

REVOLUÇÃO DO FEMINISMO NEGRO!¹

RESUMO

Este texto, que serviu de introdução a uma coletânea de textos fundadores do feminismo negro estadunidense, faz um percurso historiográfico das diversas etapas desse movimento, as chamadas “ondas”, desde a primeira delas, surgida na década de 1850 e promovida pelos movimentos de abolição da escravatura nos Estados Unidos, passando pela segunda, representada pelas grandes correntes ativistas e teóricas da década de 1970, até a atual “terceira onda”, em que se faz um questionamento crítico da heteronormatividade ainda muito presente nas primeiras fases do feminismo que foram, essencialmente, feminismos brancos. A autora faz uma detalhada análise crítica da terminologia que, desde sempre, tem sido empregada para qualificar ou, antes, desqualificar a mulher negra na sociedade estadunidense, com a criação de pesados estereótipos a respeito da sexualidade supostamente exacerbada, não só do homem negro, mas principalmente da mulher negra. Elsa Dorlin passa em revista as importantes contribuições do coletivo Combahee e de autoras como Laura Alexandra Harris, Beverly Guy-Shefall, Patricia Hill Collins, Kimberly Springer, Michele Wallace, Barbara Smith, Audre Lorde, Hazel Carby, Angela Davis e bell hooks.

Palavras chave: feminismo; feminismo negro; Estados Unidos.

ABSTRACT

This paper, which was an introduction to an anthology of seminal texts of the American Black feminism, draws a historiographical trajectory of the many phases of this movement, the so-called “waves”, since the first one, in the 1850’s, when women struggled for the abolition of slavery in the US, through the second wave, in the 1970’s, with its great activist and theoretical currents, until the present day’s third wave, in which the heteronormativity still present in the precedent phases, essentially white women’s feminism, is questioned. The author presents a detailed critical analysis of the terminology that, since the beginning, has been used to qualify or, rather, disqualify the Black women in the American society, though heavy stereotypes about the supposedly abnormal sexuality of not only Black men but especially Black women. Elsa Dorlin reviews the important contributions of the Combahee River Collective and of authors such as Laura Alexandra Harris, Beverly Guy-Shefall, Patricia Hill Collins, Kimberly Springer, Michele Wallace, Barbara Smith, Audre Lorde, Hazel Carby, Angela Davis e bell hooks.

Keywords: feminism; Black feminism; United States.

¹ Texto introdutório da obra *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000* (2008), organizado por Elsa Dorlin. Agradecemos à autora por ceder os direitos de tradução do presente texto. Tradução brasileira de Dennys Silva-Reis e Marcos Bagno.

Elsa Dorlin

Filósofa francesa e professora Universitária. Dentre suas obras, pode-se citar: *Sexe, genre et sexualités : introduction à la théorie féministe* (2008), *La matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation française* (2006) e *Se défendre : une philosophie de la violence* (2017).

Esta coletânea de textos do pensamento e do movimento feministas africanos-americanos (1975-2000) é a primeira do gênero na França. Enquanto nos estudos e nos movimentos feministas franceses contemporâneos as referências ao *Black feminism* têm se tornado cada vez mais frequentes desde o início dos anos 2000 (Bessi re, 2003; Dorlin, 2003/2004; Cahiers du Genre, 2005; Poiret, 2005; Benelli, Delphy, Falquet, Hamel, Hertz, Roux, 2006), a ausência de tradução dos textos fundamentais dessa corrente limitava seu acesso. Passagem agora obrigatória das problemáticas feministas, de gênero e de sexualidade na França, o *corpus* do feminismo africano-americano, como o do feminismo *chicana*² ou indiano (Haase-Dubosc, John, Marini, Melkote, 2003), constitui um recurso teórico e político indispensável, no momento em que a questão da articulação entre sexismo e racismo caracteriza, entre outras coisas, aquilo que convém chamar de terceira onda do feminismo francês (Bessin, Dorlin, 2005/2006). Se o feminismo negro norte-americano se tornou o hóspede incontornável de nossos textos universitários, e até de nossos panfletos, de nossos imaginários teóricos e políticos, em que p  está o feminismo negro “francês”? Assim, as referências ao feminismo africano-americano evidenciam ao mesmo tempo a ausência, a ignorância e a emergência de um feminismo negro na Fran a³.

Do uso correto da tradução

A expressão *Black feminism*, traduzida nos textos por “*féminisme Noir*” [“feminismo negro”], recobre o pensamento e o movimento feministas africanos-americanos na medida em que diferem do feminismo estadunidense “em geral”, precisamente criticado e reconhecido por seu “solipsismo branco” (Rich, 1979), herdeiro a contragosto da famosa “linha de cor” produzida pelo sistema escravagista, e em seguida segregacionista ou discriminatório, ainda em vigor na sociedade americana contemporânea. Ao contrário dos textos, se o título deste volume conservou a expressão *Black feminism* tal e qual, como provisoriamente intraduzível, foi porque nos pareceu importante apresentar primeiramente o feminismo africano-americano em sua especificidade da história política da qual ele emergiu, manter em sua língua sua força de interpelação, frente a uma sociedade anglo-saxã dividida pelo racismo: “*White woman, listen!*” – “Mulher branca, escute!” (Carby, 2000). O feminismo negro representou uma verdadeira revolução política e teórica para o conjunto dos feminismos norte-americanos e, em menor medida, europeus.

² Ver os trabalhos de Sabine Masson ou de Jules Falquet, por exemplo.

³ O coletivo das Feministas Indígenas, por exemplo, abriu seu manifesto, lançado em janeiro de 2007, sob “o alto amadrinhado de Solitude, heroína da revolta dos escravos guadalupenses contra o restabelecimento da escravidão por Napoleão”: <http://www.indigenes-republique.org/spip.php?article667> (acesso em dez. 2007).

Em matéria de tradução, um precedente parece se impor de imediato ao olhar do pensamento feminista e de suas travessias transatlânticas: o termo *genre* [“gênero”]. No âmbito do feminismo francês, sabe-se o quanto o termo *gender* suscitou de resistências, de debates, de polêmicas para encontrar uma tradução (Varikas, 2003) – *genre* –, que numerosas intelectuais e militantes, e quase sempre com razão, consideravam há quinze anos ainda como uma eufemização de “sexo” ou “relações sociais de sexo”. Ora, o conceito de gênero, graças a um verdadeiro processo de aclimação política e cultural, se tornou uma ferramenta crítica que, ao deslocar ou ao reformular as problemáticas e as agendas feministas (a distinção entre sexo e gênero, a questão das masculinidades, a relação entre os gêneros e as sexualidades, enfim, a articulação entre os estudos sobre o gênero e os estudos pós-coloniais), acompanhou tanto a institucionalização de um campo de estudos feministas na França – sem dúvida ainda demasiadamente precário – quanto uma renovação das práticas e engajamentos feministas. No meio universitário ou, mais amplamente, intelectual, hoje em dia é frequentemente em nome de uma pretensa “especificidade francesa” que o gênero permanece ainda, para algumas/alguns, como um termo intraduzível porque sem objeto no contexto político, histórico e social francês. O gênero seria um americanismo que importou para a França o “assédio sexual”, “a guerra do sexo” (prostituição, pornografia etc.), ou outros debates nocivos aos olhos do comércio refinado dos sexos “à francesa”. É que a chegada do gênero, longe de tomar o lugar das outras ferramentas críticas que permitem a análise e a contestação das lógicas de dominação heterossexistas, marca a historicidade de um pensamento e de um movimento feministas em suas necessárias renovações geracionais (não tanto no sentido de faixas etárias quanto daquilo que se poderia chamar de “gerações de combate”).

Assim, ao dar conta da chegada das problemáticas do *Black feminism* na França, e ao propor alguns de seus textos fundamentais, esta obra marca a passagem do intraduzível ao traduzível, do impensado ao pensável. A tradução nunca é uma simples importação semântica, ela também permite colocar novas questões ou deslocar os próprios termos de questões antigas nas quais tropeçávamos. Na tradução “*féminisme Noir*” existe, portanto, sem dúvida uma parte de deformação da história e da especificidade do *Black feminism* estadunidense, que participa do processo de aculturação de todo pensamento: o que tomamos, retiramos e reconstituímos dos questionamentos do feminismo africano-americano é sempre finalizado por um questionamento *aqui e agora*. Longe de “exoticizar” essa corrente do feminismo, longe de colocá-lo à distância, interpondo entre ele e o feminismo francês a estrangeiridade de uma língua, trata-se bem mais de marcar a ausência de um pensamento e de um movimento comparáveis na França. Não houve “feminismo negro” na França. Essa constatação não prejulga a atualidade do feminismo, muito pelo contrário. Como se tem colocado e se coloca a questão do sujeito político do movimento feminista francês? (Lépinard, 2005) Quem é este “*Nós, as mulheres*” do movimento? Ele é “branco”? É ignorante de sua própria “branquitude”? Em que termos emergem as questões da articulação do sexismo e do racismo na França? O que poderia significar

um “feminismo negro”: um feminismo africano? Um feminismo antilhano?... Raras contribuições têm pontuado essas três últimas décadas na matéria. Em 1978 se publica o livro de Awa Thiam, *La Parole des négresses*, pouco citado nos trabalhos de estudos feministas contemporâneos na França. Awa Thiam (1978) trata ali da poligamia, da clitoridectomia e da infibulação, da iniciação sexual ou do embranquecimento da pele. Num capítulo consagrado a “Feminismo e revolução”, ela lembra o quanto a analogia entre sexismo e racismo teve como consequência invisibilizar as mulheres negras, considerando que elas se encontram numa tripla exploração (sexismo, racismo e relação de classe). Pouco crítica em relação aos movimentos feministas europeus em geral, e francês em particular, ela lembra, entretanto, que a condição das mulheres africanas difere da das mulheres dos países industrializados.

