



A contrapelo: Jornal “Nós, mulheres” - mulheres negras na imprensa alternativa; da visibilidade à vocalidade

Marina P. A. Mello

Professora Adjunta da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), doutora em antropologia, com pós doutorado em Pós-colonialismos e cidadania global pelo CES/Universidade de Coimbra; mestre, bacharel e licenciada em História (USP).

 <https://orcid.org/0000-0002-6145-4861>

 <https://doi.org/10.28998/rchv14n28.2023.0007>

Recebido em: 27/09/2023

Aprovado em: 16/11/2023



A contrapelo: jornal “Nós, mulheres” – mulheres negras na imprensa alternativa; da visibilidade à vocalidade.

RESUMO

Nesse artigo, propomos uma análise comparativa das expressões dos “feminismos afrodiáspóricos” visíveis nas páginas da imprensa negra paulistana (do início do século XX) à vocalidade efetiva de mulheres negras que escreveram, em um outro momento histórico, em jornais que desta feita, embora não identificados estritamente ao que denominamos como “imprensa negra”, integram a “imprensa alternativa”, como o jornal Nós Mulheres (1976-1978), que buscou redimensionar o escopo da pauta feminista, contemplando a necessária condição das mulheres racializadas, notadamente a de mulheres negras. Sendo muitas delas anônimas, figuraram como colaboradoras daquele movimento de reconfiguração da pauta feminista no Brasil. Inspiradas e ancorada no trabalho de historiadoras como Saidiya Hartman (2019), objetivamos identificar e analisar no periódico escolhido, traços da revolução ao mesmo tempo íntima e coletiva, promovida por mulheres negras diante do roteiro precário de liberdade, fraternidade e autonomia, prescrito para elas desde o pós-abolição.

PALAVRAS-CHAVES: Feminismos decoloniais; Imprensa negra; Intelectuais negras.

Against the grain: “Nós, mulheres” newspaper – black women in the alternative press - from visibility to vocality

ABSTRACT

In this article, we propose a comparative analysis of the expressions of “Afrodiasporic feminisms” visible on the pages of the black press in São Paulo city (from the beginning of the 20th century) to the effective vocality of black women who wrote, in another historical moment, in newspapers that this time, although not strictly identified with what we call “black press”, are part of the “alternative press”, such as the newspaper Nós Mulheres (1976-1978), which sought to resize the scope of the feminist agenda, contemplating the necessary condition of racialized women, notably that of black women. Many of them being anonymous, they appeared as collaborators in that movement to reconfigure the feminist agenda in Brazil. Inspired and anchored in the work of historians such as Saidiya Hartman (2019), we aim to identify and analyze in the chosen periodical, traces of the revolution that is both intimate and collective, promoted by black women in the face of the precarious script of freedom, fraternity and autonomy, prescribed for them since post abolition.

KEYWORDS: Decolonial feminisms; Black press; Black women intellectuals.

Sob o heteropatriarcado, violência e estupro são os termos da ordem, a norma; eles são esperados. Então, como alguém deseja ou se relaciona, quer ou ama um outro? Como se reivindica a capacidade de tocar quando o toque é, em muitos casos, a modalidade de violência? [...] Mas eu realmente queria pensar na experiência sensorial e em habitar o corpo de uma maneira que não se esgote com a condição de vulnerabilidade e abuso (HARTMAN, 2020, p. 65).

Nos jornais da imprensa negra paulistana¹, das primeiras décadas do século XX, as mulheres negras figuravam como um dos “assuntos principais” dos articulistas, em sua maioria homens negros que buscavam afirmar-se na sociedade burguesa, de classes. Nesse sentido, essas mulheres apareciam, ou melhor, “eram representadas” – como as mães, as esposas, as filhas, as irmãs – que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que deviam ser alvo da proteção masculina, figuravam indiretamente como mulheres que sustentavam lares, que desafiavam o status quo, na medida em que tinham comportamentos condenáveis: saíam à noite, dançavam, namoravam com quem bem entendessem e se maquiavam com exagero (MELLO, 2016). No entanto, ao final do mesmo século (XX), já em outro nível de organização, nos movimentos negros e demais movimentos (de mulheres, de trabalhadoras, de mães etc.), por meio de veículos da imprensa alternativa, percebemos uma transformação no papel desempenhado por mulheres negras.

Neste artigo, cotejaremos as expressões dos “feminismos afrodiáspóricos” visíveis nas páginas da imprensa negra paulistana do período contemplado, à presença efetiva de mulheres negras que escreveram em jornais como *Nós Mulheres* (1976-1978), já em um outro momento histórico, portanto, em que se percebem novas intenções do movimento de mulheres na busca por redimensionar o escopo da pauta feminista, contemplando a necessária condição das mulheres racializadas, notadamente a de mulheres negras, muitas delas anônimas, que figuraram como colaboradoras daquele movimento de reconfiguração da pauta feminista no Brasil.

A discussão propõe, assentada nos pressupostos dos feminismos negros e

¹ A designação “imprensa negra paulistana” está inscrita nas fontes disponibilizadas por Míriam Nicolau Ferrara que, juntamente com o historiador Michael Mitchell, procedeu à microfilmagem dos exemplares dos jornais pertencentes às coleções pessoais de Jayme de Aguiar, Raul Joviano do Amaral e José Correia Leite, militantes históricos dessa imprensa.

decoloniais, outras perspectivas de educação e justiça, que podem balizar novas propostas no ensino de história que sejam, efetivamente, decoloniais e antirracistas. Defendemos que o escrutínio sobre a historicidade da posição ocupada por mulheres negras desde os jornais da imprensa negra, produzidos na primeira metade do século XX até suas manifestações em jornais da imprensa alternativa, já na segunda metade do mesmo século, podem permitir o questionamento dos sistemas de poder e decisão que, tradicionalmente, têm perpetuado propostas epistêmicas que ocultam e rasuram a vocalidade das mulheres negras de forma geral.

Assim, para romper com os efeitos do corpo negro eternamente refém do signo da “escravidão como anulação”, sugerimos ser necessário problematizar a compreensão da colonialidade moderna, inscrita na racionalidade hegemônica, reprodutora de ideias que vinculam mulheres negras à subjugação (racial, sexual e por extensão, econômica e social) e à sua representação na condição de seres destituídos de razão e valor.

Mulheres na imprensa negra paulistana²

Geralmente as mulheres brancas que vivem muito ocupadas publicando artigos e livros sobre a “desaprendizagem do racismo” mantêm uma atitude arrogante e condescendente em relação às mulheres negras. Isso não é de surpreender, haja vista que, no mais das vezes, seu discurso está voltado exclusivamente para o público branco, e seu foco é a mudança de atitude e não a problematização do racismo dentro de um contexto histórico e político. Elas nos transformam em “objeto” de seu discurso privilegiado. Como “objeto”, permanecemos numa situação desigual, de inferioridade. Embora possam estar sinceramente preocupadas com o racismo, as metodologias que adotam sugerem que não conseguiram se libertar do tipo de paternalismo endêmico à ideologia supremacista branca. [...] É claro que essa posição de autoridade só pode ser mantida por elas enquanto o sistema racista, classista e elitista permanecer intocado (hooks, 2019, p. 76).

