



Horizontes Antropológicos

43 | 2015
Diásporas

O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas

Laura Cecilia López



Edição eletrônica

URL: <http://journals.openedition.org/horizontes/933>
ISSN: 1806-9983

Editora

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Edição impressa

Data de publicação: 10 Junho 2015
Paginação: 301-330
ISSN: 0104-7183

Referência eletrônica

Laura Cecilia López, « O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas », *Horizontes Antropológicos* [Online], 43 | 2015, posto online no dia 31 julho 2015, consultado o 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/horizontes/933>

O CORPO COLONIAL E AS POLÍTICAS E POÉTICAS DA DIÁSPORA PARA COMPREENDER AS MOBILIZAÇÕES AFRO-LATINO-AMERICANAS

*Laura Cecilia López**

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Brasil

Resumo: *O artigo tece uma relação entre corpo colonial e diáspora como dimensões relevantes para compreender as mobilizações afro-latino-americanas, particularmente no Brasil. A partir de dados etnográficos e produções discursivas de intelectuais e militantes negros, analiso a relação entre corpo e poder em diferentes dimensões da luta antirracista. Abordarei dois cenários diferenciados para analisar como a diáspora aparece nas narrativas de sujeitos negros como dimensão disruptiva da colonialidade, provocando a possibilidade de corpos/sujeitos decoloniais que demandam justiça racial. Enfatizarei a dimensão diaspórica como força desse deslocamento nas mobilizações negras: como ela se vincula às políticas e poéticas do corpo/espço/tempo. Indagarei também na visibilização do corpo colonial na crítica das feministas negras, ao considerar raça e gênero como opressões entrelaçadas. Propõem-se contribuições para uma antropologia política do corpo ao levar a sério perspectivas diaspóricas afro-latino-americanas que focam o corpo como centro das disputas políticas, no sentido de desracializar e pluralizar nossas sociedades.*

Palavras-chave: *antropologia política do corpo, corpo colonial, diáspora, mobilizações afro-latino-americanas.*

Abstract: *This article presents the interweaving of body and diaspora as dimensions deemed relevant for the understanding of the African-Latin-American political actions, particularly in Brazil. Based on ethnographic data and discursive production between intellectuals and black movement leaders, I analyze the relation between*

* Contato: lauracl1975@gmail.com.

body and power in the diverse dimensions of the anti-racist struggle carried out by black movement political actions. I focus on the displacement of representations, from the representation of the body as the locus of power to that of the body as the locus of resistance, as I emphasize on the diasporic dimension as the leading force of such displacement. I articulate Franz Fanon's concept of colonial body and the black feminist critics in the race and gender intersectionality. Contributions for a political anthropology of the body are suggested, as African Latin-American diasporic perspective and experiences focusing on the body as a central dimension of the political dispute are seriously taken into account, with the aim of deracializing and pluralizing our societies.

Keywords: *African Latin-American political actions, colonial body, diasporas, political anthropology of the body.*

Tenia siete años apenas,
 apenas siete años,
 ¡Que siete años!
 ¡No llegaba a cinco siquiera!
 De pronto unas voces en la calle
 me gritaron ¡Negra!
 “¿Soy acaso negra?”— me dije
 ¡SI!
 “¿Qué cosa es ser negra?”
 ¡Negra!
 Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía.
 ¡Negra!
 Y me sentí negra,
 ¡Negra!
 Como ellos decían
 ¡Negra!
 Y retrocedí
 ¡Negra!
 Como ellos querían
 ¡Negra!
 Y odie mis cabellos y mis labios gruesos
 y mire apenada mi carne tostada
 Y retrocedí...
 ¡Negra!

Y retrocedí
¡Negra!
Y pasaba el tiempo,
y siempre amargada
Seguía llevando a mi espalda
mi pesada carga
Y como pesaba...
Me alacie el cabello,
me polvee la cara,
y entre mis cabellos siempre resonaba la misma palabra
¡Negra!
Hasta que un día que retrocedía, retrocedía y que iba a caer
¡Negra!
¿Y qué?
¿Y qué? ¡Negra!
Si
¡Negra!
Soy
[...]
De hoy en adelante no quiero
lacia mi cabello
No quiero
Y voy a reírme de aquellos,
que por evitar – según ellos –
que por evitarnos algún sinsabor
Llaman a los negros gente de color
¡Y de qué color!
NEGRO
¡Y qué lindo suena!
NEGRO
¡Y qué ritmo tiene!
NEGRO
Al fin
Al fin comprendí
AL FIN
Ya no retrocedo
AL FIN
Y avanzo segura
AL FIN
Avanzo y espero

AL FIN
Y bendigo al cielo porque quiso Dios
que negro azabache fuese mi color
Y ya comprendí
AL FIN
Ya tengo la llave
¡Negra soy!

(*Me gritaron negra*, de Victoria Santa Cruz)

Início este artigo com o poema de Victoria Santa Cruz, uma artista afro-peruana, que na década de 1970 escreveu e interpretou pelo mundo afora esta potente poesia (acompanhada de percussão de *cajón* peruano e coral) corporificando as dores da sua experiência como mulher negra na diáspora.

Remeto à ideia de “corpo colonial” do pensador afro-caribenho Frantz Fanon, como corpo constituído pelo colonialismo em sua *performance*, que se faz visível no momento pós-colonial e é enunciado como existente através da ação política que abre a crítica ao colonialismo (Oto, 2006). O texto expressa a poética do deslocamento do corpo colonizado (“me senti negra, como eles diziam, e retrocedi”) ao corpo descolonizado (“no fim compreendi, já tenho a chave, negra sou”).

Como destaca Zilá Bernd (1987), na sua análise dos discursos poéticos afro-latino-americanos e caribenhos – acompanhados todos eles, segundo a autora, por movimentos sociais de afirmação de ser negro –, o que define a poesia negra não é o fato de o autor/enunciador ser negro, mas o fato de *situar-se como negro* para que a poesia possa exprimir-se com uma dicção própria, como uma *intenção negra*. A afirmação “negra sou” do final da poesia nos dá a pista da situacionalidade de Victoria Santa Cruz como sujeito da enunciação decolonial.¹

O deslocamento implicado no “situar-se como negro” será objeto de reflexão neste texto. Nesse sentido, tecerei uma relação entre corpo colonial e as

¹ Refiro-me com o termo “decolonial” ao longo do texto à teoria da colonialidade do poder (Quijano, 2005, entre outros), que destaca a continuidade, na era pós-colonial, das relações sociais hierárquicas de exploração e dominação construídas durante a expansão colonial europeia. O giro decolonial seria um movimento de desconstrução e reconstrução política e epistêmica no sentido de uma emancipação.

políticas e poéticas da diáspora como dimensões relevantes para compreender as mobilizações afro-latino-americanas, a partir do caso do Brasil.

Retomo reflexões da tese de doutorado em antropologia social sobre os itinerários e as perspectivas das mobilizações políticas negras contemporâneas no Cone Sul, em cenários de implementação de políticas públicas com enfoque étnico-racial. Naquela oportunidade, indaguei sobre as expressões políticas e poéticas da diáspora africana nas Américas, e em como elas se constituem local e transnacionalmente, e interferem no espaço “branco” e/ou “mestiço” da nação (López, 2009).

Chamo a atenção ao fato de que as mobilizações negras contemporâneas vêm realizando operações simbólicas de trazer a “raça” de maneiras múltiplas para a esfera pública, interferindo nas noções de unidade/homogeneidade do Estado-nação (ancoradas em ideologias da branquitude ou da mestiçagem). Nesse sentido, as questões ligadas ao corpo ganham dimensão de luta política, e aparecem como uma arena privilegiada para tornar visível o “corpo colonial” como resistência na esfera pública, a partir de sujeitos que afirmam sua humanidade frente a opressões que os desumanizam.

