

O CORPO, A CASA E A CIDADE: TERRITORIALIDADES DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL

Maya Manzi*

Maria Edna dos Santos Coroa dos Anjos*

*Universidade Católica do Salvador, Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade, Salvador, BA, Brasil

Resumo

Este artigo apresenta uma discussão sobre a relação entre territorialidade e interseccionalidade com base na experiência da mulher negra brasileira, no decorrer do processo histórico que desencadeou uma longa trajetória de luta contra o racismo e o sexismo. Foi utilizada pesquisa bibliográfica e documental para discorrer sobre os territórios do corpo, da casa e da cidade, entendidos como espaços de opressão e de resistência. Essas categorias de análise têm recebido bastante atenção, especialmente dentro do movimento feminista negro, porém poucos estudos abordam de maneira explícita e aprofundada a relação entre interseccionalidade e territorialidade ancorada numa concepção ampliada do território que vai do corpo até a cidade. Pensar esses conceitos em conjunto e de forma multiescalar pode contribuir para dar maior visibilidade aos espaços de protagonismo das mulheres negras brasileiras na luta pela reparação, pelo reconhecimento e pelo direito de existir.

Palavras-chave

Mulheres Negras; Diáspora; Interseccionalidade; Racismo; Sexismo; Território; Territorialidade.

ARTICLES

DOSSIER TERRITORY, GENDER AND INTERSECTIONALITIES

THE BODY, THE HOUSE AND THE CITY: THE TERRITORIALITIES OF BLACK WOMEN IN BRAZIL

*Maya Manzi**

*Maria Edna dos Santos Coroa dos Anjos**

*Universidade Católica do Salvador, Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade, Salvador, BA, Brazil

Abstract

This article presents a discussion on the relationship between territoriality and intersectionality based on the experience of Black Brazilian women throughout the historical process that has triggered a long trajectory of struggle against racism and sexism. Bibliographical and documentary research has been used in order to discuss the territories of the body, the house and the city, understood as spaces of oppression and resistance. While these analytical categories have received considerable attention, especially within the Black feminist movement itself, few studies have explicitly or thoroughly addressed the relationship between intersectionality and territoriality based on an expanded conception of territory that goes from the body through to the city. Reflecting upon these concepts as a collective unit and through a multi-scalar perspective may help to provide greater visibility to the protagonist spaces of Black Brazilian women in their struggle for reparation, recognition and the right to exist.

Keywords

Black Women; Diaspora; Intersectionality; Racism; Sexism; Territory; Territoriality.

O CORPO, A CASA E A CIDADE: TERRITORIALIDADES DE MULHERES NEGRAS NO BRASIL

Maya Manzi

Maria Edna dos Santos Coroa dos Anjos

Introdução

Neste artigo, discutimos as territorialidades da mulher negra no Brasil na escala do corpo, da casa e da cidade, na perspectiva feminista da interseccionalidade. Utilizamos a categoria identitária “mulher negra” para representar um grupo heterogêneo de mulheres historicamente diferenciadas e subalternizadas com base no gênero e na cor da pele. No caso da América Latina, a condição de subalternidade da mulher negra pode ser entendida como “colonialidade de poder”, que, segundo Quijano (2000), é o modelo de poder globalmente hegemônico, de origem e caráter colonial, cujo eixo fundamental é a classificação social da população do mundo com base na raça. A colonialidade de poder se constitui pelo pensamento moderno eurocêntrico e implica a imposição de uma divisão sexual e racial do trabalho como fundamento para a reprodução e a expansão do sistema capitalista e das relações de poder desiguais que o constituem.

Sendo a categoria “mulher negra” uma construção social do poder colonial/hegemônico que hierarquiza a sociedade pautando-se no sexo e na raça, seu uso por essas mulheres consiste numa estratégia de resignificação desse termo para fins emancipatórios. Conforme ressalta a teórica feminista afro-estadunidense bell hooks (2013, p. 113), “encarada de um ponto de vista favorável, a afirmação de um essencialismo excludente por parte [...] de grupos marginalizados pode ser uma resposta estratégica à dominação e à colonização, uma estratégia de sobrevivência [...]”. Porém, ao fazer isso, é importante alertar para o risco de reproduzir inadvertidamente uma essencialização e/ou homogeneização das indeterminações e

heterogeneidades subjetivas que elas representam. A categoria mulher negra, como qualquer outra, não dá conta da complexidade, da pluralidade e da especificidade de outras subjetividades femininas negras que talvez não se sintam devidamente representadas por essa denominação. Somos conscientes dessa limitação e dos riscos que seu uso pode provocar, mas entendemos que seu caráter emancipatório compensa tais restrições, sempre que for utilizada com a concretude necessária.

A trajetória de luta da mulher negra brasileira está historicamente entrelaçada com a formação da diáspora africana, que, na perspectiva de Paul Gilroy (2012), não é apenas o resultado de um movimento de deslocamento e de dispersão do povo africano, como no sentido mais comum da palavra. Também expressa a dimensão transcultural e cosmopolítica da formação de uma identidade negra fora do continente africano, uma abordagem que se propõe “reescrever a história das insurgentes culturas negras brasileiras, suas batalhas contra a escravidão e as extensas contribuições às culturas translocais de oposição à engrenagem da hierarquia racial” (GILROY, 2012, p. 14). Essa abordagem também nos ajuda a conceber as territorialidades e os territórios além do Estado-nação, de nacionalismos, de relações de parentesco e de ideais de pertencimento que podem levar a identidades essencialistas, fixadas no passado. “Ao aderir à diáspora, a identidade pode ser, ao invés disso, levada à contingência, à indeterminação e ao conflito” (GILROY, 2012, p. 19). Nessa perspectiva, os territórios diaspóricos não têm fronteiras fixas, mas também não são apenas resultados de movimentos de desterritorialização e reterritorialização – pois neles “estão em jogo questões que dizem respeito à vida e à morte” (GILROY, 2012, p. 22).

No Brasil, a diáspora africana é fruto do tráfico transatlântico de africanos/as escravizados/as ocorrido no período colonial, resultando não somente no dilaceramento de famílias e comunidades inteiras, como também na imposição de condições de vida sub-humanas e de violência cotidiana, o que levou a inúmeras mortes precoces no novo território. Essa dispersão dos povos africanos não significou apenas uma imigração forçada, mas a construção de um “novo sujeito” e de um novo lugar para esse sujeito – o lugar da não existência, acompanhado pelo apagamento de um passado, de uma história, de uma memória. O “novo sujeito” se constitui também pelo apagamento da sua multiplicidade e especificidade, passando por variadas transformações simbólicas reducionistas: de Bantu (por exemplo) a africano, de africano a escravo, e de escravo a negro (MEDEIROS, 2018).

As diversas circunstâncias de violência sofrida ao longo da história sempre foram combatidas pelas mulheres negras tanto individual como coletivamente, manifestando-se contra o regime de opressão de modo isolado ou pontual, como no caso de envenenamento de senhores, suicídios ou fugas individuais, ou de ações

em conjunto, como as insurreições e as fugas em massa para os quilombos (LEITE, 2000; NASCIMENTO, 1985; REIS, 1996). Outras formas cotidianas de resistência, mais sutis e disfarçadas, foram usadas, como pequenos atos de sabotagem ao trabalho e o zelo com práticas de cuidado individual e coletivo não previstas pelo regime (pós) escravista, como práticas alternativas de cura e saúde (WEDIG; RAMOS, 2020), acolhimento espiritual e cuidados mútuos com as crianças e com os mais velhos, com base num sistema de parentesco ampliado (MOMBELLI; ALMEIDA, 2016). Tantos outros pequenos e grandes movimentos e práticas políticas, culturais e artísticas até hoje se constituem como instrumentos ou espaços de luta dessas mulheres, como são, entre outros, os terreiros de candomblé, os quilombos, a capoeira, a cultura *hip hop*, bem como os diversos movimentos de luta pelo direito à saúde, à educação, à segurança, a condições de trabalho e de moradia dignas, à cidade, à terra, ao território e à vida (CARNEIRO, 2003; REIS, 2007; GOMES, 2017).

