

Mulherismo Africana: proposta enquanto equilíbrio vital a comunidade preta

Africana Womanism: proposed as a vital balance to the black community

Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes)

Pós-doutoranda em Filosofia Africana/UFRJ. Coordenadora do Núcleo de Filosofia Política do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios - Geru Maa/UFRJ e Núcleo de Estudos Geracionais sobre Raça, Arte, Religião e História/UFRJ

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito)

Membro Comunidade Zumbiido. Graduando em História/UFOP. Membro do NEABI/UFOP e do Laboratório de Africologia e Estudos Ameríndios- Geru Maa/UFRJ

Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa)

Graduanda em Pedagogia/UFOP. Membro do NEABI/UFOP.

RESUMO: O presente artigo visa refletir e analisar qual tem sido a agência (ASANTE, 2009) enquanto povo negro na diáspora brasileira e propor caminhos prático-teórico para criação de outras estratégias agregadoras que possam sular possíveis direções na resolução de problemas como as questões de raça, gênero e classe. Nessa toada o Mulherismo Africana tem sido nossa proposta quanto aporte dentro de uma agenda pan-africana de organização. Nos guiamos a partir do referencial teórico da epistemologia dos Estudos Africana (KARENKA, 2009; MALOMALO, 2017); além delas alinhamos nossa metodologia a partir da afrocentricidade (ASANTE, 2014) e da afroperspectiva (NOGUERA, 2012) para dada produção do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE: GÊNERO; RAÇA E CLASSE; MULHERISMO AFRICANA; MOVIMENTO NEGRO; FEMINISMO NEGRO; MAAFA.

ABSTRACT: This article aims to reflect and analyze what has been our agency (ASANTE, 2009) as a black people in the Brazilian diaspora and to propose theoretical and practical ways to create other aggregative strategies that can shed light on possible directions in solving problems such as race, gender and class issues. To this end, African Womenism has been our proposal as a contribution within a pan-African agenda of organization. We are guided by the theoretical framework of the epistemology of African Studies (MALOMALO, 2017); in

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito), Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa), Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes).

addition, we align our methodology from afrocentricity (ASANTE, 2014) and afroperspectivity (NOGUERA, 2012) to given knowledge production.

KEYWORDS: GENDER; RACE AND CLASS; AFRICAN WOMANISM; BLACK MOVEMENT; BLACK FEMINISM; MAAFA.

INTRODUÇÃO

Do assentamento

O intelectual existe para criar o desconforto, é o seu papel. E ele tem que ser forte o bastante sozinho para continuar a exercer esse papel. Não há nenhum país mais necessitado de verdadeiros intelectuais, no sentido que dei a esta palavra, do que o Brasil
Milton Santos

Daqui abrimos o respectivo sirè com as mais vibrantes vontades de se fazer a oxigenação para com o produzir do conhecimento da comunidade negra brasileira. Partiremos da epistemologia dos Estudos Africana (KARENGA, 2009; MALOMALO, 2017) e alinhamos nossa metodologia a partir da afrocentricidade (ASANTE, 2012) e da afroperspectividade (NOGUERA, 2012) quanto paradigma para que possamos trilhar as encruzadas que aparecerão neste artigo e, assim, contribuir com a expansão existencial afrikana¹.

Nesta dada empreitada se faz importante rompermos com alguns engessamentos percebidos na cientificidade dominante. Isso implica que estamos a manusear algumas condições pré-estabelecidas não convencionais no que tange o

¹ Utilizamos a palavra Afrika em Swahili para enfatizar uma abordagem afrocêntrica que sulia esse artigo. O Swahili como uma das línguas mais utilizadas amplamente no continente possibilita que este diálogo seja feito com grande amplitude entre os povos do continente e da diáspora.

campo acadêmico. Nesta busca por águas a se banhar, partilhamos, ladeados de Conceição Evaristo, nossas escrevivências que desencadeiam a força motriz para tecer estas contribuições. São elas que nos inquietam a fim de problematizar e desvendar recursos escondidos nas subcamadas do caleidoscópio social e disputar outras possibilidades de existir não visíveis aos olhos petrificados pelo concreto cartesiano.

Assim, são essas escrevivências enquanto africanos na diáspora brasileira que servirão como eixo suleador para as reflexões aqui tecidas: a experiência com educação formal e informal, como as da organização coletiva Aya Pan-Afrika/RJ, que desenvolve a atividade educacional pan-africana *Ndezi no Parque* desde 2018 no Rio de Janeiro e as ações educativas nos presídios e fundação CASA/SP; as atividades feitas no/com hip-hop/MG-SP; as atividades de cuidados com os cabelos crespos, que originaram, ainda, a escrita do livro - *Meu Crespo, Nossa História* - sobre a politização desse cabelo; as atividades de produção cultural em Diadema e Belo Horizonte; a vivência de terreiro no candomblé e na umbanda; a prática e vivência da capoeira angola; a participação em coletivos pretos; as vivências com africanos do continente e diáspora; as formações acadêmicas e seus processos nos cursos de graduação em Pedagogia e História na Universidade Federal de Ouro Preto e no pós-doutoramento em Filosofia Africana no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro; e, por fim, na experiência de 2 anos das atividades mensais do Ciclo Mulherismo Afreekana/RJ, realizadas por Aza Njeri, Dandara Aziza, Raissa Imani e Katiúscia Ribeiro na Sala Abdias Nascimento, sede do Coletivo Denegrir na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Partimos, portanto, das bases epistemológicas dos Estudos Africana, em outras palavras, são os estudos que entende as Áfricas em aspectos físicos e simbólicos onde a sexta região do continente africano seria percebida como diáspora

africana e, portanto, o brasil² - maior população negra fora de África - faz parte deste modo de Ser e Estar diante o cosmo³. Tal concepção é desenvolvida na escrita do congolês intelectual Bas'Ílele Malomalo (2017) e na do professor afro-americano Maulana Karenga (2009); e possibilita nos nomearmos enquanto afrikanas/os em diáspora no brasil. Além disso, Lélia Gonzalez (1988) agrega aos Estudos Africana a categoria *Amefricanidade* (1988) que, compreendendo os laços de solidariedade afetivo-ontológico-cultural com os pluri povos ameríndios, vê os negros deste continente como amefricanos.

(...) enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo panafricano. Assumindo nossa Amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. (...) Num momento em que se estreitam as relações entre os descendentes de africanos em todo o continente, em que nós, amefricanos, mais do que nunca, constatamos as grandes similaridades que nos unem, a proposta de M.K.Asante me parece da maior atualidade. Sobretudo se pensarmos naqueles que, hoje, nós possamos levar adiante o que eles iniciaram. Daí a minha insistência com relação à categoria de Amefricanidade, que floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente. (González, 1988, p. 78-79).

Obviamente sabemos as nossas especificidades diaspóricas (HALL, 2003; GILROY 2001; GONZALEZ, 2018),

² Escolhemos não colocar maiúscula no substantivo próprio brasil, por conta do valor simbólico e uma abordagem afrocêntrica.

³ Cosmo neste artigo possui o significado elucidado por Marimba Ani (1994) onde menciona o mesmo como aquele que possui em seu interior as mais diversas manifestações e todas elas vistas como vivas e sujeitos em meio os fenômenos ali percebidos.

e entendemos que a fratura oriunda do processo de Maafa (ANI, 1994) é irreversível, embora também percebamos em nossas relações em comum a Unidade Cultural Africana que nos fala Diop (2014) e os Valores Afro-civilizatórios que nos apresenta Azoilda Trindade (2010).

Outro aporte paradigmático é necessário. Escolhemos, portanto, a afrocentricidade. É fulcral entendermos melhor as diretrizes da afrocentricidade para pensarmos o conceito de agência e agente praticados neste artigo. Agência significa que toda a ação que permeia a população africana diaspórica e continental - nos âmbitos político, econômico, bélico, social, cultural, artístico, educacional, espiritual, psicológico, epistemológico, ontológico, etc -, deve ser fundamentada em experiências e elaborações oriundas dessa mesma população. Molefi Asante (2009) diz que “um agente, em nossos termos, é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. Já a agência é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 94). Desta forma, almejando refletir sobre caminhos para a liberdade e humanidade do Povo Preto, teceremos discussões sobre o Mulherismo Africana como possibilidade de caminho suleador de sobrevivência nesta diáspora. Isso baseados no método afrocêntrico de análise sobre os fenômenos, que parte de quatro perspectivas: cosmológica, epistemológica, axiológica e estética. "Assim, a afrocentricidade é uma perspectiva filosófica associada com a descoberta, localização e realização da agência africana dentro do contexto de história e cultura” (ASANTE, 2014, 04).