Usarei dados de minha pesquisa de doutorado realizada entre 2005 e 2008 (no Cone Sul, me detendo especificamente no Brasil), assim como outros materiais incorporados posteriormente. Nos percursos etnográficos multi-localizados (Marcus, 2001), persegui experiências, histórias e perspectivas de homens e mulheres negras militantes dos movimentos afro-latino-americanos. Destaco que meu olhar esteve atento à produção de discursos, compondo um *corpus* com diversos materiais, não só os produzidos nas situações etnográficas, mas também textos produzidos por intelectuais e militantes negros e negras em diferentes temporalidades e espacialidades da diáspora. Farei, a seguir, uma reflexão teórica que sustenta meu posicionamento e análise.

Para uma antropologia política do corpo que contemple a perspectiva diaspórica

Os discursos sobre o corpo foram cruciais para a constituição dos racismos. O poder racializado opera em e através dos corpos (Brah, 2011). O corpo localiza-se em um terreno social conflitivo, já que é um símbolo explorado nas relações de poder para classificar e hierarquizar diferenças entre grupos, assim como é perpassado pela subjetividade, no processo de dar sentido às nossas

relações com o mundo. Em contextos racializados, o corpo negro se torna um emblema étnico, transformando-se em suporte de construção de identidade (Gomes, N., 2003). O corpo como território de resistência fundamental “acompanhou a opressão escravocrata *a pari e passu*, impondo-lhe limites e escavando as condições culturais de possibilidade de uma autonomia mais completa” (Anjos, 2004, p. 111).

A partir do que Didier Fassin (2003) propõe como uma “antropologia política do corpo”, articularei os conceitos de corpo colonial e diáspora para pensar algumas dimensões das mobilizações afro-latino-americanas.

Além de captar o corpo como uma realidade social, fruto de uma construção histórica e de representações culturais, Fassin (2003) propõe abordar a relação entre corpo e poder a partir de focar os usos políticos do corpo por sujeitos destituídos de direitos e muitas vezes da sua própria “humanidade”. Torna-se relevante entender não só a incorporação das desigualdades sociais, mas também a incorporação da história. Isto é, a inscrição do passado nos corpos, em uma dupla dimensão: objetiva e subjetiva. De um lado, trata-se da incorporação das estruturas sociais com continuidade no tempo (tais como o racismo, a pobreza, a violência). De outro, é a incorporação da memória dos sofrimentos, das desconfiças do passado. A vida e o corpo são também constituídos pelas memórias e as narrativas, elas inscrevem o sentido do que é vivido simultaneamente nos corpos e nas palavras (Fassin, 2012). Como afirmam Saillant e Genest (2012, p. 28), “quando se fala de corporeidade não se trata de limitar seu alcance a uma relação espaço-temporal, restrita a um lugar e a uma época, mas de captar as múltiplas mediações da ‘história feita corpo’”.

Relacionarei essa proposta com o conceito de corpo colonial de Frantz Fanon, referido na introdução. Ao analisar a obra de Fanon, Oto (2006) ressalta que um dos pontos centrais propostos pelo pensador afro-caribenho é que a crítica ao colonialismo produz um deslocamento em termos tanto de temporalidade/historicidade (a passagem de uma subjetividade colonial a uma subjetividade decolonial) quanto de espacialidade: a criação política de uma geografia diferente para a subjetividade colonial, que visibiliza a marca colonial, mas retirando a positividade que a produzia. O corpo colonial é o lócus principal desse deslocamento, sendo a pergunta crítica da descolonização que lhe dá visibilidade e organiza suas potencialidades (Oto, 2006).

Nesse deslocamento do colonial ao decolonial, perpassado por um uso político do corpo, podemos aliar uma discussão de raça como dispositivo de poder (Foucault, 1996), que destaca as intervenções nos corpos e nas populações produzindo uma racialização das relações sociais, ao mesmo tempo em que abre um espaço para pensar as resistências dos sujeitos. Nesse segundo aspecto, proponho a relação com o conceito de diáspora e seu efeito disruptivo na subjetividade colonial.

A linguagem da diáspora foi uma elaboração que emergiu na década de 1960 entre intelectuais e ativistas negros como resposta ao pan-africanismo, entendido em termos de “mesmidade” e comunalidade cultural assumidas a-historicamente como unidade política entre as pessoas negras. Nesse sentido, apontou-se um significado historizado e politizado da diáspora, entendida como um circuito transnacional de políticas e culturas por sobre a nação e além dos oceanos, que conformara uma arena de contestação e de identificação baseados em pleitos e negociações da diferença (Lao-Montes, 2005). Dessa forma, repensavam-se as narrativas históricas e culturais pautadas por noções de centro e periferia e, em uma perspectiva multilocalizada, começava-se a problematizar as experiências identitárias, no caso, de afrodescendentes.

Ideias de diáspora, poder negro e libertação pós-colonial provocaram agenciamentos e conexões entre sujeitos que reinventam a raça como afirmação através da apropriação do legado político do “Atlântico Negro” (Gilroy, 2001). Pode-se apontar a conformação de redes transnacionais de ativistas organizados em torno de causas coletivas antirracistas, que encontraram um cenário mundial favorável a partir da década de 1970 em circuitos de identificação diaspórica através de diferentes realidades coloniais e pós-coloniais e de lutas pela redemocratização em vários países da América Latina. Nesse cenário, as mobilizações afro-latino-americanas inseriram a questão racial em contextos em que predominava uma noção de movimento social vinculada à classe e a luta contra as desigualdades na solidariedade dos oprimidos (como sujeito político único, indivisível).

Segundo Stuart Hall (2003), as lutas por redescobrir as “raízes/rotas” africanas no interior das complexas configurações da cultura caribenha (mas que pode ser pensado também para as Américas de modo geral) e por falar, através desse prisma, das rupturas do navio, da escravidão, da colonização, da exploração e da racialização produziram o sujeito negro nas Américas e a “África” na diáspora.

As ideias de diáspora e de corpo foram questionadas e ampliadas por feministas negras das Américas, na tentativa de expressar as vivências corporificadas de raça e gênero (Bairros, 1995; Carneiro, 2005; Crenshaw, 2002; Curiel, 2007; Gonzáles, 1988), particularmente ao criar o espaço para pensar a experiência diaspórica e a corporeidade das mulheres negras. No momento pós-colonial, as mulheres negras surgem como sujeito político que desafia o “gênero” no movimento negro (descentrando o sujeito masculino) e a “raça” no feminismo (descentrando a noção de mulher unitária) (Brah, 2011) a partir de se posicionar “nas margens” de um e outro movimento (Crenshaw, 2002).

Focarei, então, a relação entre corpo e poder em diferentes dimensões da luta antirracista empreendida pelas mobilizações políticas negras contemporâneas, particularmente no deslocamento das representações do corpo como lócus de poder ao corpo como espaço de resistência. Abordarei dois cenários diferenciados (mas interligados) para analisar como a diáspora aparece nas narrativas e *performances* de sujeitos negros como dimensão disruptiva da colonialidade, provocando a possibilidade de um corpo/sujeito decolonial que demanda novos pactos de sociedade. Enfatizarei primeiro a dimensão diaspórica como força desse deslocamento nas mobilizações negras: como ela se vincula às políticas e poéticas do corpo/espaço/tempo. Seguidamente, indagarei no processo de visibilização do corpo colonial na crítica das feministas negras, ao considerar raça e gênero como opressões entrelaçadas.

“Minha avó [...] trouxe na cabeça a independência”: o corpo e o espaço/tempo da diáspora

Neste item analisarei como as políticas e as poéticas da diáspora emergem nas mobilizações negras na cidade de Porto Alegre, e como estas conectam espaços e temporalidades diferentes.