A atuação da mulher negra como força de trabalho, no campo e na cidade, nos espaços públicos e privados, foi elemento fundamental na construção do Brasil e continua sustentando a base (re)produtiva da sociedade brasileira atual. Em uma sociedade capitalista, heteronormativa, pós-escravocrata e patriarcal, a mulher negra permanece subalternizada pela dupla opressão da raça e do gênero que se configura inevitavelmente em uma diferenciação de classe. Sem falar das mulheres negras que sofrem com outras formas de discriminação relacionadas à orientação sexual, deficiências físicas, crenças religiosas, idade, entre outros marcadores de diferenciação social.

A participação da mulher negra na luta pela emancipação no Brasil pode ser verificada no protagonismo de figuras históricas emblemáticas, como Dandara dos Palmares, Anastácia, Luísa Mahín, Teresa de Benguela, Aqualtune, Maria Felipa de Oliveira, Adelina, a Charuteira, entre muitas outras que promoveram ações para libertar pessoas escravizadas em diversas partes do Brasil. O reconhecimento da participação dessas mulheres na luta pela liberdade e pela cidadania ocorreu em diferentes momentos históricos e cada um deles foi relevante na conquista de espaço na sociedade. Assim, é importante ressaltar que as mulheres negras sempre estiveram e continuam envolvidas, de diversas formas, no embate contra a exploração e a opressão que vêm sofrendo há mais de quatro séculos. Portanto, um olhar interseccional sobre territorialidades negras deve ser acompanhado de uma perspectiva histórica contra-hegemônica, comprometida com a busca e o resgate de memórias apagadas e histórias silenciadas.

No Brasil, o Movimento de Mulheres Negras (MMN) surge na década de 1970, em plena ditadura militar, no bojo do ressurgimento das lutas feministas e antirracistas, com a reivindicação de pautas que envolvessem as categorias de gênero

e raça de forma conjunta. O feminismo negro ganha força a partir da década de 1980, com a realização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras, em Valença (RJ), em 1988, e com a participação cada vez mais expressiva de mulheres negras nos Encontros Nacionais Feministas (ENF), nos Encontros Feministas Latino-Americanos e do Caribe e na Conferência Mundial das Mulheres. Esses eventos nacionais e internacionais potencializaram o MMN e mostraram a importância de visibilizar sua “especificidade”, termo precursor ao emprego do conceito de interseccionalidade no Brasil, usado na época para designar o caráter particular da opressão da mulher negra, que a diferencia das outras mulheres pela raça e dos outros homens negros pelo gênero, e para explicitar um processo organizativo e uma consciência política específicos (RIBEIRO, 1995).

O movimento feminista negro faz uma crítica contundente tanto à masculinização do movimento negro como ao branqueamento do movimento feminista. No caso da crítica ao movimento feminista brasileiro, Lélia Gonzalez (1935-1994) (1988a) aponta o seu viés eurocêntrico, ao omitir a centralidade da questão racial nas hierarquias de gênero e ao universalizar os valores da cultura ocidental para o conjunto das mulheres. A antropóloga ressalta ainda a negação de toda uma história de resistências e de lutas baseadas em uma memória cultural ancestral própria e dinâmica. No caso do movimento negro contra o racismo, ela sinaliza as práticas sexistas dos companheiros de luta que as excluem dos espaços de decisão do movimento. Nesse contexto, como aponta Sueli Carneiro (2003), as mulheres negras têm procurado *enegrecer o feminismo e feminizar o movimento negro* na perspectiva de visibilizar sua posicionalidade particular e ressaltar a necessidade de uma luta diferenciada.

A luta feminista e antirracista brasileira também se configura como uma afirmação histórico-cultural fundamentada no reconhecimento da presença e da potência de uma africanidade em todo o continente americano, o que Lélia Gonzalez (1988b) chamou de “amefricanidade”. Essa categoria identitária é concebida como “processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas)” (GONZALEZ, 1988b, p. 76), que articula elementos da cultura e da ancestralidade ameríndia e africana manifestados nas linguagens, músicas, danças, sistemas de crenças etc. de vários países das Américas, com ênfase na centralidade da contribuição negra e no seu acobertamento histórico pela ideologia do branqueamento.

Nesta perspectiva, o presente artigo objetiva analisar as experiências, as lutas e as conquistas das mulheres negras em três tipos de território e territorialidade: do corpo, da casa e da cidade. Esse olhar multidimensional e multiescalar sobre as territorialidades das mulheres negras nos permite dar conta de questões

interseccionais que muitas vezes são tratadas separadamente, em campos disciplinares diferentes. O corpo tende a ser foco de estudos feministas e culturais que têm como prioridade questões de saúde e de sexualidade. O âmbito da casa tende a ser objeto de estudos com enfoque nas relações trabalhistas, enquanto as territorialidades na escala da cidade em geral são tratadas no campo da geografia urbana e do planejamento urbano e regional. Poucos estudos abordam a interseccionalidade ancorada em uma perspectiva territorial, também interseccional, sobre essas três esferas de vida.

As discussões desenvolvidas neste artigo são resultado de uma revisão bibliográfica de livros, artigos e ensaios sobre o feminismo negro no Brasil e de uma análise territorial e interseccional da trajetória de luta das mulheres negras no território nacional, no âmbito do corpo, da casa e da cidade. Toma-se como propósito entender melhor como elas vêm construindo suas territorialidades simbólicas e materiais no país diante do racismo estrutural (ALMEIDA, 2019) por meio de uma abordagem feminista anticolonial comprometida com a luta contra o epistemicídio negro e feminino.

O artigo está dividido em quatro seções, além desta primeira parte, introdutória, finalizada aqui, em que se contextualizou historicamente a trajetória de luta das mulheres negras no Brasil e se posiciona o artigo no seu quadro teórico mais abrangente. A primeira parte apresenta uma discussão teórica e conceitual sobre interseccionalidade e territorialidades. A segunda, terceira e quarta partes abordam as territorialidades negras do corpo, da casa e da cidade, respectivamente. O artigo se encerra com algumas considerações finais a respeito da importância de um olhar interseccional sobre os territórios diaspóricos de resistência negra, o que implica a construção de uma epistemologia anticolonial comprometida com a luta concreta de movimentos sociais contra múltiplas formas, estruturas e espaços de opressão.

1. Interseccionalidade e territorialidades

Para entender as lutas das mulheres negras nos territórios do corpo, da casa e da cidade, é preciso primeiro entender o conceito de interseccionalidade. Esse termo foi cunhado pela intelectual estadunidense Kimberlé Crenshaw, em 1989, para descrever as opressões cruzadas de mulheres afro-americanas, também conceituadas enquanto sistemas ou eixos discriminatórios (racismo, patriarcalismo, opressão de classe etc.) inter cruzados. Crenshaw (1989, p. 149; tradução nossa) usa uma metáfora espacial – a intersecção viária – para dar conta da interconexão ou junção entre variadas formas de opressão vivenciadas por sujeitos/grupos específicos:

A questão é que as mulheres negras podem sofrer discriminação de várias maneiras e que a contradição surge de nossas suposições de

que suas reivindicações de exclusão devem ser unidirecionais [...] A discriminação, como o tráfego em um cruzamento, pode fluir em uma direção e pode fluir em outra. Se um acidente acontece em um cruzamento, ele pode ser causado por carros viajando de várias direções e, às vezes, de todas elas. Da mesma forma, se uma mulher negra for prejudicada porque está no cruzamento, seu ferimento pode resultar de discriminação sexual ou racial.

Outra feminista afro-estadunidense que tem contribuído de forma significativa para o debate sobre interseccionalidade é a socióloga Patricia Collins. No seu livro mais recente sobre o tema (COLLINS, 2019, p. 48; tradução nossa), ela destaca quatro premissas que os praticantes da interseccionalidade geralmente assumem:

(1) raça, classe e gênero não referenciam sistemas singulares de poder, mas sua interseção; (2) desigualdades sociais específicas refletem essas relações de poder de um ambiente para o outro; (3) identidades individuais e coletivas (grupais) de raça, gênero, classe e sexualidade são socialmente construídas dentro de múltiplos sistemas de poder; e (4) os problemas sociais e seus remédios são fenômenos que se cruzam de maneira semelhante.