Nos anos 1970, a questão das mulheres negras (designando as “mulheres africanas”) permanece um problema longínquo, e raras são as referências às mulheres antilhanas (de ultramar ou da metrópole): a exceção notável é a carta do MLAC (*Mouvement pour la liberté de l’avortement et de la contraception* [Movimento pela Liberdade do Aborto e da Contracepção]) que, em meados da década de 1970, reivindica “a supressão das desigualdades de uma contracepção que é reprimida na metrópole, em particular para as menores, e favorecida por uma política racista e malthusiana nos departamentos e territórios ultramarinos” (Charte du MLAC). No que diz respeito às mulheres antilhanas, embora existam alguns trabalhos em estudos feministas sobre a história delas ou sua condição (Alibar, Lembey-Boy, 1981/82; Gautier, 1985; *Nouvelles Questions Féministes*, 1985), não existe pesquisa recente sobre os movimentos femininos ou feministas nas Antilhas, na Guiana ou na ilha da Reunião⁴. Redes caribenhas – de ação ou de pesquisa – feministas emergem, entretanto, nestes últimos anos, principalmente sob o impulso das ilhas anglófonas⁵. Se nos voltamos para a literatura antilhana, uma figura como Maryse Condé se recusa terminantemente a ser qualificada de feminista. No entanto, autoras como Maryse Condé, Simone Schwartz Bart, Lucie Julia, Gisèle Pineau trabalharam constantemente personagens de mulheres que participam de uma verdadeira consciência feminista antilhana que nos resta ainda tanto por descobrir – aqui na metrópole – quanto por (re)construir nos departamentos ultramarinos.

Nas fontes do feminismo africano-americano

A história do feminismo africano-americano está indissociavelmente marcada pela história da escravidão norte-americana, cuja especificidade é o desenvolvimento

4 A maioria dos movimentos de mulheres nos departamentos e territórios ultramarinos foram historicamente conduzidos pelo Partido Comunista. Podemos citar, por exemplo, Gerty Archimède, primeira advogada negra, deputada de Guadalupe em 1945, fundadora da União das Mulheres de Guadalupe.

5 Podemos citar o CAFRA (*Association caribéenne pour la recherche et l’action féministes*), <http://www.cafra.org/?lang=fr> (acesso dez. 2007).

de um sistema plantocrático de envergadura no solo mesmo dos Estados Unidos, diferentemente dos Estados escravagistas europeus modernos (França, Grã-Bretanha, Espanha, Dinamarca, Holanda). Essa diferença sozinha poderia explicar em parte por que o feminismo negro se desenvolveu principalmente nos Estados Unidos e não na Europa; salvo que, como veremos nesta coletânea com o texto de Hazel Carby (2000), o caso da Grã-Bretanha dá testemunho da emergência de um feminismo negro na Europa, comparavelmente herdeiro da experiência da escravidão. Contudo, a característica do feminismo negro dos Estados Unidos se deve à genealogia mesma das mobilizações feministas no século XIX: genealogia inextricavelmente ligada aos movimentos abolicionistas.

A partir dos anos 1830, nos Estados Unidos, muitas associações femininas se mobilizaram ativamente em favor da abolição da escravidão⁶, entre as quais a *Ladie's New York Anti-Slavery Societies* (fundada em 1835) e a *Female Anti-Slavery Society* (fundada em 1833). Essa importante sociedade – nascida da *American Anti-Slavery Society*, com base em Boston e na Filadélfia – enuncia em seus estatutos que é composta de mulheres brancas e negras, membros de diversas igrejas (quacres, presbiterianas, batistas, unitaristas etc.) (Yellin, Horne, 1994; Bolt, 2004). Muitas de suas sócias participam do famoso *Underground Railroad*⁷, rede clandestina que organizava a fuga dos escravos dos estados sulistas para o Norte do país. As mulheres engajadas na luta abolicionista fazem, portanto, o aprendizado da ação política – reuniões públicas, tomadas de palavra, ações diretas, panfletos, cartazes – e elaboram progressivamente reivindicações feministas: é da mobilização abolicionista que nasceu o movimento sufragista estadunidense. Logo em seguida, muitas associações decidem conduzir uma única e mesma campanha pelo sufrágio dos negros e pelo sufrágio das mulheres. Durante o primeiro comício pelos direitos das mulheres após a Guerra de Secessão, em maio de 1866, os delegados da Convenção pelos Direitos das Mulheres decidem criar uma Associação pela Igualdade de Direitos que lutaria ao mesmo tempo pelo direito de voto dos negros e pelo direito de voto das mulheres. No entanto, essa estratégia é bem depressa contestada por uma parte dos militantes abolicionistas e feministas. Como aceitar que as esposas dos cidadãos “da raça anglo-saxã”, segundo os termos da feminista Elizabeth C. Stanton, fossem relegadas a mais baixo que os negros, ex-escravos, ou que os imigrantes irlandeses, recém-desembarcados? Algumas grandes associações feministas se fraturam e se dividem então sobre a questão perversa da preeminência “legítima” das mulheres e esposas “brancas” sobre os negros e *por conseguinte sobre as mulheres “negras”*.

Desde o início dos anos 1860-1870, Susan B. Anthony [outra grande figura do feminismo] se apercebeu do potencial da causa do sufrágio feminino para atrair as mulheres do Sul. Por

6 Em 1807, os Estados Unidos proclamaram a abolição do tráfico negreiro e, em 1865, a da escravidão.

7 Uma das organizadoras mais importantes do *Underground Railroad* é Harriet Tubman (1820-1913). Nascida na escravidão, ela conseguiu fugir em 1849 e se tornou uma das figuras do movimento abolicionista (Clinton: 2004).

oportunismo, menosprezando toda lealdade e justiça, ela pediu ao apoiador feminista de sempre, Frederik Douglas, que não comparecesse à convenção da Associação Nacional Americana para o Sufrágio das Mulheres [NAWSA], que se realizava em Atlanta (Hooks, 2000: 377).⁸

Em 1869, a Associação pela Igualdade dos Direitos realizava sua assembleia anual – de fato, será a última – e adotava finalmente a 14ª emenda estipulando que só os cidadãos masculinos tinham direito de votar. Mesmo tendo sempre defendido o sufrágio feminino, Frederik Douglas finalmente se aliou à posição de que o direito de voto dos negros era prioritário. Para ele, tratava-se de uma questão de vida ou de morte:

Quando as mulheres forem arrancadas de suas casas, simplesmente porque são mulheres; quando forem penduradas em postes; quando seus filhos forem raptados para terem suas cabeças esmagadas na calçada; quando forem insultadas em todas as esquinas; quando correrem o risco a todo momento de ver suas casas incendiadas desabar sobre suas cabeças; quando se impedir que seus filhos entrem na escola, então será urgente outorgar-lhes o direito de voto (DAVIS, 1983: 103).

Exatamente do mesmo modo como, após a Guerra de Secessão, inúmeros republicanos que tinham defendido o sufrágio feminino voltam atrás em sua postura e afirmam que os negros são “prioritários”, já que estes representavam dois milhões de votos potencialmente a favor daquele partido. Por isso, os democratas do Sul, majoritariamente racistas, tenderam a apoiar as associações feministas como as de Susan B. Anthony para se contrapor ao apoio dos republicanos ao voto dos negros.

Se Elizabeth Stanton e Susan B. Anthony tivessem analisado mais seriamente a situação política do pós-guerra, teriam talvez refletido antes de associar o célebre George Francis Train à sua campanha. ‘A mulher primeiro, o negro por último, eis meu programa’, este era o *slogan* daquele democrata racista e cínico. Quando Elizabeth Stanton e Susan B. Anthony encontraram Train durante a campanha de 1867 no Kansas, ele se ofereceu para cobrir todas as despesas de uma grande turnê de conferências comuns (DAVIS, 1983: 102).⁹

8 Frederik Douglas (1817-1895): nascido escravo, tornou-se jornalista e foi uma das maiores figuras do movimento de emancipação e do direito do voto dos negros, do qual foi o orador (Terborg-Penn, 1998).

9 Aqui se vê bem, na fala de Train, de que modo “mulheres” significa apenas as mulheres brancas e, igualmente, como as “negras” parecem não ter nenhuma identidade de gênero.

