

e-ISSN: 2387-1555

DOI: <https://doi.org/10.14201/rea2024156983>

EMPODERAMENTO CRESPO: REPRESENTAÇÕES E DISCURSOS ACERCA DO CORPO/ESTÉTICA DE MULHERES NEGRAS

*Empoderamiento rizado: representaciones y discursos
sobre el cuerpo/estética de mujeres negras*

*Curly Hair Empowerment: Representations and Discourses
About the Body/Aesthetics of Black Women*

Luiz Gustavo SANTOS DA SILVA 
Universidade Federal de Pernambuco
gustavofirmina@gmail.com

Adalaete SOUZA DE FREITAS 
Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
souzadefreitas2@gmail.com

Ana Cláudia LEMOS PACHECO 
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
lemospachecoanaclaudia039@gmail.com

Recibido: 9 de septiembre de 2024

Revisado: 20 de noviembre de 2024

Aceptado: 15 de febrero de 2025

RESUMO: O presente texto é fruto da releitura de duas dissertações: «Formação continuada de professores(as) e relações étnico-raciais/AfroUneb: “experiências” narradas em Santo Antonio de Jesus-Ba», defendida no Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, na Universidade do Estado da Bahia, campus Salvador e «Empoderamento crespo: um estudo sobre corpo e estética de mulheres

negras que participaram do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-Ba, defendida no Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade, na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, campus Jequié. Suscita questões relacionadas ao empoderamento do corpo/estética de mulheres negras e objetiva promover uma discussão teórica a partir das epistemologias feministas negras, envolvendo a interseccionalidade, experiência, diferença e amefricanidades, tomando por base alguns estudos de González, 1988; Pacheco, 2012; Brah, 2006; Scott, 1999; Bairros, 1995; Collins, 2018. Buscando entender como estas categorias podem potencializar a construção do empoderamento de mulheres negras, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação estética e corporal, este debate endossa a ideia de que apesar da discriminação e hipersexualização de seus corpos, podemos observar que o sentimento de pertencimento e fortalecimento identitário têm reverberado em experiências positivas para muitas mulheres negras, pois, é notório observar uma ênfase positivada na forma como assumem as suas subjetividades em seu vestuário, nos modos de falar e mesmo como se posicionam ao assumirem o cabelo crespo. Todas esse ambiente performático se apresenta em seus diferentes contextos sociais a partir do que elas vivenciam em uma sociedade excludente.

Palavras-chave: Mulher negra; Empoderamento Cresp@; identidade; estética negra.

RESUMEN: Este texto es el resultado de la relectura de dos disertaciones: «Formación continua de profesores(as) y relaciones étnico-raciales/AfroUneb: “experiencias” narradas en Santo Antonio de Jesus-BA», defendida en el Programa de Posgrado en Educación y Contemporaneidad, en la Universidad del Estado de Bahía, campus Salvador y «Empoderamiento rizado: un estudio sobre el cuerpo y la estética de mujeres negras que participaron del grupo Cresp@s y Cachead@s en Jequié-BA», defendida en el Programa de Posgrado en Relaciones Étnicas y Contemporaneidad, en la Universidad Estatal del Sudoeste de Bahía, campus Jequié. Plantea cuestiones relacionadas con el empoderamiento del cuerpo/estética de mujeres negras y tiene como objetivo promover una discusión teórica basada en las epistemologías feministas negras, que involucra la interseccionalidad, la experiencia, la diferencia y la afroamericanidad, tomando como referencia algunos estudios de González (1988), Pacheco (2012), Brah (2006), Scott (1999), Bairros (1995) y Collins (2018). Buscando entender cómo estas categorías pueden potencializar la construcción del empoderamiento de mujeres negras, específicamente el empoderamiento rizado a partir del fortalecimiento y afirmación estética y corporal, este debate respalda la idea de que, a pesar de la discriminación e hipersexualización de sus cuerpos, podemos observar que el sentimiento de pertenencia y el fortalecimiento de la identidad ha reverberado en experiencias positivas para muchas mujeres negras, ya que es notable observar un énfasis positivo en la forma en que asumen sus subjetividades en su vestimenta, en sus formas de hablar e incluso en su forma de asumir el cabello encrespado. Todo este entorno de desempeño se presenta en sus diferentes contextos sociales en función de lo que viven en una sociedad excluyente.

Palabras clave: Mujer negra; Empoderamiento Rizado; Identidad; Estética negra.