Na mesma esteira, Renato Noguera (2012), desdobra o conceito de afrocentricidade de Asante, trazendo a ideia da afroperspectiva, termo que em sentido simples, aborda o “conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar e viver de matrizes africanas” (NOGUERA, 2012, p.147). Ao pensarmos os fenômenos da diáspora africana no Brasil, devemos em primeiro lugar localizá-la e aplicar sua agência, para logo em seguida, afroperspectivar a partir da

territorialidade e a história desta diáspora. Qualquer análise sobre população que não aplica localização e agência e afroperspectiva nesta diáspora, corre o risco de ser vazia, distante das escrituras, homogeneizadora da negritude e, o que é mais grave, embranquecidas e ocidentalizadas.

Neste ínterim, reivindicamos a Pluriversalidade de Mogobe Ramose (2011) e afirmamos que conhecimento universal, para ser entendido como tal, deve ser apreendido como múltiplo e não como uno. Entretanto o que nos é vendido como verdade universal é centrado nas experiências anglo-europeias do Senhor do Ocidente.

Defendo que o padrão humano ocidental de ser se assemelha ao personagem Jordan Belfort, interpretado por Leonardo Dicaprio em seu papel no filme O lobo de Wall Street de Martin Scorsese (2014), isto é, um homem loiro, alto de olhos claros, rico, irresponsável e incosequente, de índole duvidosa, alienado e sem empatia, morador do eixo norte do globo, em uma grande cidade, detentor de algum poder político e econômico, que, do alto de seu privilégio, decide a dinâmica do ocidente - seu mundo construído para si mesmo. O que gostaria de enfatizar é que o ocidente, entendido aqui como anglo-eurocêntrico, composto, sobretudo, pelas grandes potências europeias como Inglaterra, França, Alemanha e Bélgica, e pelos Estados Unidos da América, é construído político, econômico, social e culturalmente em prol deste Jordan Belfort dicapriano e quanto mais você se aproxima/distância de Jordan, mais ou menos humano você é para a dinâmica ocidental. (NJERI, 2019, p.05).

Compreendemos, portanto, que a diáspora africana do Ocidente em geral, e a diáspora brasileira em específico, vive em permanente ataque deste limitante padrão ocidental de Verdade Universal, que nos quer homogêneos e portadores de

máscaras brancas. Cientes de tamanha violência e dialogando junto a Fanon (2005) sobre a necessidade de descolonização mental e física, este artigo visa a disputa narrativa de pluriversalidades de experiências de Ser e Estar no mundo. Além do mais, não pretendemos falar por todas as sociedades neste momento. O projeto biocêntrico (KAKOSI, 2017) que assumimos está imbricado numa flexibilidade do aprender que alcance em seu resultado o equilíbrio vital da comunidade (RAMOSE, 2002). E em nosso caso, reafirmamos novamente, a prioridade se estende na colaboração com a comunidade preta brasileira.

Mulheres negras no brasil: raça, classe e gênero

Eu deixei o leito às 3 da manhã porque quando a gente perde o sono começa pensar nas misérias que nos rodeia. [...] Deixei o leito para escrever. Enquanto escrevo vou pensando que residio num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades. [...] É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela. Fiz o café e fui carregar água. Olhei o céu, a estrela D'alva já estava no céu. Como é horrível pisar na lama. As horas que sou feliz é quando estou residindo nos castelos imaginários.

Carolina Maria de Jesus

A estratégia à brasileira para ser um país moderno se vincula à tradição construída diante de alguns mitos seculares, dentre eles, mito da democracia racial que possibilitou, no seu

desenrolar durante o século XX, a intensificação do escamoteamento da divisão racial imperativa neste território. Na contramão da colonialidade temos os mais variados movimentos negros, existentes desde os primeiros africanos que colocaram os pés aqui. Tal conjunto de pessoas vão desenhar táticas e estratégias diversas para resolver dadas problemáticas raciais (GOMES, 2017; DOMINGUES, 2007). Como os problemas da proposta moderna não apenas estão vinculadas a raça, apesar de impulsionados por ela, a questão de gênero e classe se fazem relevantes. Sendo assim, surge no Brasil na década de 70, movimentos de mulheres negras que vão questionar comportamentos opressivos de gênero dentro dos próprios movimentos negros e também dos movimentos feministas diante a invisibilização da questão racial. O feminismo negro, então, age em duas frentes. Combate ao sexismo na agenda que se destina a romper com o racismo e também contra a invisibilidade da pauta racial no que tange discussão de gênero. Diante do exposto, houve a necessidade das mulheres negras refletirem junto com os companheiros do movimento negro, em uma reunião estendida, a fim de repensarem sobre a condição das mulheres negras no interior do próprio movimento negro. No Rio de Janeiro a participação das mulheres negras na formação do movimento negro foi indispensável, pois colocava em xeque as discussões citadas acima. É o que identificamos com Maria Beatriz Nascimento nesta mesma década por volta de 1972, tomou a frente da Semana de Cultura Negra, encontros que aconteciam na Universidade Federal Fluminense (UFF), dos quais chamou atenção de uma nova geração negra que destinou-se a agrupar para discutir sobre racismo e suas exclusões da comunidade preta (NASCIMENTO, 2008, p.38).

Historicamente o feminismo negro desponta radicalmente a partir dos movimentos sociais e lutas pelos direitos civis nos Estados Unidos como também em outros locais da Amérikka⁴, principalmente diante da inserção das mulheres

⁴ Pontuamos, neste momento, o norte-americano dada a sua visibilidade contemporânea no Brasil. Muito vinculado às editoras e suas propostas de lucrar

negras no ensino superior que abordam a complexidade do cotidiano que antes não era vista pelas pessoas brancas. Partindo do famoso discurso *E não sou uma mulher?* da abolicionista afro-americana Sojourner Truth, mulheres negras, então, questionam o seu lugar dentro do movimento feminista ocidental nos EUA reivindicando suas pautas e agência a partir deste desdobramento com foco racial. Alguns anos mais tarde, Crenshaw (COLLINS, 2017), sistematiza cientificamente os dilemas da população negra a partir do conceito de interseccionalidade, intensificando o diálogo sobre gênero, raça e classe em meio valores como liberdade, equidade, justiça social e democracia participativa, ampliando, assim, o sentido dos estudos feministas. Não seria somente falar numa perspectiva que trouxesse para o debate gênero, raça, classe, sexualidade, mas sim uma construção de projeto ético que a abordagem interseccional oferecia (COLLINS, 2017).

Em paralelo ao que percebemos com o feminismo negro norte-americano uma gama de intelectuais afro-brasileiras também se mobilizaram e adentraram com pautas que possibilitaram complexificar na territorialidade brasileira a análise da realidade racial e das condições da população negra, em geral, e da mulher negra, em específico, frente ao patriarcado ocidental latino-americano⁵. Percebemos a maneira que mulheres como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Azoilda Loretto Trindade, Aparecida Bento, Vilma Reis, Thereza Santos, Neuza Santos, Jurema Werneck, Sueli Carneiro, Joselina da Silva, Janaína Damaceno, Maria Aparecida Silva, Djamilia Ribeiro, Helena Theodoro entre outras se manifestam dentro das suas comunidades para refletirem sobre os dilemas específicos

com um população não representada neste campo até então. O uso do triplo K em Amérikkka se dá a sua conotação política supremacista e genocida.

⁵ A partir do conceito de localização de Asante (2009), consideramos a territorialidade da América Latina e da América Ladina (GONZALEZ, 1988) relevante ao se pensar as categorias de análise para Ocidente, já que o próprio conceito de América Latina é ocidental e criado para categorizar as pessoas brancas e não brancas oriundas deste continente que é majoritariamente ladino amefricano.