Tendo como principais referências estratégias, teorias e práticas inspiradas

² Nessa seção, retomamos a discussão realizada em: Mello, 2016.

pelos feminismos negros, buscamos contemplar as experiências de mulheres negras, de cujas histórias de silenciamento e sabotagem, traduzem situações que seguem negligenciadas pelos feminismos liberais e hegemônicos, que legitimam como única a sua própria invenção e concepção de história e historicidade dos movimentos feministas. Como adverte Patricia Collins:

Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado (COLLINS, *apud* FAJARDO, 2012, p. 17).

Nesse sentido, defendemos que analisar as experiências e os silêncios dessas mulheres da imprensa negra paulistana pode contribuir para a construção de categorias teóricas próprias à conformação de epistemologias alternativas, atentando, sobretudo, para a confluência entre conhecimento, consciência e empoderamento.

Considerando também a perspectiva do racismo, a despeito da época por nós contemplada representar um estágio ainda incipiente de consciência étnico-racial, é necessário lembrar que as condições herdadas do sistema escravocrata estavam sendo convulsionadas pelas transformações em curso.³ Afinal, o que sucedeu aos negros e negras paulistas no período imediatamente posterior à abolição da escravatura? Devido às grandes transformações na correlação de forças que caracterizou o sistema escravista predecessor, verificou-se um acirramento dos conflitos econômicos, sociais e ideológicos com consequências evidentes no plano das individualidades e subjetividades. Sobretudo em um cenário pretensamente cosmopolita e moderno, como se pretendia a capital paulista, o processo de substituição de mão de obra inerente a este período desqualificou e marginalizou paulatinamente negras e negros nas condições de um mercado de trabalho urbano cada vez mais especializado e

³ A abolição do sistema escravista no Brasil foi formalmente estabelecida em 13 de maio de 1888. Contudo, é importante lembrar que os movimentos de resistência e repúdio ao sistema, liderados e protagonizados pela população negra, ocorreram durante todo o período escravocrata.

exigente.

Numa sociedade que se caracterizava pela busca de um modelo ideal de ser humano, a identidade real de mulheres e homens negros, agora deslocados, foi estigmatizada, verificando-se um choque entre a visão de mundo destes e a representação ideológica dominante, para a qual os padrões de existência e as experiências partilhadas historicamente pelas populações negro-africanas, contradiziam o modelo celebrado e almejado do branco, rico, culto, e quiçá, civilizado. Evidentemente, tais populações, para não sucumbirem material e simbolicamente, elaboraram, alternativas de resistência e transformação dessa ordem, que se instituía à sua revelia.

Considerando um recorte de tempo que contemplou o pós abolição e a consolidação do sistema republicano no Brasil, os jornais da imprensa negra por nós localizados, cobrem o período de 1915 a 1923.

Diferentemente do que ocorria com os imigrantes de origem europeia e seus descendentes, na capital paulista, os espaços preferidos pelo elemento negro não eram os institucionalizados e frequentados por seus vizinhos imigrantes: concentrados doravante nas fábricas e sindicatos. O negro se agremiava visando, fundamentalmente, o lazer e o divertimento. O lúdico era seu referencial maior. O seu espaço era o da rua, dos becos, vielas e praças. Após séculos de confinamento compulsório, pode-se dizer que esse negro egresso da escravidão, enfim, se via livre para escolher o lado de fora (das casas, fazendas, fábricas etc.), ou seja, o outro lado do trabalho institucionalizado, símbolo da opressão.

Desse modo, a imprensa negra representou a tentativa empreendida por alguns membros da comunidade negra paulistana, no sentido de formar e desenvolver uma consciência étnica necessária ao imperativo de se ter que resistir às imposições de sua alteridade vilipendiada e à opressão motivada pelo preconceito historicamente sedimentado ao longo de mais de trezentos anos de escravidão.

Outrossim, o termo “imprensa negra paulistana” refere-se a jornais publicados periodicamente na capital paulistana, cuja organização, produção e circulação eram de responsabilidade exclusiva de membros da comunidade negra.⁴ Os jornais dessa imprensa tinham, obrigatoriamente, quatro páginas, que com algumas pequenas variações, eram compostas do seguinte modo: a primeira dedicada a notas editoriais,

⁴ Neste sentido, *O Menelik*, *A Rua*, *O Xauter*, *A Liberdade*, *O Alfinete*, *O Bandeirante* e *O Kosmos* constituem os órgãos produzidos por essa imprensa. Ver: Mello, 2014 (a e b).

preleções de cunho moral, pequenos contos e poesias; as páginas intermediárias eram destinadas a notas sociais e as últimas páginas continham, em sua maioria, anúncios, notas de divulgação de eventos e críticas (MELLO, 2014a, p. 25).

Produzida a partir dos poucos recursos coletados entre seus produtores, essa imprensa, chamada de “adicional” por teóricos como Bastide (1951), para contrapor-se à imprensa institucional, de caráter hegemônico, era caracterizada pela produção fragmentada e pela distribuição feita de mão em mão, geralmente nas portas dos salões de baile.

Nos jornais da imprensa negra paulistana do período focado, a mulher aparecia apenas de forma subjacente e sempre circunscrita aos papéis idealizados pelo ideal burguês do amor romântico. Percebe-se nos artigos uma constante busca de sincronia entre os cânones celebrados por essa ética e as atitudes dessas mulheres, que eram o principal alvo de preleções de cunho moral. Nas seções de “Críticas e Mexericos”, por exemplo, relegadas às últimas páginas dos referidos jornais, é possível apreender com nitidez quais aspectos dos comportamentos e atitudes dessas mulheres eram condenados e tidos como inconvenientes:

- Ficar na rua até altas horas;
- Namorar fora de casa;
- Namorar com ‘neves’⁵
- Maquiar-se exageradamente;
- Vestir-se de forma indecorosa ou aparentando desleixo;
- Fumar, beber;
- Dançar determinados estilos de música considerados lascivos ou inconvenientes.

Alvo predileto de vigilância e controle, a dimensão de gênero aparece justamente pela oposição entre coisas e lugares de homem e coisas e lugares de mulher, evidenciando uma relação de poder pautada na divisão dos espaços público e privado, sedimentada na dimensão de gênero (SEGALEN, 1988; VIVEIROS VIGOYA, 2000).

