambor da- mina. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 19/20, p. 109-133, 1997.

PRIORE, Mary del. **Sobreviventes e guerreiras**: uma breve história das mulheres no Brasil: 1500-2000. São Paulo: Planeta, 2020.

QUEBRANDO O TABU. **@quebrandootabu**. [S. l.], 20 nov. 2020. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CH01Fx0HvAq/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RABELO, Danilo. Um balanço historiográfico sobre o Garveyismo às vésperas do centenário da UNIA. **Revista Brasileira do Caribe**, Goiânia, v. 13, n. 26, p. 495-541, jan./jun. 2013.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-24, out. 2011.

REINO do Daomé. *In*: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2020]. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Reino_do_Daom%C3%A9. Acesso em: 10 ago. 2020.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do Levante dos Malês (1835). São Paulo: Brasiliense, 1986.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ROMANOWSKI, Joana Paulin; ENS, Romilda Teodora. As pesquisas denominadas do tipo “estado da arte” em educação. **Diálogo Educacional**, Curitiba, v. 6, n. 19, p. 37-50, set./dez. 2006.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. *In*: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (org.). **Diálogos internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

SAFFIOTI, Heleieth; ALMEIDA, Suely Souza de. **Violência de gênero**: poder e impotência. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SALES, Carla Monteiro. Cartografia, arte e visões de mundo na reprodução do “mapa invertido da América do Sul”. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 39, p. 158-174, jan./jun. 2016.

SANTANA, Tayrine; ZAPPAROLI, Alecsandra. Conceição Evaristo: “a escrevivência serve também para as pessoas pensarem”. **Agência de Notícias Itaú Social**, São Paulo, 9 nov. 2020. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as-peopleas-pensarem/>. Acesso em: 10 dez. 2020.

SANTIAGO, Silvana. **Tal Conceição, Conceição de Tal**: classe, gênero e raça no cotidiano de mulheres pobres no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A política da cor: o racismo e o colorismo. Coluna ideias. **Sul21**, Porto Alegre, 5 maio 2021a. Opinião. Disponível em: <https://sul21.com.br/opiniaio/2021/05/a-politica-da-cor-o-racismo-e-o-colorismo-por-boaventura-de-sousa-santos/>. Acesso em: 10 mar. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: as afirmações das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica, 2021a.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 78, p. 3-46, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTOS, Elton Vinicius Lima dos. **A educação sexual como ferramenta de combate à objetificação da mulher negra**. 2020. Dissertação (Mestrado Profissional) – Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2020.

SANTOS, José Antônio dos. Diáspora africana: paraíso perdido ou terra prometida. *In*: MACEDO, José Rivair (org.). **Desvendando a história da África**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. p. 181-194.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho. **O caminho das matriarcas Jeje-Nagô**: uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão. São Luís: Imprensa Oficial do Estado S/A, 2001.

SANTOS, Ricardo Ventura; MAIO, Marcos Chor. **Qual o retrato do Brasil? Raça, biologia, identidades e política na era genômica**. MANA 10(1):61-95, 2004.

SANTOS, Rafael José dos. **O 'Étnico' e o 'Exótico': Notas Sobre a Representação Ocidental da Alteridade**. Revista Rosa dos Ventos, 5(4), p. 635-643, out-dez, 2013.

SARDENBERG, Cecilia M. B. **Um diálogo possível entre Margaret Mead e Simone de Beauvoir e outras falas**. Organização: Cecilia Sardenberg, Alda Britto da Motta, Márcia Gomes. Salvador: NEIM/UFBA, 2000. p. 75-107.

SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado em África: uma análise sobre o pensamento de Cheikh Anta Diop e Ifi Amadiume. **Revista de História Bilros: História(s), Sociedade(s) e Cultura(s)**, Fortaleza, v. 6, n. 13, p. 174-189, set./dez. 2018.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Erico. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 - 1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 225-242, jan./mar. 2011.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SERRA, Ordep. Ilê axé Iyá Nassô Oká: terreiro da Casa Branca do Engenho Velho: laudo antropológico de autoria do professor doutor Ordep José Trindade Serra da Universidade Federal da Bahia. In: SERRA, Ordep José Trindade. **Blog Ordep Serra**. [S. l.], 2008. Disponível em: <http://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2020.

SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (org.). A escrita da história: novas perspectivas. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SILVA, Silvane Aparecida da. **Racismo e sexualidade nas representações de negras e mestiças no final do século XIX e início do XX**. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Sirlene Mota Pinheiro da. **Gênero e sexualidade nas tramas das lembranças e nas práticas escolares**. Curitiba: CRV, 2019.

SILVA, Daniel Neves. Revolta de Beckman. In: PREPARA ENEM. **História do Brasil**. [S. l.], abr. 2021. Disponível em: <https://www.preparaenem.com/historia-do-brasil/revolta-beckman.htm>. Acesso em: 10 maio 2021.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de *et al.* (org.). **Dossiê Esperança Garcia**: símbolo de resistência pela luta do direito. Teresina: EDUFPI, 2017.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos. A extinção dos brasileiros segundo o conde Gobineau. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan./jun. 2013.

SOUZA, Jéssica Horácio de. As implicações do sexismo benévolo na afirmação de estereótipos femininos. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-10, jul. 2016.

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

STROHER, Carlos Eduardo. História em revolução: Michel Foucault e a produção do conhecimento histórico. **Diálogos**, Maringá, v. 18, p. 15-48, dez. 2014. Número especial.

TECHTUDO. **O que é Google**. [Itabirito], 10 fev. 2022. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/tudo-sobre/google/>. Acesso em: 10 mar. 2022.

TÍLIO, Rafael de. Teorias de gênero: principais contribuições teóricas oferecidas pelas perspectivas contemporâneas. **Revista Gênero**, Niterói, v. 14, n. 2, p. 125-148, 2014.

TORRES, Maldonado Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 80, p. 71-114, mar. 2008.

TORRES-GARCÍA, Joaquín. Inverted America. *In*: WIKIART: enciclopédia de artes visuais. [S. l.]: Wikiart, 2018. Disponível em: <https://www.wikiart.org/pt/joaquin-torres-garcia/inverted-america-1943>. Acesso em: 10 mar. 2021.

TORRES-GARCÍA, Joaquín. Lección 30: la escuela del Sur. *In*: TORRES-GARCÍA, Joaquín. **Universalismo constructivo**: contribución a la unificación del arte y la cultura de américa. Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 1944. p. 213-219. Disponível em: https://moarquech.files.wordpress.com/2017/08/torres-garcicc81a_universalismoconstructivo.pdf. Acesso em: 10 mar. 2021.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO. **Seminário**: círculo epistêmico afrocentrado (CEAfro). São Luís: UFMA, 2022. Disponível em: <http://eventos.mafroeduc.com/#evento>. Acesso em: 25 maio 2022.

VERGER, Pierre. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, São Paulo, v. 6, p. 151-158, 1990.

WALKER, Alice. **A cor púrpura**. Tradução Peg Bodelson, Betúlia Machado, Maria José Silveira. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.