ABSTRACT: This text is the result of the rereading of two dissertations: «Continuous training of teachers and ethnic-racial relations/AfroUneb: “experiences” narrated in Santo Antonio de Jesus-Ba,» defended in the Graduate Program in Education and Contemporaneity at the State University of Bahia, Salvador campus, and «Curly hair empowerment: a study on the body and aesthetics of black women who participated in the Cresp@s e Cachead@s group in Jequié-Ba,» defended in the Graduate Program in Ethnic Relations and Contemporaneity at the State University of Southwest Bahia, Jequié campus. It raises questions related to the empowerment of the body/aesthetics of black women and aims to promote a theoretical discussion based on black feminist epistemologies, involving intersectionality, experience, difference, and Afrocentricity, drawing on studies by González (1988), Pacheco (2012), Brah (2006), Scott (1999), Bairos (1995), and Collins (2018). Seeking to understand how these categories can enhance the construction of black women's empowerment, specifically curly hair empowerment through the strengthening and affirmation of aesthetics and the body, this debate endorses the idea that despite the discrimination and hypersexualization of their bodies, we can observe that the feeling of belonging and identity strengthening has reverberated in positive experiences for many black women, as it is notable to observe a positive emphasis in the way they assume their subjectivities in their clothing, in their ways of speaking and even in how they position themselves when assuming frizzy hair. All this performance environment presents itself in its different social contexts based on what they experience in an exclusionary society.

Keywords: Black woman; Curly Hair Empowerment; Identity; Black aesthetics.

1. INTRODUÇÃO

É notório que as representações e discursos negativos sobre as mulheres negras, sobre seus corpos, impactam profundamente na constituição de suas subjetividades em variados aspectos porque estas representações não ficam circunscritas apenas no campo discursivo, mas estruturam ativamente suas experiências cotidianas ou mesmo a constituição de seus pertencimentos/identidades a partir de um processo histórico de contínua desvalorização. Tomemos como exemplo as imagens estereotipadas da feminilidade negra – mulheres vistas como selvagens sexualmente, não-humanas – resultado da sua exploração durante o processo de escravização (hooks, 1995). O significado da violência sexual contra a mulher escravizada não foi simplesmente um deliberado aniquilamento de sua integridade sexual para fins econômicos, nem apenas um crime institucionalizado no contexto histórico da escravização; foi um processo que conduziu à desvalorização da feminilidade negra, envolvendo a psique de todos os americanos e definindo o status social da mulher negra mesmo quando a escravização terminou (hooks, 1995). Segundo a autora (1995, p. 469)

[...] mais do que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas «só corpo, sem mente», fato que corrobora para o fortalecimento do

estigma da incapacidade de ser e estar na sociedade ocupando lugares de destaque, mesmo quando existem todas as condições necessárias para tal. (Grifos da autora)

Diante do exposto, este trabalho traz reflexões acerca das categorias interseccionalidade, «experiência», diferença e mesmo amefricanidades, questões que compõem parte do arcabouço das epistemologias feministas negras e potencializam a construção do empoderamento de mulheres negras, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação da estética e do corpo destas mesmas mulheres. Estamos falando, especificamente, do «Empoderamento Crespo», movimento composto por mulheres negras que tem como objetivo (re) elaborar discursos que possibilitam a valorização pela liberdade de usar os cabelos crespos e cacheados. (Freitas, 2018) A relevância da discussão se dá pela necessidade de atualizar e ampliar estas questões, tendo em vista uma sociedade que ainda estigmatiza corpos negros, tentando de qualquer forma a «domesticação» de uma estética subversiva e resistente.

Para o desenvolvimento do trabalho, fizemos um levantamento bibliográfico que pudesse dialogar com o tema do «Empoderamento Crespo», propondo questões sobre representações do corpo e estética de mulheres negras, nos valendo dos estudos de González, 1988; Pacheco, 2018; Brah, 2006; Scott, 1999; Bairos, 1995; Collins, 1991. Segundo Sardenberg,

empoderamento é, simultaneamente, processo e o resultado desse processo, sendo que, no caso das mulheres, esse processo tem como objetivos: (1) questionar a ideologia patriarcal; (2) transformar as estruturas e instituições que reforçam e perpetuam a discriminação de gênero, as desigualdades sociais; e (3) criar as condições para que as mulheres pobres possam ter acesso – e controle sobre – recursos materiais e informacionais (Sardenberg, 2009, p. 06).

Faz-se necessário compreender que representações sociais sobre o corpo e a sexualidade das mulheres negras estão presentes no imaginário cultural brasileiro de forma sexista e pejorativa, relegando às mulheres negras um lugar hipersexualizado em toda a sociedade. Para Lélia González (1988), as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual.

Isto posto, é preciso pensar a mulher negra a partir dos possíveis trânsitos sociais estabelecidos, pautando as intersecções de raça, classe, gênero e sexualidade, marcadores que posicionam estas mulheres em uma sociedade atravessada pelo racismo e sexismo. É preciso entender que estes lugares, muitas vezes, tentam naturalizar discursos acerca dos corpos negros como sujos, desorganizados ou até inumanos. Fatos que influenciam na autoestima de pessoas negras.