No jornal da imprensa negra paulistana “O Alfinete”, de setembro de 1921, lemos o seguinte:

Esta sociedade, não obstante, ser constituída de cavalheiros distintos, as damas que a frequentam, com pequena exceção, não

⁵ “Neves” era o modo pejorativo como eram referidos os “homens brancos”.

estão adequadas ao meio. O "Alfinete" que é amigo de todos os homens pretos, em defesa destes, acha de bom aviso que haja certa distinção, por parte da Diretoria, no ingresso de algumas damas que, além de serem alegres de mais, trazem más consequências à sociedade e às pessoas que alli vão! Desculpem-nos.⁶

No entanto, a despeito de todas as tentativas de encarceramento e controle, a presença feminina se fazia presente na maioria dos eventos promovidos pela comunidade agremiada por essa imprensa, na medida em que elas figuravam como organizadoras de festas, de almoços, jantares, jogos coletivos, cerimônias religiosas e eventos de cunho beneficente. Além disso, eram presença constante e necessária nos bailes, quermesses, leilões, além de se constituírem no assunto preferido dos homens. Algumas, inclusive, ousaram a incursão pelo mundo das letras, figurando como colaboradoras no envio de poesias e contos aos jornais da imprensa negra paulistana.

Neste sentido, são oportunas as palavras de Angela Davis, ao analisar fenômeno semelhante ocorrido nos Estados Unidos:

En este contexto, es comprensible que las dimensiones personales y sexuales de la libertad adquiriesen una importancia creciente, en especial porque los componentes políticos y económicos de la emancipación fueron negados, en gran medida, a la gente negra en el periodo que siguió a la esclavitud (DAVIS, 1999 *apud* FAJARDO, 2012).

Constantemente referidas, seja por seus excessos, seja por suas faltas, lá estão elas: manifestando-se na condição de mães, filhas e noivas, comadres, namoradeiras, faladeiras; homenageadas ou execradas, mas como presença necessária na vida real, subjacente nas representações veiculadas por aquela imprensa.

Na seção "Observando" do jornal *O Kosmos* de novembro de 1922, lemos o seguinte texto:

Diariamente os jornaes criticam justa e benevolmente o actual exagero da moda, que em geral, as senhoras adoptam nos seus

⁶ Alfinete, anno 4, n° 75, 25 de setembro de 1921.

vestuários, prejudicando assim, - a moral e o physico. São bem desnecessários os decotes descommunes, os braços nus, a demasiada pintura, que forçosamente virá estragar a belleza natural feminina. [...] O recato e o pudor, davam melhor brilho a belleza feminil; a modéstia concorria para o encanto irresistível da mulher [...] Se todas reflectissem, não adoptando os trajes berrantes e os gestos desabridos, haverá do sexo forte mais respeito e os seus encantos não seriam severamente ultrajados pela critica. A mulher só por si, predomina o homem, com a esthetica da sua belleza!

A vaidade feminina era considerada nociva, física e moralmente, e a natureza era invocada para impedir o uso de artifícios estéticos como a maquiagem e os tais trajés berrantes, ao passo que a exposição do corpo por meio de decotes e de gestos desabridos era igualmente desaconselhada em prol do recato e do pudor.

Evidentemente, há uma distância entre essa mulher ideal que se quer e que se postula em seções como a de Notas Sociais, nas quais a celebração do “ideal do amor romântico” se dá pela ritualização dos momentos marcantes do processo de estabelecimento desse estilo de vida familiar – daí os comunicados de nascimentos, batizados, noivados, casamentos etc. – e a mulher negra real que é recorrentemente censurada, representada pela mulher da rua, que bebe, que briga, que namora, que frequenta os abomináveis bailes de cavação, que faz arruaças e, de algum modo, se insubordina às tentativas de normatização e docilização.

Esta é a mulher que, de alguma maneira, contraria tanto as expectativas de construção de uma nova identidade para o homem negro – que a quer silenciosa e discreta, circunscrita aos espaços de sua casa e não aos da casa do outro – quanto do homem branco – que a quer como serviçal de cama e de mesa, porém limitadas às esferas da alcova, do silêncio e da invisibilidade. O fragmento abaixo traduz a preocupação dos homens negros com a ameaça representada pela vaidade feminina que, sob seu ponto de vista, os exporia à concorrência com os outros homens:

As senhoras que vivem captiva dos rigores da moda, tornando-se uma boneca, um objecto de luxo, única e exclusivamente para prender a atenção do homem, terá (sic) fatalmente que ver fracassado o seu falaz império, com o sello horrível do tempo; - a velhice, lhe imprimir na face (O Kosmos, anno 1, nº 6, novembro de 1922).

Atentando-nos às narrativas predominantes acerca das histórias e culturas africanas, afro-indígenas e afro-brasileiras, é possível afirmar a renitência do signo da “escravidão” moderna, ratificada quase sempre nos termos de uma memória sedimentada por atrocidades perpetradas por agentes sobre corpos subjugados e dóceis. Sob a ideia de denúncia ou repúdio, o que se reitera e se repete contínua e subrepticamente é a imagem/signo do corpo subalterno (preferencialmente corpos negros) como alvo de suplícios, castigos, humilhações e escárnio. Ora vejamos: seja na praça oitocentista do Brasil colonial, seja na proliferação de notícias e cenas que fixam de modo recorrente cárceres, correntes, estupros e choro, ironicamente, o que se perpetra é a reencenação do corpo negro inerte, passivo, subjugado. A ameaça de suplícios e corretivos, a expectativa por obediência e por subserviência se repete, criando a “marca”, o “rótulo”, o estereótipo do corpo dócil, da sujeição racial.

E assim, a inferioridade marcada, demarcada e repetida, é normatizada como representação dessa outridade subalternizada e obediente (da pessoa negra), por meio daquilo que Homi Bhabha analisa como uma das “estratégias discursivas e psíquicas mais significativas do poder discriminatório – seja racista ou sexista, periférico ou metropolitano” que é o estereótipo.

Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de “fixidez” na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, e uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o que está sempre “no lugar”, já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido... como se a duplicidade essencial do asiático ou a bestial liberdade sexual do africano, que não precisam de prova, não pudessem na verdade ser provados jamais no discurso (BHABHA, 2001, p. 105).

Instauradas nos imaginários da modernidade/colonialidade, como objetos privilegiados de “desejo e escárnio” que tem se prevalecido de uma articulação da diferença contida dentro da fantasia da origem e da identidade, pessoas negras (ou “de

cor”) têm, quase que invariavelmente, sua presença distorcida ou anulada sob a condição de absoluta sujeição que, por ser racial, se envereda por todas as outras dimensões da vida.

Como alternativa para um giro epistêmico, evocamos a pensadora estadunidense, ativista e intelectual negra Audre Lorde (1984a) e sua concepção do erotismo como lugar em que a sensação e o pensamento – imbricados e irremediavelmente atrelados – desmentem a razão cartesiana e dicotômica, revolvendo o lugar do corpo subalternizado, representado paradigmaticamente como *locus* do trabalho, da dor, do sofrimento e da morte.