Com isso, podemos perceber que a interseccionalidade é uma abordagem *relacional*, com foco na articulação entre diversos eixos de opressão e suas implicações simbólicas e materiais em termos de (re)produção de dinâmicas e estruturas de poder desiguais. Essa abordagem é também *situada*, no sentido de entender as experiências de certos sujeitos ou grupos sociais nos seus contextos históricos, geográficos e culturais específicos. As posicionalidades particulares de sujeitos vitimados oferecem uma perspectiva diferenciada e “privilegiada” de “*outsider within*” (COLLINS, 1986) sobre o mundo¹. Finalmente, a abordagem em foco é *transformativa* porque almeja utilizar o olhar interseccional para construir relações de solidariedade entre diversos grupos de oprimidos e seus aliados, para fins emancipatórios.

No Brasil, feministas negras, como Lélia Gonzalez, abordavam essas questões antes de esse conceito ter sido cunhado por Crenshaw. Ao discorrer sobre a condição da mulher negra na sociedade brasileira mediante as noções de mulata, doméstica e mãe preta, Gonzalez (1984, p. 224) afirma:

1. Essa perspectiva também é conhecida como “ponto de vista feminista” (*feminist standpoint theory*), segundo a qual a posição particular de indivíduos ou grupos oprimidos ou marginalizados cria uma “visão dupla” sobre a realidade que permite enxergar o mundo tanto da perspectiva da classe dominante como da própria perspectiva.

O *lugar* em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a *sintomática* que caracteriza a *neurose cultural brasileira*. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.

Outra feminista negra brasileira que deixou sua marca nas discussões teóricas sobre interseccionalidade e nas políticas públicas voltadas para a igualdade racial e de gênero foi Luiza Bairros (1953-2016). Em seus textos, ela ressalta a importância de entender a raça, o gênero, a classe social e a orientação sexual como um mosaico, pela sua multidimensionalidade, e como experiências subjetivas histórica e socialmente determinadas (BAIRROS, 1995). Além disso, salienta como a interseccionalidade de opressões tem efeitos negativos para os homens negros que igualmente vivenciam a raça por intermédio do gênero, mas sem perceber os efeitos opressivos do sexismo sobre sua própria condição. Por exemplo, o homem negro desempregado é visto como preguiçoso e fracassado, e o jovem negro, como agressivo e merecedor da brutalidade policial (BAIRROS, 1995). Isso também se aplica às mulheres brancas que não percebem em que medida o racismo afeta sua subjugação como mulher, em geral representadas como frágeis, puras e infantis. Ou seja, a interseccionalidade mostra como a parte da subjetividade que se relaciona com a identidade dominante (ser homem ou ser branca), por ser concebida como identidade universal, se apresenta como externa a esses processos de opressão.

Com o aporte desse quadro teórico, como podemos pensar a interseccionalidade na sua dimensão territorial? Como ela se manifesta nos territórios do corpo, da casa e da cidade brasileira? Como instrumentaliza as lutas pela (re)apropriação desses territórios femininos e negros?

Para entender a dimensão territorial da interseccionalidade, é preciso distinguir os conceitos de território, territorialização e territorialidade. Utilizaremos as concepções de diversos teóricos da Geografia para dar conta da especificidade de cada um desses imaginários espaciais.

Para Haesbaert (2007), o território, em qualquer acepção, está relacionado ao poder, porém não apenas ao poder político do Estado (relação de dominação mais concreta e funcional), mas também no sentido de sua apropriação (relação sociedade-espço) mais subjetiva, cultural e simbólica.

Souza (2009) demonstra, com base em um conceito de poder que abrange relações heterônomas e autônomas, como a *territorialização* pode ser concebida como “o exercício do controle sobre um espaço”, enquanto o espaço territorializado (o território) torna-se “instrumento de exercício de poder” (SOUZA, 2009, p. 87). Ou seja, a *territorialização* (que enfatiza o movimento, a dinâmica) se refere ao

processo de governar, dominar ou influenciar o espaço, no sentido do seu uso, ocupação, apropriação, produção, transformação etc, ao passo que o território é o resultado (sempre instável e inacabado) desse processo.

A *territorialidade*, por sua vez, diz respeito às práticas e estratégias acionadas por diversos sujeitos e grupos sociais para criar, manter ou transformar o espaço vivido. É relativa às relações de poder envolvidas na organização, no acesso, no uso e na maneira de dar significado ao espaço de vida (SACK, 1986; HAESBAERT, 2007). A territorialidade inclui movimentos constantes de desterritorialização e (re)territorialização, movimentos e contramovimentos que devem ser entendidos de forma indissociável como parte de um mesmo processo. A territorialidade coloca o foco na pluralidade das práticas socioespaciais e socioambientais, das relações e dos sujeitos envolvidos na (re)produção de territórios, tanto em suas formas simbólicas quanto nas materiais. Saquet (2009, p. 88) ressalta como o conceito de territorialidade se assenta numa perspectiva histórica e geograficamente situada: “Nas territorialidades, há continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar”.

Comungamos da ideia de território como campo de poder configurado, simbólica e materialmente, por disputas e negociações entre grupos hegemônicos e contra-hegemônicos em múltiplas escalas. Vistas através de um olhar interseccional, as territorialidades se compõem de processos e práticas de (re)apropriação, (res)significação e (re)construção de espaços de vida inclusivos, plurais e democráticos, espaços de positivação da diferença subalternizada. Essas territorialidades se configuram por meio de conflitos, de contradições e de relações assimétricas entre os diferentes grupos sociais e sujeitos políticos que as produzem.

Esse quadro conceitual permite entender as territorialidades das mulheres negras brasileiras como práticas de resistência e de luta pela (re)apropriação de diversos espaços em que elas vêm ressignificando as próprias trajetórias, construindo novas subjetividades e posicionalidades, servindo de inspiração e horizonte para outras mulheres. Tais territorialidades, no que tange ao poder de decidir sobre o uso do seu corpo, à politização do seu lugar no espaço privado da casa enquanto chefes de família, trabalhadoras domésticas, educadoras, bem como seu protagonismo histórico nas cidades brasileiras, têm servido, ainda que lentamente, para reposicionar as mulheres negras em espaços, funções e posições que antes lhes eram alheios.

2. O território do corpo

O feminismo negro e de(s)colonial tem contribuído enfaticamente para o entendimento do corpo da mulher negra como território no qual os poderes coloniais

impuseram seus regimes brutais de conquista e dominação. No seu livro *Memórias da Plantação*, Grada Kilomba (2020) relata como era prática comum amarrar a boca do/a escravizado/a com uma *máscara do silenciamento*, um instrumento com peça de metal usado pelos senhores brancos para controlar os corpos escravizados, implementando um senso de mudez e de medo. Segundo a autora, esse instrumento de contenção do corpo negro se tornou parte do projeto colonial europeu, já que existia “um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o ‘Outra/o’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos” (KILOMBA, 2020, p. 41). Razões para a aplicação de castigos dessa natureza eram frequentemente relacionadas ao ativismo político dessas mulheres, como no auxílio em fugas de outra/os escravizada/os, e também à resistência às investidas sexuais do senhor branco, ao ciúme das sinhás, que temiam a beleza das escravizadas, ou aos poderes de cura que muitas possuíam (KILOMBA, 2020; SANTOS, 2018).

O exemplo apresentado mostra como o corpo da mulher negra foi historicamente subjugado, constituído como território controlado e conquistável, mas também como objeto descartável desde o momento em que era exposto para venda nos espaços públicos como mercadoria. As mulheres negras têm sofrido violações físicas e psicológicas, ao longo de quatro séculos, diretamente associadas à significação de seu corpo como território circunscrito ao estupro e ao trabalho forçado.

No período de escravidão colonial, o corpo da mulher negra era usado como fonte de alimento para os filhos dos senhores, ou seja, como matéria-prima capaz de assegurar a reprodução das bases materiais da classe dominante. Alugavam-se “mucamas” – mulheres negras lactantes, conhecidas como “amas de leite”, “mães de leite” ou “mães pretas” –, que deixavam de amamentar os próprios filhos para dar o peito aos filhos da sinhá (TELLES, 2018). Além disso, muitas mulheres sofriam abuso sexual por parte dos senhores e eram requisitadas para a iniciação sexual do sinhozinho (GONZALEZ, 1982). Assim surgem os mulatos e as mulatas, filhos e filhas de mulheres negras, muitas delas estupradas. Como relata Nascimento (2008, p. 57):

Num primeiro momento do desterro, seu corpo é visto como um instrumento de trabalho – melhor diríamos como ferramenta, melhor ainda como besta de carga –, além de como um objeto que contém uma cavidade onde um senhor mais que civilizado, civilizador, vai penetrá-la com um, entre os inúmeros, instrumentos de submissão.