2. INTERSECCIONALIZANDO O «SER MULHER NEGRA»

Podemos dizer que é a partir da década de 1980, com a expansão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro que as mulheres negras

passaram a situar-se de forma insurgente, destacando-se enquanto protagonistas das suas próprias histórias e lutas, fato que reverberou no empoderamento do corpo e da estética negras. Afirmaram, politicamente, a necessidade de pensar as diferentes experiências históricas de mulheres, inclusive o próprio feminismo branco, de classe média e heterossexual que sustentava a tese de uma experiência universal feminina. Tal perspectiva não permitia avaliar o impacto e nem a articulação das categorias de gênero, raça e classe e outras, como opção sexual, na constituição histórica das mulheres em contextos específicos e diferenciados (Pacheco, 2012). Segundo Caldwell (2000), as últimas três décadas foram marcadas por um aumento significativo nas produções feministas americanas, inglesas e canadenses no sentido da dessencialização da identidade feminina. (Caldwell, 2000).

As atuais tendências dos estudos de gênero devem vários de seus *insights* às críticas feitas por mulheres não brancas americanas, negras inglesas e feministas do chamado «terceiro mundo». Nos Estados Unidos, intelectuais feministas negras, asiáticas e latinas deram contribuições importantes para a compreensão dos múltiplos eixos da opressão feminina que afetam as experiências de vida de mulheres não brancas naquele país. Do mesmo modo, as contribuições teóricas de ativistas e intelectuais feministas de origem caribenha, asiática e africana na Inglaterra e no Canadá permitiram uma reconceitualização do «ser mulher» que destaca o impacto de fatores históricos e culturais na constituição dos pertencimentos e das experiências sociais das mulheres (Anzaldúa, 1987; hooks, 1995; Wallace, 1979 apud Caldwell, 2000). Esta perspectiva, ao enfatizar a relação entre raça, gênero e classe contribui para a compreensão do papel de «raça» na construção social de gênero na sociedade brasileira, trazendo uma análise conjugada das múltiplas variáveis sociais que se interseccionam com o marcador social gênero – tais como raça, etnia, classe, nação, orientação sexual – as quais condicionam diferentes formas de opressão e de consciência das mulheres. Raça, gênero, classe social, orientação sexual, reconfigurando-se mutuamente, formam um verdadeiro «mosaico» que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade. Para Sardenberg, essa multiplicidade de marcadores sociais não é estanque.

Nas sociedades contemporâneas, capitalismo, sexismo, racismo, etarismo, e lesbo/homofobia, dentre outras matrizes de opressão, não agem independentemente. Ao contrário, estão por assim dizer, imbricadas, ou em «simbiose», constituindo-se como matrizes de opressão que se entrelaçam e se reforçam (Collins, 1989), forjando sistemas de estratificação e opressão interseccionados (Crenshaw, 2002). (2015, p. 59).

Já que as opressões não se somam, se interseccionam, podemos concordar com o ponto de vista feminista de que não existe uma única forma de experienciar o «ser mulher». Para Bairos, «ela se dá de forma social e historicamente determinadas» (1995, p. 461). Essas diferentes “estruturas” (ou se preferirmos dizer, esses vários “marcadores” ou categorias) classe, raça, gênero, sexualidade «não podem ser tratados como “variáveis independentes”, porque a opressão de cada uma está inscrita no interior da outra – é constituída pela outra e constituinte da outra»

(Brah apud Louro, 2008, p. 54). Bairros (1995), a partir do ponto de vista feminista – *feminist standpoint* – afirma que:

a experiência da opressão sexista é dada pela posição que ocupamos numa matriz de dominação onde raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontas. Uma mulher negra trabalhadora não é triplamente oprimida ou mais oprimida do que uma mulher branca na mesma classe social, mas experimenta a opressão a partir de um lugar, que proporciona um ponto de vista diferente sobre o que é ser mulher numa sociedade desigual, racista e sexista (Bairros, 1995, p. 461).

Collins (2018), sistematizando o pensamento feminista negro nos EUA vai nos dizer que a opressão da mulher negra é estruturada dentro de três dimensões que se interrelacionam: primeiro, a dimensão econômica que é traduzida por meio da exploração do trabalho dessas mulheres; segundo, a dimensão política que nega às mulheres negras os direitos e privilégios rotineiramente delegados aos cidadãos brancos e, terceira, a dimensão ideológica que insiste em qualificar as mulheres negras dentro de determinados papéis e que muito contribuem para justificar o sistema de opressão a que estão inseridas (Collins apud Silva, 1998, p. 5).

A população negra foi posta às margens da sociedade brasileira na condição de subalternizados, ou seja, aquela que não tem voz, não dispõe dos serviços e instrumentos, os quais possibilitem acesso a recurso, principalmente, mobilidade social. Nota-se que esse processo excludente, racista e sexista na verdade foi uma maneira de um grupo tirar proveito em detrimento do outro se justificando no discurso biológico que tornou o racismo uma poderosa arma para controle político, econômico, social e cultural dos corpos negros femininos (Freitas; Pacheco 2018, p. 24).