A questão do racismo no interior dos grupos e associações feministas é complexa. Ela tem a ver simultaneamente com a extrema pregnância da ideologia segregacionista dos estados do Sul, e de sua difusão no conjunto da sociedade, mas também do jogo perigoso de algumas líderes do movimento que, na virada do século XIX para o XX, adotam uma estratégia política que consiste em reunir as mulheres do Sul em detrimento das mulheres descendentes de escravas, embora a maioria das representantes feministas dos clubes e grupos de mulheres africanas-americanas¹⁰ tivessem estado na origem do movimento. Excluídas ou proibidas nos clubes de mulheres “brancas”, figuras tão importantes quanto Mary Church Terrell, presidenta da Associação Nacional das Mulheres de Cor (fundada em 1896), ou Josephine Ruffin, vice-presidenta da mesma associação, representante da organização *New Era Club* e editora do primeiro jornal feito por e para mulheres africanas-americanas (*Woman's Era*), são não somente alvo do racismo de certas militantes feministas, como também do sexismo destas. Numerosas mulheres pertencentes a associações sulistas pelo sufrágio das “mulheres” (entenda-se: só das mulheres “brancas”) se recusam efetivamente a se aliar às militantes negras, evocando a moralidade duvidosa destas e mobilizando, por conseguinte, um *topos* da ideologia sexista e racista moderna que tem autorizado algumas das práticas mais violentas dessa história. A fabricação de uma norma da feminidade se efetuou, portanto, em oposição às mulheres negras, consideradas lúbricas, violentas, toscas, “mães ruins” ou “matriarcas” abusadoras. Assim, diante de um jornalista do *Chicago Tribune*, a presidenta da Federação Geral dos Clubes de Mulheres, Mrs. Lowe, justifica a decisão de sua federação de não aceitar Josephine Ruffin entre seus membros, nestes termos: “Mrs. Ruffin pertence a seu próprio povo. Lá ela será uma líder e poderá fazer muito bem, mas entre nós só poderá criar problemas” (Hooks, 2000: 379). A categoria política “mulheres”, ou seja, a do sujeito político do feminismo, implode portanto literalmente sob o efeito do racismo de algumas militantes feministas. Ao considerar que as “mulheres” seriam prioritárias com relação aos negros, supõe-se que todas as mulheres são “brancas” e que todos os negros são “homens”: *All the women are white, all the Blacks are men, but some of us are brave...*¹¹. No início do século XX, nos Estados Unidos, o discurso feminista dominante sustentado pelas principais dirigentes das grandes associações e federações pelo sufrágio feminino fez nitidamente a escolha pela exclusão das mulheres negras da categoria das *ladies*, negando-lhes assim os privilégios da feminidade, fazendo desta uma essência, uma norma racizada – todas as mulheres são “brancas”. Pois é justamente em nome dessa feminidade branca, ou melhor, dessa *norma racizada da feminidade*, que os defensores do sufrágio feminino vão combater pelos direitos civis. As esposas modelos da classe dirigente encarnam então o sujeito

¹⁰ Utilizo a expressão “africanas-americanas” e não “afro-americanas” segundo o uso contemporâneo. Há anos, de fato, “afro-americanas/os” tem sido amplamente criticado pelas/os intelectuais ou militantes negras/os, pois esta expressão tende a minimizar a herança e a identidade africanas em proveito da herança e da identidade americanas.

¹¹ É o título de uma obra fundadora dos estudos feministas negros estadunidenses organizados por Gloria Hull, Patricia Bell Scott, Barbara Smith *All the Women are White, all the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies* (1982).

do feminismo, esta mulher considerada doce, de moral irrepreensível, pia, sensível, pudica e maternal.

Ocultado por muito tempo, esse episódio da história [herstory]¹² das mulheres e do feminismo estadunidense se revelou um ponto de tensão entre as feministas da segunda onda. Nos anos 1970, o princípio de sororidade que anima o *Women's Lib* é posto em xeque pelas feministas africanas-americanas que denunciam a ignorância ou a indiferença do movimento para com a condição das mulheres de cor e sua experiência da opressão patriarcal, que é estreitamente condicionada por um racismo ligado, contudo, à história do movimento feminista. Em 1969 surge um dos textos fundadores do feminismo negro estadunidense, “*An argument for Black women's liberation as a revolutionary force*”, redigido por Mary Ann Weathers. Ali estão enunciadas as duas grandes problemáticas que animaram o movimento durante os anos 1970 e 1980: a da relação entre o movimento negro e o movimento feminista branco – e a questão do separatismo feminista ou, ao contrário, do separatismo “racial”, da lealdade com os homens negros que dele deriva –; e a do mito do “matriarcado negro” e do que se poderia chamar de estereótipos da “feminidade negra indigente”¹³. As duas problemáticas, evidentemente, estão estreitamente ligadas já que o mito do “matriarcado negro” e os estereótipos da “feminidade negra indigente”, tal como foram fomentados e veiculados pela ideologia racista, mas também por um certo discurso feminista ou anti-racista, desde o período escravagista e segregacionista até hoje, têm permitido manter o sexismo e o racismo numa lógica comum de efetuação e de perpetuação. Esse texto fundador de Weathers (1969) é particularmente importante pois proclama claramente uma opressão comum das mulheres, brancas, “negras, índias, mexicanas, portorriquenhas, orientais”, ricas ou pobres... É em nome dessa opressão comum que as mulheres podem “construir e transformar a força revolucionária que começamos a acumular”¹⁴. A sororidade fundadora do feminismo é assim articulada à mobilização de *todas* as mulheres contra o sexismo. Ora, essa sororidade será amplamente questionada por muitos textos posteriores, principalmente pelo *Black Women's Manifesto* ou pelos escritos de bell hooks. Uma das hipóteses para explicar essa evolução é a análise mesma da relação de dominação sofrida pelas mulheres negras. Ao passo que Weathers (1969) pensa em termos de “opressões múltiplas” (de sexo, de cor, de classe etc.), que se acrescentam uma à outra, o que lhe permite concluir que o sexismo é a relação de dominação comum a todas as mulheres, as análises posteriores criticarão essa abordagem aditiva, em prol de outros modelos explicativos: o *Combahee River Collective* falará, por exemplo, de

12 A tradução de *herstory* por *história* tenta dar conta do jogo de palavras sobre *history* e *herstory*, maneira irônica para as feministas anglófonas de “se apropriar” de sua história (Sochen, 1974).

13 Voltarei a essas duas temáticas mais demoradamente na última parte deste texto.

14 Mary Ann Weathers, “*An argument for Black women's liberation as a revolutionary force*”, *No More Fun and Games: A Journal of Female Liberation*, v. 1, n. 2, 1969; disponível on-line no site da biblioteca universitária da Duke University, que reuniu numerosos arquivos do movimento de libertação das mulheres estadunidenses, entre os quais muitos documentos do movimento feminista negro: <http://www.scriptorium.lib.duke.edu/wlm/fun-games2/argument.html> (acesso em dez. 2007, tradução minha).

“opressões simultâneas” e pregará uma política de coalizão, em vez de uma sororidade de princípio, entre feministas negras e feministas brancas, entre mulheres negras e homens negros, etc. Em 1970 se publica o texto soco-no-estômago do coletivo Third World Women’s Alliance, *Black Women’s Manifesto*: “A mulher negra está exigindo um novo conjunto de definições de mulher e um reconhecimento dela mesma como cidadã, companheira e confidente, e não uma vilã matriarcal ou um instrumento de fazer bebês” (Third World Women’s Alliance, 1970). A partir daí, o feminismo negro se vincula à experiência vivida da dominação das mulheres negras e levanta a questão de sua autodeterminação: para uma parte das feministas negras, ficam tensas as relações com as feministas brancas assim como com os partidos e os movimentos negros, pois elas consideram que, num caso como no outro, as mulheres negras permanecem numa posição de heteronomia absoluta, perfeitamente descrita pelo relato de Michele Wallace (1982), traduzido neste volume: “Uma feminista negra em busca de sororidade”. Narrando sua infância, sua adolescência e seus anos de universidade, Wallace descreve as injunções contraditórias às quais estavam submetidas as meninas e as mulheres negras nos anos 1960 e 1970: as normas estéticas da feminidade (penteado afro ou cabelos alisados e desfrisados, e o temor da chuva) – e da masculinidade –, os códigos sexuais patriarcais, os engajamentos políticos dilacerados entre os movimentos negro e feminista, o sexismo e o racismo brancos ou negros...

Em 1973, em Nova York, feministas africanas-americanas julgam necessário formar um grupo separado, que se tornará a *National Black Feminist Organization* (NBFO), que desaparece já em 1975. Por *Black feminism* não se deve entender as feministas “negras”, mas uma corrente de pensamento político que, no âmbito do feminismo, tem definido a dominação de gênero sem jamais isolá-la das outras relações de poder, a começar pelo racismo ou pela relação de classe, e que podia compreender, nos anos 1970, feministas “chicanas”, “nativas americanas”, “sino-americanas” ou do “terceiro mundo”¹⁵. Esse ponto de vista dá lugar a lutas, a uma apreensão das relações de força e a uma construção da identidade política e feminista, diferentes das de outros grupos. Um dos exemplos entre os mais emblemáticos é provavelmente o do *Combahee River Collective*, cujo manifesto está traduzido neste volume¹⁶. Trata-se de um dos grupos mais ativos do feminismo negro dos anos 970. Foi fundado em Boston em 1974 principalmente por Barbara Smith, Cheryl Clarke e Gloria Akasha Hull, todas feministas e/ou militantes pelos direitos civis, pelo nacionalismo negro ou pelo *Black Panther Party* (Joseph, 2006). O texto se abre com uma referência às grandes figuras femininas do movimento abolicionista: Sojourner Truth, Harriet Tubman, Frances E. W. Harper, Ida B. Welles Barnett e Mary Church Terrell... inscrevendo nitidamente a gênese do feminismo negro na história das mulheres escravas, ex-escravas e descendentes de escravas (Collins, 1989).

¹⁵ Todas as mulheres sendo incluídas na categoria de “colored women”.

¹⁶ Podemos consultar também Falquet, Lada, Rabaud (2006) e Falquet (2006).