Durante a pesquisa de doutorado, reconstitui histórias e dinâmicas de um (plural, diverso) movimento negro brasileiro contemporâneo expandido em nível nacional, que começa com ações disseminadas pelas organizações na década de 1970 nas diferentes cidades do Brasil e com uma tentativa de unificação da luta antirracista com a criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em 1978. A junção da militância negra com a participação em partidos políticos (particularmente o Partido dos Trabalhadores) e em sindicatos

ao longo dos anos 1980 e 1990 apresentou um espaço de disputas e alianças a partir de visões da sociedade diferenciadas, mas que reforçaram a intervenção do movimento negro na esfera pública com um horizonte de igualdade racial, no sentido de constituir problemas sociais legitimados que resultassem em políticas públicas. Percebi um movimento negro heterogêneo, com dinâmicas de fragmentariedade e aliança em torno de discussões e confronto de teses elaboradas pela militância sobre a relação entre raça/classe, raça/território, raça/gênero, para dar forma a projetos políticos negros.

Acompanhei o percurso de militantes negras e negros com múltiplos pertencimentos e relações, inseridos em partidos políticos e em outros movimentos sociais que desdobraram o ativismo para além dos laços étnicos que unem os militantes a comunidades de pertencimento (comunidades quilombolas, bairros de periferia urbana, coletivos de carnaval, etc.). A militância articula espaços negros, com organizações que vão das que gravitam nos laços familiares e de vizinhança locais até entidades de alcance nacional.

O amplo espectro de intervenções na esfera pública local com que me deparei durante o trabalho de campo na cidade de Porto Alegre, como as disputas pela implementação de ações afirmativas em instituições educativas e de saúde, a regularização de territórios de quilombos urbanos, o processo de patrimonialização de bens culturais afro-brasileiros, movimentavam esses ativistas e ampliavam as mediações com outros atores como a academia e órgãos do governo para disseminar seus pleitos. Essas ações políticas apresentavam-se entrelaçadas com as poéticas das *performances* negras que conectavam espaços e temporalidades, potencializando os pleitos políticos para além de sua capacidade de angariar apoiadores, ao corporificar a diáspora nos espaços de disputa e ocasionar um efeito disruptivo nos processos de racialização.²

As narrativas sobre a história das mobilizações negras contemporâneas em Porto Alegre denotam uma cidade que, como outras cidades no Brasil, na década de 1970, fora constituída por processo de desterritorialização e reterritorialização espacial e simbólica dos espaços negros. O processo de urbanização das então periferias da capital, onde se localizavam territórios negros tradicionais (espaços comunitários nucleados pelo parentesco e vizinhança,

² Uma análise de situações etnográficas que relaciona *performances* da diáspora e ações políticas pode ser encontrada em López (2013a, 2013b).

espaços de sociabilidade em torno do carnaval, clubes negros, casas de religião, etc.) invisíveis frente ao poder público, foi desencadeado no início do século XX e incrementado a partir da década de 1960, e afetou diretamente esses espaços negros. Com a perda de referenciais territoriais e comunitários, o centro da cidade passa a ser uma alternativa de espaço de sociabilidade pública a partir do final da década de 1960, tornando-se um ponto de convergência e encontro dos negros oriundos dos mais diversos lugares da cidade. Estrutura-se, dessa maneira, um novo território negro de característica transicional, e a construção de novos elementos simbólicos de negociação espacial, a partir das representações elaboradas nos territórios tradicionais. Uma intensa sociabilidade transcorre pelo Mercado Público (com potentes significados afrorreligiosos em torno do Bará do Mercado), esquinas, bares, magazines, galerias comerciais, cinemas, ruas, praças, *shoppings*, “como investimentos de desejos na multiplicidade de corpos que conformam territórios negros” (Anjos, 2007, p. 55). Segundo Iosvaldyr Bittencourt Jr. (1996, p. 221), são os segmentos negros carnavalescos, funkeiros, *rappers*, trabalhadores urbanos, militantes negros e rastafáris “que se transformam em integrantes transicionais, verdadeiros ‘relógios da noite’, quando circulam no interior do território negro no centro de Porto Alegre, em vários subespaços desde o findar da tarde até o começo da noite”.

Esses territórios negros em Porto Alegre foram conectados também com as manifestações conjuntas e públicas no centro da cidade, por parte de uma série de organizações que vieram a se constituir como o movimento negro local. Uma nova estética e imaginário político eram corporizados: negros vestindo jaquetas de couro em cor preta, com ideias sobre o Black Power, os Panteras Negras, os Muçulmanos Negros, o crescimento do cabelo crespo visibilizando uma raiz afro. Segundo aponta Bittencourt Jr. (1996, p. 220), acontecia, em Porto Alegre, “a consolidação do estilo chamado Black Power e suas conseqüências sociais e políticas”.

O dia 20 de novembro como data da Consciência Negra origina-se numa dessas organizações, o Grupo Palmares de Porto Alegre, celebração que depois se expande pelo Brasil e por outros países. Surgido em 1971, o grupo gaúcho que se autodenominara “Palmares”, em uma alusão ao quilombo do século XVII, reuniu militantes, intelectuais, poetas e escritores na proposição do deslocamento das comemorações da data de 13 de maio (que comemora a

abolição da escravidão em 1888) para a de 20 de novembro – data da morte de Zumbi dos Palmares e destruição do quilombo homônimo –, data que passa a ser o “Dia da Consciência Negra”. O Grupo Palmares era uma associação cultural, inspirada no Teatro Experimental do Negro (TEN) e na figura de Abdias do Nascimento, assim como no Teatro Popular Brasileiro, que propunha uma revisão da história do Brasil para desvelar a “tradição de resistência” a fim de recuperar a autoestima étnica (Campos, 2006).

Também foi nesse território transicional que surgiu uma motivação que alcançou uma escala nacional para a ressignificação da identidade negra: o comunitarismo do quilombo dos Palmares, através da data 20 de novembro como *liberdade conquistada*, substituía a ideia de *liberdade concedida* do dia 13 de maio. “Era preciso conhecer mais a história, debater as questões raciais, sociais. Vinham do exterior instigações como capitalismo *versus* socialismo, negritude, independências africanas e movimentos negros estadunidenses”, escreveu Oliveira Silveira (2003, p. 25), poeta e professor de literatura, figura central do grupo e que se tornou um ícone da intelectualidade afro-brasileira. “Palmares parecia ser a passagem mais marcante na história do negro no Brasil ao representar todo um século de luta e liberdade conquistada e sendo também o contraponto à ‘liberdade’ doada no treze de maio de 1888.” (Oliveira Silveira, 2003, p. 27).

Desse modo, recuperar e conectar territórios negros dentro da cidade e para além dela, enlaçando espacialidades e corpos com uma comunidade imaginária da diáspora africana, eram ações atreladas à operação de realocização no espaço da nação. Produzia-se um deslocamento da colonialidade para a decolonialidade a partir de constituir um sujeito negro que conquista sua liberdade, incorporando o ideário de Palmares.

As espacialidades e as temporalidades que constituem territórios negros, as memórias da escravidão e as culturas expressivas afro-atlânticas apareceram nas situações de entrevista com ativistas afro-brasileiros que formam parte da rede de militância política de Porto Alegre, como marcos fundamentais de construção de subjetividades negras. Analisarei, a seguir, narrativas de ativistas³ amplamente reconhecidos no cenário local de Porto Alegre por sua trajetória militante e por seu envolvimento com ações políticas que, na época

³ Usarei nomes de fantasia para identificar as pessoas entrevistadas.

do meu trabalho de campo entre os anos 2005 e 2008, ganharam destaque público (particularmente vinculadas à implementação de ações afirmativas em instituições públicas). São todas elas narrativas propiciadas pela pergunta aberta que iniciava as entrevistas, convidando os entrevistados a contar a sua história de militância.