Essas reflexões nos levam à seguinte questão: como as categorias interseccionalidade, experiência, diferença e amefricanidades podem potencializar a construção do empoderamento da mulher negra, especificamente o empoderamento crespo a partir do fortalecimento e afirmação estética e corporal de mulheres negras?

A partir dessa problemática, reiteramos que os estudos feministas negros legitimam o conhecimento que emerge das experiências de mulheres negras sob a égide de uma epistemologia feminista negra, buscando política e esteticamente emponderá-las ao acessarem tais estudos.

A nosso ver, o padrão estético de beleza culturalmente aceito na sociedade brasileira é aquele que se enquadra nos parâmetros eurocêntricos que hipervalorizam traços étnico-raciais das mulheres brancas e, ao mesmo tempo, desqualificam ou estigmatizam os corpos negros femininos em decorrência do racismo e do sexismo, que são cotidianamente expressos em imagens e representações negativas que colocam a mulher negra no lugar de sub- representação, diante do contexto de invisibilidade, o qual a mulher negra vivenciou ao longo de séculos na sociedade brasileira. (Freitas; Pacheco 2018, p. 14)

Logo, reafirmamos a importância de pensarmos uma epistemologia feminista negra como viés de empoderamento político que reverbere no corpo e na estética

dessas mulheres até então estigmatizadas, fortalecendo o discurso contra as práticas de opressão e subordinação impostas. Assim, é preciso localizar mulheres negras histórica, geográfica e politicamente, para assim, compreendermos os lugares sociais deste grupo por meio de vivências específicas da comunidade negra.

3. VIVENDO AS AMEFRICANIDADES

As perspectivas postas pelo feminismo negro apresentam grandes contribuições ao pensarmos as mulheres negras como protagonistas de novos movimentos políticos. Isso faz com que elas assumam, a partir do lugar em que estão inseridas, olhares diversos desencadeando processos particulares na luta de cada grupo particular. Grupos de mulheres negras e indígenas, mesmo que possuam experiências comuns relacionadas à raça, apresentam demandas que não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica do gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher racializada neste e naquele caso.

Esta unidade específica ou esse lugar comum de experiências, ao contrário das categorias essencializadoras, se origina da contingência e edifica uma potência criadora nascida da própria agência dos sujeitos racializados. (Alcântara, 2017). Nesse quesito, trazemos a contribuição potencializadora de Lélia González (1988) ao formular o conceito de Amefricanidade, uma proposta epistemológica surgida não apenas no contexto diaspórico das populações negras, também das populações indígenas, recuperando as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. Segundo Cardoso (2014, pp. 969-970), a Amefricanidade «tem por objetivo pensar “desde dentro” as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu». O seu vigor metodológico pode ser expresso no florescimento e estruturação «que marcaram a nossa presença no continente, designando toda uma descendência, não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo» (González, 1988, p. 79)

A amefricanidade desenvolve a concepção de que a historicidade deve ser parte constitutiva das experiências, sendo assim, permite pensarmos e produzirmos conhecimentos a partir de diferentes locais de enunciação, «desloca mulheres e homens negras/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo». (Cardoso, 2014, p. 972), possibilitando que grupos racializados desafiem lugares sociais e estruturas de poder próprias da colonialidade. O que nos faz refletir no que a pesquisadora Nubia Moreira afirma

O que nós, brasileiros, simbolicamente representamos e comunicamos sobre mulher negra obedece a um padrão de sexualidade de um corpo que em nossas múltiplas formas de comunicar, refere-se a um tipo de mulher desenhada como uma pessoa que, além de inspirar sexualidade, é «condicionada» às práticas servis e manuais,

herança de sua conformação identitária no cenário brasileiro. Existe um símbolo mulher negra que é o padrão acionado nas mentes dos membros da sociedade brasileira todas as vezes que mencionamos essa categoria (Moreira, 2011, p. 22).

Essas óticas particulares vêm exigindo, paulatinamente, práticas igualmente diversas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, salvaguardando as especificidades. Isso é o que determina o fato de o combate ao racismo ser uma prioridade política para as mulheres negras, assertiva já enfatizada pela própria Lélia González (Carneiro, 2003). Uma mulher negra, em posse da sua amefricanidade, andarà na contra mão do colonialismo, reafirmando a sua estética negra e possibilitando que o transito social do seu corpo empodere politicamente outras mulheres amefricanas.