Coletivo feminista lésbico radical (Smith, 1983), o *Combahee River Collective* abandona a NBFO por volta de 1974, considerando a organização “feminista-burguesa” demais (Wallace, 1982), mas também se distancia de outros grupos de lésbicas em razão de uma divergência de fundo sobre a questão do patriarcado e da chamada ao separatismo. Segundo o *Combahee River Collective*, o separatismo lésbico não é nem “uma análise, nem uma estratégia política viáveis” (Wallace, 1982), diante da situação das lésbicas africanas-americanas, precisamente em razão de sua experiência do racismo. Solidárias da comunidade negra à qual pertencem e cuja experiência das discriminações racistas diárias compartilham, elas não negam o sexismo dos homens negros, mas consideram que a história da escravidão e da segregação teve efeitos sobre a construção normativa da feminidade e da virilidade, em particular sobre a dos homens negros, e portanto sobre a própria relação de gênero. Para o *Collective*, o separatismo lésbico define a opressão das mulheres como essencialmente de gênero, negando por isso mesmo os fatores de classe e a estrutura racista da sociedade que modelam e moldam a discriminação sexista (Wallace, 1982). Dizer que um escravo, vivendo no início do século XIX, ou que um negro do Mississippi nos anos 1940, é ativo, que detém o poder, que é autônomo e que a sociedade é feita à sua imagem, é algo que parece eminentemente problemático (Spelman, 1988). Para o *Combahee River Collective*, proclamar que as mulheres são discriminadas porque são “mulheres” é algo que tem a ver com um privilégio de mulheres “brancas”, já que historicamente as mulheres “negras” não foram, propriamente falando, consideradas como “verdadeiras” mulheres e sim, bem mais, como “babás”, “matriarcas”, “Sapphires”^{17a}, “putas”, “sapatonas caminhoneiras”. O texto do *Combahee* rejeita, portanto, qualquer essencialização, qualquer biologização (do sexo, da cor) das “políticas de identidade”, em prol de uma análise antes de tudo político-econômica dos/das dominados/dominadas. A política de identidade feminista africana-americana do *Combahee* exemplifica, neste sentido, aquilo que Patricia Hill Collins chamará alguns anos mais tarde de “ponto de vista das mulheres negras”. Referindo-se à corrente das “epistemologias do ponto de vista” ou do “posicionamento”, tal como desenvolvido pelas feministas marxistas Hilary Rose ou Nancy Hartstock, Collins propõe em 1989 uma contribuição, que permanece como um dos textos principais das “epistemologias do ponto de vista”:

Este ponto de vista é caracterizado por duas problemáticas estreitamente ligadas. Primeiramente, o *status* econômico e político das mulheres negras as confronta a uma série de experiências que as leva a perceber a realidade material segundo uma perspectiva diferente da dos outros grupos. O trabalho, remunerado ou não, que elas efetuam, os tipos de comunidades em que vivem, os diferentes modelos de relações que elas mantêm com outrem constituem particularidades que sugerem que as africanas-americanas vivem uma outra realidade que não a

^{17a} *Sapphire* (literalmente, “safira”): estereótipo muito presente na sociedade estadunidense para representar as mulheres negras como “naturalmente” atrevidas, grosseiras e mal-humoradas (NT).

daquelas e daqueles que não são negras/negros nem mulheres. Em segundo lugar, essas experiências particulares estimulam uma tomada de consciência feminista negra específica. Em outros termos, não somente um grupo subordinado faz a experiência de outra realidade que não a do grupo dominante, como também pode interpretar essa realidade de outra maneira (Collins, 1989: s/p).

As grandes problemáticas

Os dez anos que separam a publicação do manifesto do *Combahee River Collective* (1979) da do texto de Patricia Hill Collins (1989) constituem um momento-chave no desenvolvimento do feminismo negro, no sentido de que ele passou de uma lógica de grupo de consciência à lógica de grupo de reflexão, de estudo e de ação (segundo uma lógica de coalizão, principalmente sobre a questão da violência feita às mulheres negras (Falquet, 2006)). “Grupo de consciência” ou de fala, o *Combahee* permitiu, por exemplo, que as feministas negras engajadas se reapropriassem de sua própria identidade na solidariedade, pela autodeterminação, pela autoestima e pelo amor de si e de sua própria força de agir. Todavia, longe de se limitar a um grupo de consciência, o feminismo negro se transformou em grupo de reflexão e de estudo: tratava-se então de ressituar sua própria experiência vivida, numa históriA das mulheres negras. Isso consiste não somente em reconhecer seu destino pessoal como uma condição comum de dominação das mulheres negras nos Estados Unidos, mas também como uma posição, um ponto de vista pertinente, permitindo iluminar de outra maneira a históriA das mulheres “em geral”, principalmente aquela quase exclusivamente escrita pelas mulheres e pelas feministas universitárias brancas. Assim, ao se engajar numa verdadeira política de publicação, o *Combahee*, e sobretudo uma de suas principais animadoras, Barbara Smith (1982), abriu um dos campos mais importantes do feminismo negro: a revisão da historiografia feminista, mas também da teoria feminista em geral, assim como de suas metodologias, tal como estas começavam a ser ensinadas nos departamentos de *Women’s Studies* nos Estados Unidos.

Assim, o texto de Barbara Smith (1982), nascido de uma comunicação feita durante um colóquio de estudos feministas e sobre as mulheres, tem o aspecto de uma verdadeira injunção dirigida aos estudos feministas: o pensamento feminista deve assumir suas responsabilidades com relação ao racismo e a seu próprio racismo. O racismo não é só “problema” das mulheres ou das feministas negras, e não deve ser apenas evocado e discutido nos seminários dedicados à teoria feminista negra: ele diz respeito a *todas* as feministas. A problemática do racismo tanto no pensamento como no movimento feministas não se limita a trabalhar *sobre* ou *com* as mulheres de cor, mas a reconsiderar *seu próprio racismo*. Isso supõe ao menos três temáticas principais: primeira, que os estudos feministas façam a história dos vínculos do feminismo com

o racismo (a escravidão, a segregação ou a discriminação) – ainda que as feministas brancas não tenham tirado “materialmente” as mesmas vantagens do racismo que os homens brancos; segunda, que os estudos feministas não limitem a questão do racismo às “mulheres negras” ou às mulheres do “terceiro mundo”, mas que se empenhem em articular juntamente sexismo, racismo e relação de classe, inclusive no que diz respeito à condição das mulheres brancas (sendo o “branco” uma cor que é socialmente construída como uma marca dos/das dominadores/dominadoras, assim como o “negro” é uma cor socialmente construída como uma marca das/dos dominadas/dos); enfim, terceira, que os estudos feministas não se refugiem por trás de uma metodologia pretensamente “objetiva”, por trás de um academicismo que historicamente tem permitido invisibilizar a história dos grupos mais dominados, qualificando suas experiências, suas resistências ou seus pensamentos e culturas como inexistentes, insignificantes ou excessivamente militantes. O texto de Barbara Smith (1982) identifica, além disso, dois pontos cegos dos estudos feministas que constituem verdadeiros obstáculos à emergência de um campo feminista realmente anti-racista – coisa que ele deveria ser: a questão do pretenso antifeminismo das mulheres do “terceiro mundo”, que deve ser analisado como uma reação ao racismo de uma parte das feministas brancas; e a questão da lesbofobia, que agrupa feministas brancas e feministas do “terceiro mundo” numa aliança, numa coalizão nefasta.

Sobre esse último ponto, é mais amplamente a questão do “sujeito do feminismo” que está em causa e, portanto, a da “sororidade”. Sujeito político do feminismo – quem é este “Nós” de “*Nós, as mulheres*”? –, que o feminismo negro contribuiu amplamente para interrogar e (re)problematizar, anunciando sem contestação a terceira onda do feminismo estadunidense nos anos 1990.

A análise clássica da dominação de gênero define o sexismo como a única relação de poder transversal para todas as mulheres, seja qual for sua classe, sua sexualidade, sua cor, sua religião etc., fazendo da luta contra o sexismo uma luta prioritária relativamente às outras relações de dominação. É portanto essa experiência comum do sexismo que permite a constituição e a coesão do próprio sujeito político do feminismo – “*Nós, as mulheres*” –, ameaçado de desintegração se viéssemos a diferenciar radicalmente as mulheres segundo as múltiplas relações de poder que elas sofrem. Ora, embora todas as mulheres tenham, sim, a experiência do sexismo, apesar dessa comensurabilidade da experiência não existe, porém, experiência “idêntica” do sexismo, de tal modo as outras relações de poder que informam o sexismo modificam suas modalidades concretas de efetuação e, portanto, as vivências das mulheres. Nos Estados Unidos, por exemplo, as mulheres africanas-americanas têm sido historicamente vítimas de esterilizações forçadas ou abusivas, enquanto as mulheres “brancas” eram submetidas a gravidezes sucessivas não desejadas e eram empurradas para os abortos clandestinos (Davis, 1983: 255-278). Recordando as experimentações forçadas de que foram vítimas as mulheres caribenhas por ocasião da comercialização dos contraceptivos orais, ou os casos de esterilizações impostas às mulheres negras, a historiadora feminista inglesa Hazel Carby (2000) analisa as modalidades diferentes do sexismo, estreitamente ligadas às políticas

eugenistas racistas conduzidas nos séculos XIX e XX. Essas modalidades diferentes de uma mesma dominação geraram assim experiências diferenciadas que tiveram consequências sobre a própria agenda dos movimentos feministas americanos e europeus (Carby, 2000). A análise de Carby é particularmente útil para compreender a contribuição do feminismo negro estadunidense ao feminismo europeu, inclusive contemporâneo, apesar de uma história escravagista diferente, já que os impérios coloniais europeus desenvolveram sistemas escravagistas fora de seus territórios metropolitanos e frequentemente paralelos a uma ideologia republicana igualitária (como é o caso na França):

Não eram somente as senhoras das plantações de chá, de algodão ou de açúcar as favorecidas pelos benefícios da pele branca; todas as mulheres na Grã-Bretanha tiraram proveito – em graus variáveis – da exploração econômica dos colonizados. A atitude pró-imperialista de muitas feministas e sufragistas, do século XIX e início do XX, ainda não foi reconhecida em suas implicações racistas. Ora, deixando de lado essa tarefa histórica, a pesquisa sobre o racismo contemporâneo no movimento das feministas brancas ainda não começou. A teoria feminista na Grã-Bretanha é quase inteiramente eurocêntrica e, embora não ignore a experiência das mulheres negras ‘em casa’, ela traz para a frente do palco e faz estardalhaço das ‘mulheres do terceiro mundo’ como vítimas das práticas ‘bárbaras’ e ‘primitivas’ de sociedades ‘bárbaras’ e ‘primitivas’. É preciso ressaltar que muitos trabalhos feministas sofrem da presunção de que é somente através do desenvolvimento de um estilo ocidental do capitalismo industrial e da entrada das mulheres no mercado de trabalho assalariado resultante dele que o potencial de liberação das mulheres pode aumentar (Carby, 2000: s/p).