Mesmo com a “libertação” da escravatura, a mulher negra não deixou de carregar os estereótipos que relacionam sua cor e seu gênero a uma hipersexualização do seu corpo. Essa representação se dá mais especificamente em relação à

figura da mulata, representada como objeto sexual, imaginário que perdura até os tempos hodiernos. São imagens sistematicamente reproduzidas pela exposição na mídia, em propagandas ou eventos que erotizam o corpo feminino negro, imagens vendidas e associadas ao tráfico de mulheres negras em diversos países do mundo. Esse tipo de objetificação do corpo negro se manifesta também no contexto contemporâneo do turismo sexual no Brasil, onde a leitura das feminilidades nativas realizada pelos turistas é marcada pela cor, uma cor “morena”, associada ao país e à “melhor mulher”, a mais “fogosa” e “sensual” (PISCITELLI, 2007). Trata-se de uma prática imposta pelas condições economicamente precárias em que vive a grande maioria da população negra no Brasil, obrigando muitas dessas mulheres a se submeter a ela, perpetuando a imagem do corpo da mulher negra como mercadoria.

Fatos como esses, aliados a outros, interferem no número de gestações e levantam questões sobre os direitos reprodutivos e sexuais da mulher negra. É direito da mulher decidir sobre o uso do seu corpo, e isso inclui tanto o direito a ter filhos quanto o direito ao aborto e aos meios de contracepção seguros. Esses direitos têm sido violados historicamente por medidas de controle de natalidade instituídas pelo poder público, como é o caso da esterilização induzida, involuntária ou compulsória, quando a mulher é levada a se esterilizar por causas que exercem pressão direta ou indireta sobre sua vontade, como o discurso de que “pobre não deve ter filho”; imposição patronal que exige atestado de laqueadura para obtenção de emprego, apesar de ser crime no Brasil; desconhecimento ou dificuldade de obter métodos contraceptivos reversíveis; pressão social na área da maternidade (falta de creches e outros equipamentos sociais que diminuem a dupla jornada de trabalho feminino); problemas de saúde; ou quando pessoas ou governos obrigam uma mulher a se esterilizar independentemente de sua vontade e até sem seu consentimento, por problemas de saúde ou não (OLIVEIRA, 2002). Como afirma Sueli Carneiro (2003, p. 124),

A esterilização ocupou lugar privilegiado durante anos na agenda política das mulheres negras que produziram campanhas contra a esterilização de mulheres em função dos altos índices que esse fenômeno adquiriu no Brasil, fundamentalmente entre mulheres de baixa renda (a maioria das mulheres que são esterilizadas o fazem porque não encontram no sistema de saúde a oferta e diversidade dos métodos contraceptivos reversíveis que lhes permitiriam não ter de fazer a opção radical de não poder mais ter filhos). Esse tema foi, também, objeto de proposições legislativas, numa parceria entre parlamentares e ativistas feministas que culminou no projeto de Lei nº 209/91, que regulamentou o uso da esterilização.

Outro aspecto relativo ao corpo da mulher negra, que merece espaço nesta discussão, está relacionado à “ditadura da beleza”, concernente aos padrões impostos pela mídia, que a atinge diretamente e determina o padrão estético ideal, impulsionando-a a adquirir produtos que clareiam a pele e alisam os cabelos. Diante desse apelo midiático, algumas características físicas são adaptadas ao modelo hegemônico de beleza branca, que leva algumas pessoas a se submeterem a plásticas reparadoras a fim de diminuir o tamanho do nariz e dos lábios e de realizar harmonização facial, descaracterizando sua identidade ancestral.

Bell hooks (2005) mostra como a relação obsessiva da mulher negra com seu cabelo reflete uma luta contínua com a autoestima e a autorrealização. Ela relata que as mulheres negras percebem seu cabelo como um inimigo, como um problema a ser resolvido, como um território que deve ser conquistado ou como parte do corpo que deve ser controlado (HOOKS, 2005, p. 4).

A supremacia branca na representação do cabelo crespo como algo vergonhoso não se instalou sem contestações. A estética do corpo negro tem tido centralidade na expressividade da diáspora africana desde o início do tráfico de escravos, com manifestações estéticas das/os escravizadas/os que resgatavam e preservavam práticas culturais relacionadas com o cabelo. Talvez uma das mais potentes expressões de resistência negra no que diz respeito à territorialidade do corpo possa ser representada pela utilização de tranças (algumas delas também conhecidas como “tranças nagô”), no Brasil e em outros países da América Latina, como na Colômbia, onde serviam como meio de comunicação entre escravizadas/os no desenho de mapas para indicar rotas de fuga rumo aos quilombos (VARGAS, 2003; DABIRI, 2019). Hoje, diante da representatividade negra existente em diversos espaços, a ressignificação do cabelo crespo continua a crescer, mediante a transição capilar, com o abandono dos produtos químicos usados para alisar o cabelo.

Atualmente, a mulher negra brasileira pode denunciar esse tipo de discriminação racial, com base na Lei nº 7.716/89 (BRASIL, 1989), que trata dos crimes resultantes de preconceito ou discriminação por motivos de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional, o que constitui uma grande conquista, apesar de a dificuldade de aferição legal do estigma ainda constituir entrave para sua efetivação.

Pensar as lutas das mulheres negras em torno do seu corpo enquanto territorialidade nos permite entender como diversas relações de poder são disputadas nesse espaço mais íntimo da sua existência, pelo fato de sua subalternidade estar diretamente associada à sua corporeidade negra e feminina. Pensar o corpo como território viabiliza considerar a interseccionalidade da raça, do gênero e da classe na sua materialidade corporal, como lócus de opressão, mas também de resistência.

Pensar as territorialidades das mulheres negras na escala do corpo significa romper com a dicotomia entre espaço público e privado, reafirmando o poderoso lema feminista: o pessoal é sempre político.

3. O território da casa

Nesta seção, discutimos a interseccionalidade de raça, classe e gênero nas territorialidades relacionadas ao âmbito da casa. No Brasil, na divisão social do trabalho, a figura da mulher negra tem sido historicamente associada ao trabalho doméstico como principal estruturação da casa-grande². No período posterior à abolição, as relações entre ex-senhores e ex-escravas se mantiveram por meio de rearranjos sociais que permitiram que os serviços mais desvalorizados permanecessem atrelados aos sujeitos historicamente subalternizados. Como relata Pereira (2011, p. 4):

O trabalho como empregada doméstica foi uma recorrência na vida das mulheres negras[,] não se configurando, em alguns casos, apenas como porta de entrada para o mercado de trabalho, mas como a única forma possível de ocupação oferecida a essas mulheres. Existe historicamente uma precariedade estrutural do trabalho doméstico, no país, com trabalhadoras que foram colocadas imersas em proletariedade extrema, à margem da regulação salarial estatal.

Para entender o papel da mulher negra dentro do espaço privado da casa, é preciso primeiro entender o significado e o valor do trabalho da mulher como legado colonial e base do capitalismo globalizado. Segundo Gutiérrez Rodríguez (2011, p. 1):

A desvalorização do trabalho doméstico como trabalho feminilizado e racializado surge dentro de uma lógica, em que esse trabalho é social e culturalmente codificado como trabalho “improdutivo”. Assim, a atribuição de baixos salários ao trabalho doméstico não é acidental. A classificação desse trabalho como “menos valorizado” está atrelada a um processo social de produção de sentido. O valor social atribuído ao trabalho doméstico é, portanto, um resultado da luta hegemônica.