4. PONTUANDO A DIFERENÇA NA ESTÉTICA NEGRA

Acreditamos que a análise empreendida sobre o conceito de diferença seja primordial nas discussões propostas neste texto, pois, em qualquer espaço onde ocorram reflexões sobre como as mulheres ressignificam os estereótipos negativos, socialmente construídos, em relação ao seu corpo e estética nos possibilitam entender como o racismo se constitui no plano estético, por meio do corpo, e sua articulação com os marcadores sociais de gênero, etnia, raça, classe e sexualidade (Freitas; Pacheco, 2018). O conceito de diferença está associado a uma variedade de significados, em diferentes discursos e contextos e devemos considerá-lo sempre mobilizando e/ou mesmo constituindo várias relações de poder que envolvem raça e gênero, geração, classe, identidades, culturas, sexualidade, etc.

O conceito de diferença não deve ser tratado como uma entidade fixa e homogeneizadora, dado que sua visibilidade ocorre somente nas lacunas de sentido entre as fronteiras culturais, em contraposição às construções identitárias essencializadoras que buscam localizar e mesmo aprisionar a cultura. Diferença, na argumentação proposta aqui não tem o sentido de herança biológica ou cultural, nem de reprodução de uma pertença simbólica conferida pelo local de nascimento, de moradia ou pela inserção social, cultural, etc. A diferença é construída no processo mesmo de sua manifestação, não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas totalizantes e essencialistas – a nação, a classe operária, os negros, os migrantes, etc. (Costa, 2006).

No cerne das discussões que envolvem a diferença, conforme as acepções de Derrida, a crítica é direcionada aos pares binários que representam o modo ocidental, logocêntrico de significar/apreender o mundo e constituem a base das estruturas de dominação modernas (Derrida apud Costa, 2006). A dicotomia é um dos meios pelos quais o significado é fixado e por meio dela há a garantia da permanência das relações assimétricas de poder.

Derrida questionou as visões estruturalistas, sugerindo que o significado está presente como um «traço»; a relação entre significado e significante não fixa, pois, o que parece seguro e fixo está sempre sujeito ao deslizamento. O significado é produzido por meio de um processo de diferimento ou adiamento, o qual Derrida chama de *différance* (Derrida apud Woodward, 2005).

Hall (2005), recorrendo a Laclau, afirma que «as sociedades da modernidade tardia, são caracterizadas pela diferença; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que produzem uma variedade de diferentes posições de sujeito (identidades)» (Laclau apud Hall, 1992, p. 17, grifo nosso). Dimensão importante das análises pós-estruturalistas da linguagem, a diferença tem a ver com a própria noção de que o significado é constituído através do contraste, implícito ou explícito (seguindo a linguística de Saussure), com a ideia de que uma definição positiva se apoia na negação ou repressão de algo que se representa como antitético a ela. (Scott 1999)

Segundo a historiadora Joan Scott (1999, p. 207), «qualquer conceito unitário contém material reprimido ou negado e é estabelecido em oposição explícita a outro termo». Toda e qualquer análise de significado implica esmiuçar tais negações e oposições, descobrindo como estão operando em contextos específicos. Esses processos, naturalmente, acontecem no interior de relações de poder, dentro dos grupos de mulheres negras, pelas trocas e jogos que constituem o seu exercício, envolvendo-as. Espaços que não problematizam essas questões acabam desconsiderando aspectos importantes da formação subjetiva destas mulheres, por não atribuírem um caráter relevante a essas dimensões – que são discursivas – e que as posicionam.

Perguntas formuladas por Brah (2006) nos ajudam a compreender melhor esses processos e serem usadas como ferramentas que nos auxiliem na problematização dos discursos que reforçam representações estereotipadas acerca das mulheres negras quando nos referimos a uma estética que foge aos padrões determinados por uma sociedade patriarcal e sexista. Por exemplo: «Como a diferença designa o “outro”? Quem define a diferença? Quais são as normas presumidas a partir das quais um grupo é marcado como diferente? Como as fronteiras da diferença são constituídas, mantidas ou dissipadas?» (Brah, 2006, p. 359). Aqui podemos entender como as fronteiras da diferença são reiteradas ou dissipadas, dependendo dos contextos. Obviamente esse poder – de dissipá-las ou reiterá-las – não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A diferença ou mesmo o pertencimento racial não são nunca, inocentes (Silva, 2000). Toda formação discursiva é um lugar de poder, e não há nenhum lugar de poder onde a dominação, subordinação, solidariedade e filiação baseadas em princípios igualitários, ou as condições de afinidade, convivialidade e sociabilidade sejam produzidas e asseguradas de uma vez por todas. Antes, o poder é constituído performativamente em práticas econômicas, políticas e culturais, e através delas (Brah, 2006, p. 373).