Tina⁴ ressalta a ancestralidade e as memórias da escravidão como marco de sua vida (que se funde com sua militância):

Para que a gente não negue a nossa ancestralidade, um marco para mim foi Olívia Francisca Geralda da Silva, minha avó, mãe de meu pai, que vem audaciosamente da localidade onde morava, fugida, com castigos, porque de 14 filhos ela foi a última, e não queria aquela herança da vida do trabalho escravo doméstico, mesmo já saindo pós-escravidão, e aí veio fugida para o que era naquele momento a Ilhota, em Porto Alegre, ali nuns mocambos que tinha. [...] Passou um tempo, minha avó foi nega de ganho, lavava roupa, trouxe na cabeça a independência, ela ganhava seu dinheiro, e aí casou precocemente, ela diz que casou como alternativa de ter um homem, que foi Osmar, meu avô, e para poder ter o canto dela, aí de tanto lavar, nesse meio tempo minha avó, o exército levava [roupa suja] e a minha avó lavava e passava e entregava de novo, então o ganho dela era disso. [...] Aí nesse meio tempo, ela começou a passar mal, ela já sabia do compromisso religioso que tinha lá com a mãe dela, mas nessa função de dar conta da sobrevivência, ela largou um pouco da religiosidade e aí então começou, foi necessário retomar toda a questão de organizar o espaço naquela pecinha, nessa casa de madeira que ela ocupou, já era casada com Osmar, precisava de um cantinho para dar conta das pedras e das plantas, e ter um canto onde ela pudesse devotar a seus orixás, aí a situação financeira dela melhorou e ela pôde constituir o ilê dela.

Interessante pensar esse marco como a incorporação da história, da ancestralidade (como Tina referiu), dos sofrimentos e dos desejos de liberdade de sua avó, provocando uma potência para sua ação política a partir de uma busca pela realização de direitos de cidadania dos seus familiares (ela própria alfabetizou a sua avó e outros membros da sua família) e do coletivo

⁴ Na época da entrevista tinha em torno de 50 anos, é pedagoga com especialização em educação de jovens e adultos. Trabalhava como professora na rede pública de Porto Alegre num colégio que atende moradores de rua. Atuou a maior parte da sua vida profissional e de militância na alfabetização de adultos. Militou em várias organizações do movimento negro e no Partido dos Trabalhadores (PT).

afrodescendente. Ainda podemos referir ao corpo colonial expresso no percurso da sua avó: o deslocamento para Porto Alegre “audaciosamente” fugindo da violência dos castigos e do trabalho escravo e trazendo “na cabeça a independência”. Liberdade que primeiro se manifestou no fato de dar conta da sua sobrevivência e que depois a levou a cumprir com seu compromisso religioso, devotando-se aos seus orixás. Bela narrativa que expressa o trânsito do sujeito/corpo colonial ao sujeito/corpo da descolonização.

Pensando nesses marcos, a maioria dos eventos do movimento negro criam um espaço moral (através de saudações aos orixás, plantas, axé como palavra/energia que transita, tambores) para celebrar a conexão dos indivíduos com a ancestralidade, mesmo que as pessoas participantes não sejam fiéis das religiões de matriz africana. Essas referências performáticas vinculam esses sujeitos à comunalidade da diáspora.

Tomas⁵ ressalta a ancestralidade dos terreiros e a memória da escravidão como marco da sua vida. Ao falar do começo da sua militância:

Talvez eu vivesse muitos aspectos da relação da comunidade negra, mas muito sem saber da coisa do racismo e de entender. Então, basicamente a minha infância foi ligada à questão dos terreiros, a minha família tinha terreiros e uma série de coisas. E por incrível que pareça a gente sempre era puxado para fora porque havia cristianismo, protestantismo, aquela coisa toda, né? E tem muito essa coisa da mescla, do sincretismo, dentro de minha família tinha raiz muito do espiritismo e das religiões de matriz africana. Mas a minha consciência basicamente se dá ainda na juventude, eu tinha muita informação. Eu nasci em Encruzilhada do Sul, mas morei muito tempo em Pelotas, a região onde hoje é considerada a região que tem mais negros no estado, e ali tinha toda a história das charqueadas, dos lanceiros negros. Então tinha muitas coisas de remanescentes, se falava muito de quilombos.

A sua narrativa entrelaça a experiência pessoal, familiar e ancestral. Elas convergem como perspectiva do mundo social, através da experiência de desigualdade racial e de um universo cultural de resistência. A espacialidade e

⁵ Na época da entrevista, tinha em torno de 50 anos; cresceu na cidade de Pelotas e, adulto, foi morar em Porto Alegre. Participou de movimentos pelo direito à moradia, formou parte das ocupações de espaços verdes na década de 1980 e as regularizações desses terrenos. Sua trajetória pessoal está amplamente vinculada aos movimentos sociais nas associações comunitárias, nas representações políticas estudantis, e particularmente no movimento negro. Militou no MNU e no PT.

historicidade negras encarnam na sua juventude o questionamento descolonizador que lhe permite entender o racismo (anunciado como potencialmente presente no início da narrativa).

Samuel⁶ refere-se diretamente à consciência racial, vinculada às poéticas da diáspora:

A via mais forte para mim de conscientização não foi militar em movimento negro, foi a minha própria curiosidade a começar minhas inquietações e principalmente a partir de militância cultural, de grupos de cultura negra que sempre me chamaram a atenção. [...] Tinha movimento Black aqui no Brasil, que era uma cópia do Black, do movimento musical norte-americano. Então tinha festas e foi o primeiro espaço que eu saí de casa de adolescente para frequentar. Então aí vem vinculada à temática Black, a negritude. Então ali essa história de consciência negra, de questões do povo negro, de espaços, de territorialidade do povo negro foi impregnando assim. Mas eu senti uma história mais intelectual, de gostar mais do debate pela questão intelectual. Então comecei fazer pesquisa, me cansei de vir aqui na Casa de Cultura Mário Quintana para pesquisar muito na discoteca, tinha um acervo legal, então encontrava gravações de afoxé, etc. E aqui na Casa eu descobri no acervo um disco de Bob Marley, que nessa época não conhecia, e aí aquela música me envolveu totalmente, essa é africanizada. Porque estava meio começando a decadência do Black, e até era uma coisa da época, de mudança, que surgia pela cultura, pela música, era a introdução de questões do povo negro. E aí com a turma de amigos e amigas de onde eu morava, eu morava na zona leste aqui em Porto Alegre, em Santa Maria, que é uma subida do Morro da Cruz. Então a gurizada do morro que frequentava [aulas de] canto disse: vamos montar a nossa história para apresentar lá na festa do Black Porto. Então, acho que em '83 a gente montou para fazer uma apresentação no Black Porto, para mostrar um tributo a Bob Marley, que ficou meio uma tradição dos últimos anos em todo lugar tinha um tributo, e aí a gente fez, só que o legal que aqui era a primeira vez, ninguém fazia isso. E eu acho que tinha a ver com a consciência negra, só que é cultural.

⁶ Na época da entrevista, tinha 40 anos aproximadamente; formado em Letras pela PUC, cursava Direito na Uniritter. Ganhou uma bolsa de ação afirmativa do Instituto Rio Branco para a formação para o concurso da carreira de diplomata. Trabalhava na Prefeitura de Porto Alegre. Militava na União de Negros pela Igualdade (Unegro) desde os anos 2000, que ele avalia como sua fase de militância política, sendo que antes tinha uma atuação mais vinculada à área de cultura, como músico.

Nesta narrativa podemos evidenciar um entrelaçamento de várias espacialidades (relações entre espaços da periferia – o morro – e do centro da cidade marcados por diferentes sociabilidades negras) e poéticas (estéticas corporais, musicais) da diáspora, que mobilizaram a militância.

Os partidos políticos de esquerda surgidos no bojo da democratização no Brasil foram espaços de militância de ativistas negros, ou também se constituíram como os interlocutores privilegiados do movimento negro, em sua discussão sobre raça e poder. Tanto na faceta da discussão no sentido de que os negros ocupassem espaços de decisão em seus âmbitos de participação (partidos, sindicatos, empregos privados e públicos), ou no debate sobre como permear o Estado, que foi aprofundado na década de 1990, com a reformulação do formato organizativo dos movimentos em ONGs e a profissionalização da militância.