O feminismo negro, portanto, critica essa tendência do feminismo – e de suas teorizações – a se restringir implicitamente a uma compreensão da dominação que toma a situação de *algumas* mulheres como a situação de *todas* as mulheres enquanto modalidade universal de seu assujeitamento. Essa tendência pode ser resumida na expressão tornada célebre de Adrienne Rich: o “solipsismo branco” (Rich, 1979) do feminismo. Esse modo de pensamento reforça uma compreensão simplista da historicidade da dominação ao reduzi-la a um modelo de oposições binárias (homem/mulher, masculino/feminino, força/fraqueza, produção/reprodução, público/privado, razão/sentimento etc.), por um lado, e ao pensar as dominações de maneira cumulativa, “aditiva” (sexismo + racismo + classe etc.), por outro. A política feminista remete desde logo a um sujeito autocentrado sobre uma experiência particular que ele tende a absolutizar e, portanto, ela renaturaliza a relação de gênero ao universalizar uma de suas modalidades históricas (Dorlin, 2005). Segundo bell hooks (1986), o fato de isolar o sexismo das outras relações de poder que o informam impõe, além

disso, uma representação das mulheres como “vítimas”. Em outras palavras, isso gera uma consciência de si deformada que tem dificuldade em pensar posições de poder em que ninguém se representa exclusivamente como alvo do poder, mas sempre também como retransmissor deste. É então o conceito mesmo de sororidade que se torna problemático.

A partir do momento em que se definiam como uma associação de ‘vítimas’, as feministas não se viam obrigadas a enfrentar a complexidade de sua própria experiência” (Hooks, 1986). Assim, a solidariedade entre todas as mulheres carrega o peso histórico da participação mais ou menos ativa de algumas mulheres nos racismos e nos colonialismos. Essa categoria de vítima produz, além disso, um problema importante. Retomar uma categoria ideológica da “natureza feminina”, que pensa as mulheres como “vítimas” passivas de sua condição é negar a elas todo poder de ação, inclusive na história de sua própria liberação (Hooks, 1986: s/p).

O feminismo negro produziu um eletrochoque no pensamento feminista ao longo de toda a década de 1980: assim, muitas intelectuais brancas foram não somente forçadas a repensar o que até então parecia evidente (aquele “Nós” de “*Nós, as mulheres*”) mas também, e mais fundamentalmente, a se descentrar de sua posição dominante, e portanto de sua posição de referência por definição “neutra”, elucidando a posição desde a qual elas tomaram ou tomam a palavra, em nome de quem elas tomaram ou tomam a palavra, assim como os silêncios que suas palavras têm recoberto. Conforme escreve Linda Alcoff (1988), se o pensamento e o movimento feministas conseguiram desconstruir ou transcender de forma crítica a categoria essencialista “*A Mulher*”, a posição desde a qual os movimentos feministas históricos lutavam, “*Nós, as mulheres*”, também encontrou seus limites: “Hoje, o dilema que as teóricas feministas enfrentam é que nossa própria autodefinição se baseia num conceito [‘as mulheres’] que devemos desconstruir e desessencializar em todos os seus aspectos” (Alcoff, 1988: 406). Em outras palavras, não basta apenas enunciar de onde eu falo para que, como que por encanto, as relações de poder no interior do feminismo se evaporem: isso significaria confundir nossas “diferenças” e nossas “posições de poder”. Quando feministas afirmam, num prelúdio intimista a suas contribuições, a suas intervenções universitárias ou militantes, que elas são “brancas”, “oriundas de um ambiente burguês” etc. e iniciam suas análises, é possível duvidar da eficácia de semelhante atitude: “Eu não tenho nenhum uso criativo da culpabilidade, a sua ou a minha [...]. A culpabilidade é só outra maneira de nos tratarmos como objeto” (Lorde, 2003: 144-146), escreve Audre Lorde. A questão é bem menos a elucidação solidária de seus privilégios – inclusive dos privilégios que a minoria (de gênero, de sexualidade, de cor, de religião, de classe etc.) conferiria – do que a reflexividade necessária sobre seus próprios valores e instrumentos cognitivos

(por exemplo, a relação entre sujeito e objeto de conhecimento ou de discurso, ou a hierarquia implícita dos tipos de discurso) e políticas. Quanto a este último ponto, trata-se certamente de reconhecer, de exprimir e de admitir os conflitos, as tensões e as cóleras no interior do feminismo, na medida em que não prejudicam a unidade do sujeito político do feminismo, mas nos obrigam a não encerrá-lo dentro de uma identidade “mulheres” declinada segundo o gênero, a sexualidade, a cor, a religião, a classe... ao sabor de nossas lutas, de nossas reflexões ou de nossos interesses pessoais ou coletivos. A obra magistral de Audre Lorde é, quanto a isso, exemplar.

E quando as palavras das mulheres gritam para serem ouvidas, nós devemos, cada uma, assumir a responsabilidade de buscar essas palavras, de lê-las, de compartilhá-las e de apreender sua pertinência para nossas vidas. Não devemos nos esconder por trás dos simulacros de divisões que nos foram impostas, e que com tanta frequência tornamos nossas. Do tipo: ‘Não posso realmente ensinar a literatura das mulheres negras, a experiência delas é tão distante da minha’. No entanto, há quantos anos você ensina Platão, Shakespeare ou Proust? Ou então: ‘É uma mulher branca, o que realmente ela pode ter a dizer?’ (Lorde, 2003: s/p).

Audre Lorde trabalhou longamente sobre o uso da cólera contra o ódio racista, cólera que ela não só exprimiu, mas também dirigiu às mulheres brancas, e que ela articula não como uma força destrutiva da unidade do feminismo, mas para o desdobramento desta, naquilo que ela chama de metamorfose das “diferenças de potência” (Lorde, 2003: 145). Lorde mostra de que modo o racismo no interior do feminismo constrangeu as mulheres ao silêncio e que esses silêncios, de ambos os lados, nos matam: os silêncios das mulheres negras historicamente obrigadas sob ameaça a se manter fora dos discursos dizíveis e audíveis, silêncios que elas se extenuam por romper (Harris, 1996), os silêncios das mulheres brancas que são prisioneiras das estruturas mesmas da dominação que elas interiorizaram e que permanecem numa mudez culpada quando só o amor se exprime nelas.

Enquanto mulheres, devemos extirpar os esquemas opressivos ancorados no mais fundo de nós se quisermos ir para além de uma mudança social superficial. Devemos desde já aceitar as diferenças entre as mulheres – que são nossas iguais, nem inferiores nem superiores – e imaginar novas maneiras de nos apropriarmos dessas diferenças a fim de enriquecer nossas visões do futuro e nossas lutas comuns (Lorde, 2003: 135).

Essa questão da unidade do feminismo – e não de sua homogeneização, segundo os termos da própria Lorde – será amplamente retomada por Teresa de Lauretis, Judith Butler ou Gayatri C. Spivak, durante os anos 1990, numa reflexão de envergadura sobre a crítica da essencialização das identidades políticas – sexuadas,

racializadas ou sexuais – operada pelos movimentos feministas, gays ou lésbicos. Em referência ao feminismo negro ou *chicana*, o feminismo universitário da terceira onda, assim como os movimentos *queer* ou trans, têm optado amplamente por uma política não fundacionalista da identidade política, no sentido de que a identidade política não deve, e não pode, constituir um pré-requisito à ação política, mas deve se constituir – inclusive na conflitualidade inerente a toda coalizão – no devir dos movimentos. De igual modo, “*Nós, as mulheres*” está em constante redefinição, articulando a ação, não com a questão “quem somos nós?”, mas com a questão “por/ contra quê/quem combatemos?”, isto é, sobre nossa vontade ou, melhor, nosso poder de ação (Butler, 1992).

Audre Lorde, lésbica, feminista, poeta caribenha-estadunidense, também foi uma das figuras da escrita das mulheres negras nos Estados Unidos. Gênero literário maior, ao qual pertencem escritoras antilhanas francófonas – admiradas “lá” e frequentemente ignoradas “aqui” –, a escrita das mulheres negras dá testemunho desta posição fora do discurso dominante e de seus cânones, herdeira do racismo institucionalizado das sociedades outrora escravagistas. Escrita poética, criouliada (Moraga, Anzaldúa, 1980) ou barroca – penso aqui na obra de Toni Morrison, por exemplo –, marcada pela experiência da escravidão, este gênero literário e político marcou a teoria feminista ao renovar a prática do discurso na primeira pessoa, por um lado, e a importância do erotismo, por outro. Sendo as duas estreitamente ligadas no sentido de que o erotismo, e mais amplamente a questão das sexualidades, nos impõe sempre um discurso no “eu”, uma reflexividade sensual sobre a história de seus próprios desejos e prazeres – inclusive sobre a longa história dos desejos e dos prazeres de nossas avós, mães, tias e irmãs. É conhecido o uso que Lorde faz do erotismo em seu pensamento, uso magnificamente renovado pelo texto de Laura Alexandra Harris (1996: s/p):

Este ‘eu’ não representa sem dúvida um caso único de passagem pelos feminismos. Não é uma especificidade de meu ser *fem^{18b}* de pele clara. A passagem, com efeito, tem a ver com níveis muito diversos, tanto o do gênero quanto o da classe social, da origem étnica, da situação econômica, da instrução, e é tomada dentro de uma estrutura que, frequentemente, contém e sufoca a diferença que ela, a estrutura, parece exprimir.