O conceito de diferença opera através de uma variedade de maneiras como discursos específicos relacionados ao próprio termo são constituídos, contestados,

reproduzidos e ressignificados. Construções da diferença, como o racismo e o sexismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes, porém, outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável (Brah, 2006). Utilizamos como ferramenta interpretativa o conceito de diferença enquanto relação social, que diz respeito às trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que produzem as condições para a construção dos pertencimentos étnico-raciais compartilhados dentro de sentimentos de comunidade, no caso as mulheres negras. Importante compreendermos, por exemplo, como as epistemologias feministas negras auxiliam na desconstrução dos discursos racistas e sexistas que são veiculados e retroalimentados nas mídias acerca do cabelo crespo e cacheado, uma forma simbólica de empoderamento. Essas ferramentas podem auxiliar na análise de como os discursos, atravessados pela diferença, resultam em desigualdades. «Os efeitos do racismo, machismo e do sexismo são imperativos na vida das mulheres negras, por meio desses marcadores produziu-se muitos estereótipos negativos, o estigma mais acentuado para a mulher negra foi o da “boa aparência”» (Freitas; Pacheco, 2018, p. 23)

Para Brah (2006, p. 363),
é o eco da “diferença como relação social” que reverbera quando legados da escravidão, do colonialismo ou do imperialismo são invocados; ou quando a atenção se volta para a “nova” divisão internacional do trabalho e o posicionamento diferencial de diferentes grupos dentro de seus sistemas de produção, troca e consumo, em contínua evolução, que resultam em desigualdades massivas dentro e entre várias partes do globo.

Convém dizer que isso não significa que o conceito de relação social opera em algum «nível mais alto de abstração» quando faz referência ao contexto «macro» por oposição ao «micro». Os efeitos das relações sociais não estão confinados às operações aparentemente distantes das economias, da política ou das instituições culturais nacionais ou globais, mas também estão presentes nas arenas altamente localizadas do local de trabalho, da casa (que, em alguns casos, como os trabalhadores domésticos ou executivos muito bem pagos, «trabalhando em casa», se torna tanto uma unidade de trabalho – ainda que com remunerações diferentes – quanto residência), tanto quanto nos interstícios da mente onde a intersubjetividade é produzida e contestada. Lar, local de trabalho, mercado, arena pública, escola, o próprio corpo – localizações históricas das mulheres nas sociedades industriais avançadas podem ser dispersas e interligadas de maneiras quase infinitas, polimorfias, com amplas consequências (Haraway apud Brah, 2006).

Para Haraway, essas posições foram reestruturadas, em parte, por meio das relações sociais da ciência e da tecnologia, porém, «não há como ler essa lista a partir de uma perspectiva identitária, a partir da perspectiva de um eu unitário. O importante é a dispersão. A tarefa consiste em sobreviver na diáspora» (Haraway, 2009, p. 77). A proposta de Donna Haraway possui uma crítica direcionada ao

tentar desestabilizar as políticas de identidade, interrogando como as feministas universais podem, simultaneamente, dar conta das circunstâncias históricas de todos os sujeitos cognoscentes e conhecimentos produzidos e ter compromisso com um conhecimento fiel ao mundo «real» (Haraway apud Santos, 1995). Haraway pretende conciliar a questão da objetividade com a perspectiva ou posição do sujeito cognoscente. Daí a sua proposta de uma «doutrina feminista da objetividade», alternativa ao positivismo e ao relativismo, baseada na busca de «conhecimentos situados». De acordo com sua proposta, o conhecimento científico e feminista será sempre parcial e incompleto. E deve resultar da tradução de uma conversa «não inocente» entre pesquisador (a) e pesquisados. «Não inocente significa que o sujeito cognoscente está sensível às relações de poder, explicitando-as e tornando o conhecimento aberto a contestações (Santos, 1995, p. 46).

Segundo Donna Haraway, a posição ou situação do sujeito cognoscente não se define por seu pertencimento racial, pois «a identidade, incluindo a identidade pessoal, não gera ciência, mas o posicionamento crítico, sim, isso é objetividade» (Haraway apud Sudbury, 2003). Haraway (2009) não é totalmente contra as políticas de pertencimento, ou mesmo identidade ou diferença, nem mesmo ignora que identidade não tem de referir-se necessariamente a um consistente e imutável padrão de identificação e que diferenças podem originar-se tanto entre como dentro de entidades. Porém, em nome da parcialidade, da posição crítica e da diferença, a «doutrina feminista da objetividade», tal formulada por Donna Haraway em «Situated Knowledges», não fornece uma redefinição explícita e satisfatória da política de identidade e acaba concebendo esta política como necessariamente um «sistema visual ruim» (Santos, 1995).

A diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão, portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política. Seguindo as pistas deixadas por Brah (2007), a grande questão é saber como a diferença é definida. Atuam as percepções da diferença como meio de afirmar a diversidade das mulheres negras ou como mecanismo de práticas excludentes?