Retomo novamente a narrativa de Tina. Ela militou no PT nos primeiros anos do partido, juntamente com a participação no grêmio estudantil quando cursava Pedagogia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Numa avaliação da sua participação política na década de 1980, Tina relata:

Depois eu fiquei de mal com o partido, em termos mundiais eu lia, como eu já trabalhava eu comprava muito livro, eu tinha assinatura da *Cadernos do Terceiro Mundo*. Aí eu via que se a África estava se reorganizando, deixando de ser colônia e nós negros continuávamos na mesma condição, então num primeiro momento não era o socialismo que iria nos colocar em uma situação de emancipação.

A referência diaspórica, de descolonização, marcou sua inserção no movimento negro, sendo que um partido político de esquerda não parecia representar seus anseios de libertação. Nesse sentido, podemos trazer a reflexão de Gilroy (2001): o projeto político negro contemporâneo na convergência de uma teoria crítica da sociedade levou-o a uma aproximação com a esquerda política. Entretanto, onde a *crise vivida* e a *crise sistêmica* se juntam, a esquerda atribui prioridade à última, ao passo que a memória da escravidão insiste na prioridade da primeira. É uma crise vivenciada no corpo negro, que refere à incorporação da história (Fassin, 2012), dos ancestrais, das memórias da escravidão. Essa dimensão entra em choque com as formulações discursivas da esquerda e de intelectuais que detêm a legitimidade de crítica social (geralmente com uma visão que opaca a racialização).

A “história feita corpo” produz olhares encontrados, sejam eles dos próprios colonizados como pergunta crítica, mas dos outros como estigma. Como expressou Tina:

O passado da escravidão está impregnado e esse é o imaginário das pessoas, esse é o imaginário que as pessoas têm quando eu entro no elevador da Faculdade de Educação e elas não me veem como aluna do curso de especialização, elas vão a meu passado lá, vão ver a figura do escravizado.

Pode-se sugerir que é essa “incorporação da história” que dá densidade às demandas por justiça racial.

A visibilidade da *crise vivenciada* ganha uma força maior no cenário da III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e a Intolerância Correlata, realizada em Durban, África do Sul, em 2001. Tal como analisa Agustín Lao-Montes (2006), inaugurou-se um momento de protagonismo dos movimentos afro-latino-americanos na arena transnacional, colocando em primeiro plano as noções de justiça baseadas nas experiências diaspóricas na América Latina.

Sugerimos, então, que os movimentos negros contemporâneos visibilizam o corpo colonial no próprio ato de questioná-lo através de trazer a diáspora na sua multiplicidade de tempos e espaços, nas suas políticas e poéticas, para expressar a experiência de raça na esfera pública e as demandas por novos pactos de sociedade que provoquem uma desracialização.

“O que me tornou tão invisível?”: as mulheres negras e o “corpo colonial”

Detenho-me aqui na ideia de corpo colonial visibilizada e ampliada na crítica das feministas negras e seus usos para uma crítica às biopolíticas referentes à saúde sexual e reprodutiva. Particularmente analisarei a narrativa biográfica de uma militante mulher negra sobre o percurso de violências vivenciadas nos atendimentos com profissionais de saúde durante a gestação e parto.

Essa narrativa ecoou com experiências de campo prévias. Na tese de doutorado (López, 2009) examinei como o movimento de mulheres negras latino-americanas vem provocando uma crítica social centrada no corpo e na saúde sexual e reprodutiva. O corpo e a sexualidade, assim como a reprodução vinculada à ideologia da mestiçagem, apresentaram-se durante o trabalho de campo como centro das atenções da militância das mulheres negras, vinculando a

autonomia sexual em relação à reprodução (um assunto do feminismo) à dupla opressão de gênero e raça, expressa na imagem hipererotizada da mulher negra.

A crítica de raça e gênero do feminismo negro chama a atenção ao lugar das mulheres negras na reprodução da nação. Se o movimento negro (com um perfil masculino de liderança) propõe em sua raiz uma crítica à democracia racial enquanto “mito”, questionando as posições desiguais em termos raciais na sociedade brasileira, a crítica do movimento de mulheres negras se faz “corpo” ao atribuir à “mestiçagem” a violência sexual do homem branco colonizador sobre as mulheres africanas e indígenas. Crítica que se constitui por meio da conexão diaspórica desse processo de opressão nas Américas. O corpo da mulher negra se torna visível como objeto de múltiplas opressões e o centro das disputas políticas. Esta violência de raça e gênero aparece como o ponto inicial de uma narrativa subalterna que critica o poder do ponto de vista do corpo que o sofre e produz uma identificação afrodiaspórica (López, 2009).

Como afirma Sueli Carneiro (2005, p. 21), doutora em filosofia e feminista negra brasileira:

En Brasil y en América Latina, la violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres negras e indígenas y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades [...].

Na América Latina, desde a década de 1980, as feministas negras vêm problematizando o fato de que os legados da escravidão na região, em termos de dominação racial e de gênero e as desigualdades da sociedade pós-abolição, conduziram a experiências sociais diferentes para mulheres negras e brancas: problemas presumivelmente comuns, como sexualidade, saúde reprodutiva e trabalho remunerado passaram a ter significações diferentes para mulheres negras e brancas. Ao reconhecer essas diferenças, as mulheres negras no movimento feminista passaram a desafiar noções generalizadas de opressão das mulheres que não levaram em conta a relação entre ideologia sexista e racismo (Caldwell, 2000).

Avtar Brah (2011), ao refletir sobre os feminismos diaspóricos, coloca que eles desestabilizam a noção de mulher como uma categoria unitária:

diferentes “feminilidades” são construídas dentro de processos estruturais e ideológicos mais amplos. Essa crítica é direcionada ao fato de que as perspectivas feministas ocidentais até pouco tempo deram pouca importância à racialização do gênero, classe e sexualidade.

O corpo enquanto território político supõe, na visão do feminismo negro, a concepção de que as mulheres negras compartilham um ponto de vista singular,⁷ perspectiva ancorada nas diferenças reunidas em seus próprios corpos, que conjugam as dores e os paradoxos que marcaram, historicamente, as vidas dessas mulheres na diáspora.

Embora essa relação tensa, as agendas feministas de militantes brancas e negras se constituíram concomitantemente por meio da confluência da centralidade do corpo (Brah, 2011), que aparece na crítica feminista desafiando o saber/poder que regula a sexualidade e a reprodução.

A perspectiva dos direitos reprodutivos elaborada pelo movimento feminista reflete criticamente sobre a participação desigual de homens e mulheres no processo reprodutivo, o direito das mulheres ao seu próprio corpo e a recusa em aceitar sua instrumentalização, “seja pela medicalização deste corpo em nome de políticas globais de controle populacional, seja pela sua naturalização em nome de políticas não-controlistas ou de preceitos religiosos” (Bilac; Rocha, 1998, p. 13).

Como destaca Duarte (2012), as feministas negras agregam a essas denúncias a dimensão das biopolíticas baseadas nas desigualdades de raça e classe: particularmente o sustento ideológico do controle reprodutivo, baseado na ideia de que são os próprios pobres os culpados pela perpetuação da pobreza e da marginalidade, buscando-se a restrição do número de gestações e de filhos, e popularizando os métodos contraceptivos e o aborto, enquanto que a reprodução de indivíduos considerados talentosos e bem dotados é incentivada. O feminismo negro denuncia que, no Brasil, as mulheres negras teriam sido as mais afetadas por essas biopolíticas, por exemplo, nas esterilizações em massa realizadas nos anos 1980 e 1990 (Damasco; Maio; Monteiro, 2012), bem como seriam na atualidade as que mais morrem por causas relacionadas à gestação, ao parto e ao puerpério, fenômeno refletido nos dados de mortalidade materna (Martins, 2006).

⁷ No sentido dado por Patrícia Hill Collins, como teoria do ponto de vista (cf. Bairros, 1995).