Harris mostra a convergência entre o feminismo negro e aquilo que se chama comumente de Teoria Queer. Ela vai mesmo mais longe, e no meu entender com razão, mostrando de que modo foram as feministas negras que criaram o feminismo *queer*. Ela mostra que a essencialização do gênero, contra o qual a cultura *queer* tem se levantado amplamente, eludiu a política sexual, ao mesmo tempo que a “raça” e a classe. Para Laura Alexandra Harris, feminista, *queer*, negra, *fem*, o fato de se considerar

18^b *Fem* (ou *femme*) é termo empregado para designar a lésbica com aparência mais “feminina”, ao contrário da *butch*, considerada mais “masculina” (NT).

comumente que uma lésbica negra só pode ser *butch* – o que é testemunhado pelas representações estereotipadas das lésbicas negras – é duplamente característico de uma concepção essencialista do gênero que funciona de modo binário (masculino/feminino, ativo/passivo...), em concordância com uma política racial e sexual, que exclui as mulheres negras das normas da feminidade e atribui às identidades de gênero posições fixas e heterossexistas.

“Tornou-se flagrante no feminismo lésbico, quando o desejo *butch-fem*, desejo de polaridade de gênero entre lésbicas, foi decretado inaceitável pois modelado na dinâmica de poder heterossexual. Não somente isso equivalia mais uma vez a requalificar o gênero em dado anatômico inato, mas era também fazer pouco caso das clivagens de classe e de raça, particularmente pronunciadas lá onde essa cultura podia se exprimir” (Harris, 1996: s/p).

Ser *fem*, quando se tem a pele muito clara como Laura A. Harris, é sempre ser “negra” demais, e, portanto, necessariamente *butch*, ou “branca” demais, e, portanto, necessariamente heterossexual. Como as mulheres negras têm sido historicamente racializadas por sua exclusão das normas binárias de gênero, a força crítica desencadeada pelas teóricas feministas lésbicas negras constitui a base teórica e política das práticas do *queer*. O feminismo *negro-queer* de Laura Alexandra Harris constitui a “terceira onda” da politização radical do erotismo, apregoada por Audre Lorde.

A terceira onda do feminismo negro

A genealogia negra do *queer* redigida por Harris (1996) recoloca em novos termos a questão da “terceira onda” do feminismo africano-americano. Os dois últimos textos do presente volume que a debatem (Springer, 2002; Guy-Sheftall, 2002) retornam aos últimos ensaios, romances, manifestos amplamente autobiográficos publicados por mulheres africanas-americanas, herdeiras dos combates, das lutas e dos instrumentos teóricos do feminismo negro, mas que não se filiam necessariamente a ele. A questão dos estereótipos da feminidade negra e a da sexualidade das mulheres negras permanecem como dois dos percalços dessa escrita negra contemporânea. É sintomático que seja Kimberly Springer, especialista da história do feminismo negro dito da “segunda onda”, a interrogar a renovação geracional atual apoiando-se em três jovens autoras africanas-americanas (Joan Morgan, Lisa Jones e Veronica Chambers). Springer (2002) começa por criticar o modelo historiográfico das “ondas” do feminismo, crítica que ela toma emprestada justamente de Beverly Guy-Sheftall (2002), que discutirá seu texto. Springer mostra, portanto, como a repartição em três ondas está centrada na história das mulheres e feministas brancas. Embora se admita normalmente que a primeira onda do feminismo estadunidense começou

pela mobilização abolicionista dos anos 1850, muitas mulheres negras já estavam mobilizadas anteriormente àquela data enquanto negras e mulheres. Springer (2002) concorda, porém, que a expressão “ondas do feminismo” constitui um desafio político em torno das redefinições voluntaristas das palavras de ordem e da agenda do feminismo, e permanece “útil como instrumento de crítica interna” (Springer, 2002) ao movimento. Springer se interessa assim por aquilo que “a geração hip-hop, pós-direitos civis, pós-feminista, pós-soul, com outros ritmos”, como escreve Joan Morgan, faz ao feminismo. Por “pós-feminista” não se deve entender uma rejeição do feminismo, já que essas autoras prestam homenagens mais ou menos entusiastas à geração precedente, cujos escritos elas descobriram na universidade. Segundo Springer (2002), o que fica marcado dessas leituras é que, embora todas examinem com olhar crítico e revoltado a renovação dos estereótipos da feminidade negra, veiculados seja pelo *establishment* branco, seja pela cultura negra, nenhuma delas desenvolve uma análise dos pressupostos heterossexistas de tais estereótipos. Em outras palavras, todas permanecem particularmente silenciosas acerca da sexualidade, e mais particularmente acerca da sexualidade das mulheres negras em geral e de sua própria sexualidade em particular – diferentemente de Michele Wallace, Barbara Smith, Alice Walker ou Audre Lorde, que tinham desenvolvido toda uma reflexão sobre o silêncio imposto às mulheres negras em matéria de política sexual e racial, desconstruindo os estereótipos racistas que circulam sobre a sexualidade das mulheres negras, proibindo-as de se reapropriar de seu próprio corpo, de sua própria fala assim como de seus próprios desejos e prazeres. A “geração hip-hop” parece recomeçar do zero, como se aquela estética erótica revolucionária do feminismo negro tivesse escapado do legado político. Uma das hipóteses, a meu ver a mais pertinente, é não tanto um antagonismo geracional próprio do feminismo, porém bem mais uma reconfiguração dos mais eficazes dentre os dispositivos sexistas e racistas. Todavia, em seu comentário de Springer, Guy-Sheftall (2002) não deixa de lamentar o esquecimento, pela pretensa terceira onda, de certos fundamentos feministas defendidos por suas antecessoras; e, sobretudo, uma certa complacência para com o heterossexismo.

Tal como evoquei no início desta introdução, nos Estados Unidos, durante o período escravagista e segregacionista, se desenvolveu uma concepção do “matriarcado negro”, que se encontra hoje ao mesmo tempo nos discursos neoconservadores da direita estadunidense, e também em certas pesquisas antropológicas sobre a *matrifocalidade* pretensamente característica das sociedades antilhanas ou africanas. Desde o período escravista se construiu esse mito do “matriarcado negro”: uma forma de organização social literalmente monstruosa, na qual a ordem “natural” dos sexos é invertida. Uma organização social em que as mulheres negras são apresentadas como mães “ruins”, mulheres abusadoras e castradoras. Na literatura racista, a figura da mulher negra de poder castrador funciona então como a exteriorização de uma modalidade paradigmática do poder colonial, pois uma das práticas características dos sistemas plantocráticos ou escravagistas assim como dos governos coloniais era a emasculação – simbólica e efetiva – do escravo e do colonizado (Paris,

Dorlin, 2006)¹⁹. Em sua versão contemporânea, o mito do “matriarcado negro” foi amplamente difundido pelo relatório *The Negro Family* redigido por Moynihan em 1965²⁰, para quem o matriarcado que reina na família negra constitui um “nó de patologias” morais, sociais e políticas: “ciclo da pobreza” e da delinquência e, por causa da dependência com relação ao Estado social, ruína deste (Robinson, 2003). O matriarcado negro se articula em torno de uma figura emblemática: a da *welfare mother* ou *welfare Queen*^{21c}. Essa figura é eminentemente sexual, ao mesmo tempo supererotizada e supervirilizada – o que permite assegurar a perenidade de seu efeito castrador sobre os homens negros, a quem ela proíbe que se tornem “verdadeiros” patriarcas, isto é, “verdadeiros” dominantes. Sua sexualidade é também vinculada a sua fertilidade: “a *welfare mother* representa uma mulher que não tem moral, de sexualidade desenfreada, fatores identificados como a causa de sua condição precária [...]” (Collins: 2000, p. 84)²². O que torna esse matriarcado ainda mais monstruoso é o fato de sintetizar as duas faces antinômicas de uma feminidade normativa: a *mamãe* e a *puta*. Como sublinha perfeitamente Patricia Hill Collins, a *BBM (Bad Black Mother)* é ainda hoje uma representação onipresente dos discursos racistas e sexistas, amplamente difundida por figuras emblemáticas da cultura africana-americana contemporânea. *Bitch* (ou *ho*) designa uma jovem mulher sexualmente insaciável e predadora. Aqui também, essa pretensa imoralidade das mulheres negras é uma concepção remanescente das ideologias racistas escravagistas e segregacionistas. Nas plantações do Sul dos Estados Unidos, assim como nas habitações das colônias francesas de ultramar, ela permitiu amplamente desculpar, *limpar* os brancos dos estupros sistemáticos perpetrados sobre as mulheres negras, em nome da lubricidade e da imoralidade delas. Ora, o termo *bitch* [“cadela”] tal como é promovido sobretudo pelo *gangsta rap*²³ ou mesmo pelo rap “bling bling”²⁴ também faz referência à animalidade e compara as mulheres negras a cadelas, e seus filhos a uma ninhada. Essa representação infamante ora *BBM* ora *bitch* é extremamente perniciososa na medida

19 Esse procedimento de efeminação vai paradoxalmente conjugado com o “mito do negro violento” (Davis, 1983).

20 Daniel Patrick Moynihan, professor em Harvard, intelectual liberal que trabalhou para os governos de Kennedy e Johnson, autor em 1965 do relatório *The Negro Family: The Case for National Action*, que se tornou em seguida um dos representantes mais influentes dos neoconservadores e o braço direito de Nixon sobre as questões raciais.