Para exemplificarmos o momento em que a diferença opera enquanto marcador de desigualdade, recorremos a Freitas e Pacheco para localizarmos a representação estética destas mulheres:

a mulher negra sofre o estigma de ter o cabelo visto como «ruim», por ser crespo e posto como problema, assim, tanto o cabelo como o corpo negro carregam o estigma da cor/raça; portanto, a cor da pele e a textura do cabelo são usados como marcadores nos critérios para discriminação racial brasileira. (2018, p. 25)

Essas diferenças que envolvem o corpo e a estética de mulheres negras, as colocam em uma condição excludente impedito o seu avanço social, dificultando ainda mais os processos causados pelo racismo e sexismo vivenciados por este grupo, que segue explorado e marginalizado.

5. VIVENCIANDO A «EXPERIÊNCIA» DE ASSUMIR UMA ESTÉTICA NEGRA

Experiência é uma das principais categorias na discussão proposta neste texto porque a concebemos constituindo pessoas e seus próprios pertencimentos e identidades. Essas são, por sua vez, atravessadas por marcadores de sociais – «raça», gênero, classe, religião etc. Tudo isso expõe a complexidade e contingência de tais processos. «Experiência, efetivamente, é aquilo que nos toca» (Larossa, 2002, p. 21). Contudo, para Haraway, esta não está simplesmente lá fora esperando ser fielmente transmitida pelo objeto (de estudo), mas é elaborada e mobilizada sempre pelo discurso (Haraway apud Sudbury, 2003). O sujeito da experiência é o espaço onde tem lugar os acontecimentos, porém, é útil lembrar que se está contra a ideia de alguém já plenamente constituído, a quem as experiências acontecem. A experiência é o lugar da formação subjetiva e, dessa forma, precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, produzem e posicionam suas experiências. Para Joan Scott,

não são os indivíduos que têm experiência, mas são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. (1999, p. 27).

Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como os pertencimentos e subjetividades produzidos por ela. Rejeitando as exigências das autoridades, essas convocações talvez não reconheçam os complexos processos de validação que possibilitam àqueles que estão atuando na ortodoxia científica se pronunciar (Collins apud Sudbury, 2003). Grupos oprimidos procuram a todo instante tal validação. A grande questão é como podemos manter um discernimento profundo da necessidade política de validação do conhecimento de grupos oprimidos e uma compreensão de que experiência não é, na realidade, a «autoridade empírica final» (Collins apud Sudbury, 2003).

A categoria de experiência precisa ser analisada de maneira que o conjunto de relações históricas, no qual toda experiência está registrada, seja trazido à tona, ou seja, questionar quando e onde a experiência é mobilizada e com que finalidade» (Lewis apud Sudbury, 2003, p. 63). Tal perspectiva nos permite refletir melhor sobre as experiências das mulheres negras dos grupos em questão, no caso particular aqui, mulheres negras que posicionadas através de diversos marcadores sociais (raça, classe, sexualidade, etc) definem o meio pelo qual se apresentam como pessoas e como grupo. Essa «política de posicionamento» difere da política de identidade, uma vez que insiste em determinados limites «históricos, geográficos, culturais, físicos e imaginativos» que determinam as definições do tanto do «eu» quanto do «outro» (Mohanty apud Sudbury, 2003).

Pensar a experiência e a formação das identidades de mulheres negras é reformular a questão da agência. O «eu» e o «nós» que agem não desaparecem, o que desaparece é a noção de que essas categorias são entidades unificadas e não modalidades a partir de múltiplas localidades, continuamente marcadas por práticas

culturais e políticas cotidianas (Brah, 2006, p. 361). O «eu» é uma economia representacional, uma reificação continuamente vencida por entrelaçamentos mutáveis com as histórias, as experiências, as autorrepresentações de outros sujeitos; com seus textos, condutas, gestos, objetificações. Tendo por base essas definições, é importante indagarmos o que significa, para as mulheres negras que afirmam um pertencimento racial a partir de uma estética que foge aos padrões hegemônicos, vivenciar experiências de racismo em uma sociedade racista e sexista. Sabendo que a formação de raça e gênero varia de acordo com a localização geográfica e histórica, ressaltamos que estamos aqui longe de tentarmos alcançar uma perspectiva que tome a categoria «mulher negra» como algo natural ou mesmo um fato dado, conhecido. Tais noções fortalecedoras do «eu» não são dadas, nem facilmente construídas. São conquistadas mediante muita luta contra os discursos desumanos e hostis sobre as mulheres negras (Sudbury, 2003). A afirmação do pertencimento racial pode ter sido recorrente em algumas narrativas e visto como uma forma de luta no processo de desconstrução da grande quantidade de imagens e discursos negativos sobre as mulheres negras. O trato das questões raciais no decorrer do processo da construção das suas subjetividades contextos históricos, geográficos, políticos, nos momentos mais corriqueiros – talvez reverberem na própria noção de conscientização.