A saúde sexual e reprodutiva apareceu como foco das preocupações das militantes mulheres negras durante meu trabalho de campo. Esta se expressou particularmente na mediação entre as vivências locais e as reivindicações por políticas públicas, por exemplo, na prevenção de HIV/Aids e acolhida de mulheres vivendo com a doença, a partir do trabalho de organizações de mulheres negras em bairros de periferia e seus desdobramentos em termos de gerar uma demanda do movimento de mulheres negras. Pode-se constatar que, tanto entre as organizações de mulheres negras quanto entre os religiosos de matriz africana, a questão do HIV/Aids surgiu como problemática a ser levada em consideração acerca do próprio trabalho nas comunidades e da visibilidade do aumento de casos entre a população negra nesses locais, para além dos dados estatísticos (Cruz et al., 2008).

A imagem hipererotizada da mulher negra e a dupla opressão de raça e gênero aparecem como eixo para um olhar crítico sobre a disseminação do HIV/Aids nesse grupo. A politização do HIV/Aids pelas ativistas mulheres negras denuncia uma violência simbólica e física sobre seus corpos, ao mesmo tempo em que visibiliza o próprio do corpo como símbolo de resistência.⁸

A narrativa que apresentarei a seguir “afetou-me”, nos termos de Favret-Saada (2005), por referir aos efeitos de poder, vinculados à interseção de raça e gênero, apresentados a partir das vivências no próprio corpo por essa mulher.

Raíssa Gomes (2013), autora do texto, apresentou-se como jornalista e militante do coletivo Pretas Candangas. A seguir, reproduzo a narrativa na íntegra:⁹

Negra e grávida: ainda mais invisível?

As discussões sobre humanização do parto e nascimento eram praticamente novidade total para mim quando me descobri grávida, em janeiro de 2011. Apesar de não ter muita informação, de cara eu já sabia que queria que meu filho ou filha viesse ao mundo por parto normal. Mal sabia eu a luta que precisaria enfrentar para que isso fosse possível.

⁸ Em outro artigo (López, 2011) analiso os desdobramentos da crítica e da construção de campanhas por parte do movimento negro e de mulheres negras em relação à prevenção de HIV/Aids.

⁹ O texto foi publicado no *blog Blogueiras Negras*, particularmente interessante por se apresentar como um espaço de visibilidade das experiências de mulheres negras: “Sujeitas de nossa própria história e de nossa própria escrita, ferramenta de luta e resistência. Viemos contar nossas histórias, exercício que nos é continuamente negado numa sociedade estruturalmente discriminatória e desigual” (Nunes, 2013), conforme o próprio *site*.

A realidade dos atendimentos nos serviços de saúde não é animadora de um modo geral, e o quadro piora quando se trata de atendimento a mulheres negras. De acordo com Alaerte Martins (2000), as mulheres negras têm 7,4 vezes mais chances de morrer antes, durante ou pouco tempo após o parto, do que mulheres brancas. Além de doenças pré-existentes e falta de acesso a serviços de saúde, o atendimento prestado às mulheres negras pode ajudar a explicar esses números. Eu comecei a me deparar com este tipo de atendimento quando, ao sofrer um sangramento, com apenas cinco semanas de gestação, imaginei, como a maioria das mulheres em início de gravidez, que aquilo significava que eu estava perdendo o filho que tinha acabado de descobrir que teria. Corri com a minha mãe para a emergência de um hospital particular de Brasília, demorei muito para ser atendida e, quando conseguimos realizar uma ecografia, o técnico responsável pelo exame, que foi grosseiro desde o início do atendimento, me disse: “Não tem NADA aí dentro de você.”

Não sei dizer exatamente o que me fez ficar calma naquele momento. Perguntei pra ele se eu havia perdido meu filho e ele disse, sem olhar nos meus olhos, que eu nunca havia estado grávida. Algo me dizia que eu deveria desconsiderar as palavras daquele homem. Me vesti e fui para o consultório do obstetra que me acompanhava, sem saber direito o que pensar. “Durante a consulta, o médico me disse para ficar calma e fazer exames de sangue nos próximos dias, se as taxas que indicam a gravidez continuassem subindo, eu estava grávida, senão, não.” Realizei os tais exames, a gravidez se desenvolveu muito bem. As consultas com o médico eram sempre tranquilizadoras e práticas, como eu achava que gostava. Mas sempre me colocavam num lugar de coadjuvante da gravidez. O que interessava era o bem estar do bebê e quem sabia tudo o que eu deveria fazer, era o médico.

Já aos nove meses de gravidez, esperando Malik chegar a qualquer momento, tive uma infecção urinária. Fui a uma emergência para conseguir tratar a infecção o mais rápido possível para que não fosse necessário cair numa cesariana por conta disso. Fui atendida por uma médica, que mais uma vez não olhou no meu rosto. Me fez perguntas sobre porque estava ali, eu disse que estava com cistite. Ela disse com um tom irônico (sem me olhar): como você sabe? Eu respondi que já tinha tido isso anteriormente, solicitei o exame e saí da sala. Quando voltei com o resultado do exame, ela me passou um antibiótico fortíssimo, que eu tinha certeza que não poderia tomar estando grávida. E questionei: “Doutora, mulheres grávidas podem tomar esse medicamento?” e ela disse: “Você não me disse em momento nenhum que estava grávida”. Não sei se vocês vão concordar comigo, mas eu achei que com uma barriga dessas, não seria necessário avisar que estava grávida. Naquele momento não consegui nem questionar a médica. Apenas disse que achei que minha gravidez era evidente tomei a receita da mão dela e saí

totalmente revoltada do consultório. Tudo o que já tinha ouvido falar, lido, escutado e vivido na minha trajetória como mulher negra militante veio com toda força. Até que ponto conseguimos ser invisibilizadas mesmo com uma barriga deste tamanho? O que me tornou tão invisível? Chorei. Primeiro por passar por isso a essa altura e perceber que a minha vida e a do meu filho não valem nada na mão de pessoas que supostamente deveriam cuidar da nossa saúde, e depois porque não consegui reagir, não consegui me defender e nem defender meu filho desse racismo atroz contra o qual eu decidi dedicar a minha vida.

Algumas semanas depois, chegou o momento de Malik nascer. Eu tinha feito muitos exercícios, caminhada, subi e descí ladeiras. Já estávamos com 40 semanas e 3 dias de intimidade e eu morrendo de ansiedade para conhecê-lo e sofrendo os “avisos” do médico de que ele não deixaria a gravidez passar de 41 semanas (a OMS orienta que uma gestação normal pode chegar até 42 semanas sem risco para mãe e bebê).

Chegou o dia da consulta, o médico estava operando algumas mães para tirar os filhos dela[s] via cesariana, e iria se atrasar. Fui então, para o hospital que tinha uma propaganda de humanização. O site mostrava salas com bolas, música ambiente, banqueta, um monte coisas. Corri pra lá. Fui atendida por uma médica plantonista, que fez um detestável exame de toque e me disse que eu estava com 4 centímetros de dilatação, mas que eu tinha que chamar meu médico, porque meu filho não poderia nascer naquele hospital, já que ela não ia deixar de atender 18 pessoas no plantão só para fazer UM parto. E que se fosse realmente necessário eu ter meu filho ali, ela iria me submeter a uma cesariana porque não poderia ficar esperando.

Saí, mais uma vez, indignada do hospital. Meu filho nasceu algumas horas depois, num parto muito diferente do que eu havia imaginado pra gente, mas, imagino, melhor do que o que poderia ter acontecido, com o auxílio do médico que acompanhou a gestação inteira, mas que imaginei que não estaria presente no momento do parto. Enquanto sentia a ocitocina sintética nas minhas veias e quase perdi o controle da situação, respirei fundo e conversei com Malik sobre como o momento que tanto esperávamos havia chegado. Não poderia permitir que as intervenções naquele momento fossem mais fortes e importantes do que o nascimento do meu filho e o meu nascimento como mãe. Respirei fundo, enquanto sentia o meu corpo se mobilizando para o encontro de Malik com este mundo. Quando ele nasceu, olhando tudo e chorando forte, veio para os meus braços, nos olhamos e conversamos. Naquele momento, renasceu em mim toda a força e desejo de transformação possível. Com todo o medo e a responsabilidade de criar uma criança negra no Brasil, mas com a certeza de que eu e outras companheiras podemos transformar o mundo ao nosso redor, por nós e pelas que vieram antes de nós, por todos os meios necessários. (Gomes, R., 2013).