Discorrer sobre o território da casa, sob a perspectiva da mulher negra, remonta ao âmbito do território da casa-grande no período escravista. Esse espaço, de certa forma, era almejado por algumas mulheres negras escravizadas, visto que

2. “Casa-grande” era o termo usado para designar a casa de família dos grandes proprietários rurais, centro por excelência da forma de vida patriarcal do sistema escravocrata brasileiro. Enquanto os senhores e suas famílias viviam na casa-grande, os escravos moravam na “senzala”, habitações precárias com poucos recursos e nenhum conforto.

as demais eram submetidas a serviços mais pesados na lavoura. Essas mulheres negras viviam na casa-grande, por isso certas atividades eram imputadas a elas, principalmente aquelas relacionadas aos cuidados com a casa e seus moradores. As tarefas iam desde ajudar no banho da sinhazinha, prover água, cozinhar, arrumar a casa, além de lavar, passar a ferro, servir de ama de leite e até mesmo satisfazer o desejo sexual do senhor.

Por outro lado, as mulheres negras têm conseguido criar outras “casas” sem a presença cotidiana do opressor, como os terreiros de candomblé³, lugares de refúgio e de protagonismo, constituídos historicamente como territórios contra-hegemônicos. Nas religiões de matriz africana no Brasil, a mulher negra desempenha papel de maior destaque, com o título de ialorixá ou mãe de santo. A posição de liderança das mulheres nesses territórios híbridos (semiprivados e semipúblicos) pode ter sido um dos fatores que fizeram e fazem dessas casas lugares onde muitas mulheres buscam acolhimento físico e espiritual, além de haver maior representatividade que em outros espaços.

O culto à ancestralidade em muitas culturas africanas é realizado em espaço público, no entanto, no Brasil, seus aspectos foram modificados como forma de proteção num contexto de perseguição e repressão constantes. Assim, os terreiros são constituídos por grupos pequenos, os quais integram comunidades em que todos se conhecem e se relacionam, apoiados num forte sentido de pertencimento (PRANDI, 2004). Porém, nesses territórios de resistência há, também, relações sociais desiguais e disputas de poder em que o desejo inconsciente do oprimido de ocupar o lugar de poder e de privilégio do opressor (FANON, 2020) às vezes se materializa em relações de dominação/subjugação dentro de uma hierarquização social internalizada. Esses territórios de resistência não deixam de ser perpassados por normas e valores hegemônicos (PILE, 2009, p. 4) que convivem com as práticas subversivas de maneira mais ou menos harmoniosa ou conflituosa, como evidencia a presença histórica do catolicismo dentro dos espaços religiosos de matriz africana. Oliveira, M., Oliveira, O. e Bartholo (2010, p. 32-33) retratam bem essas múltiplas territorialidades no interior do território do candomblé:

Estas associações civis de cunho religioso, a despeito da vinculação com o catolicismo, constituíram-se como espaços de reunião e articulação política contra a ordem escravocrata, servindo, ao mesmo tempo, para preservar tradições africanas, disfarçando também a

3. É importante ressaltar que existem muitas outras formas de casas que historicamente foram gerenciadas pelas mulheres negras no Brasil para além do terreiro, como zungus e taguás (espaços clandestinos que acolhiam negros/as livres e escravizados/as do Brasil e do mundo), os aluguéis de quarto e as casas das tias do samba.

organização dos *candomblés*. As “írmãs de cor” tornaram-se, assim, ao mesmo tempo, apoio ao processo aculturativo católico e um canal expressivo para a reação contracultural, sendo, ainda, posteriormente, um caminho tributário ao processo de desenvolvimento do catolicismo popular brasileiro.

Tanto na casa-grande (original ou na sua versão moderna) como nos terreiros ou em outras moradas populares onde a mulher negra é chefe de família e liderança comunitária, a dimensão do afeto ocupa posição central, porém com significados e efeitos opostos: a relação afetiva no primeiro espaço se fundamenta na convivialidade apoiada na opressão, na dominação e na exploração, enquanto no segundo o afeto é mobilizado na base do cuidado e da solidariedade para fins emancipatórios.

No caso do trabalho doméstico exercido pela mulher negra, Pereira (2011) destaca que ele teve sua funcionalidade fortemente arraigada nas relações de favor ou compadrio com forte apelo afetivo, acrescido de uma falsa ideia de pertencimento, que naturaliza e perpetua práticas de subordinação e dependência estratificadas, percebidas como inerentes à mulher negra.

As relações afetivas baseadas na exploração da força de trabalho se configuram, para essas mulheres, em territórios de não pertencimento, de ausência de direito, de não “ser gente”. Ou seja, em espaços de invisibilização e desempoderamento. É o que afirmam Teixeira, Saraiva e Carrieri (2015, p. 17): “Nesse sentido, há na relação estabelecida entre empregadores e empregadas uma proximidade física e um compartilhamento de determinados lugares que vem acompanhada, entretanto, de um distanciamento simbólico”.

Existem marcadores que materializam o não pertencimento da empregada doméstica à família para quem ela trabalha (ainda hoje muitas vezes de forma informal e sub-remunerada); eles incluem, por exemplo, o uso de uniforme de doméstica, o acesso, às vezes exclusivo, a espaços específicos da casa (banheiro e quarto de empregada) e o não acesso a espaços de convivência familiar (como durante as refeições). Como aponta Luiza Brito, presidente da Federação Nacional das Trabalhadoras Domésticas (Fenatrad), em entrevista realizada durante a pandemia da Covid-19, sobre a relação da empregada doméstica com seus empregadores:

Muitas vezes, ela só descobre que não é da família quando já está doente, quando envelhece e não pode mais trabalhar e não consegue se aposentar. Ganha um presentinho aqui, uma lembrancinha ali, e se sente lisonjeada, mas não fiscaliza o principal, que é o INSS, o FGTS. Quando ela decide levar o processo adiante, sofre constrangimento, ouve dos patrões: “Você trabalhou tanto tempo na minha casa, comeu da mesma comida”. (GONZALEZ, 2021, *n.p.*)

Dentro dessa convivialidade opressora, resquício da escravidão que perdura até os dias de hoje no Brasil, a mulher negra fez uso do afeto como potente instrumento de territorialização dos seus saberes e das suas memórias ancestrais. A disseminação do “pretoguês” (GONZALEZ, 1988b)⁴ pelas mucamas e, posteriormente, pelas empregadas domésticas que maternaram e educaram os filhos dos brancos foi uma das formas pelas quais os signos linguísticos e os valores amefricanos foram transmitidos por gerações. Demonstra-se assim a atuação dessas mulheres não apenas como serviçais, mas também como intelectuais da sociedade brasileira (AKOTIRENE, 2019, p. 68).

4. O território da cidade

As primeiras cidades do Brasil surgiram no período colonial e foram um dos meios pelos quais os portugueses difundiram sua cultura e seu domínio. Geralmente construídas no litoral, sua vocação econômica era voltada para o mercantilismo. Nelas, tudo se vendia e tudo se comprava. Eram o espaço do grande comércio de exportação de mercadorias da colônia e de importação de escravizado/as. Esses sujeitos trabalhavam nas cidades em ofícios dos mais variados tipos. “No ganho de rua, principalmente através do pequeno comércio, a mulher negra ocupou lugar destacado no mercado de trabalho urbano” (SOARES, 1996, p. 57).

A presença e o protagonismo da mulher negra na cidade despertaram a atenção da pesquisadora e antropóloga estadunidense Ruth Landes ([1947] 2006), que chamou Salvador, a capital baiana, de “cidade das mulheres”, por perceber que, apesar (ou por causa) do racismo existente no Brasil, a presença da mulher negra nos espaços públicos e sagrados era notória, diferentemente do que se via nos Estados Unidos da época:

Mulheres negras estavam por toda parte, com saias e turbantes coloridos e blusas brancas refletindo o sol. Geralmente eram mulheres mais velhas, de aparência poderosa e autoconfiantes, e profundamente interessadas no trabalho que realizavam. Elas administravam os açougues, as barracas de verduras, os bares de doces e de flores e as barracas de especiarias, sabonetes, contas e outras especialidades importadas da costa oeste da África. (LANDES, [1947] 2006, s.p., tradução nossa)

4. Lélia Gonzalez cunhou o termo *pretoguês*, “que nada mais é do que a marca de africanização no português falado no Brasil [...]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo”. (GONZALEZ, 1988b, p. 70)

A presença da mulher negra nas ruas e nas praças públicas, contudo, não se traduziu em maior liberdade e igualdade de condição de vida. Em virtude da centralidade invisibilizada do papel da mulher negra em todas as esferas da vida privada e pública, sua existência foi sistematicamente relegada às margens. A feminista negra bell hooks (1984, p. ix; tradução nossa) concebe a *margem* como território historicamente imposto à mulher negra:

Estar na margem é fazer parte do todo, mas fora do corpo principal. Como negros/as estadunidenses morando em uma pequena cidade do Kentucky, os trilhos da ferrovia eram um lembrete diário de nossa marginalidade [...] Do outro lado dessas trilhas, havia um mundo em que podíamos trabalhar como empregadas domésticas, como zeladoras, como prostitutas, desde que estivéssemos em capacidade de serviço. Poderíamos entrar naquele mundo, mas não viver lá. Tínhamos sempre que voltar para a margem, atravessar os trilhos, para barracos e casas abandonados nos limites da cidade.