Desse modo, é possível conceber processos em que a decolonialidade implica desnaturalizar e, ao mesmo tempo, “des-normatizar” a recusa aos aspectos sinuosos, imprevisíveis, contraditórios, intuitivos, subjetivos e muito pouco “concretos”, “mensuráveis” e “classificáveis, envolvidos nos processos de educação e formação, nos quais o direito a outras histórias, outras memórias, é fundamental. Ou bem se considera o/x “Outro/x” como “parte” da relação implicada nos processos de educação – e as inegáveis dimensões de conflito, tensão e resistência – ou a assimetria hierarquizante assentada nos modos dominantes de pensar, sentir e agir está posta.

Em outras palavras, perspectivas decoloniais de educação e justiça, instauradoras do antirracismo não como ideia ou intenção, mas como movimento, exigem o questionamento dos sistemas de poder e decisão que, tradicionalmente, estão ancorados em propostas epistêmicas que definem quem deve estar no lugar de ensinante, pensante, relevante e, por outro lado, quem nada teria para contribuir e cuja presença/ação é rasurada na condição de seres esvaziados de sentido e valor.

Para romper com as narrativas do corpo negro eternamente refém do signo da “escravidão como anulação”, urge problematizar a compreensão da colonialidade moderna, inscrita na racionalidade hegemônica, reprodutora de inércia, fixidez e silêncio.

Gilroy (2001), a partir da experiência afrodiaspórica, sugere a “inevitabilidade do movimento” – como recurso heurístico e epistêmico de vida e sobrevida das populações afrodiaspóricas, como condição imprescindível de existência, resistência e reexistência, de verdadeira superação ao caráter banal e mesquinho do “humano” e do “humanismo”, nos sentidos em que é proclamado pelas genealogias e cosmopercepções monolíticas.

Visto por esse lado, considerado o fracasso do projeto humanista enquanto

disseminador da guerra e da destruição, como farol da “missão civilizatória”, é mister enfatizar que coube ao movimento afrodiaspórico viabilizar uma contra-história, no sentido de que, a despeito da repetição (estereotípi), da contínua e reiterada representação (hegemônica), que insiste em prender, fixar, encarcerar o signo negro “na precariedade, na fome, na miséria, na doença e na morte” (SILVA, 2019), o povo negro sobrevive. Conforme defende Achille Mbembe (2017), “a história dos negros não é uma história isolada; é parte do mundo; e se desenrola no movimento, nos fluxos, nas interações”, com quem está à volta, ao redor, com quem estiver perto, em suma.

Desse modo, a origem numa África mítica, misteriosa ou enigmática é menos importante do que o que foi trazido e espalhado pelos mares, ares e terras, visto que a permanência e a renitência da presença negra no mundo se fazem pela “viagem”: circulação, dispersão e deslocamento, infringindo à modernidade a presença ampla e irrestrita do negro no mundo.

Uma presença que desafia e ousa, cria, inventa e provoca. Provoca tanto o medo, a suspeita e, em consequência, a denegação e o instinto de hostilidade, a morte e o terror, premissa do padrão de dominação moderno colonial; quanto por outro lado, provoca encantamento, deleite, atrai, seduz, ao promover o deslocamento do corpo daquele lugar “do trabalho, do sacrifício, do sofrimento e da dor” em locus do jogo, da resistência e do desejo, num exercício de contrapoder, de contra-história, ainda corroborando Mbembe (2017), para quem a diáspora desafia os parentescos pautados no sangue para valorizar parentescos sub ou supranacionais.

Mulheres negras e insurgência

Atuações ancoradas em ousadia e irreverência têm integrado as táticas e estratégias que, historicamente, têm subvertido ordens e ordenações em projeto ainda em curso de libertação do humano.

No entendimento de Mullings (2000), mulheres negras afrodiaspóricas, ao assumirem sua autorrepresentação, destacam-se pelo papel ativo na criação da cultura e da história, revolvendo noções estabelecidas e estanques, tanto de expressões como “cultura negra” como no que se refere à raça, gênero, sexualidade, origem e classe.

Quando essa autora afirma que as “mulheres afro-americanas, em particular, assumiram a tarefa de escrever na história suas experiências, incorporando seus papéis como trabalhadoras, mães e ativistas”, nos sinaliza, a exemplo de autoras como Patricia Hill Collins, Alice Walker, Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento dentre outras, um

método de escrita e interpretação da história que permita trazer perspectivas de análise que examinem e destaquem os modos pelos quais mulheres negras criaram pontos de vista distintos sobre si mesmas, sobre a vida comunitária, a família e sobre a própria sociedade. Como defende Patrícia Hill Collins (2019, p. 236): “Embora os feminismos negros possam emergir de diversas perspectivas teóricas, eles frequentemente falam sobre a política de raça e classe, bem como gênero, e abordam a dialética de luta e empoderamento da comunidade”.

Neste artigo, nossa opção de contemplar o jornal *Nós, Mulheres* (1976-1978), que embora já tenha sido objeto de análise e estudos nos mais variados campos, justifica-se por acreditarmos que ainda exige abordagens “que permitam descobrir os mecanismos de resistência que se opõem às representações dominantes das mulheres afrodiaspóricas que informam as políticas públicas” (MULLINGS, 2000, p. 26).

Quando, em 1851, durante a I Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, Sojourner Truth, a primeira abolicionista negra dos Estados Unidos, profere um discurso denunciando a opressão sofrida pelas mulheres negras, em seu caráter ao mesmo tempo racista e sexista, questiona ao mesmo tempo a universalidade naturalizada da categoria “mulher” ao indagar: “E eu acaso sou uma mulher?”

Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher?

Ao aludir à história de Sojourner Truth, Mullings (2000, p. 24) sugere uma analogia entre a vida, pensamento e ação das mulheres negras, a propósito da assunção de responsabilidades econômicas, domésticas e comunitárias, que se expressam na chefia da família, no trabalho fora de casa (o que, pelo senso comum, as “masculiniza”). Afora isso, existe a necessidade constante de lidar com a discriminação na comunidade. É mister enfatizar que tudo isso é, muitas vezes, realizado em condições de discriminação e recursos escassos, o que expõe contradições históricas entre os modelos de gênero e a vida das mulheres negras; excluídas dos padrões de proteção

patriarcal privado, assentados em conceitos particulares (tidos como universais) de feminilidade, maternidade e feminilidade, aliados à experiência de serem silenciadas, sujeitas à perda precoce de filhos, irmãos e demais parentes.

Mullings defende que a “Síndrome de Sojourner” representa uma estratégia de promoção da reprodução e continuidade da comunidade pois “por toda parte, os esforços individuais e coletivos das mulheres negras, em nome da comunidade, facilitaram a sobrevivência do grupo” (Mullings, 2000, p. 26).