Considero esta narrativa ilustrativa das micropolíticas que produzem o corpo colonial na dupla fase apontada por Fanon: são desvendados mecanismos de opressão no próprio ato da resistência.

Raíssa relata o itinerário durante sua gestação em procura de cuidados com a saúde. Primeiramente, ela situa sua biografia no contexto epidemiológico de morbimortalidade materna das mulheres negras, para, posteriormente, corporificar essa situação na sua narrativa.

A narrativa traz a realidade vivenciada por mulheres que sofrem intervenções médicas abusivas nos seus corpos, particularmente durante a gestação. Autores contemporâneos – no contexto das discussões sobre parto humanizado¹⁰ – entendem essas intervenções e outras práticas dos profissionais de saúde (expressas, muitas vezes, através de ordens ou xingamentos, por exemplo) como sendo uma “violência obstétrica” ou “violência institucional” (Aguilar; D’Oliveira, 2011; Gomes; Nations; Luz, 2008). Ainda delinea uma realidade de perambular para um atendimento humanizado e o confronto com a lógica do imediatismo e intervencionismo na hora do nascimento (expresso na “inevitabilidade” da cesariana, ou no uso generalizado de ocitocina sintética para acelerar o trabalho de parto).

O parto humanizado coloca precisamente o desafio de quais caminhos percorrer para produzir o empoderamento das mulheres, para elas serem protagonistas e não “coadjuvantes” (como ressalta Raíssa) no processo de gestação e nascimento. No caso de Raíssa, ela se autorrepresenta como uma mulher empoderada, que busca os caminhos de humanização para além das violências sofridas, como a poética da frase a seguir expressa: “Enquanto sentia a ocitocina sintética nas minhas veias e quase perdi o controle da situação, respirei fundo e conversei com Malik sobre como o momento que tanto esperávamos havia chegado.” Ela própria humanizou a sua experiência de maternidade.

¹⁰ Entende-se por humanização do parto o movimento contemporâneo que teve início na Europa no período do pós-guerra, quando ocorreu a maior migração dos partos para os hospitais e a medicalização da saúde como um todo. Esses movimentos e seus sucessores foram denominados de *vanguarda obstétrica* porque traziam um novo pensamento, uma nova forma de vivenciar o parto e que, conseqüentemente, disputava o seu lugar de legitimidade no campo biomédico (Tornquist, 2004). É dentro desse universo que se estabelece a crítica à medicalização da saúde, o incentivo de técnicas não ocidentais de cuidados com o corpo e a saúde e a inclusão de outros profissionais na equipe de atendimento que descentre a figura e o saber médico (Tornquist, 2002).

Além das discussões do empoderamento das mulheres, a narrativa amplia a problemática para a dimensão do valor da vida de uma mulher negra (e de uma criança negra). Uma mulher negra pode escutar que “não tem nada aí dentro de você” na voz de autoridade do saber médico encarnada num sujeito que nem olha nos olhos dela, e ainda se tornar totalmente invisível no olhar da médica que deu um medicamento não adequado para uma gestante, porque não percebeu que Raíssa estava grávida. Interessante notar que a matéria no *blog* inclui uma foto dela com 9 meses de gestação (mesmo período em que fez a consulta com a médica) com uma linda e visível barriga...

“O que me torna tão invisível?”, ela se pergunta. Considero que essa é a pergunta-chave de interpretação do seu deslocamento decolonial. Os processos de racialização desumanizam os sujeitos tornando-os invisíveis, ou através de uma hipervisibilização, quando são exotizados e erotizados (no caso das mulheres negras, na figura da mulata lúbrica (Corrêa, 1996).

Podemos vincular a invisibilidade à “racialização dos regimes de olhar”. Fanon (2008, p. 105) chama a atenção para o *eu* criado pelo olhar racializador:

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!”, Medo! Medo! E começavam a me temer: quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade [...]. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial.

Nesse regime de olhar, a branquitude constitui um lugar de vantagem estrutural e um “ponto de vista”, um lugar de onde o sujeito branco vê aos outros e a si mesmo (Ware, 2004). Um dos mecanismos de operação da branquitude apontados por Ruth Frankenberg é a “triagem eliminadora” da racialidade na experiência pessoal, que deixa os sujeitos brancos insensíveis “à importância da raça na estrutura social como um todo” (Steyn, 2004, p. 120).

No caso referido, a triagem eliminadora no olhar dos médicos “eliminou” o próprio sujeito. Sarah Nutall (2004) chama esse fenômeno de “configurações de visibilidade e invisibilidade”, nas quais os “marcadores visuais insistentes” (no caso, marcadores de raça) permeiam a política identitária.

Podemos pensar que as mulheres, de modo geral, seriam sujeitos invisibilizados pelo olhar médico no processo de gestação: através da hipervisibilidade da criança, ou da sua transformação em um corpo/objeto passivo em

relação às intervenções obstétricas. Do ponto de vista da interseção de gênero e raça, podemos questionar o olhar racializado dos médicos, que invisibilizou essa mulher negra mãe, negando a gestação (no primeiro caso, em que o médico decretou “não tem nada aí dentro de você”) e a ela como sujeito gestante merecedor de cuidado (no segundo caso, em que a médica não a visualizou como uma mulher grávida).

Em compensação, a experiência de gestação e o nascimento do filho aparecem na narrativa como uma força de empoderamento. O vínculo afetivo com seu filho amplia as fronteiras do corpo, do vivido por ela e por seus ancestrais, é a diáspora feita corpo.

Nesse sentido, pode-se pensar que os corpos negros e as subjetividades construídas a partir de experiências racializadas, assim como as vivências diaspóricas que incorporam os ancestrais, as memórias da escravidão, os processos de exclusão e também a salvaguarda de patrimônios culturais, chamam a atenção à complexidade de vínculos, pertencimentos e identidades a ser incorporada nas definições de direitos de cidadania. Na poética de Raíssa:

Quando ele nasceu, olhando tudo e chorando forte, veio para os meus braços, nos olhamos e conversamos. Naquele momento, renasceu em mim toda a força e desejo de transformação possível. Com todo o medo e a responsabilidade de criar uma criança negra no Brasil, mas com a certeza de que eu e outras companheiras podemos transformar o mundo ao nosso redor, por nós e pelas que vieram antes de nós, por todos os meios necessários.

Assim, é expressa a possibilidade de uma “vida qualificada” como resistência à invisibilização e desumanização, como realização do desejo de transformação que a própria enunciação do corpo colonial abre como caminho de descolonização.

Considerações finais

Retomo aqui um apontamento do início do artigo. O que implica *situar-se como negro, situar-se como negra*, em sociedades como as latino-americanas, que apagam a dimensão da racialização das relações sociais, que invisibilizam as experiências da diáspora africana nas Américas?

As situações observadas nos chamam a atenção para a complexidade de “raça” expressa nas mobilizações afro-latino-americanas, particularmente no

Brasil. As mobilizações negras não podem ser entendidas em sua densidade sem que se olhem as políticas que trazem consigo, através de suas relações com *performances* e poéticas que corporificam a diáspora, as memórias dos sofrimentos e das resistências. Ou, sem prestar atenção a seus cruzamentos com políticas de descolonização em escala mundial e aos símbolos políticos do Atlântico Negro.