21c *Welfare* se refere ao “bem-estar” em “Estado do bem-estar”, isto é, os dispositivos sociais que o Estado destina aos cidadãos para que possam viver dignamente (auxílios de diferentes tipos, salário-desemprego, vale-alimentação, subsídios etc.). A *welfare mother* ou *welfare Queen* seria a suposta matriarca negra que vive às custas desses dispositivos estatais (NT).

22 Há outros estereótipos: a “mammy”, a “jezabel”, a adolescente depravada, a “*hoochie*” (a “gostosona” dos clips de *gangsta rap*).

23 Ver a polêmica em torno dos textos do grupo 2 Live Crew nos Estados Unidos e a resposta de Queen Latifah nos anos 1990. Na França, muitos grupos de rap são os mais complacentes em matéria de representações, de posições ou de discursos sexistas, como atestam as chamadas à ordem de algumas *rappers* como Bams.

24 É o rap “brega”, despolitizado, até mesmo complacente com a sociedade de consumo ou os ideais neoconservadores, que tem somente as aparências do *gangsta* sem a radicalidade e a raiva deste. Na França, é representado pelo *rapper* Booba.

em que faz desaparecer o estereótipo *enquanto estereótipo*. Em outras palavras, para ser reconhecida em sua feminidade “negra” – feminidade racializada que responde à feminidade dominante, igualmente racializada, das brancas e das burguesas –, é preciso encarná-lo totalmente.

O mito do “matriarcado negro” funciona enfim como uma ideologia incapacitante, pois neutraliza, deformando-a, tudo o que se parece com uma afirmação das mulheres negras: uma vez que a autonomia e o poder são privilégio dos homens, apoderar-se desses atributos tipicamente “masculinos” implica necessariamente a efeminação dos homens negros e a virilização das mulheres negras. Em outras palavras, os estereótipos que pesam sobre as mulheres negras são estereótipos que põem em cena mutações de gênero (mulheres que se tornam homens, homens que se tornam mulheres). Os estereótipos racializados de gênero obrigam as mulheres a desempenhar traços tipicamente masculinos (o poder econômico, a autoridade sobre os filhos, a independência, mas também a iniciativa sexual), enquanto os homens são efeminados (dependentes, passivos, inativos). Conforme lembra Michele Wallace (1978), sempre em nome do matriarcado negro, alguns/algumas alegaram assim que as mulheres africanas-americanas não precisavam do feminismo, pois elas se beneficiavam de alguns privilégios de gênero negados às mulheres WASP²⁵ (Wallace, 1978). Por causa dessa desvalorização sistemática da maternidade negra (matriarcado monstruoso, lúbrico, castrador, parasita), da exclusão dos benefícios sociais e simbólicos da feminidade, a feminidade/maternidade se torna um desafio: para ter acesso ao reconhecimento, é preciso parar de desempenhar esse estereótipo e desempenhar a norma dominante, norma generizada e racista. Trata-se de imitar a identidade sexual branca para ter acesso a seus privilégios. É *preciso, portanto, recolocar o patriarcado em seu lugar*. Foi assim que nos anos 1960 e 1970 os líderes negros reivindicaram claramente uma certa identidade virilista fazendo a promoção de seu papel de dominante no interior do patriarcado, já que a virilidade sexista – nos moldes da sociedade estadunidense – era o sinal inegável de seu acesso à igualdade (igualdade dos homens entre si). Michele Wallace (1978) recorda em seu texto esta injunção do líder dos *Black Panthers*, Carmichael Stokely: o lugar das mulheres no movimento é “de bruços” (*prone*). Imensas figuras femininas do movimento pelos direitos civis aceitaram assim submeter-se a uma divisão sexual extremamente tradicional e conservadora dos papéis, conforme testemunham as palavras desta militante:

Penso que a mulher deve se manter por trás do homem. O homem deve estar na frente da mulher, pois a mulher negra tem estado historicamente acima do homem negro neste país. Ainda que não seja por culpa delas, as mulheres negras conquistaram melhores empregos e melhor *status*. Elas não ficaram iguais aos homens brancos nem sequer às mulheres brancas, mas estiveram acima dos homens negros. E agora que a revolução está socialmente em marcha, creio que as mulheres negras não devem ser postas à

25 WASP: White Anglo-Saxon Protestant [branco, anglo-saxão, protestante].

frente na vida. Creio que deveriam ser os homens negros, porque os homens representam o símbolo das raças (*apud* Hooks, 1981: 182).

De modo mais geral, mulheres negras, jovens, educadas, oriundas da classe média idealizaram essa norma vitoriana da feminidade e consentiram em não combater em pé de igualdade ao lado dos homens negros. Em 1970, Mary Ann Weathers (1969: s/p) escreveu: “É de fato enojante ouvir mulheres negras falar de devolver aos homens negros sua masculinidade, ou de deixá-los retomá-la. É não somente degradante para as outras mulheres negras como também insultante para os homens negros (em todo caso, deveria ser)”. Todavia, a situação das feministas negras é inextricável. Num artigo de referência para o movimento feminista africano-americano, Frances Beal analisa perfeitamente aquilo que, alguns anos mais tarde, será conceitualizado por Kimberle William Crenshaw sob o termo “interseccionalidade” (Beal, 1970). Ela mostra como as mulheres negras são instrumentalizadas pelo racismo: bodes expiatórios, são forçadas a ficar um passo atrás de “seus” homens (maridos, pais, irmãos, filhos). Confinadas à esfera doméstica, essa posição constitui também, para numerosas mulheres negras, o reconhecimento de seu papel de esposa e de mãe, por tanto tempo negado. No entanto, como escreve Beal (1970), trata-se, para os homens negros tanto quanto para as mulheres negras, de uma “posição contrarrevolucionária” (Beal, 1970), que os sustentadores do racismo têm todo o interesse de apresentar como “a” solução para o racismo, quando de fato ela assegura, pelo contrário, a perenidade deste. A lógica é implacável: pensar o patriarcado como uma das condições da supremacia branca faz dele um instrumento de igualização das condições entre brancos e negros, mantendo a divisão das mulheres negras e dos homens negros, tanto quanto das mulheres negras e brancas, estas últimas apoiando-se no sexismo “visceral” dos negros. Conforme escreve bell hooks em 1981:

“As mulheres negras de hoje que sustentam a dominação patriarcal mantiveram o *status quo* sobre a questão de sua submissão por causa do contexto da política racial e sustentaram que estavam prontas a aceitar um papel subordinado em suas relações com os homens negros para o bem da raça” (Hooks, 1981: 183-184).

O compromisso é historicamente custoso. Para bell hooks (1981), como para muitas feministas africanas-americanas, tal configuração das relações de dominação é uma verdadeira armadilha política. Entre a solidariedade das mulheres negras como as feministas brancas – contra o sexismo dos homens negros – e a lealdade das mulheres negras a “seus” homens negros – contra o racismo das mulheres brancas –, o feminismo negro desenvolveu uma terceira via, aberta pela reflexão sobre as sexualidades das mulheres negras. Compreende-se, desde logo, a força revolucionária desse erotismo feminista negro.

Em 1988, o jornalista Salim Muwakkil publicou um artigo que pergunta: “*Are Black males an endangered species?*” (Charlery, 2007) [“Os homens negros são uma espécie ameaçada?”], ao qual faz referência Kimberle Springer em seu artigo. Na esteira de Muwakkil (1988), o tema do desaparecimento progressivo dos homens negros nos Estados Unidos é complacentemente retomado pelas autoridades oficiais, inclusive no nível federal: assim, em 1991, a Comissão do Senado dos Bancos, da Habitação e das Questões Urbanas organiza um encontro em torno da situação dos homens negros no ambiente urbano. Em 1992 e 1993, os estados da Califórnia e de Indiana instalam comissões permanentes sobre o *status* social do homem negro. Todas essas iniciativas se concentram sobre o lugar e o papel do homem negro na família africana-americana, não sobre os problemas socioeconômicos da população negra e as discriminações racistas de que ela sempre foi objeto, e obrigam ao silêncio as líderes femininas do movimento negro. Algumas figuras intelectuais africanas-americanas, como o filósofo africano-americano Cornell West, intervêm no debate para denunciar a manipulação das autoridades – brancas ou negras – que alimentam esse novo mito do “patriarcado negro” como a única solução para o racismo. O ponto culminante é atingido em 1995, por ocasião da *One Million Man March*, organizada em Washington D.C. pela Nation of Islam. Marcha do orgulho masculino negro, as mulheres e os homossexuais foram excluídos ou proibidos no palanque. Aqui novamente, o patriarcado não é bem menos uma questão da *Nation of Islam* do que da própria sociedade estadunidense. Com efeito, a adesão zelosa de uma parte do movimento negro a um ideal heterossexista confirma a pregnância e a validade desse ideal para a sociedade estadunidense em geral, em que os privilégios brancos são percebidos como indissociavelmente ligados a uma “ordem sexual”. A lógica racista incita os grupos a uma paródia grotesca. Se o sexismo e a homofobia são abandonados no caminho das lutas de liberação negra, há razão para desconfiança. A “ordem racial” assegura duplamente as condições de sua reprodução: manter o “patriarcado branco” como norma dominante, da qual se desvia o olhar agarrando-se à violência do “patriarcado negro” que o parodia – desqualificando assim eficazmente as reivindicações de igualdade dos homens negros, estigmatizados como “sexistas”.