Freitas e Pacheco (2018), em seus estudos, refletindo sobre a experiência de corpos negros que seguem estigmatizados postula que tanto Neuza Santos (1983) como Fanon (2008) propõem debates a respeito do ser negro e do processo de exclusão social pelo qual a população negra foi posta. As marcas desse processo perverso estão nos corpos de homens, mulheres e crianças negras que hoje reelaboram discursos, também por meio de seus corpos como forma de resistência político-cultural à dominação hegemônica. Já segundo Haraway (1994), os corpos adquirem significados diferentes a depender do contexto sociocultural, histórico e político que os produzem.

Assim, reiteramos este estudo como significativo para refletirmos sobre corpos negros dissidentes, corpos negros que estão em busca de seu lugar social, em busca do respeito por suas origens, apresentando suas experiências singulares e as únicas que apresentam a possibilidade de empoderar mulheres negras que seguem avançando em busca do fortalecimento político-ideológico a partir de um posicionamento estético.

6. E PARA NÃO CONCLUIR

Nossas reflexões nos levam a reafirmar o lugar de mulheres negras como «sujeitos políticos». Estes estudos se tornam relevantes por darem segmento aos estudos relacionados ao corpo e estética de mulheres negras, que seguem estigmatizadas socialmente, invisibilizadas e estigmatizadas. Para o movimento de mulheres negras é muito importante a continuidade de estudos que respaldam

questões identitárias, étnicas, de raça, gênero, classe, sexualidade e incluir os estudos sobre corpo e estética negra. Mulheres negras seguem avante, apesar de todas as mazelas causadas pelo racismo e sexismo, em busca do seu lugar na sociedade e promovendo o fortalecimento de políticas e epistemologias que respaldam o bem viver de mulheres negras. Já entendemos que as questões que envolvem o feminismo tradicional não abarcam questões específicas de mulheres negras, então, é preciso que este grupo fale por si e não basta só falar, é preciso ter muita atenção no que dizem mulheres negras, pessoas negras, a comunidade negra. Pois, continuaremos na luta para que as mulheres negras se empoderem, potentes e presentes em todos os espaços sociais.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcântara, D. M. (2017). A categoria política quilombola na encruzilhada: Um olhar possível do encontro das vertentes epistêmicas decolonial e das autoras amefricanas Beatriz do Nascimento e Lélia Gonzalez. En *Anais do 15.º Congresso Internacional Fomerco* (pp. 1-13). UFBA. http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1505962597_arquivo_deboramalcantaraomerco2017.pdf
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza* (2.ª ed.). Aunt Lute Books.
- Bairros, L. (1995). Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 458-463.
- Brah, A. (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, 329-376. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332006000100015>
- Caldwell, K. L. (2000). Fronteiras da diferença: Raça e mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, 8(2), 91-108. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2000000200005>
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: O pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 965-986. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300014>
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. Universidade de São Paulo.
- Collins, P. H. (2018). Epistemologia feminista negra. En J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres, & R. Grosfoguel (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (ed. Kindle). Autêntica Editora.
- Costa, S. (2006). *Dois Atlânticos: Teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Editora UFMG.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-189. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>
- Fanon, F. (1988). *Pele negra, máscaras brancas* (M. A. Ribeiro, Trad.). EDUFBA. (Obra original publicada em 1952).
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Hall, S. (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade* (10.ª ed., T. T. da Silva & G. L. Louro, Trans.). DP&A.
- Haraway, D. (2009). Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. En T. T. da Silva (Org.), *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano* (pp. 33-118). Autêntica.
- hooks, b. (1995). Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 464-478.

- Larrosa, J. (2002). Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 19, 20-28.
- Moreira, A. F. B., & Candau, V. M. F. (2003). Educação escolar e cultura(s): Construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, 23, 156-168. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000200012>
- Pacheco Lemos, A. C. (2008). «Branca para casar, mulata para f... e negra para trabalhar»: Escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Universidade Estadual de Campinas.
- Santos Mac Dowell, M. C. (1995). Quem pode falar, onde e como? Uma conversa «não inocente» com Donna Haraway. *Cadernos Pagu*, 5, 42-72.
- Sardenberg, C. M. B. (2015). *Caleidoscópios de gênero: Gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais*. EDUFBA.
- Scott, J. W. (1999). Experiência. En A. L. L. Silva, M. C. S. Lago, & T. R. O. Ramos (Orgs.), *Falas de gênero: Teorias, análises, leituras* (pp. 21-56). Editora Mulheres.
- Silva, T. T. da. (2000). A produção social da identidade e da diferença. En T. T. da Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 101-134). Vozes.
- Souza, N. (1983). *Tornar-se negro*. Edições Graal.
- Sudbury, J. (2003). *Outros tipos de sonhos: Organizações de mulheres negras e políticas de transformação*. Summus.
- Woodward, K. (2000). A identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. En T. T. da Silva (Org.), *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais* (pp. 7-72). Vozes.