Durante o século XX vários deslocamentos dos discursos raciais e modelações ideológicas da “democracia racial” acompanharam as mudanças na agenda antirracista em nível mundial, tendo como parâmetro o racismo instituído do *apartheid* da África do Sul e do regime Jim Crow no sul dos Estados Unidos, e, em contraposição, imaginando-se a América Latina como o “paraíso racial”. O Estado nacional moderno na América Latina se erigiu almejando um efeito de unicidade para gerenciar uma sociedade de classes e uma nação construída de maneira homogênea em termos raciais.

Mesmo que as noções de pluralismo dos Estados nacionais já estivessem postas em cartas constitucionais (no Brasil, por exemplo) nas décadas de 1980 e 1990, resultantes de um debate intenso dos períodos de transição de ditaduras, na Conferência de Durban há uma reconfiguração de noções de justiça que enfatizam os modos como Estados nacionais invisibilizam as conexões entre desigualdade social e racismo, assim como não viabilizam transformações pluriculturais. Um dos marcos dessa reconfiguração é a declaração, nessa conferência, do tráfico escravo como crime de lesa-humanidade. Nesse marco, no ano de 2014, foi criada dentro da Ordem de Advogados do Brasil (OAB) a Comissão Nacional da Verdade sobre a Escravidão no Brasil, para concretizar pesquisa histórica e responsabilizações com o horizonte de reparações à população afrodiáspórica.

Podemos ver então que as experiências corporificadas da diáspora, a “história feita corpo” dos afrodescendentes, constituem a tessitura das políticas antirracistas contemporâneas. Corpos que articulam políticas e poéticas, o indizível e o dizível, entrelaçando localidades, nações e o espaço transnacional ao abrir uma pergunta crítica decolonial, que nos faz pensar em novos pactos de sociedade.

Nesse sentido, proponho contribuições para uma antropologia política do corpo ao levar a sério as perspectivas e experiências diaspóricas afro-latino-americanas que focam o corpo como uma dimensão central das disputas políticas, no sentido de desracializar e pluralizar nossas sociedades.

Referências

AGUIAR, J. M.; D'OLIVEIRA, A. F. P. L. Violência Institucional em maternidades públicas sob a ótica das usuárias. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu*, v. 15, n. 36, p. 79-91, jan./mar. 2011.

ANJOS, J. C. G. dos. Identidade étnica e territorialidade. In: ANJOS, J. C. G. dos; BATISTA, S. (Org.). *São Miguel e Rincão dos Martimianos: ancestralidade negra e direitos territoriais*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004. p. 63-118.

ANJOS, J. C. G. dos. A reterritorialização do negro no centro de Porto Alegre. In: ORO, A. P.; ANJOS, J. C. G. dos; CUNHA, M. (Org.). *O Bará do Mercado Público*. Porto Alegre: PMPA/SMC, 2007. p. 52-77.

BAIROS, L. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BERND, Z. *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.

BILAC, E. D.; ROCHA, M. I. B. Introdução. In: BILAC, E. D.; ROCHA, M. I. B. (Org.). *Saúde reprodutiva na América Latina e no Caribe: temas e problemas*. São Paulo: Editora 34, 1998. p. 9-35.

BITTENCOURT JR., I. A Esquina do Zaire: territorialidade negra urbana em Porto Alegre. In: LEITE, I. B. (Org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 215-225.

BRAH, A. *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CALDWELL, K. Fronteiras da diferença: raça e mulheres no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 2, p. 91-108, 2000.

CAMPOS, D. M. C. de. *O Grupo Palmares (1971–1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. 2006. Dissertação (Mestrado em História)–Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

CARNEIRO, S. Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles Questions Féministes*, Lausanne, v. 24, n. 2, p. 21-26, 2005.

CORRÊA, M. A invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6/7, p. 35-50, 1996.

CRENSHAW, K. Documento para encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos a gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRUZ, S. et al. *Saúde da população negra como ação afirmativa*. Porto Alegre: Metrópole, 2008.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 92-101, abr. 2007.

DAMASCO, M. S.; MAIO, M. C.; MONTEIRO, S. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 133-151, abr. 2012.

DUARTE, H. D. S. *A construção social da “saúde reprodutiva”*: um olhar na perspectiva da interseccionalidade de gênero e raça. 2012. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva)–Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2012.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FASSIN, D. Governar por los cuerpos, políticas de reconhecimento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 17, p. 49-78, 2003.

FASSIN, D. O sentido da saúde: antropologia das políticas da vida. In: SAILLANT, F.; GENEST, S. (Org.). *Antropologia médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012. p. 375-390.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FOUCAULT, M. *Genealogía del racismo*. La Plata: Editorial Altemira, 1996.

GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GOMES, A. M. de A.; NATIONS, M. K.; LUZ, M. T. Pisada como pano de chão: experiência de violência hospitalar no Nordeste Brasileiro. *Saúde & Sociedade*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 61-72, mar. 2008.

GOMES, N. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

GOMES, R. Negra e grávida: ainda mais invisível? *Blogueiras Negras*, 13 jul. 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/08/12/negra-gravida/>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

GONZÁLES, L. Por un feminismo afro-latinoamericano. *Ediciones de las Mujeres*, Santiago de Chile, n. 9, p. 133-140, 1988.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

LAO-MONTES, A. Afro-latinidades and the diasporic imaginary. *Iberoamericana*, Madrid, n. 17, p. 117-130, 2005.

LAO-MONTES, A. Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afro-reparaciones en perspectiva histórico-mundial. In: MOSQUERA, C.; BARCELOS, L. C. (Ed.). *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afro-colombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006. p. 131-154.

LÓPEZ, L. C. *Que América Latina se sincere: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face a ações afirmativas e às reparações no Cone Sul*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

LÓPEZ, L. C. Uma análise das políticas de enfrentamento ao HIV/Aids na perspectiva da interseccionalidade de raça e gênero. *Saúde & Sociedade*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 590-603, set. 2011.

LÓPEZ, L. C. As ações afirmativas e a possibilidade de diálogo intercultural no Brasil. In: JARDIM, D.; LÓPEZ, L. C. *Políticas da diversidade: (in) visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013a. p. 93-120.

LÓPEZ, L. C. Políticas raciais, diáspora e transnacionalismo: notas para compreender as mobilização negras e as ações afirmativas no Cone Sul. In: JARDIM, D.; LÓPEZ, L. C. *Políticas da diversidade: (in) visibilidades, pluralidade e cidadania em uma perspectiva antropológica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2013b. p. 39-58.

MARCUS, G. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, Iztapalapa, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

MARTINS, A. L. Mortalidade maternal de mulheres negras no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 11, p. 2473-2479, 2006.

NUNES, C. Reinventando a tela. *Blogueiras Negras*, 2013. Disponível em: <<http://blogueirasnegras.org/quem-somos/>>. Acesso em: 13 jul. 2013.

NUTALL, S. Subjetividades da branquidade. In: WARE, V. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 183-218.

OLIVEIRA SILVEIRA. Vinte de Novembro: história e conteúdo. In: SILVA, P. B. G.; SILVÉRIO, V. R. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Editora Inep: MEC, 2003. p. 21-42.

OTO, A. de. Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon. *Worlds & Knowledges Otherwise*, Durham, v. 1, n. 3, 2006.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

SAILLANT, F.; GENEST, S. Introdução. In: SAILLANT, F.; GENEST, S. (Org.). *Antropologia médica: ancoragens locais, desafios globais*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012. p. 19-36.

STEYN, M. Novos matizes da branquitude: a identidade branca numa África do Sul multicultural e democrática. In: WARE, V. (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 115-138.

TORNQUIST, C. S. Armadilhas da Nova Era: natureza e maternidade no ideário da humanização do parto. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 10, p. 483-492, 2002.

TORNQUIST, C. S. *Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia)–Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

WARE, V. Introdução: o poder duradouro da branquitude: “um problema a solucionar”. In: WARE, V. (Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 7-40.

Recebido em: 31/08/2014

Aprovado em: 02/04/2015