No Brasil, a mulher negra também se encontra nas margens da cidade e da cidadania, submetida a condições indignas de sobrevivência, diante de um modelo colonial, capitalista e patriarcal de urbanização desigual, em que seu direito a ter direito é sistematicamente negado. Lélia Gonzalez (1982, p. 15) assim descreve o lugar do/a branco/a e do/a negro/a nas cidades brasileiras:

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

A mulher negra no Brasil ocupou historicamente os diversos territórios da cidade, enquanto a mulher branca, “protegida” pelo machismo e pela branquitude, se viu protagonizando a autosegregação espacial, esquivando-se nos espaços “seguros” das casas-grandes de ontem e dos condomínios fechados de hoje. Segundo Carneiro (2001, p. 1):

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos

parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!

Hoje, a maioria dessas mulheres é responsável pelo sustento de uma família numerosa, cuja renda, em geral, é inferior ao salário mínimo, e que vive em pequenos cômodos de uma residência precária, desprovida de saneamento básico. Essa “divisão racial do espaço” se efetivou historicamente pela expropriação sistemática da população negra do seu lugar de moradia, desde a sua captura nos continentes africanos, e mais tarde pela Lei de Terras de 1850, responsável pela instituição da propriedade privada da terra. Com sua implementação, negros e indígenas tiveram impedido o acesso a ela. Hoje a expropriação da população negra persiste com as grilagens de fazendeiros, latifundiários e empresários no campo e na cidade, as reintegrações de posse promovidas pelo Estado neoliberal em prol de grandes projetos de urbanização e de revitalização – que favorecem o mercado imobiliário e removem os habitantes mais precarizados para lugares cada vez mais distantes da cidade –, e a intervenção repressiva cotidiana da polícia e de órgãos reguladores de Estado – que criam espaços de confinamento, encarceramento e de extermínio negro nos presídios, manicômios e periferias da cidade. Nesse contexto, “o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra” (LEITE, 2000, p. 335).

A necropolítica⁵ brasileira se manifesta de forma emblemática na vida das mulheres negras, na condição de mãe, irmã, filha ou esposa de negros assassinados diariamente pela violência policial. Como Marta Argolo (2018, p. 31) descreve:

A violência letal praticada por agentes representantes do Estado, que transforma em vítimas fatais os jovens negros, insere as mulheres/mães numa história que, ainda que não seja narrada, está inscrita em registros no interior dos sistemas policiais e jurídicos, e passa a compor a memória social, sobre a qual se impõe o véu da invisibilidade. Esta experiência marca o ingresso das mulheres num conjunto de novas relações com o sistema policial e com o sistema jurídico, relações que serão moldadas pelas produções discursivas sobre gênero

5. Achille Mbembe (2016, p. 146) utiliza o termo “necropolítica” para descrever “as formas contemporâneas que subjugam a vida ao poder de morte” e como, nesse contexto, o corpo “matável” é o corpo racializado, imaginado como ameaça à sociedade como um todo. MBEMBE, A. *Necropolítica. Artes e Ensaio*, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.

que atravessam tais instituições. Não é novidade que esses discursos são ancorados em estereótipos, preconceitos e discriminação.

O extermínio da juventude negra desestabiliza e desestrutura as famílias negras e pobres, aprofundando a precarização de suas vidas, em especial as das mulheres negras, diretamente afetadas por esse tipo de violência estrutural. Contudo, como ressalta Kilomba (2020, p. 68), “a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade”. É apesar e por meio do sofrimento inigualável que é perder um filho que as mulheres negras têm se colocado na linha de frente no combate ao genocídio do povo negro (ARGOLO, 2018). É na margem como “espaços de abertura radical” (HOOKS, 1989) que as lutas pelo direito à cidade, pelo direito à moradia digna e pelo direito à vida têm sido protagonizadas por mulheres negras que fazem parte de movimentos sociais, redes, articulações, irmandades e coletivos atuando em múltiplas esferas e escalas, tanto nas redes sociais e nas mídias como nas ruas, nas praças e nas esferas institucionais. As ialodês⁶ têm reivindicado seus direitos e reverberado suas denúncias contra ações e omissões do Estado neoliberal, patriarcal e racista mediante diversas linguagens e estratégias de resistência (VALE; ARAS 2015; RIBEIRO; AVILA, 2019).

A defesa do território e a constituição de territorialidades negras implicam a defesa de outros modos de ver, de ser e de se relacionar consigo mesmo (autoaceitação e autoafirmação) e com os “Outros”, humanos e não humanos, desestabilizando as relações dicotômicas e hierárquicas fundantes da colonialidade/modernidade entre branco/negro, homem/mulher, sociedade/natureza, público/privado, entre tantas outras. Um exemplo emblemático recente dessas territorialidades de(s)coloniais é a I Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem viver, realizada em Brasília, em novembro de 2015, e que reuniu 60 mil mulheres negras de todo o país. Além de denunciar o racismo e a violência que as afligem em seu dia a dia, elas visibilizaram suas estratégias de sobrevivência, apropriando-se do conceito e das práticas indígenas do bem viver⁷, adaptando-as

6. O conceito de ialodê, palavra proveniente da língua africana iorubá, se refere à dimensão cultural e política das ações das mulheres, especialmente atributos de liderança e representação políticas femininas de ação fundamentalmente urbana (WERNECK, 2009, p. 157). WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: VERSCHUUR, C. *Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux* [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, p. 151-163, 2009.

7. Segundo Alberto Acosta (2019, p. 24-25): “O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza [...] Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza”. ACOSTA, A. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2019.

às suas histórias, culturas e realidades particulares. Esse bem viver, que poderíamos chamar de amefricano, seguindo Lélia Gonzalez (1988b), está fundamentado na sabedoria ancestral que articula tradições indígenas e africanas, reinventadas e reinterpretadas cotidianamente no contexto diaspórico. Entre as reivindicações conclamadas no manifesto da Marcha constam a “titulação e garantia das terras quilombolas [...] de onde tiramos o nosso sustento e mantemo-nos ligadas à ancestralidade” (MANIFESTO DA MARCHA DAS MULHERES NEGRAS, 2015, n.p.).

O bem viver amefricano tem se alicerçado nos “valores civilizatórios afro-brasileiros” como circularidade, oralidade, energia vital (Axé), corporeidade, musicalidade, ludicidade, cooperatividade/comunitarismo, memória, religiosidade e ancestralidade (TRINDADE, 2010). Esses valores podem ser entendidos como princípios e normas que corporificam e territorializam modos afro-brasileiros feministas, antirracistas e anticapitalistas de ser e estar no mundo, os quais perpassam as relações entre seres humanos e entre humanos e não humanos. Nas palavras de Azoilda da Trindade (2010, p. 14):

Reconhecemos a importância do Axé, da ENERGIA VITAL, da potência de vida presente em cada ser vivo, para que, num movimento de CIRCULARIDADE, esta energia circule, se renove, se mova, se expanda, transcenda e não hierarquize as diferenças reconhecidas na CORPOREIDADE do visível e do invisível. A energia vital é circular e se materializa nos corpos, não só nos humanos, mas nos seres vivos em geral, nos reinos animal, vegetal e mineral [...] Se estamos em constante devir, vir a ser, é fundamental a preservação da MEMÓRIA e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ANCESTRALIDADE, também presente no mundo de territórios diversos (TERRITORIALIDADE). Territórios sagrados (RELIGIOSIDADE) porque lugares de memória, memória ancestral, memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de COOPERAÇÃO e COMUNITARISMO, por ORALIDADES, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (CORPOREIDADES), pela música (MUSICALIDADE) e, sobretudo, por que não, pelo prazer de viver – LUDICIDADE.