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito), Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa), Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes).

das mulheres negras e seus desdobramentos e impactos na comunidade, já que ao empoderar uma mulher, empodera-se um quilombo familiar. Constatamos essa preocupação quando Lélia Gonzalez (2008) menciona:

E não deixavam [as mulheres negras] de reconhecer o caráter mais acentuado do machismo negro, uma que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeito direto da opressão racial. Afinal, que mulher negra não passou pela experiência de ver o filho, o irmão, o companheiro, o namorado, o amigo etc. passar pela humilhação da suspeição policial, por exemplo? Neste sentido o feminismo negro tem uma diferença específica em relação ao feminismo ocidental: a solidariedade, fundada numa experiência histórica comum. (GONZALEZ, 2008, p.38).

Afora tais percursos e aprofundando os impasses, Lélia Gonzalez (2008) sutilmente desdobra a vida cotidiana da comunidade preta com dados econômicos. Especifica os dilemas secularmente carregados pela experiência colonial à brasileira como, por exemplo, no que diz respeito às diferenças de rendimento médio a partir dos dados do Censo de 1980: os setores de menor qualificação e remuneração estavam na mira das pessoas pretas num registro com cerca de 68%; dentre os 33% da população economicamente ativa (PEA) que recebia um salário mínimo, 24% de pessoas eram brancas e 47% pretas; dado ao arrocho na população pobre no período de declínio da ditadura militar o empobrecimento se alastrou, enquanto as pessoas brancas passaram de 24% para 28%, as negras passaram de 44% para 50%. Veremos mais à frente a defasagem contínua. O movimento Feminista Negro e o Movimentos Negros ainda põem em cheque, via denúncias, essas mesmas questões travadas na década de 30 à 90.

Acrescenta-se ao cenário da diáspora brasileira, a incidência do patriarcado ocidental (DIOP, 2014) e a reprodução

de seu *modus operandi* por parte dos homens negros brasileiros. Embora hoje estejamos avançando nas pautas crítico-reflexivas sobre masculinidade, o debate ainda encontra-se muito aquém do necessário e concentra-se majoritariamente nos centros urbanos do sudeste. Sendo essencial, inclusive, que se questione a própria categoria ocidentalizada de masculinidade, assim como a feminilidade por parte dos plurimovimentos Negros no Brasil. Este imbróglcio fez com que os homens negros não se auto-avaliassem dada a profunda introjeção do ser branco ao tipo de opressão dentro do gênero⁶. O que pode também acarretar na não discussão sobre seus próprios interesses afetivos, separando assim o campo pessoal do campo da luta. Encontramos o seguinte balanço conjuntural de Lélia Gonzalez em relação ao cenário na década de 80. Uma luta interna travada fez com que ao mesmo tempo feminilidade e sexualidade tivessem espaços dentro das pautas dos Movimentos Negros, mas não o quesito masculinidade:

(...) dessa forma também se explica o espaço que temos [mulheres negras] no interior do movimento negro. Vale notar que, em termos de MNU, por exemplo, nós mulheres e nossos companheiros homossexuais conquistamos o direito de discutir, em Congresso, nossas especificidades. E isso num momento em que as esquerdas titubeavam “tais questões”, receosas de que “dividissem a luta do operariado. (GONZALEZ, 1986, p. 104).

⁶ Ângela Davis em *Mulher, raça e classe* (2016) assevera que em estados-nação oriundos de experiência dos regimes coloniais, em larga medida, quem informa classe seria raça; quem informa raça seria gênero. Interessante entender como Jessé de Souza também trabalha com a questão de classe na *Elite do Atraso* (2017) por meio de capitais culturais. Ambas os conceitos vão elucidar classes racialmente cindida.

A ausência de debates sobre o comportamento específico dos homens negros e entre os próprios causa uma dissonância nas relações da comunidade. Além disso a mulher negra passa, em todos os campos, a ser invisibilizada. No que tange o mercado de trabalho, preferem-se homens negros para os setores industriais e insalubres e mulheres brancas nos cargos de contato com o público, deslocando as mulheres negras para trabalhos domésticos de cuidado e de limpeza:

(...) os homens do movimento negro consideram a questão irrelevante, vendo a exogamia⁷ como fenômeno natural, espontâneo, originado de impulsos comandados pelo desejo. Isto é, as relações amorosas com uma parceira branca, por exemplo, inscrever-se-iam na esfera do privado, da subjetividade, da intimidade dos sujeitos amorosos, não sendo passíveis, portanto de investigação histórica e sociológica. (MOREIRA; BATISTA SOBRINHO, p. 83, 1994).

Não se pode perder de vista que estes dilemas apresentados atravessam séculos e estão intimamente atrelados ao estado de Maafa e ao projeto de Supremacia Ocidental.

Maafa é, desta maneira, o processo de sequestro e cárcere físico e mental da população negra africana, além do surgimento forçado da afrodiáspora. Este termo foi cunhado por Marimba Ani (1994), e cor-responde, em Swahili, à “grande tragédia”, à ocorrência terrível, ao infortúnio de morte, que identifica os 500 anos de sofrimento de pessoas de herança africana através da escravidão, imperialismo,

⁷ A exogamia seria a rejeição por parte dos homens negros, seu menor acesso ao mercado afetivo ou matrimonial, isto é, sua maior solidão.

colonialismo, apartheid, estupro, opressão, invasões e exploração.

É o genocídio histórico e contemporâneo global contra a saúde física e mental dos povos africanos, afetando-os em todas as áreas de suas vidas: espiritualidade, herança, tradição, cultura, agência, autodeterminação, casamento, identidade, ritos de passagem, economia, política, educação, arte, moral e ética. Desta forma, os africanos sofrem o trauma histórico da sua desumanização e reproduzem as violências, contribuindo - e muitas das vezes facilitando o trabalho - para o genocídio. (NJERI, 2019, p.07).

Buscando fazer frente a mudança de nossas realidades na Maafa, estamos a rasurar algumas compreensões ocidentais que de tanto afirmadas se cristalizaram em nossos imaginários. Longe de atenuar a responsabilidade dos homens negros diante de suas escolhas embranquecidas, é relevante revisitar o processo fundante deste modo de Ser e Estar visando adentrar outros campos táticos e estratégicos da existência. Acreditamos que somente com pluri narrativas poderemos alcançar uma humanização de nossos corpos, caso contrário, corremos o risco de focar em encontrar o suposto culpado e não na resolução dos problemas. Quando vemos a construção dos homens negros na sociedade brasileira identificamos discursos que apontam para a sua animalização (SANTOS, 2014; NKOSI, 2014; MBEMBE, 2018); para a desarticulação, em larga medida, das manifestações de amor entre família e as mesmas serem introduzidas de outras formas no cotidiano (HOOKS, 2010); e para uma deseducação intrínseca a cada passo dado nas instituições do Ocidente que apregoam tiros semióticos na condições do ser homem negro na sua multiplicidade (HOOKS, 2004).

Neste fluxo, assim como os homens atravessados pelo embrutecimento da Maafa, as mulheres negras entram num processo de descarrilamento afetivo interracial. Este

comportamento está imbricado na defesa das pautas identitárias comentado na primeira parte deste artigo. Ou seja:

(...) Como tal, está carregado de princípios metafísicos europeus, tais como a relação conflituosa entre os gêneros, em que os homens são vistos como inimigos das mulheres (...) Nem seria interessante para nós, como povo, que nos permitíssemos dividir segundo a linha de gênero enquanto vivemos em uma sociedade altamente racializada e racista. (MAZAMA, p. 124, 2009).

O Ocidente, cuja escala de humanidade e comportamento político, epistêmico, social e cultural centra-se no homem branco anglo-europeu, faz com que a população negra abarcada por suas fronteiras fluidas esteja em constante ataque embranquecedor, desenvolvendo, como aponta Frantz Fanon (2005), uma alienação subjetiva e um processo de auto-ódio que faz parte dos múltiplos tentáculos do genocídio do povo negro:

Somos uma população violentada e que está em pleno processo de genocídio, metaforizado por Aza Njeri, nos debates do Ciclo Mulherimo Afreekana, como um monstro, cujos tentáculos ultrasofisticados miram as múltiplas diversidades da população negra a fim de assassiná-la, seja fisicamente, a partir do feminicídio, mortalidade infantil, homo e LGBTfobia, assassinato de homens negros de 13 a 29 anos e descaso aos idosos; seja por meio do racismo religioso, nutricídio (morte advinda da má alimentação) e o epistemicídio, isto é, a partir da negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, apagando ou embranquecendo suas contribuições ao patrimônio cultural da humanidade, como aponta Sueli Carneiro (2005). Diante desses tentáculos, um cenário que ameaça toda uma população, nada mais natural, portanto, que

busquemos novas formas de nos proteger/defender, assim, o pensamento mulherista vem agregar aos processos de luta negra. (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 599).

As mulheres negras, portanto, também enraizadas num processo de branqueamento e auto-ódio - importante salientar que o fenômeno de auto-ódio atinge toda a população negra na diáspora em diferentes graus, pois faz parte do Estado de Maafa -, acabam reproduzindo a leitura ocidental dos afetos e relações.

Não perceber a Maafa em que estamos mergulhados implica em algumas táticas que podem ser vistas como ação coletiva para remediar opressões intrínsecas ao Ocidente, mas que, se vistas a contrapelo, precisam ser tensionadas em relação aos seus resultados efetivos e impactos na população afro-brasileira. Peguemos a lei 13.340/06 - Lei Maria da Penha - que assevera a pena de reclusão para autores de qualquer ação ou omissão que gere situações de violência física, psicológica, sexual, patrimonial ou moral contra a mulher (CNJ, 2018). Temos também dentro deste quadro a qualificadora 13.104/15 que rege sobre o feminicídio e as motivações podem ser das mais variadas como ódio, desprezo, perda de controle pela posse da mulher e outras. Os dados sobre os processos judiciais do Conselho Nacional de Justiça que encontramos trazem informações alarmantes mesmo que não façam recorte de raça.

Foram emitidas 236.641 medidas protetivas em 2017, cerca de 21% a mais que em 2016⁸. Foram constatados em 2017 cerca de 452.988 casos novos em relação a 2016 no que tange os interesses cobertos pela Lei Maria da Penha. Se formos perceber os casos pendentes temos quase o dobro de casos novos, 908.560, embora a performance dessa instituição tenha sido melhor em 2017. Apesar da ressalva das/dos pareceras/es do

⁸ Dadas a recente promulgação das leis os dados são de 2016/2017 e estão no Relatório O poder Judiciário na Aplicação da Lei Maria da Penha do Conselho Nacional de Justiça de 2018.

relatório quando o assunto é execução penal a atuação do Estado se mostra mais morosa. São 29.864 casos estagnados e 7.640 processos concluídos. Com relação ao feminicídio os tribunais estaduais movimentaram 13.825 casos de feminicídio, tendo cumprido 3.039 processos, restando pendentes ao final do ano 10.786. Como tais pareceres não fazem recorte de raça adentramos ao Mapa da Violência de 2018. Neste documento identificamos que as mulheres que estão na mira do feminicídio são mulheres negras. Um acréscimo de 15,4% entre os anos de 2006 e 2016.

Ficamos com a sensação de que as políticas públicas podem agir no campo do simbólico e realmente dar a sensação de segurança para grande parte das mulheres e, objetivamente, evitar casos de violência. Disso não há dúvidas. O problema que pautamos seria como essas ações têm impactado as comunidades pretas, já que o direito positivista não criou um escudo ou uma blindagem aparentemente, isto é, são muitos os casos, poucos deles solucionados, muitos estagnados pela burocracia e entraves tecnológicos; mesmo ao penalizar ou judicializar essa questão, ao vermos as estatísticas, conjecturamos que a disputa feita pelos Movimentos Negros e demais Movimentos Feministas não tenha tido uma espécie de *superávit* ao se alicerçar no paradigma ocidental paterno-centrado (DOVE, 1998), uma vez que a prevenção não está sendo suficiente e eficiente⁹. Homens ainda não estão pensando duas vezes em sofrer as consequências de seus atos em termos de lei e continuam praticando feminicídios sobre os corpos de mulheres majoritariamente negras. Entendemos que de alguma forma, décadas emergidos numa visão de mundo ocidental pautada na violência (FANON, 2018) influencie diretamente nesses números sobre os corpos de mulheres negras. Ou como diria Mbembe (2018):

⁹ Segundo a argumentação dos órgãos competentes o quesito protecional da lei está diretamente relacionado a suspensão de porte de arma, afastamento do lar, proibição de aproximação, separação de corpos e até restituição de bens dos homens.

Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual. Nesse caso, o romance da soberania baseia-se na crença de que o sujeito é o principal autor controlador do seu próprio significado. (MBEMBE, 2018, p 09-10).

E arremata:

[...] Nesse caso, minha morte anda de mãos dadas com a morte do outro. Homicídio e suicídio são realizados no mesmo ato, e em larga medida, resistência e autodestruição são sinônimos. Matar é, reduzir o outro a si mesmo ao estatuto de pedaços de carne inertes, dispersos e reunidos com dificuldade antes do enterro. (MBEMBE, 2018, p. 63-64).

Viver já não faz sentido para a comunidade preta. Ainda mais se formos falar dos homens negros e suas especificidades: da violência vieram, violência reproduziram, produzirão e nela serão triturados. Façamos um exercício de alteridade na vida daquele homem na estrada e o teu negro drama¹⁰. Esse esforço de escrever sobre si perpassa experiências como vimos em nossos pais, tios, avôs, amigos. A pinga que era do santo virou somente legado para nossa autodestruição¹¹. Comove. Dói. Ainda mais expor a ferida, remexer e entender de onde partimos para decidir onde precisamos alterar a rota do

¹⁰ Seria muito interessante caro/a leitor/a que neste momento parece e ouvisse as duas músicas do grupo de rap chamado Racionais MC's. Uma intitulada Um homem na estrada pertencente ao álbum Raio X do Brasil e a outra, Negro Drama, vinculada ao álbum Nada como um dia após o outro dia. Depois siga a leitura. O exercício de alteridade se faz necessário para a filosofia do sentir que nos propomos desde o começo de nossa escrita.

¹¹ Crônica na íntegra: <https://www.instagram.com/p/BmTMfEQBJiP/>

projeto da comunidade preta que queremos. De fato a diluição que a experiência da modernidade causou na importância do Viver, independentemente de qualquer raça, é profunda. A necropolítica (MBEMBE, 2018) se instalou nos meandros do cotidiano. São esses dissabores que amargam a boca e potencializam o exercitar de outros rumos. Buscamos saber onde, no processo histórico, o desvio existencial causado nos adoeceu. É neste drible que descemos aos nossos infernos (FANON, 2008) e vomitarmos feito Esù (SIMAS; RUFINO, 2018) outros movimentos do existir.

Se a relação de gênero historicamente nos mostra um precarizado resultado, observemos outro panorama e vejamos repercussões parciais das lutas. O aspecto econômico também não nos dá muita esperança. Esta seara nos mostra os seguintes dados do Relatório anual socioeconômico da mulher de 2014: 63,4% das mulheres que estão na ocupação do trabalho doméstico são negras. Mesmo que em maior porcentagem estão a receber R\$91,15 a menos que as mulheres brancas no mesmo emprego; inversamente os cargos de direção são destinados para as mulheres brancas 25,4%, enquanto para as mulheres pretas 10,8%; o rendimento-hora das brancas são R\$21,50, enquanto o das mulheres negras R\$15,60. Para fechar a sessão de dados de nossa desgraça maafenta, pensemos no tentáculo do encarceramento em massa da comunidade preta. Temos hoje cerca de 64% encarceradas/os (INFOPEN, 2016). Ou seja, quase meio milhão de pessoas negras encarceradas. Se formos pensar dentro do complexo penitenciário feminino são cerca de 29.584 mulheres negras de um total de 42.355 pessoas (INFOPEN Mulheres, 2018). Se formos lidar com aqueles que nem chegam a prisão por conta do tentáculo físico do genocídio temos um número de 71,5% dos que foram assassinados. Enfim poderíamos continuar a citar diversas outras questões recortadas dentro do parâmetro raça/gênero, como a saúde da população negra ou a educação, e percebermos que as considerações feitas pelo Movimento Feminista na década de 80, de certo modo, foram ouvidas em formas de políticas públicas, mas os dados

revelam que o racismo estrutural ainda coloca raça como o primeiro quesito para existir ou não.

A maneira como o ocidente se enxerga em existência, produção do conhecimento e filosofia traz sofrimento para aqueles que muito se distanciam na sua escala de humanidade, fazendo com que adentramos literalmente aquilo que Sodré Muniz (2017) nomeia de semiocídio:

A separação radical entre um e outro [espírito e corpo] é um fato teológico com grandes consequências políticas ao longo da história: no domínio planetário das terras dos povos ditos “exóticos”, as tropas dos conquistadores pilhavam corpos humanos, enquanto os evangelizadores (jesuítas, franciscanos), pilhavam almas. A violência civilizatória da apropriação material era, na verdade, procedida pela violência cultural ou simbólica – uma operação de “semiocídio”, em que se extermina o sentido do Outro – da catequese monoteísta, para a qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições representativas do verbo cristão. (SODRÉ, 2017, p. 102).

Enfatiza, assim, o autor que o semiocídio ontológico foi primordial para a consequência do genocídio físico. As combinações deste ato secular e reincidente são traduzidos em problemas de mais variadas ordens. Sendo assim, a possibilidade da visão liberal - que se instalou com força em nosso país a partir de 2019 - replicar o mesmo desgastes que o Movimento Feminista Negro dos EUA sofreu na década de 1990 (COLLINS, 2017), ainda mais num país onde temos de sobra a democracia racial na espreita para se disseminar como vimos outrora. Como, por exemplo, Collins (2017) alerta que a relação de poder somada ao descompromisso ético com o feminismo negro consolidou o discurso pós-interseccionalidade na administração pública neoliberal estadunidense. Em um esforço

reflexivo rápido no que tange brasil contemporâneo, as instituições estão cada vez menos legítimas e uma relação clientelista ainda forte perpassa a sociedade brasileira em todos os âmbitos (ARRETCHE, 1996). Se faz necessário, portanto, que esses pluri Movimentos Negros no brasil se atentem às outras formas de percepção filosófica que culminem em melhores relações sociais e avancem opostamente a esse Ser/Estar de caráter universal e desumanizador. Para nós se faz a ordem do dia, uma vez, que os resultados ainda não são convincentes para o permanecer vivo da comunidade preta.

Mulherismo Africana e a discussão de gênero: meio de equilíbrio vital da comunidade preta

*Se não fosse Ile Aiyê
A onda onde mergulhamos e trocamos
beijos
O que seria de mim? O que seria de
você?
Como iria conhecer esses teus
carinhos?
Como você iria ter meus denginhos?
Se não fosse Ilê Aiyê
Romance do Ilê, Ilê Aiyê¹²*

Às vezes, não somente os Racionais MC's¹³, mas também achamos que toda/o preta/o como nós só quer um terreno no mato só nosso, sem luxo, descalço, nadar num riacho, sem fome, pegando as fruta no cacho. E na busca dessa realidade achamos a ação pela comunidade algo prioritário. Pelo aquilombamento (NASCIMENTO, 1980) percebemos que nas entrelinhas das relações entre o povo preto, juntamente com

¹² Fazemos aqui o apelo para que ouça, leia a letra, sinta a vibração do existir e continue a leitura.

¹³ Ouça também e sinta. Música Vida Loka (parte II) do CD Nada como um dia após o outro dia.

Marco Aurélio (2017) e Azoilda Trindade (2010), que a presença histórica, social e cultural do processo civilizatório negro-africano¹⁴ na constituição de nossa identidade nacional é fundante.

Começemos de forma mais ampla a fim de percebermos como a sociedade brasileira é ímpar, pois, mesmo após a colonização secular, diversas manifestações de matrizes africanas e indígenas permaneceram resistentes e vivas, espalhadas por todo o território nacional. No fundo, o processo de colonização embaralhou e sincretizou o sentido do existir, mas não nos dizimou. Assim, se faz pertinente trazer o espírito de *Sankofa*¹⁵ para olhar para trás e nos guiamos dentro de nossa experiência, agência e centralidade. Olhemos o seguinte comentário de Lélia Gonzalez:

Foi em função de sua atuação como mucama, que a mulher negra deu origem à figura da “Mãe Preta”, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seu senhores contando-lhes estórias sobre o quimbungo, a “mula sem cabeça” e outras figuras do imaginário popular (o Zumbi, por exemplo). (GONZALEZ, 1981, p. 39).

Ao fazermos uma reflexão axiológica de oralidade¹⁶ ao que se refere a comunidade preta entendemos como muito dos

¹⁴ O que caracteriza, segundo Luz, o processo histórico negro-africano é o fato de notarmos um linha de continuidade ininterrupta de determinados princípios e valores transcendentais que são capazes de engendrar e estruturar identidades e relações sociais. São eles que caracterizam a afirmação existencial da comunidade preta (LUZ, 2017).

¹⁵ Símbolo adinkra que significa o pássaro que vai ao passado pegar a pedra que plantará o futuro.

¹⁶ A “tradição viva” (2010) de A. Hampaté Bâ nos proporciona a profundidade da oralidade, ainda mais no que tange às condições sociais da população preta diaspórica.

saberes populares foram estendidos para uma gama de pessoas brancas, não somente histórias orais, mas também no falar ao pé do ouvido, no ninar as crianças, no contato de cuidado afetivo e na condição imposta que o mundo africano finca, se prolifera e resiste no Ocidente. Numa relação exusíaca entendemos as precariedades objetivas trazidas por Lélia no que tange a comunidade preta, embora também percebemos as contribuições que passavam despercebidas por uma análise estrutural. Defendemos a necessidade de sair de uma relação secular paradigmática e buscar na delicadeza do filosofar afroperspectivado caminhos de possibilidades de sobrevivência na Maafa.

Um desdobramento analítico se faz necessário para que possamos adentrar a aclamada questão de gênero. Lélia com sua riqueza de produção científica também nos possibilita perceber através dos detalhes da cultura brasileira e as suas manifestações revelando as marcas da africanidade que a constituem, “*Cum é que a gente fica?*” (GONZALEZ, 2018, p. 194). O viver-vivendo das amefricanidades¹⁷ viabiliza trazemos no sangue essas escrevivências carregadas da nossa ancestralidade. Como Lélia diz “A memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência.” (1980,p.194). E é nesse mandingar que percebemos as influências das memórias africanas e o contato com o berço do matriarcado. Um exemplo bem cultural em diversas casas da comunidade preta: o fato das nossas mães/avós servirem o prato de alimento para toda a família, não como forma de exploração ou servidão, mas como somente elas saberão repartir o alimento de forma justa e precisa dentro de casa e, assim, pensamos dentro da comunidade. É vermos no terreiro o pai e a mãe da casa

¹⁷ Lélia Gonzalez define como amefricanas/ amefricanos todos os descendentes dos africanos que não só foram trazidos pelo tráfico negreiro, como daqueles que chegaram à América antes do seu “descobrimento” pelo Colombo. Entende-se amefricanidade para além dos limites territorial, ideológico e linguístico. Incorporando assim uma intensa dinâmica cultural afrocentrada na América como um todo (Gonzalez, 1988, p. 76).

limpando o ambiente depois de uma dada sacralização. Me fala quantas vezes o papa limpou a varanda de onde proclama suas verdades? Estamos partindo de outra relação coletiva. Onde hierarquia pressupõe responsabilidades diferentes, mas não sobrepujar terceiras/os.

O equilíbrio é fundamental partindo do papel matrigestor dentro da comunidade (DOVE, 1998). Tal função é essencial para dialogarmos com os avanços que essa forma de sistema nos proporciona enquanto comunidade preta Ser/Estar no mundo hoje, ainda mais com o vilipendiamiento da Maaafa. A percepção platônica faz com que rompemos o emocional impondo a razão como forma de controle de si mesmo. E a perda desse controle dito de si, seria nada mais e nada menos que ouvirmos nosso coração intuitivo. Lei número um que a tradição filosófica ocidental nega.

As relações da dinâmica negro-africana possibilitaram a essência da comunidade preta, é o que Ramose (1999) coloca como ser-sendo. Esses processos de vivência se reforçam nas práticas cotidianas do trançar dos cabelos das mulheres negras e dos homens negros, das receitas das ervas curandeiras passada de avó para filha e para neta, isto é, a famosa herança oralizada. Pensar nas grandes famílias do continente africano¹⁸ que vivem juntas condiz muito com nossa realidade na diáspora, uma vez que famílias negras também se aquilombam em um mesmo quintal. Também percebemos fato semelhante com os terreiros em que Iyalorixás e o Babalorixás exercem práticas similares, mesmo que com vivências distintas posta dentro do mesmo espaço.

Apesar dos atravessamentos ocidentais, encontramos as relações defendidas nas subcamadas, ou seja, dada as condições históricas, o amor e a partilha não são tão explícitos, muito por uma herança do condicionamento de quebra afetiva

¹⁸ Algumas civilizações e suas questões familiares matrigestoras são explanadas em Defendendo uma matriz materno-centrada de Nah Dove e também em Conceituando Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas de Oyèrónké Oyèwùmí.

legado pela escravidão como nos fala *bell hooks* no seu icônico artigo *Vivendo de amor* (2006). O amor da avó se manifesta muitas vezes não no dizer, mas no agir do coser, da costura da roupa, em seus aconselhamentos e cuidados. O avô mantém aquele brinquedo arrumado, carro impecável, faz aquela sacralização com o animal. Ambos acendem velas todas as segundas que dizem ser pros anjos. Isso não quer dizer que entre a avó e o avô, pretos velhos do tempo presente, não sejam dados a reproduzir opressões ocidentais, mas que, apesar de todo o atravessamento genocida da Maaafa, reside neles, mais velhos, o sustentáculo daquela família negro-africana na diáspora do Brasil, mediante o amor visto naquelas relações. Esse é o legado africano matriarcal e matrigestor da nossa comunidade. Logo:

É essencial ressaltar que a abordagem materno-centrada não necessariamente está ligada à gestação físico-uterina, mas, sim, a todo um conjunto de valores e comportamentos de gestar potências. Quando partimos de uma realidade de gestar a potência, estamos definindo a luta mulherista como a possibilidade de reintegrar as vidas pretas destroçadas pelo racismo de cunho integral.

Isso quer dizer, por exemplo, quando um Babalorixá cuida daquelas potências em formas de abian, yawo e ebomis, ele está exercendo o princípio materno-centrado africano, que em nada se relaciona ao útero físico, mas, sim, ao útero mítico-ancestral, a partir da movimentação de toda uma energia, que é feminina. Inúmeros são os exemplos que podemos elencar, desde parteiras e erveiros, às tias que cuidam dos erês em suas próprias casas, nas comunidades periféricas, para que os pais possam trabalhar, educadores que gestam a potência de seus alunos etc..(NJERI; RIBEIRO, 2019, p.600-601).

São exemplos que não fazem a leitura de separação de gênero. A filósofa Katiúscia Ribeiro nos diz muito quando menciona na entrevista (Ciência & Letras, 2018) sobre pensarmos no mulherismo africana como possibilidades de potência da própria ankh (Vida) e perceber essa união aquilombada perante a luta anti-genocida. Para entendermos esse equilíbrio de gênero e harmonia que almejamos aqui como possibilidade em nossa comunidade, partimos das concepções Africanas e Orientais, onde:

In the African and Eastern conceptions, harmony is achieved through the balance of complementary forces, and it is indeed impossible to have a functioning whole without harmonious interaction and the existence of balancing pairs. (ANI, 1994, p. 35).

Numa das passagens Gizêlda Melo Nascimento no texto *Grandes mães, reais senhoras* (2009) cita ao falar da comunidade preta no Brasil:

A figura materna se reduplica, migrando para várias mulheres e de forma concomitante. Há sempre a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha, e, quando possível, de uma avó a desempenhar esse papel. (Isso não significa que o homem esteja aí excluído ou desrespeitado; o que acontece é que sua figura paterna não assume as proporções encontradas na família nuclear.) Em várias mulheres, a figura materna constitui o foco a atrair em torno de si os membros familiares, procurando reunir todos os esforços com vistas a não permitir que os laços se afrouxem. Pensando no termo reunir, poderíamos nos arriscar a afirmar que, enquanto a família nuclear desenha um triângulo, a família por “extensão” desenha

a imagem abarcadora, íntima e acolhedora de um círculo, o qual, numa leitura simbólica, vem associado ao ventre materno. A imagem que depreenderíamos daí seria a de várias mulheres em torno de uma só figura - a materna - formam um grande círculo a abraçar e proteger seus inúmeros filhos: a imagem de uma Grande Mãe. (NASCIMENTO, 2008, p. 54).

Mesmo que não seja nas mesmas condições, nisso concordamos com as especificidades diaspóricas que assumimos, a base de sentido de vida comunitária está amalgamada no cerne comunitário preto que é materno-centrado, não apenas na figura biológico-social da mãe, mas em todos aqueles pretos e pretas da diáspora que praticam a energia matrigestora de acender o sol interno do outro muntu (ser humano) como fala Fu Kiau e Lukondo-Wamba (2000). Além disso, se fizemos um passeio pela construção do Brasil, sempre houve solidariedade entre as mulheres e homens negros, sobretudo diante da ultraviolência e desumanização que somos expostos, desde o período colonial até os desdobramentos genocidas atuais.

As lapidações analíticas que nos deparamos acima abrem importante espaço de reajuste quanto ao direcionamento coletivo que necessitamos desenvolver sobre gênero. Ao bancarmos uma aproximação potente e experienciada com nossas amefricanidades se faz importante ressaltarmos aquilo que Lélia Gonzalez (2008) explícita: o que diferencia o feminismo ocidental do feminismo negro é a dita solidariedade fundada numa experiência histórica comum com os homens pretos. Embora mulheres negras e seus movimentos tenham decidido seguir o rumo feminista que possuía uma dada coerência e visão comunitária, hoje, graças também às suas lutas, - e não realizando juízo de valor, já que entendemos o contexto histórico -, podemos defender que a comunidade preta precisa ser recebida por outros aportes teórico-prático pluriperspectivados, assim:

Este fenômeno de “opressão racista compartilhada” é dramatizado em “A bem amada” de Toni Morrison, que eu exploro na *Africana Womanism*: partilham de um elo comum, como em “a história dela era suportável porque era dele também – para contar, para refinar e dizer de novo” (Morrison, 99). Ambos foram vítimas de forma similar, utilizados como cavalos de trabalho e abusados como objetos dos caprichos sexuais de seus opressores. Como os leitores estão bem conscientes de que as mulheres em *Bem Amada*, representam as vítimas do “indizível destino a que a maioria dos escravizados do sexo feminino foram herdeiras”, eles também são conscientes de que este é um destino experimentado não apenas por mulheres escravizadas (Samuels e Hudson-Weems, 94). Pelo contrário, os homens africanos também experimentaram a exploração sexual, o que valida a tese de que a exploração sexual e o racismo identificam mais a dinâmica da experiência Africana durante a escravidão do que a noção de exploração sexual e de gênero. (HUDSON-WEEMS, 2011, p. 05).

A aproximação do feminismo negro muito mais para uma luta de gênero do que de raça nos últimos anos causou, junto de uma masculinidade negra que não politizou sua ação cotidiana, estagnações que se apresentavam seculares: a comunidade preta alvo da desgraça coletiva no país por meio do racismo explícito, mas velado. A percepção de Hudson-Weems (2011) possibilita que insistamos no diálogo comunitário que os Estudos Africana nos alicerça. Assim, a questão de gênero deve ser vista em prol do benefício de dada comunidade preta. Neste aspecto o Mulherismo Africana soa como uma ferramenta mais adequada para lidar com estes dilemas que se fazem presentes nos Movimentos Negros brasileiro contemporâneo. Importante abrimos um parentes e salientar que a disseminação do Mulherismo Afrikana no Brasil se dá há alguns anos por meio de Anin Urase, Ama Mizami, Katiúscia Ribeiro e Aza Njeri.