A “geração hip-hop” do feminismo negro da década 1990-2000, tal como desenhada por Springer (2002), certamente não é representativa do conjunto dos engajamentos feministas negros destes últimos anos – conforme demonstra o texto de Laura A. Harris (1996), sobretudo, que apregoa um feminismo negro-*queer*, um novo erotismo feminista negro. Todavia, é a esta geração que cabe lutar dia a dia numa situação perigosamente cheia de armadilhas; dilacerada entre raiva e silêncio. Mais uma vez, essa responsabilidade cabe igualmente ao movimento feminista por inteiro, o que é demonstrado pelos incontáveis trabalhos universitários, bem como pelos múltiplos movimentos sociais contemporâneos, que constroem além-Atlântico um feminismo realmente hétero-*descentrado* e decolonizado.

Pois as ferramentas do senhor nunca vão dismantelar a casa do senhor. Elas podem nos permitir temporariamente vencê-lo em

seu próprio jogo, mas nunca nos habilitarão a promover a mudança genuína. E esse fato só é ameaçador para aquelas mulheres que ainda definem a casa do senhor como seu único ponto de apoio (Lorde, 2003: 121).

Referências bibliográficas

ALCOFF, L. (1988). “Cultural feminism versus post-structuralism – the identity crisis in feminist theory”. In: *Signs*. Vol. 13. Nº 3. p. 406.

ALIBAR, F.; LAMBEYE-BOY, P. (1981/82). *Le couteau seul – Sé kouto sèl – La condition féminine aux Antilles*. 2 Vol. Paris : Éditions Caribéennes.

BEAL, F. (1970). “Double jeopardy: to be Black and female”. In: THIRD WORLD WOMEN’S ALLIANCE. *Black Women’s Manifesto*. New York: n.d..

BENELLI, N.; DELPHY, D.; FALQUET, J.; HAMEL, C.; ROUX, P. (2006). “Les approches postcoloniales: apports pour un féminisme antiraciste”. In: *Nouvelles Questions Féministes*. Vol 25. Nº 3.

BESSIERE, C. (2003). « Race/classe/genre. Parcours dans l’historiographie américaine des femmes du Sud autour de guerre de Sécession ». In: *Clio*. Nº 17.

BESSIN, M.; DORLIN, E. (2005/2006). « Les renouvellements générationnels du féminisme français, mais pour quel sujet politique ? ». In: *L’Homme et la Société*. Nº 150/151.

BOLT, C. (2004). *Questioned: Race, Class and Internationalism in the American and British Women’s Movements, c. 1880s-1970s*. New York: Routledge.

BUTLER, J. (1992). “Contingent foundations: feminism and the question of postmodernism”. In: BUTLER, J. ; SCOTT, J. W. (Orgs.) *Feminists Theorize the Political*. New York : Routledge.

CAHIER DU GENRE (2005). « Féminisme(s) : penser la pluralité ». Nº 39.

CARBY, H. “White Woman listen! Black Feminism and the Boudaries of Sisterhood”. In: SOLOMOS, J. (2000). *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge.

CHARLERY, H. (2007). “Le patriarcat ou le féminisme noir ». In : *Revue française d’études américaines*. Nº 114.

CHARTE DU MLAC (2008). In: DORLIN, E. *Manifestes féministes du XVI^e au mlf*. Paris : L'Harmattan. «Bibliothèque du féminisme ».

CLINTON, C. (2004). *Harriet Tubman: The Road to Freedom*. New York: Little, Brown and Company.

COLLINS, P. H. (1989). "The Social Construction of Black Feminism Thought". In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 14, n° 4. Summer. p. 745-773.

DAVIS, A. (1983). *Femmes, race et classe*. Tradução de D. Taffin e do coletivo des femmes. Paris: des femmes.

DORLIN, E. (2003/2004). « Corps contre Nature. Stratégies actuelles de la critique féministe ». In : *L'Homme et la Société*. N° 150/151.

DORLIN, E. (2005). « De l'usage épistémologique et politique des catégories de « sexe » et de « race » dans les études sur le genre ». In : *CAHIERS DU GENRE*. N° 39.

FALQUET, J. (2006). "Le combahee River Collective, pionner du féminisme Noir ». In : FALQUET, J.; LADA, E.; RABAU, A. (Orgs.) "(Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race ». *CAHIERS DU CEDREF*. Paris VII.

FALQUET, J.; LADA, E.; RABAU, A. (2006) (Orgs.) "(Ré)Articulation des rapports sociaux de sexe, classe et « race ». In : *CAHIERS DU CEDREF*. Paris VII.

GAUTIER, A. (1985). *Les Sœurs de Solitude. La condition féminine pendant l'esclavage du XVII^e- XIX^e s.*. Paris : Éditions Caribéennes.

GUY-SHEFTALL, B. (2002). "Response from a "Second Waver" to Kimberly Spring's "Third Wave Black Feminism?". In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol 27. N° 4. Verão. p. 1091-1094.

HAASE-DUBOSC, D.; JOHN, M. E.; MARINI, M.; MELKOTE, R. (2003). (Orgs.) *Enjeux contemporains du féminisme indien*. Paris : MSH.

HARRIS, L. A. (1996). « Queer Black Feminism: The Pleasure Principle ». In: *Feminist Review*. N° 54. Outono. p. 3-33.

HOOKS, B. (1981). *Ain't I a Woman*. Boston: South End Press.

HOOKS, B. (1986). "Sisterhood: Political Solifarity between Women". In: *Feminist Review*. N° 23. p. 212-235.

HOOKS, B. (2000). "Racism and feminism. The issue of accountability". In: BACK, L.; SOLOMOS, J. (orgs) *Theories of race and Racism: a Reader*. New York: Routledge.

HULL, G.; SCOTT, P. B.; Smith, B. (Orgs.) (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.

JOSEPH, P. E. (2006). *The black Power Movement*. New York: Routledge.

LÉPINARD, E. (2005). « Malaise dans le concept. Différence, identité et théorie féministe ». *Cahiers du Genre*. N° 39.

LORDE. A. (2003). *Sister Outsider*. Tradução M. C. Calise. Genève/Laval : Éditions Mamamélis/Trois.

MORAGA, C. ; ANDALDÚA, G. (Orgs.) (1980). *This Bridge Called Mt Back: Writings by Radical Women of Color*. New York: Kitchen Table.

MUWAKKIL, S. (1988). "Are black males an endangered species?" In: *Utner Reader*. Nov/dez.

NOUVELLES QUESTIONS FÉMINISTES (1985). « Antillaises ». vol. 8. N° 9-10.

PARIS, M.; DORLIN, E. (2006). "Genre esclavage et racisme : la fabrication de la virilité ». In : *Contretemps*. N°6.

POIRET, C. (2005). « Articuler les rapports de sexe, de classe et inter-éthniques : quelques enseignements du débat nord-américain ». In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Vol. 21. N° 1.

RICH, A. (1979). « Disloyal to civilization: feminism, racism, gynephobia". In: RICH, A.. *On Lies, Secrets and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New Youk: Norton.

ROBINSON, D. E. (2003). « "The Black family" and US social policy Moynihan's unintended legacy?". In: *Revue française d'études américaines*. N° 97. p. 118-128.

SMITH, B (1982). "Racisme and Women's Studies". In: HULL, G.; SCOTT, P. B.; Smith, B. (Orgs.). *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.

SMITH, B. (1983) (Org.). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. New York: Kitchen table.

SOCHEN, J. (1974). *Herstory: A Woman's View of American History*. London: Alfred Pub.

SPELMAN, E. V. (1988). *Inessential Women*. Beacon Press, 1988.

SPRINGER, K. (2002). "Third Wave Black Feminism?" In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol 27. Nº 4. Verão. p. 1059-1082.

TERBORG-PENN, R. (1998). *African American Women in the Struggle for the Vote – 1850-1920*. Indiana University Press.

THIAM, A. (1978). *La parole aux négresses*. Préface de B. Groult. Paris : Denoël.

THIRD WORLD WOMEN'S ALLIANCE (1970). *Black Women's Manifesto*. New York: n.d..

VARIKAS, E. (2003). "Conclusion". In: FOUGEYROLLAS, D.; PLANTÉ, C.; RIOT-SARCEY, M.; ZAIDMAN, C. (orgs). *Le Genre comme catégorie d'analyse*. Paris: L'Harmattan. "Bibliothèque du féminisme ».

WALLACE, M. (1978). *Black Macho & The Myth of the Superwoman*. London: John Calder.

WALLACE, M. (1982). "A Black Feminist's Search for Sisterhood". In: HULL, G.; SCOTT, P. B.; Smith, B. (Orgs.) *All the Women are White, All the Blacks are Men but Some of Us are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury, N.Y.: Feminist Press.

WEATHERS, M. A. (1969). "An argument for Black women's liberation as a revolutionary force". In: *No More Fun and games: A Journal of Female Liberation*. Vol. 1. Nº 2.

YELLIN, J. F.; HORNE, J. C. V. (Orgs.) (1994). *The Abolitionist Sisterhood. Women's Political Culture in Antebellum America*. Cornell University Press.