O jornal *Nós, mulheres: mulheres negras e Imprensa Alternativa*, de assunto a intelectuais

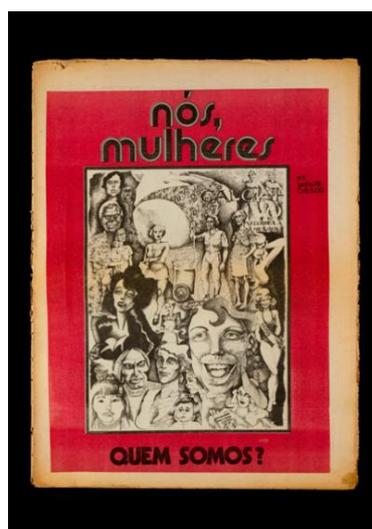
Conforme nos sugere Santos (2013), a imprensa alternativa pode ser compreendida como um conjunto de práticas jornalísticas dissociadas da grande mídia, que divulgam conteúdos não alinhados com tendências dominantes. Ela se caracteriza por veicular informações contra-hegemônicas e por fundamentar-se em uma ética vinculada a um projeto de sociedade distinto. Essa forma de comunicação representa a voz dos marginalizados, sendo uma dissidência em relação aos discursos predominantes de uma determinada época (SANTOS, 2013, p. 81).

Com um primeiro número financiado pela atriz Ruth Escobar⁷, surge em 1976 o jornal *Nós, Mulheres*, sendo publicado pela Associação de Mulheres, um coletivo, composto por mulheres autônomas e integrantes do Grupo Debate, formado no exílio por dissidentes da VPR (Vanguarda Popular Revolucionária), VAR-Palmares, (Vanguarda Armada Revolucionária Palmares) e do Partido Comunista Brasileiro (PCB)⁸.

⁷ Essa informação é mencionada no texto do Editorial do primeiro número do jornal.

⁸ Conforme nota em: <http://www.fcc.org.br>.

Figura 1: Jornal *Nós, Mulheres*, 1976, nº 1



Fonte: Fundação Carlos Chagas.

Com oito edições, foi publicado até julho de 1978, a exemplo do que ocorreu com outras publicações alternativas do período, o jornal se colocava como um órgão de denúncia, defesa, mobilização e organização popular de mulheres das periferias dos grandes centros urbanos, notadamente de São Paulo e Rio de Janeiro. Com discussões que contemplavam aspectos variados da vida dessas mulheres (sexualidade, família, divisão de papéis entre homens e mulheres, situação da infância e da velhice, prostituição etc.), já no primeiro editorial há um questionamento sobre a pertinência de se autodefinirem como “feministas”, sobretudo quando as pautas feministas tradicionais operam com a oposição mulher/homem:

[...] Achamos que NÓS, MULHERES devemos lutar para que possamos nos preparar, tanto quanto os homens, para enfrentar a vida. [...] O trabalho doméstico e o cuidado dos filhos é um trabalho necessário, pois ninguém come comida crua, anda sujo ou pode deixar os filhos abandonados. Queremos, portanto, boas creches escolas para nossos filhos, lavanderias coletivas e restaurantes a preços populares, para que possamos junto com os homens, assumir as responsabilidades da sociedade. Queremos também que nossos companheiros reconheçam que a casa em que moramos e os filhos que temos são deles e que eles devem assumir conosco as responsabilidades caseiras e nossa luta por torná-las sociais. Mas não é só. NÓS MULHERES queremos, junto com os homens, lutar por uma sociedade mais justa, onde todos possam comer, estudar,

trabalhar em trabalhos dignos, se divertir, ter onde morar, ter o que vestir e o que calçar. E, por isto, não separamos a luta da mulher da luta de todos, homens e mulheres pela sua emancipação (Editorial do jornal *Nós, Mulheres*, nº 1, junho de 1976, p. 2).

Sob o sugestivo título de “Essa nêga falou!”, em uma evidente alusão ao poema de Jorge de Lima⁹ (1893-1953), o jornal *Nós Mulheres*, ainda em sua primeira edição, em junho de 1976, nos apresenta Estela, uma pedagoga negra, ativista, ligada ao Instituto de Pesquisas de Culturas Negras no Rio de Janeiro (IPCMEF), que aparece em matéria de página inteira assim nomeada, apenas Estela: uma depoente que no dia 01 de julho de 1975 se pronuncia perante uma “assembleia que lotava o auditório da ABI, por ocasião da semana comemorativa do ano Internacional da mulher, organizado pela ONU e por um grupo de feministas”. Estela tem ali suas palavras, sua mensagem e sua voz projetadas pelas letras em negrito, no destaque escolhido pelas editoras do jornal:

Desde a introdução da mulher negra no continente americano, sua sina foi, como a de todos os seus irmãos de raça, a de ser coisa, instrumento de produção e reprodução. Assim, a mulher negra brasileira recebeu uma herança malfazeja (Editorial do jornal *Nós, Mulheres*, nº 1, junho de 1976, p. 20).

⁹ Trata-se do poema: “Essa nêga fulô”: Ora, se deu que chegou/ (isso já faz muito tempo) /no bangüê dum meu avô/uma negra bonitinha/chamada negra Fulô. /Essa negra Fulô! /Essa negra Fulô! /Ó Fulô! Ó Fulô! / (Era a fala da Sinhá) /— Vai forrar a minha cama, /pentear os meus cabelos, /vem ajudar a tirar/a minha roupa, Fulô! /Essa negra Fulô! /Essa negrinha Fulô/ficou loco pra mucama, /para vigiar a Sinhá/prá engomar pro Sinhô! [...]vem me ajudar, ó Fulô,/vem abanar o meu corpo/que eu estou suada, Fulô!/vem coçar minha coceira,/vem me catar cafuné,/vem balançar minha rede, /vem me contar uma história,/que eu estou om sono, Fulô!/Essa negra Fulô!/"Era um dia uma princesa/que vivia num castelo/que possuía um vestido/com os peixinhos do mar./entrou na perna dum pato/saiu na perna dum pinto/o Rei-Sinhô me mandou que vos contasse mais cinco"./Essa negra Fulô!/Essa negra Fulô!/Ó Fulô? Ó Fulô? /Vai botar para dormir/esses meninos, Fulô! /"Minha mãe me penteou/minha madrasta me enterrou/pelos figos da figueira/que o Sabiá beliscou."/ [...] Cadê meu frasco de cheiro/que teu Sinhô me mandou? — Ah! Foi você que roubou! /Ah! Foi você que roubou! /O Sinhô foi ver a negra/levar couro do feitor. /A negra tirou a roupa. /O Sinhô disse: Fulô! / (A vista se escureceu que nem a negra Fulô.) /Essa negra Fulô! [...] Cadê meu lenço de rendas/cadê meu cinto, meu broche, /cadê meu terço de ouro/que teu Sinhô me mandou? /Ah! Foi você que roubou. /Ah! Foi você que roubou. /O Sinhô foi açoitar/sozinho a negra Fulô. /A negra tirou a saia/e tirou o cabeção, /de dentro dele pulou/nuinha a negra Fulô. /Essa negra Fulô! /Essa negra Fulô! /Ó Fulô? Ó Fulô? /Cadê, cadê teu Sinhô/que nosso Senhor me mandou? /Ah! Foi você que roubou, /foi você, negra Fulô? /Essa negra Fulô! In: COUTINHO, Afrânio (Org.). Jorge de Lima. Obra Completa. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1958, v. 1. p. 291-293.

Estela, cuja origem é declarada como sendo “de classe média de Barra Mansa, estado do Rio de Janeiro, morando no momento em uma pensão”, começa sua fala apontando a produção cotidiana da vulnerabilidade e da inferioridade da pessoa negra naquilo que entende como “sutilezas” do racismo à brasileira, observando, por exemplo, que:

O preconceito no Brasil se dá de mil formas. É a famosa sutileza brasileira. Acho que é evidente. Você pode ver a diferença no ônibus. O trem das três da tarde na maioria só dá branco. Já o das sete só tem preto. É o pessoal que vai pegar o trem da Central, é o horário do trabalhador. A camada trabalhadora é principalmente negra e mulata, sobretudo no estado do Rio e no interior (Editorial do jornal Nós, Mulheres, nº 1, junho de 1976, p. 20).

Na sequência, ainda no âmbito da mesma fala, Estela manifesta que sua compreensão acerca do que vive, observa e analisa também se pauta pelo conhecimento obtido e partilhado por meio de cartas, onde circunstâncias regionais peculiares, trazem luz sobre a situação em outras regiões do Brasil, quando diz: “Aliás, no Norte é ainda pior. Por exemplo, tenho um amigo que esteve há pouco tempo em Pernambuco e me escreveu dizendo: ‘Os pretos por aqui, sem exceção, estão todos ainda com uma saca de café na cabeça’”. Do mesmo modo, os efeitos da política de branqueamento são assinalados e a manifestante não se exime em pontuar que, em um país cioso por branquidade, quanto mais escura for a cor da pele, maiores são as dificuldades enfrentadas em termos de estigmas, preconceitos e discriminações pela pessoa negra, o que no plano intersubjetivo, intrapessoal e político cria barreiras à solidariedade entre pretos e mulatos.

Pois é. E ainda tem o problema do mulato, que em outros países é considerado como preto e aqui é considerado branco. Tem ainda essa corrida: “Eu sou mais branco que vocês, vou ganhar um pouquinho mais.” É uma disputa violentíssima (Editorial do jornal Nós, Mulheres, nº 1, junho de 1976, p. 20).

É possível ver (ler), na fala lúcida e eloquente de Estela, traços de um entendimento agudo das relações de poder que confinam a pessoa negra e, mais

especificamente, a mulher negra brasileira, na condição de inferioridade congênita e absoluta, confrontando portanto os sentidos dos discursos nacionais celebratórios da democracia racial que, indicando o branqueamento progressivo e irreversível da população por meio da mestiçagem, reitera e aprofunda o cenário de violências – objetivas e simbólicas – perpetradas sobre os corpos inquestionavelmente diferentes, porquanto racializados.

Frederick Douglass (HARTMANN, 2020; DOUGLASS, 2014, p. 176), pondera que o sistema de *plantation* – baseado no trabalho compulsório escravizado, desempenhado por negras e negros em latifúndios, onde prevalecia a monocultura para fins de exportação – instituiu no pós abolição nas Américas uma “nação dentro da nação”; como um sistema de exceção dentro das democracias republicanas, que autoriza e legitima o confinamento dos corpos negros. Seja nos guetos, nas prisões, nas favelas e nas periferias, cumprirão o papel de simbolizar o “outro lado” da democracia, que no sistema mundo colonial/moderno/capitalista, só poderá existir à custa do posicionamento destes corpos fora dos termos do contrato social.

Com relação às mulheres negras, Hartman (2021) pondera que a vulnerabilidade à violência e ao abuso é corolário de um lugar de máxima inferioridade na ordem racial capitalista, cujo último degrau é justamente o lugar do trabalho essencial, o lugar onde ocorre todo o trabalho pesado, sujo e necessário.

A fala de Estela expõe a consciência de uma “intimidade negra foi moldada pela formação social anômala produzida pela escravidão, pela servidão involuntária, pela extração capitalista e pela antinegitude” (HARTMAN, 2021, p. 2), mas, no entanto, extrapola essas condições, inscrevendo-se em tradições de recusa radical e insurgente às maneiras hegemônicas de interpretar o mundo:

Você começa pelo mercado de trabalho, onde as coisas apertam mais. Se você fica na faixa de emprego como empregada doméstica ou músico, você não incomoda, quer dizer, você não incomoda no nível do mercado de trabalho. Mas, na medida em que você estuda e quer subir, arrumar outros empregos, começam a te limitar. Mas num nível geral, não colocaria o preconceito só como uma questão de posição social. É mais visual, é uma questão de pele. E se você for negro, você é diferente das outras pessoas. Você carrega na cor toda uma história de escravidão dentro de você. Quer dizer, a pessoa olha pra você e tem toda uma história de pobre. Quando se fala pobre, se

fala preto e se fala preto, se fala pobre. Pobre e preto, tá tudo juntinho. É verdade que você tem toda uma descendência de escravo. Mas isso não é motivo pra colocar uma pessoa sempre como humilde, bonzinho, como se você fosse obrigado a aturar tudo, pra ser aquele preto maravilhoso. Sabe, no fundo é aquele negócio: “Eu vou te xingar, mas você não vai dizer nada.” Então, acho que isso transcende o mercado de trabalho.

Enfatizando e impondo dimensões raciais e subjetivas à compreensão do mundo econômico, a fala de Estela é emblemática de um fenômeno de insurgência epistemológica ao que é definido como ideal ou desejável pelo pensamento social hegemônico, ou mesmo aos pressupostos da esquerda militante e manifesta pelas editoras do jornal *Nós Mulheres*, contrapondo-se a um regime em que os caminhos assumidos para a luta de “todas as mulheres”, na verdade, ocultam um sistema de relações desiguais de poder de “raça”. Trata-se, pois, da enunciação de uma compreensão/interpretação de mundo que desafia “os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – que refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade branca (COLLINS, 2000; Nkweto Simmonds, 1997 *apud* KILOMBA, 2019, p. 156).