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito), Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa), Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes).

Nesse sentido não estamos a criar a roda, mas apenas a adensar o conhecimento. Estamos falando basicamente do Mulherismo Africana como:

[...] a segurança e a harmonia das mulheres é a força e a estrutura da sociedade e de todos seus participantes. Outras características da Africana Womanism são autonomear-se e autodefinir-se, ser forte em conjunto com os homens em uma luta inteira e autêntica, flexibilizar os papéis no jogo, respeitando e reconhecendo espiritualmente seus pares masculinos, respeitando os mais velhos, sendo adaptável, ambiciosa, materna e nutridora. (HUDSON-WEEMS, 2011, p. 02).

E neste sentido:

Trata-se, então, de uma perspectiva emancipatória da população preta, pensada por mulheres pretas e suas dores frente ao racismo e não uma ação política de liberdade de um determinado segmento. Pensar apenas pela via do gênero não dá conta da desintegração ontológica das mulheres pretas e de seu povo. A proposta do mulherismo passa por pensar o lugar dessas mulheres pretas a partir de nós e não nos nutrir de ideologias que, embrionariamente, não nos foram direcionadas. Não é possível reestruturar um Ser a partir da centralidade de experiências de outrem. (NJERI; RIBEIRO, 2019, p.601).

Sabemos que não será uma panaceia de beijos e abraços¹⁹. Em lugar nenhum foi, inclusive no continente africano (DOVE, 1998; MBEMBE, 2018). Estamos afirmando que precisamos criar mecanismos de resolução de nossos problemas a partir da própria comunidade preta, para a sua

¹⁹ Pegamos a metáfora emprestada, desta vez, de Renato Noguera, professor da UFRRJ e Katiuscia Ribeiro.

sobrevivência, perpetuação e plenitude. Exposta todas as conexões defendidas Brasil-África partimos do pressuposto que:

[...] ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculina e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós. (SOMÉ, 2003, p.48).

Aqui observamos um fator interessante quando pensamos a comunidade negra como um corpo único, embora heterogêneo. Fazer co-existir o feminino e o masculino dentro da existência mútua na comunidade reduzirá alguns problemas e, provavelmente, fará surgir outros. Os processos de aquilombamento garantem à comunidade preta uma aproximação mais constante com a nossa ancestralidade, identidade e intersubjetividade. Fica certo que criar essas rivalidades entre homens e mulheres pretes no campo de gênero, nos afastará da maior preocupação: a continuidade do semiocídio da população preta brasileira e a luta antirracista e anti-genocida. Ao nos atentarmos para isso, percebemos que travar discussões baseadas nas concepções ocidentais nos afasta de nossa agência e da prática real de quilombo: povoação e a união entre pretes.

Se outrora os movimentos sociais surgem no contexto da proibição das vozes ao direito à liberdade de expressão e organização, fato que era lido como atentado qualquer tipo de reunião de pessoas negras, hoje encontramos em um cenário dito mais aberto pro diálogo, mesmo que limitado no afazeres e vilipendiado por uma política estatal racista e genocida.

Assim, o Mulherismo Africana, teoria e prática afrocêntrica, é afroperspectivado por nós da diáspora amefricana brasileira, para que possa condizer com as realidades das

paisagens que nos abarcam no Brasil e não apenas colhendo uma teoria pensada no eixo norte do continente, por nossos pares afro-americanos, e buscando aplicá-la de forma cega e imperialista as nossas especificidades socioculturais. Ser sensível às questões da América Latina é crucial para que haja o almejado equilíbrio e avanço de um povo deslocado para Sul da América, possuidor do papel matriarcal e materno-centrado como base para luta, resistência e permanência na diáspora, visando a reconstrução da plena integridade cultural negra, defensora dos princípios keméticos de Maat, de reciprocidade, equilíbrio, harmonia, justiça, verdade, integridade e ordem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

E aí, comé que a gente fica?

*A água obedece a função
Mítica do sal
A água da espera é universal
A água em seu sopro é o que erige o
sonhador
Quando a vida doa ao sonho
A dor
Molhar é estender a mão
Minha mãe é minha condição
No parto à bênção a minha mãe
E me curvo a minha mãe
Mais do que lhe abençoo*
Reverência - Tiganá Santana

Neste artigo partimos de algumas considerações sobre a agência dos movimentos negros na diáspora brasileira com foco no feminismo negro; tecemos alguns balanços de como os mesmos se organizaram para tratar dos diversos dilemas e opressões que o Ocidente pulverizou nos últimos séculos: são

eles raça, gênero e classe. Argumentamos, ainda, que a agenda desses movimentos, importante e legítima, por vezes, não se descolam dos valores e burocracias ocidentais, implicando, em certo grau, na reprodução do *modus operandi* civilizatório que limita nossa plena humanidade e integridade cultural. Para isso acessamos os relatórios que quantificam os dados econômicos da comunidade preta desde os anos de 1980 e também nos mais recentes como Lei Maria da Penha, Femicídio, dados econômicos, encarceramento e genocídio. Todos eles pensados sempre por meio do vezo racial.

Diante do aporte teórico de epistemologias dos Estudos Africana somadas a filosofias pluriversais afroperspectivadas e o paradigma afrocentrado, reconhecemos os laços civilizatórios africanos presentes no cotidiano da população afro-brasileira, produtores de estratégias e táticas para estabelecimento da harmonia comunitária da população negra nesta heterogênea diáspora, a fim de disputar narrativa com outros mundos onde a supremacia brankkka²⁰, travestida de valores do capital, se acomoda. Para tal, utilizarmos do Mulherismo Africana para distensionar alguns entraves como o pensar não holístico da comunidade preta; a responsabilização dos homens pretos e pelas reproduções da masculinidade ocidental violenta; além da feminilidade ocidentalizada das mulheres pretas e, por fim, conduzir ao longo das próximas décadas, uma unidade em meio à diversidade preta, com o intuito de diminuirmos os ruído impostos pela maafa.

Por isso reincidimos na defesa das argumentações que o delinear da resistência negra depende de nós mesmo de nossas intenções, prioridades, foco, responsabilidade e, sobretudo, autonomia e soberania articula numa agenda panafricana. A recuperação de práticas matrigestoras mostram como podemos adentrar e elevar as questões raciais para outro nível nunca visto no Estado racista brasileiro, mas que anteriormente a isso, precisamos lavar nossas roupas sujas enquanto homens e

²⁰ O uso do triplo K em brankkka se dá a sua conotação política supremacista e genocida.

mulheres pretas em descompasso de Maafa, a fim de um equilíbrio harmônico e sólido que não permita mais a influência do auto-ódio e dos tentáculos genocidas subjetivos nas nossas comunidades. A partir da criatividade e subversão africana no contrapé da labuta, nos expandimos no existir e permanecemos firmes em nossa centralidade. Precisamos disputar a realidade que defendemos. Para nós, sem paridade racial e responsabilidade afetiva tendemos a cair nas mesmas armadilhas que o discurso moderno ocidental moldou. Este foi um convite para que possamos refletir, primeiramente, e colocar nossas ações na balança de Maat para, por fim, dialogar e, em mocambagem, agir. Bora então, que o façamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANI, Marimba. **Yurugu**: an African-centered critique of european cultural thought and behavior. New Jersey: Africa World Press, 1994..

ARRETCHE, Marta. Mitos da Descentralização: Maior Democracia e eficiência nas Políticas Públicas? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 11, n. 31, p. 44-66, 1996. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_31/rbcs_31_03.htm>. Acesso em 28 de jul. 2018.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade como um novo paradigma. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: notas sobre uma posição disciplinar. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 111 – 128.

_____. **Afrocentricidade**: a teoria de mudança social. Tradução Ana Monteiro, Ama Mizani, Ana Lucia. Philadelphia: Afrocentricity, 2014.

AIYÊ, Ilê. **Romance Do Ilê**. Salvador: Interra Music Publishing, 2001. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=CQUFQ_N0JI8&NR=1>. Acesso em: 12 abr. 2008.

BA, A. Hampatê. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J.. **História geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed.. Brasília: UNESCO, 2010. p.167-212

COLLINS, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? **Feminismo Negro, interseccionalidade e política emancipatória**. Tradução de Bianca Santana. Parágrafo, Vol. 5, No. 1, 2017, p. 6-17. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/artic/e/view/559/506>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

DAVIS, Angela. **Mulher, raça e classe**. Tradução Heci Candiani. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

DIOP, Cheikh Anta Diop. **A unidade cultural da África Negra**. Tradução Sílvia Neto. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

_____. **Naciones negras y cultura**. Barcelona: Edições Bellaterra, 2012.

_____. **The african origin of civilization, myth or reality**. Chicago: Lawrence Hill, 1974.

DIVA, Moreira; SOBRINHO, Adalberto Batista. Casamentos Inter-Raciais: O homem negro e a rejeição da mulher negra. In COSTA, Albertina de Oliveira; AMADO, Tina (Org.). **Alternativas Escassas: Saúde, Sexualidade e Reprodução na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 81-108.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. **Tempo**. 2007, vol.12, n.23, p.100-122. Disponível em:<<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-77042007000200007>>. Acesso em: 03 abr. 2019.

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito), Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa), Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes).

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana**: uma Teoria Afrocêntrica. Universidade Temple. Tradução de Wellington Agudá. *Jornal de estudos negros*, v. 28, n. 5, maio 1998.

_____. **Definindo uma matriz materno-centrada para definir a condição das mulheres**. Tradução de Wellington Agudá, 2015. Disponível em: <<https://estahorareall.wordpress.com/2015/12/06/defininfo-um-a-matriz-materno-centrada-para-definir-a-condicao-das-mulheres-nah-dove/>>. Acesso em: 07 fev. 2019

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2008.

_____. **Os condenados da terra**. Juiz de fora: Editora UFJF, 2005.

FU-KIAU, Kia Bunseki. **A visão bântu kôngo da sacralidade do mundo natural**. Trad. Valdina O. Pinto. Disponível em: <https://estahorareall.files.wordpress.com/2015/07/dr-bunseki-fu-kiau-a-viso3a3o-bantu-kongo-da-sacralidade-do-mundo-natural.pdf> . Acesso em 19 de dez. 2019.

_____. **Kindezi: The Kongo art of babysitting**. Baltimore: Inprint Editions, 2000. Disponível em: <<http://terreirodegriots.blogspot.com/2018/08/kindezi-arte-do-cuidado-da-crianca-e-do.html>>. Acesso em: 22 nov. de 2019.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento Negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Mulher Negra. In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de Natureza**: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 29-48.

_____. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana UCPA, 2018.

_____. Política é assunto de mulher? **Mulherio**. São Paulo, v. I, n. 3, p. 02-23, 1981. Disponível em: <https://www.fcc.org.br/conteudosoespeciais/mulherio/arquivo/I_3_1981menor.pdf> Acessado: 02 de jan. 2019.

_____. Hasenbalg, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1982.

_____. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.º 92/93, 1988b, p.69-82.

TENDER, Sílvio. **Globalização Milton Santos**: o mundo global visto do lado de cá. Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM>. Acesso em: 03 dez. 2019.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Org. Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardiã Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG. p. 25-50; 101-130.

_____. **Raça, o significante flutuante**. Revista Z Cultural, v. X, n. X, 1995.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

_____. Vivendo de amor. In: Weneck, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Pallas, 2006. P.188-198.

_____. Escolarizando homens negros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 23, n. 3, p. 677-689, 2015.

Kwame Ankh (Thiago Henrique Borges Brito), Kulwa Mene (Walkiria Gabriele Elias da Costa), Aza Njeri (Viviane Mendes de Moraes).

Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n3p677>>. Acesso em: 06 jan. 2019.

HUDSON-WEEMS, Clenora. **Africana Womanism**: the flip side of a coin. *Western Journal of Black Studies*, The. FindArticles.com. 30 Jul, 2011.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática. 2014.

KARENGA, Maulana. A função e o futuro dos Estudos Africana: reflexões críticas sobre sua missão, seu significado e sua metodologia.

NASCIMENTO, Elisa. L. (Org.) **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.p. 333-359.

KASHINDI, Jean-Bosco Kakozi. Ubuntu Como ética africana, humanista e inclusiva. **Cadernos IHUideias**, v. 15, n 254, p. 03-24, 2003. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/254cadernosihuideias.pdf>>. Acesso: 08 jan. 2019.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá**: dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. 4a edição. Salvador: EDUFBA, 2017.

Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias - Mulheres. Disponível em:<http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen-mulheres/infopenmulheres_arte_07-03-18.pdf>. Acesso em: 08 de jan. 2019.

Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias.

Disponível em:<http://depen.gov.br/DEPEN/noticias-1/noticias/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias-2016/relatorio_2016_22111.pdf> Acesso em: 08 de jan. 2019.

MALOMALO. Bas'Ílele. Estudos Africana ou Estudos Africanos: Um campo em processo de consolidação desde a diáspora africana no Brasil. **Capoeira – Revista de Humanidades e Letras**, v. 3, n. 2, Ano 2017, p. 15-50.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um novo paradigma In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 111 – 128.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra.** Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica.** São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala.** Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

Mulherismo Africana: Katiúscia Ribeiro e Aza Njeri - Programa Ciência & Letras. Disponível em:<https://www.youtube.com/watch?v=wFKi_GrZXak> Acessado: 11 de jan. 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo.** Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Gizêlda Melo. Grandes Mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 49-64.

NJERI, Aza; SISI, Ayana; AZIZA, Dandara. Psicologia africana como ferramenta de mudança social. In: **Congresso Alfepsi**. Rio de Janeiro: Alfepsi, 2018.

NJERI, Aza; Ribeiro, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. In: **Currículo sem Fronteiras**. v. 19. n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019.

NJERI, Aza. Educação afrocêntrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 31: mai.-out./2019, p. 4-17.

NKOSI, Deivison Faustino. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo In Blay, Eva Alterman. **Feminismos e Masculinidades**: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014, p. 75-104.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução Juliana Araújo Lopes para uso didático de: OYĚWÙMÍ, _____. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. v. 1, n. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução Éder Carvalho Wen para uso didático de: RAMOSE, _____. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330.

Relatório do Conselho Nacional de Justiça de 2018. Disponível em
<<http://www.cnj.jus.br/files/publicacoes/arquivo/5f271e3f54a8>

53da92749ed051cf3059_18ead26dd2ab9cb18f8cb59165b61f2
7.pdf> Acesso em: 08 de jan. 2019.

_____. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. Tradução: Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaios Filosóficos**, vol. IV, outubro/2011. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAM_OSE_MB.pdf>. Acesso: 08 de jan. 2019.

SANTANA, Tiganá. **Reverência**. Salvador: Selo independente, 2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qn4S2eZFg_I>. Acesso em: 12 abr. 2008.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010b, p. 71-94.

SANTOS, Daniel dos. Ogó: encruzilhadas de uma história das masculinidades e sexualidades negras na diáspora atlântica. **Universitas Humanas**, v. 11, n. 1, p. 7-20, jan./jun. 2014. Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/universitashumanas/article/view/2923/2454>>. Acesso em: 07 jan. 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Odisseus, 2003.

SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência:** Poesia, Grafite, Música, Dança: hip-hop. São Paulo: Editora Parábola, 2011.

SOUZA, Jessé de. **A elite do atraso:** da escravidão a lava jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Neusa Santos. **Torna-se negro:** as vicitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

THEODORO, Helena. Mulher Negra, Cultura e Identidade In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 85-96.

_____. Religiões Afro-Brasileira In NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente.** São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 65-84.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, Ana P.; TRINDADE, Azoilda L. **Modos de brincar:** caderno de atividades, saberes e fazeres. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010.