Terreiros do candomblé, quilombos urbanos, comunidades tradicionais, ocupações e assentamentos populares têm se constituído em territórios urbanos do bem viver amefricano em que as mulheres negras continuam protagonizando a luta pela emancipação, pela justiça ambiental e pelo direito de repensar, reinventar e aquilombar a cidade. Segundo Bárbara Souza (2008, p. 106), o movimento de aquilombar-se é uma ação contínua de resistência, ao longo da história do país, que traz consigo o direito fundamental de existência autônoma do povo afrodescendente,

com seus usos e costumes. Nesse sentido, o bem viver amefricano tem a particularidade de irromper-se contra o sistema vigente na perspectiva de garantir o direito de existir física, social, cultural e historicamente.

Considerações finais

A proposta central deste artigo foi contextualizar histórica, política e culturalmente as territorialidades de mulheres negras brasileiras na luta pela emancipação, pelo reconhecimento e pelo direito a uma vida digna. O combate cotidiano da mulher negra contra a exclusão, a dominação e a exploração perpassam os territórios do corpo, da casa e da cidade na intersecção entre diversos eixos de opressão que se constituem e se reforçam mutuamente. Esse olhar interseccional sobre os territórios diaspóricos de luta da mulher negra revela velhas e novas práticas de opressão e de resistência que apontam para possíveis avenidas de ações conjuntas contra os regimes de opressão patriarcal, heteronormativo, (neo)colonial e capitalista, presentes na raiz dessas relações e dinâmicas sociais desiguais.

No âmbito do corpo, as territorialidades das mulheres negras se manifestam nas bocas que não se deixaram calar, desde o tempo das máscaras de silenciamento; nos peitos cheios de leite, alugados para amamentar os filhos da sinhá e que serviram de vínculo para a transmissão do “pretoguês” e da cultura afro-brasileira; nas tranças nagô usadas como mapas para orientar os/as fugitivos/as até os quilombos e na transição capilar dos jovens negros de hoje; nas lutas para defender os direitos reprodutivos e sexuais de milhares de mulheres que ainda sofrem de abuso sexual, de falta de acesso à educação, à informação e à saúde para poder decidir sobre o próprio corpo. O corpo feminino e negro também resiste quando se insere de maneira afirmativa nos lugares onde foi historicamente proibido de existir – nas universidades, nos aviões, nos hotéis, em qualquer cargo de poder ou espaço elitizado.

No âmbito da casa, as territorialidades da mulher negra se efetivaram na condição de empregada doméstica, de mãe, de chefe de família, de educadora e de liderança político-religiosa de moradas alternativas. O afeto perpassa essas dimensões do trabalho e do cuidado da mulher negra tanto no convívio opressivo dentro da casa-grande quanto no lugar de refúgio espiritual e coletivo proporcionado pela religião de matriz africana. Os recém-adquiridos direitos trabalhistas das empregadas domésticas e a presença de lugares de refúgio, solidariedade e acolhimento protagonizados por mulheres negras em terreiros, movimentos, bairros e comunidades são conquistas que têm transformado e ampliado o sentido da “casa”, ultrapassando as fronteiras do espaço privado convencional.

No âmbito da cidade, as territorialidades da mulher negra sempre foram parte constituinte do espaço e da vida pública, por meio de sua língua, de sua arte, de seu comércio, de sua comida, de suas festas e de suas lutas, porém de forma subalternizada e invisibilizada. As territorialidades negras continuam se materializando no espaço urbano pela sua atuação cotidiana na vida da cidade e nas lutas pelo direito à cidade. A luta pelo direito à cidade do povo negro também pressupõe o direito de aquilombar-se decorrente de um bem viver amefricano fundamentado no respeito à vida, no seu sentido mais amplo, que implica necessariamente o respeito e o cuidado dos diversos “Outros”, humanos e não humanos deste planeta. Assim, além de criar espaços de resistência cultural e política, as territorialidades negras subvertem o pensamento moderno dicotômico e antropocêntrico, que separa a natureza da cultura e legitima a perpetuação de práticas violentas de exploração e destruição do meio ambiente. A relação histórica da mulher negra com a natureza se constitui em mais um eixo de opressão e de resistência negra e feminina. Portanto, na perspectiva da interseccionalidade, a luta contra a exploração da natureza é inseparável da luta contra o racismo, o patriarcado e o capitalismo.

Hoje em dia, a produção desses espaços de resistência liderados pelas mulheres negras é resultado de lutas travadas por coletivos feministas e antirracistas que compõem movimentos sociais, organizações e entidades com alcance local, nacional ou internacional, como a Rede de Mulheres Negras, As Sete Mulheres, Blogueiras Negras, Criola, Centro de Cultura Negra (Cecune), Centro de Articulação das Populações Marginalizadas, Coletivo Feminino Aldeia Itapuã, Geledés, Maria Mulher, TamoJuntas, Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB), Articulação de Movimentos e Comunidades do Centro Antigo de Salvador, entre vários outros. Eles enfrentaram e enfrentam, de diferentes modos, o problema do racismo e de outras formas de opressão, exercendo pressão pública, o que resultou em diversas conquistas. Sem a existência desses diversos movimentos sociais, seria impossível a realização de ações como a instituição de políticas de cotas reparatórias, a criminalização de atos racistas e a defesa do direito à terra, à moradia digna e aos territórios da cidade. Entretanto, as medidas feministas e antirracistas precisam deixar de ser uma política eminentemente negra e feminina e passar a ser uma luta de todos.

O feminismo negro brasileiro tem alcançado visibilidade cada vez maior por intermédio das tecnologias de comunicação e da multiplicação de plataformas digitais (*blogs e sites*, como Geledés, Blogueiras Negras, Que Nega é Essa?, e discussões no Twitter, no Instagram, no Facebook, no YouTube etc.), que permitem a divulgação das narrativas das mulheres negras, sobretudo as jovens, sobre o racismo e o sexismo vivenciado cotidianamente. Portanto, as redes sociais se constituem

também em espaço de ativismo, possibilitando a ampliação e a consolidação da consciência feminista negra, por meio da qual as mulheres negras se tornam agentes de transformação e territorializam suas preocupações, interesses, perspectivas e denúncias. As interações virtuais têm propiciado e fortalecido encontros presenciais e ações concretas, como atos, marchas e protestos, estimulando novas territorialidades e potencializando a formação de coletivos, organizações e movimentos sociais com raio de ação mais abrangente. Em algumas situações, isso permitiu o alcance global das lutas feministas e antirracistas, como no caso do *Black Lives Matter*, nos Estados Unidos, e do coletivo feminista *Las Tesis*, no Chile. Por outro lado, existe ainda grande desigualdade no acesso aos meios de comunicação e tecnologias de informação, fazendo com que a mobilização nas redes sociais tenda a alcançar um público majoritariamente de classe média, perpetuando a exclusão da população negra mais precarizada.

Por fim, analisar e problematizar as formas pelas quais regimes de opressão intercruzados, que atingem de forma específica a mulher negra brasileira, têm se manifestado historicamente nos territórios do corpo, da casa e da cidade nos ajuda a entender as diversas dimensões e escalas em que o racismo e o sexismo se estruturam e se materializam, além de disseminar as estratégias e práticas que contribuem para sua possível superação. Pensar a existência e a resistência da mulher negra em termos de territorialidade e interseccionalidade contribui para visibilizar e concretizar a luta feminista antirracista e anticapitalista em suas especificidades históricas, espaciais, culturais e ambientais, inserindo-se na construção coletiva e autônoma de um modo Outro de existir, com base em práticas territoriais e interseccionais solidárias e emancipatórias.

Agradecimentos

Agradecemos a Fernando Baldraia, Laurenio Leite Sombra e Marta Argolo, bem como aos dois avaliadores anônimos e à equipe editorial da RBEUR pelas valiosas sugestões de revisão do artigo que contribuíram imensamente para o aprimoramento da discussão aqui apresentada. Todos os erros restantes são nossos.