Sueli Carneiro (2003), ao interrogar os feminismos tradicionais, resgata a história de protagonismo dos feminismos populares:

[...] nas lutas pela anistia, por creche, na luta pela descriminalização do aborto que penaliza, inegavelmente, as mulheres de baixa renda, que o fazem em condições de precariedade e determinam em grande parte os índices de mortalidade materna existentes no país, entre outras ações (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Argumenta ainda a autora que, de um modo geral, estiveram, porém:

[...] prisioneiros da visão eurocêntrica e universalizante das mulheres. A consequência disso foi a incapacidade de reconhecer as diferenças e desigualdades presentes no universo feminino, a despeito da identidade biológica. Dessa forma, as vozes silenciadas e os corpos estigmatizados de mulheres vítimas de outras formas de opressão, além do sexismo, continuaram no silêncio e na invisibilidade”

(CARNEIRO, 2003, p. 119).

Dai a importância em se resgatar a vocalidade de mulheres que, como Estela, embora subalternizadas no sentido de não ocuparem posições de poder nas esferas da comunicação ou do pensamento teórico e acadêmico, estiveram estrategicamente atentas e dispostas a denunciar e combater esse silenciamento de um fenômeno em que sexismo não era a dimensão exclusiva, tampouco única, da opressão sofrida por mulheres negras, exigindo portanto, por parte dos feminismos negros e anticoloniais, a reelaboração de discursos e práticas.

Em uma comparação com o conceito de colonialidade de gênero, desenvolvido pela pensadora argentina Maria Lugones, é possível depreender a compreensão por parte de mulheres como Estela, a condição de sub-humanidade partilhada por aquelas e aqueles, sob a égide do racismo, são percebidos como animais de carga, de trabalho produtivo e reprodutivo, em suma, bestializados pelos estigmas raciais.

[...] a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial. A fortiori, essa necessidade premente de articular o racismo às questões mais amplas das mulheres encontra guarida histórica, uma vez que a “variável” racial produziu gêneros subalternizados, tanto no que toca à identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras) como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas). Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o status dos gêneros (CARNEIRO, 2003, p. 120).

Em um debate promovido pelo jornal *Nós, Mulheres*, em razão dos 89 anos da abolição da escravatura¹⁰, em sua edição de número 5, cinco mulheres negras foram instadas a se pronunciar sobre os significados do dia 13 de maio: Amélia, 36 anos, jornalista, mãe solteira; Maria de Lurdes, 30 anos, estudante de química, trabalhando em um laboratório, solteira; Lurdes, 25 anos, doméstica, mãe solteira; Lúcia, 21 anos, doméstica, mãe solteira e Vera, 26 anos, professora, solteira, membro do Conselho Editorial de *Nós, Mulheres*.

¹⁰ Jornal *Nós, Mulheres*, nº 5 junho/julho, 1977.

Além de afirmarem, quase que unanimemente, que o dia nada ou muito pouco lhes significava, com um destaque para a resposta de Lurdes que disse: “Na minha umbanda chamo do Dia do Preto Velho”. Ao serem indagadas sobre as figuras heroicas relacionadas à data, assim se manifestaram:

Lúcia: Então, os escravos e pelo que dizem a Princesa Isabel. Os outros não lembro: quando a gente fala pouco de um assunto acaba esquecendo.

Amélia: Não é por nada não, mas a Princesa Isabel entrou de figura decorativa. Os verdadeiros heróis só podem ter sido nós mesmos que continuamos vivos. Depois da bendita Lei Áurea, os negros ficaram sem saber o que fazer da vida. Cada um foi para um lado e ainda hoje é difícil de juntar três crioulos pra conversar. Falar do problema racial é a coisa mais difícil desse país. A lei Áurea ainda está para nascer e por isso o 13 de Maio não significa nada para mim: ninguém sabe porque está aqui, o que é ser preto.

Questões de memória e história nacional são interpeladas. Na edição de número 08 do jornal¹¹, sob o pretexto da mesma efeméride – 90 de anos de abolição, nesse caso, ativistas negros que tradicionalmente se reuniam no Largo do Paissandu, aos pés da estátua da *Mãe Negra*, são criticados por outros grupos que entendem ser tal estátua símbolo da aquiescência do negro na sujeição ao senhor branco e pleiteiam a mudança da comemoração da liberdade “para outras datas, como a do Quilombo de Palmares, onde a liberdade foi arrancada com luta”. A certa altura da matéria, lemos o questionamento da ativista Neusa Maria Pereira, jornalista e cofundadora do MNU – Movimento Negro Unificado:

Que libertação foi essa? Noventa anos depois, uma semana antes do 13 de maio, é assassinado o negro Robson Luís, numa delegacia. Com 21 anos, por um crime que não cometeu. É preciso denunciar esses fatos, o racismo que a gente sofre. Por exemplo, o pessoal não entende porque gostamos de soul, não sabe que há entendimento através da emoção. ‘Sentir é questão de pele’, como diz a música de Gilberto Gil. Querem nos ditar aquilo de que devemos gostar. Criticam porque é

¹¹ Jornal *Nós, Mulheres*, nº 8, junho/julho de 1978.

música americana. Mas não criticam com a mesma violência outras influências americanas entre nós.¹²

“O discurso não é a única forma de comunicação”, continua ela. De que serve uma revolução que deixa de lado as raízes culturais de um povo? Ou seja, pela fala de Neusa Maria Pereira, percebe-se uma compreensão da história e memória afrodiaspóricas em termos insurgentes.

O recurso às metodologias dos feminismos negros, fundamentados na indissociabilidade entre raça, classe e gênero, que é de onde “emerge a experiência das mulheres negras e seu enraizamento em comunidades de resistência” propicia um empreendimento que é, ao mesmo tempo, descritivo, crítico e prescritivo (MULLINGS, 2000). Descritivo, ao expor e inscrever na história as experiências das mulheres negras, instaladas em suas comunidades de resistência; crítico, por desafiar teorias fundadas em visões que não desafiam o patriarcalismo e se assentam em interpretações da vida dessas mulheres e comunidades que não consideram as hierarquias de raça, classe e gênero.

O aspecto prescritivo dessas metodologias reside na ruptura das dicotomias entre pesquisa/teoria e prática, na medida em que instauram mudanças e transformações, mediante uma “parcialidade consciente” em abordagens em que pesquisadoras feministas negras, como sugere Davis (2016), articulam sua teoria e sua escrita a uma “responsabilidade especial pela práxis, no sentido em que o propósito político da teoria deve servir à transformação e ao empoderamento”. Tais abordagens pressupõem mudança do ponto de vista do interesse do sujeito.

Considerações Finais

Inspirada e ancorada no trabalho de historiadoras como Saidiya Hartman (2019), objetivamos encontrar e analisar no periódico escolhido, traços da revolução ao mesmo tempo íntima e coletiva, promovida por mulheres negras diante do roteiro precário de liberdade, fraternidade e autonomia prescrito para elas desde o pós-abolição. Em nossos estudos anteriores sobre mulheres na imprensa negra paulistana (MELLO, 2014), extraímos exemplos de um mundo de inconformidades e insubmissões, interpretadas, no entanto, como “deslizes”, delinquência, geralmente

¹² Artigo: “Liberdade não se outorga, conquista-se”. In: *Jornal Nós, Mulheres*, nº 8, junho/julho de 1978.

reputados como imorais.

Como entender e potencializar o pioneirismo ou a especificidade das ações de mulheres negras em prol de liberdade sexual, da criação de mecanismos para a sobrevivência de crianças, jovens e velhos em famílias “não convencionais” e comunidades é parte das indagações que fazemos.

Os feminismos negros e decoloniais – por seu potencial infra e intrapolítico, por um inegável legado histórico em prol da articulação entre teoria e prática – têm se constituído em alvissareira alternativa às práticas pedagógicas tradicionais, no sentido de favorecerem a articulação entre dimensões tradicionalmente inconciliáveis: razão, objetividade, concretude, academicismo e ativismo, integridade versus ilegítimo, cedem espaço à emoção, à plasticidade, à criatividade, facultando a emergência de potencialidades emancipatórias.

Entendemos, assim, que mulheres marginais (em termos de raça, sexualidade, origem, idade, residência) têm criado mecanismos de insurgência, sobrevivência e reexistência para si, para as comunidades em que vivem e, quiçá, como advoga Patricia Hill Collins, para o mundo.

Conforme argumentado por Bernardino-Costa, Torres e Grosfoguel (2018), é imperioso que a decolonialidade se converta, efetivamente, em um projeto de intervenção da realidade. Para viabilizar tal propósito, é necessário revolver o estatuto do conhecimento tornado monológico, e recuperar por todas as vias possíveis o fulgor emancipatório das margens afrodiaspóricas, afroameríndias e terceiro-mundistas, as quais consistem em movimentos intensos e permanentes de resistência, de criatividade e de insurgência perante o estabelecido como norma.

Referências

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOQUEL, Ramon. Introdução: Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. In: BERNARDINO-COSTA, J; MALDONADO-TORRES, N; GROSGOQUEL, R. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecendo o feminismo. *Revista de Estudos Avançados*, n. 17, p. 117-133, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução: J. P. Dias. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

- COLLINS, Patricia Hill. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. *In: JABARDO, Mercedes. (Org.). Feminismos negros: una antología.* Madrid: Proyecto Editorial Traficantes de Sueños, 2012.
- CORRÊA, Marisa. Repensando a família patriarcal brasileira. *In: ARANTES, A. A. et al. (Org.). Colcha de retalhos: estudos sobre a família no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 1994, pp. 15-56.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe.* Tradução: H. R. Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DAVIS, Angela. I used to be your sweet mama. Ideology, sexuality, and domesticity, blues legacies and black feminism. *In: JABARDO, Mercedes (Org.). Feminismos negros: una antología.* Nueva York: Vintage Books, 1999.
- DOUGLASS, Frederick. *Narrativa da vida de Frederick Douglass.* Tradução: L. H. Vieira. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2014.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas.* Tradução: R. da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FREHSE, Fraya. Os informantes que jornais e fotografias revelam: para uma etnografia da civilidade nas ruas do passado. *Estudos Históricos*, v. 36, p. 131-136, 2005.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* Tradução: C. K. Moreira. São Paulo: Ed. 34, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-asiáticos, 2001.
- GOMES, Nilma Lino. Limites e possibilidades da implementação da Lei 10.639/03 no contexto das Políticas Públicas em educação. *In: PAULA, M; HERINGER, R. (Orgs.). Caminhos convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil.* Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.
- HARTMAN, Saidiya. *Wayward Lives, Beautiful Experiments: Intimate Histories of Social Upheaval.* New York: W. W. Norton & Company, 2019.
- HARTMAN, Saidiya. On insurgent histories and the abolitionist imaginary. Interview to C. Damman. *In: Artforum*, July 14, 2020. Retrieved from <https://www.artforum.com/interviews/saidiya-hartman-83579>.
- HOOKS, bell. *Teoria feminista: da margem ao centro.* São Paulo: Perspectiva, 2019.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.* Tradução: J. Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019.
- LIMA, J. *Obra Completa (Vol. I).* Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1958.
- LORDE, Audre. Usos de lo erótico: lo erótico como poder. *In: LORDE, Audre. La hermana, la extranjera.* Madrid: Editorial Horas y Horas, 2003, pp. 99-134.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. Florianópolis, *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952, 2014.

- MBEMBE, Achille. *Políticas da Inimizade*. Lisboa, Portugal: Antígona Editores, 2017.
- MELLO, Marina P. A. O lugar da mulher na imprensa negra paulistana (1915-1924). In: *Cultura Histórica e Patrimônio*. v. 1, n. 2. Universidade Federal de Alfenas-MG, 2013, disponível em https://publicacoes.unifal-mg.edu.br/revistas/index.php/cultura_historica_patrimonio/article/view/07_art_v1n2
- _____. *O ressurgir das cinzas: Negros paulistanos no pós-abolição*. São Paulo: Annablume, 2014a. ISBN: 9788539106431
- _____. *Não somos africanos, somos brasileiros: Identidade nos jornais do povo negro e dos imigrantes*. São Paulo. Annablume, 2014b, v.I. p.244. ISBN: 9788539106448)
- _____. *Comportamentos dissonantes: gênero, raça e classe nos discursos da imprensa alternativa paulistana (1915-1924)*. Coimbra, Portugal: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Cescontexto, v.II, p.93 103 - 103, 2016.
- MULLINGS, Leith. African-American women making themselves: Notes on the role of black feminist research. *Souls*, 2(4), 18-29, 2000.
- SANTOS, Boaventura Sousa. *Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. Volume I. São Paulo: Cortês, 2002.
- SANTOS, P. L. O. dos. Imprensa Alternativa: discutindo o conceito. São Paulo, *Revista Alterjor*, [S. l.], v. 8, n. 2, p. 81-100, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/alterjor/article/view/88298> . Acesso em: 26 nov. 2023.
- SEGALÉN, Martine. La revolucion industrial: del proletario al burgues. In: BURGUIÈRE et al. *Historia de la familia: el impacto de la modernidad*, v. 2. Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 89-158.
- SEGATO, Rita L. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. e-cadernos ces, 18. Retrieved from <http://eces.revues.org/1533> , 2012.
- SILVA, Denise F. *A Dívida Impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons/A Casa do Povo, 2019.
- SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TELES, Maria Amélia de A. *Breve história do Feminismo no Brasil e outros ensaios*. São Paulo: Editora Alameda, 2017.
- TRUTH, Sojourner. The Narrative of Sojourner Truth Dictated by Sojourner Truth (ca. 1797-1883). Boston, The Author, 1850. Retrieved from <http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html>.
- VIGOYA, Mara V. Notas em torno de la categoria analítica de gênero. In: ROBLEDO, Á. I; PUYANA ,Y. (Compiladoras). *Ética: masculinidades y feminilidades* (pp. 56-85). Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (CES), 2000.