Referências

- AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALMEIDA, S. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.
- ARGOLO, M. M. P. *Construções e deslocamentos nas relações de gênero das mulheres/mães negras vitimadas pela violência policial contra jovens e adolescentes*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

- BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.
- BRASIL. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. *Diário Oficial da União*: Brasília, DF, 6 jan. 1989 (retificada em 9 jan. 1989).
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *LOLA Press*, n. 16, 2001.
- _____. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p.117-132, 2003.
- COLLINS, P. H. Learning from the outsider within: The sociological significance of Black feminist thought. *Social problems*, v. 33, n. 6, p. 14-32, 1986.
- _____. *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press, 2019.
- CRENSHAW, K. W. Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, p. 139-167, 1989.
- DABIRI, E. *Don't touch my hair*. London: Penguin Books, 2019.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: UBU Editora, 2020.
- GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34: Ucam, 2012.
- GOMES, N. L. *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: LUZ, M. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 89-105.
- _____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- _____. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Iris Internacional*, v. 9, p. 133-141, 1988a.
- _____. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 92-93, p. 69-82, jan.-jun. 1988b.
- GONZALEZ, M. Dia da Doméstica: “Não queremos ser da família”, diz líder do sindicato. *Universa UOL*, 27 abr. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/04/27/luiza-batista-trabalhadoras-domesticas-nao-queremos-ser-da-familia.htm>. Acesso em: 29 jun. 2021.
- GUTIÉRREZ RODRÍGUEZ, E. *Politics of affects: transversal conviviality*. European Institute for Progressive Cultural Policies, 2011. Disponível em: <https://transversal.at/transversal/0811/gutierrez-rodriguez/en>. Acesso em: 18 dez. 2020.
- HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, v. 9, n. 17, p. 19-45, 2007.
- HOOKS, b. *Feminist theory: from margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

- HOOKS, b. Choosing the margin as a space of radical openness. *Framework: The Journal of Cinema and Media*, v. 36, p. 15-23, 1989.
- _____. Alisando o nosso cabelo. *Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y artista de Cuba*, 2005. Disponível em <https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>. Acesso em: 18 dez. 2020.
- _____. *Ensinando a transgredir: A educação como prática de liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- LANDES, R. *The City of Women*. Albuquerque: University of New Mexico Press, [1947] 2006, E-book.
- LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.
- MANIFESTO DA MARCHA DAS MULHERES NEGRAS 2015 CONTRA O RACISMO E A VIOLÊNCIA E PELO BEM VIVER. 27 jul. 2014. Disponível em: <https://bityli.com/k4Ufm>. Acesso em: 28 jun. 2021.
- MEDEIROS, P. M. Rearticulando narrativas sociológicas: teoria social brasileira, diáspora africana e a desracialização da experiência negra. *Sociedade e Estado*, v. 33, n. 3, p. 709-726, 2018.
- MOMBELLI, R., ALMEIDA, M. F. de. Caso Gracinha: pele negra, justiça branca. *Revista Ñanduty*, v. 4, n. 5, p. 171-195, 2016.
- NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.
- NASCIMENTO, G. M. Grandes mães, reais senhoras. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). *Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 55-74.
- OLIVEIRA, F. *Saúde da população negra: Brasil ano 2001*. Brasília: Organização Pan-Americana da Saúde, 2002.
- OLIVEIRA, M. F. S. de; OLIVEIRA, O. J. R. de; BARTHOLO JR., R. dos S. Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no candomblé da Bahia. *Revista de Geografia (Recife)*, 27, 2, p. 26-39, 2010.
- PEREIRA, B. P. De escravas a empregadas domésticas – A dimensão social e o “lugar” das mulheres negras no pós-abolição. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 26, 2011, São Paulo. *Anais [...]*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2011.
- PILE, S. Introduction: opposition, political identities and space of resistance. In: PILE, S.; KEITH, M. (ed.). *Geographies of Resistance*. New York and London: Routledge, 2009.
- PISCITELLI, A. Shifting boundaries: sex and money in the North-East of Brazil. *Sexualities*, v. 10, n. 4, p. 489-500, 2007.
- PRANDI, R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.

- QUIJANO, A. Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000.
- REIS, J. J. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, v. 28, p. 14-39, 1996.
- REIS, V. Black Brazilian women and the Lula administration. *Nacla Report on the Americas*, v. 40, n. 2, p. 38-41, 2007.
- RIBEIRO, C. J.; AVILA, C. S. de. O direito à cidade e a mulher negra. *Missões: Revista de Ciências Humanas e Sociais*, v. 5, n. 2, p. 66-83, 2019.
- RIBEIRO, M. Mulheres negras brasileiras de Bertioiga a Beijing. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 446-457, 1995.
- SACK, R. D. *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- SANTOS, E. F. “Um desbravado armado de machado e foice”: práticas de cura e religiosidade negra no Recôncavo baiano. *Métis: história & cultura*, v. 17, n. 34, p. 35-55, 2018.
- SAQUET, M. A. Por uma abordagem territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 73-94.
- SOARES, C. M. As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX. *Afro-Ásia*, v. 17, p. 57-71, 1996.
- SOUZA, B. O. *Aquilombar-se: panorama histórico, identitário e político do Movimento Quilombola Brasileiro*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, UnB, 2008.
- SOUZA, M. L. de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. C.; CORRÊA, R. L. *Geografia: conceitos e temas*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. p. 77-116.
- TEIXEIRA, J. C.; SARAIVA, L. A. S.; CARRIERI, A. P. Os lugares das empregadas domésticas. *Organizações & Sociedade*, v. 22, n. 72, p. 161-178, 2015.
- TELLES, L. F. D. S. Amas de leite. In: SCHWARCZ, L. M.; GOMES, F. *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 99-105.
- TRINDADE, A. L. da. Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. In: BRANDÃO, A. P.; TRINDADE, A. L. da. (org.). *Saberes e fazeres*. v. 5: Modos de brincar. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010. p. 11-15.
- VALE, M. M.; ARAS, L. M. B. de. Articulação da rede de mulheres negras na diáspora africana: tradição viva, contraditória, em constante reinvenção. *Pontos de Interrogação – Revista de Crítica Cultural*, v. 5, n. 2, p. 19-36, 2015.
- VARGAS, L. M. A. *Poética del peinado afrocolombiano*. Bogotá: Instituto Distrital de Cultura y Turismo, 2003.
- WEDIG, J. C.; RAMOS, J. D. D. Resistências camponesas em tempos de pandemia. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, v. 8, n. 1, p. 41-47, 2020.

Maya Manzi

Graduada em Geografia pela Université Laval, Québec, Canadá. Mestrado em Geografia na McGill University, Montreal, Canadá. Doutorado em Geografia na Clark University, Worcester, Estados Unidos. Pós-doutorados no Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia (PPGAU-UFBA) e no Mecila (Maria Sibylla Merian Centre Conviviality-Inequality in Latin America), São Paulo. Atualmente é professora no curso de Geografia e no Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador (PPGTAS-UCSAL), coordenadora do Grupo de Pesquisa em Ecologia Política, Desenvolvimento e Territorialidades (GP-EPDT) e integrante da Rede de Pesquisadores em Geografia (Socio)Ambiental (RP-G(S)A).

Email: maya.manzi@pro.ucsal.br

ORCID: 0000-0001-9357-3964

Contribuição de autoria: conceituação; investigação/pesquisa, metodologia; supervisão/orientação; escrita – primeira redação; escrita – revisão e edição.

Maria Edna dos Santos Coroa dos Anjos

Graduada em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Mestre em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social (PPGPTDS-UCSAL). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador (PPGTAS-UCSAL) e integrante do Grupo de Pesquisa em Ecologia Política, Desenvolvimento e Territorialidades (GP-EPDT).

Email: maria.anjos@ucsal.edu.br

ORCID: 0000-0001-9829-4868

Contribuição de autoria: investigação/pesquisa; escrita – primeira redação.

Submissão: 18 de dezembro de 2020.

Aprovação: 28 de julho de 2021.

Como citar: MANZI, M.; ANJOS, M. E. S. C. O corpo, a casa e a cidade: territorialidades de mulheres negras no Brasil. *Revista brasileira de estudos urbanos e regionais*. Dossiê Território, Gênero e Interseccionalidades. v. 23, E202132pt, 2021. DOI 10.22296/2317-1529.rbeur.202132pt

Artigo licenciado sob Licença Creative Commons CC BY 4.0.

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR